

Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения

(К 400-летию со дня рождения пророка Аввакума)

Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences
State Historical Museum

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences

OLD BELIEVERS IN THE HISTORY AND CULTURE OF RUSSIA: PROBLEMS OF STUDY

To the 400th anniversary
of the birth of Archpriest Avvakum

Moscow
2020

Институт российской истории РАН
Государственный исторический музей
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РОССИИ: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

К 400-летию со дня рождения
протопопа Аввакума

Москва
2020

ББК 83.3(2=Рус)
УДК 94(47)046-048
С 77

*Издание осуществлено при финансовой
поддержке РФФИ грант № 20-09-22020*

Редакционная коллегия:

Е.В. Белякова, Е.М. Юхименко, В.Н. Захаров (отв. ред.),
А.Ф. Кофман, М.Ю. Люстров, А.В. Назаренко, Ю.А. Петров,
И.И. Юрганова, А.Д. Яновский

Рецензенты:

доктор исторических наук Р.Г. Пихоя
доктор филологических наук А.В. Пигин

С77 Старообрядчество в истории и культуре России : проблемы изучения :
(к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) [Текст] / [отв.
ред. Захаров В.Н.]. М. : Институт Российской истории РАН , 2020 —
572 с., ил.

ISBN 978-5-8055-0386-4

В сборник, посвященный 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума, вошли статьи, посвященные актуальным проблемам истории старообрядчества, в которых подведены итоги многолетнего изучения старообрядчества. Особое внимание уделено литературному наследию протопопа Аввакума, формированию идеологии старообрядчества, старообрядческим центрам, взаимоотношениям с окружающим населением, отношению к старообрядчеству иерархов официальной церкви, влиянию старообрядчества на религиозные поиски интеллигенции и народа, сохранению старообрядцами древнерусского духовного наследия. Исследователи предлагают разные методы и разные подходы к изучению этого важного феномена русской культуры, анализируют новые источники.

Сборник составлен по материалам конференции, проведенной 26–27 октября 2020 г. совместно ИРИ РАН, ГИМ, ИМЛИ.

В оформлении обложки использованы фрагмент иконы «Священномученик протопоп Аввакум» начала XVIII в. (ГИМ).

ISBN 978-5-8055-0386-4

ББК 83.3(2=Рус)
УДК 94(47)046-048

Содержание

Введение	9
-----------------------	---

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА. ПРОТОПОП АВВАКУМ И НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Юхименко Елена Михайловна

Объективное изучение истории старообрядчества как задача современных исследователей	15
--	----

Плюханова Мария Борисовна

Ранний период формирования старообрядчества в компаративном освещении.....	34
---	----

Титова Любовь Васильевна

Протопоп Аввакум и дьякон Федор: идейное единство и борьба противоположностей.....	57
---	----

Белянкин Юрий Сергеевич

Неизвестный автограф Стефана Внифантьева.....	68
---	----

Лавров Александр Сергеевич

Протопоп Аввакум в работе над «Книгой обличений»	78
--	----

РАСПРОСТРАНЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ И ИДЕОЛОГИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА: ОСОБЕННОСТИ, ЗАКОНОМЕРНОСТИ, ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА (итоги и перспективы изучения)

Калугин Василий Васильевич

Старообрядческая рецепция древнеболгарского перевода Толковых Пророчеств.....	89
--	----

Бубнов Николай Юрьевич

Старообрядческие сказания о патриархе Никоне	107
--	-----

Попович Алексей Игоревич

Осмысление конфликта с государством через понятие жертвы в старообрядческих сочинениях XVIII века.....	129
---	-----

Мельников Илья Андреевич

Внутренняя беспоповская полемика
и ее роль в формировании духовных центров
Новгородского старообрядчества XVIII — нач. XIX в. 143

Морозова Надежда

Староверие в Ряпиной мызе Дерптского уезда
Лифляндской губернии и северо-восточных землях
Речи Посполитой (по материалам РГАДА) 153

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ, СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ: ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ, ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ОКРУЖАЮЩИМ НАСЕЛЕНИЕМ

Старицын Александр Николаевич

Типология староверческих поселений рубежа XVII–XVIII вв. 169

Данилко Елена Сергеевна

Старообрядчество
и выбор веры урало-поволжских «инородцев» 189

Дарбанова Надежда Александровна

Сквозь призму речи: взаимодействие забайкальских
старообрядцев (семейских) с окружающим населением..... 196

Воронцова Елена Владимировна

Развитие старообрядческого монашества в XX веке
(на материалах Ярославско-Костромской епархии РПСЦ) 203

ПРОТОПОП АВВАКУМ — ПИСАТЕЛЬ

Демин Анатолий Сергеевич

Аввакум о своем письменном творчестве
(от краткости к пространности) 215

Туфанова Ольга Александровна

Ласковые вокативы в посланиях
и письмах протопопа Аввакума 222

Севастьянов Иоанн Михайлович

Проблема автономного знания
в произведениях протопопа Аввакума 234

Люстров Михаил Юрьевич

«Roskolnikker» в историко-нравоучительных
трудах Л. Хольберга 246

<i>Каплун Марианна Викторовна</i> «Аввакум» на сцене МХАТ: к постановке 1993 года.....	255
---	-----

**РОЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ
И ЛИЧНОСТЕЙ В СОХРАНЕНИИ
КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ,
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ОБЩЕСТВОМ**

<i>Клосс Борис Михайлович</i> Писец «Солнца пресветлого» — старообрядец	263
<i>Поздеева Ирина Васильевна.</i> Триста лет и тридцать три года. Результаты комплексного археографического исследования Верхокамья	273
<i>Костров Александр Валерьевич</i> Специфика культуры современных часовенных старообрядцев Енисейской Сибири.....	300
<i>Быкова Екатерина Васильевна,</i> <i>Пригарин Александр Анатольевич</i> Судьба книжницы-старовера в контексте биографических реконструкций: (со)знание часовенных Енисея и документальные поиски	314
<i>Быкова Екатерина Васильевна</i> Художественный центр староверов-часовенных на Дубчесе: история и современность.....	328
<i>Юрганова Инна Игоревна</i> Старообрядцы в Якутии.....	344
<i>Агеева Елена Александровна</i> Зарубежные старообрядческие общины как хранители старой веры во второй половине XIX века.....	360
<i>Кудрин Алексей Александрович</i> Духовные наставники Браславщины в контексте институциональных трансформаций староверия Прибалтики и Белоруссии в XX — начале XXI века	377
<i>Миядзаки Идзуми, Накадзава Ацуо</i> Иконы старообрядческого происхождения из музейного собрания в Японии.....	402

ОТНОШЕНИЕ К СТАРООБРЯДЧЕСТВУ ЦЕРКОВНЫХ
ДЕЯТЕЛЕЙ ПАТРИАРШЕГО ПЕРИОДА
И СИНОДАЛЬНОЙ ЭПОХИ.
ВЛИЯНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА
НА РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОИСКИ ДУХОВЕНСТВА,
ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ, НАРОДА

Белякова Елена Владимировна

Соборы 1666 и 1666–1667 гг. и складывание
стереотипов восприятия староверов 419

Петров Алексей Анатольевич

Новые данные об истоках дружбы патриарха Никона
с боярином Никитой Алексеевичем Зюзиным 438

Устинова Ирина Александровна

Отношение русских архиереев второй половины
XVII в. к церковной реформе и старообрядчеству:
церковная политика и личные стратегии..... 459

Морохин Алексей Владимирович

Епископ Дамаскин (Руднев) и борьба
со старообрядчеством в Нижегородской епархии
в 1780 — перв. пол. 1790-х гг. 479

Михеева Анна Антоновна

Миссионеры Вятской епархии о местном староверии..... 494

Мельникова Любовь Владимировна

Отношение старообрядцев к Наполеону
и наполеоновскому нашествию на Россию
в 1812 г.: к вопросу о мифах и фактах 505

Сажин Борис Борисович

Проблема старообрядчества в идеологии
революционного и реформаторского народничества
в 70–80-е гг. XIX в. 521

Кожурин Кирилл Яковлевич

Образ протопопа Аввакума в русской поэтической
традиции XVIII–XXI вв..... 539

Сведения об авторах..... 567

ВВЕДЕНИЕ

В этом году исполняется 400 лет со дня рождения протопopa Аввакума. Впервые мероприятия, посвященные этому событию, не только проходят в старообрядческой среде или в кругу специалистов-литературоведов, а приняли всероссийский и международный характер. Интерес к старообрядчеству вызван его значительной ролью в сохранении русского культурного наследия. Как носители древнерусских традиций и традиционной религиозной ментальности старообрядцы привлекают внимание философов, религиоведов, этнографов, экологов.

Имя протопopa Аввакума прочно вошло в историю мировой литературы, его Житие переведено на многие языки мира, в том числе появился и новый перевод на современный русский язык, сделанный замечательным петербургским ученым — Натальей Владимировной Поньрко. «Сильная и искренняя речь» протопopa (по выражению писателя П.И. Мельникова-Печерского) сделалась доступной и широкому кругу современных читателей. Его житие — это не только наиболее известное из произведений древнерусской литературы, оно также важный исторический источник. Впервые личность русского человека XVII в. раскрывается с такой искренностью, убедительностью и полнотой и превращается в настоящую трагедию.

Обращаясь к истории изучения Жития протопopa Аввакума, необходимо вспомнить замечательного археографа Владимира Ивановича Малышева (в этом году отмечается его 110-летний юбилей), посвятившего всю свою жизнь изысканиям рукописей протопopa Аввакума и других деятелей раннего старообрядчества. Благодаря его трудам и трудам других исследователей, восстановлена по дням биография протопopa. Необходимо вспомнить и академика Николая Николаевича Покровского (чей 90-летний юбилей также приходится на этот год), в течение всей жизни занимавшегося исследованием истории старообрядчества в Сибири и создавшего замечательную научную школу сибирских археографов.

В течение XX века Пушкинским домом, Археографической лабораторией Московского государственного университета, Ин-

ститутот истории СО РАН, Российской государственной библиотекой проводились многочисленные археографические экспедиции, позволившие собрать и сохранить от уничтожения ценные старообрядческие рукописи.

Старообрядческие центры стали объектами исследований не только археографов, но и фольклористов, этнографов, искусствоведов. Ежегодно проводятся конференции, посвященные старообрядчеству, издаются материалы этих конференций: «Старообрядчество. История, культура, современность». Большую известность получили сборники, изданные Государственным историческим музеем под редакцией Елены Михайловны Юхименко «Старообрядчество в России (XVII–XX вв.)».

Нельзя не отметить историографическую особенность, диктуемую во многом историей самого предмета исследования: старообрядчество часто рассматривается обособленно, как самостоятельное и замкнутое, и тем самым маргинальное культурное, художественное, религиозное явление. Длительное бегство старообрядцев в леса, в горы, на границы России и за ее пределы задали эту обособленность. Но хорошо известно, что старообрядческие центры были и в столицах России — в Петербурге и в Москве, играли существенную роль в их религиозной, культурной, экономической и благотворительной жизни уже с конца XVIII в. Эта сторона жизни старообрядцев стала давно предметом изучения в Институте российской истории РАН. Изучались и биографии политических деятелей, выходцев из старообрядческих семей, исследовалась предпринимательская деятельность старообрядцев и их участие в политических партиях. Новым направлением стало изучение старообрядческих поселений, канонического наследия староверов, деятельности церковных соборов.

Вместе с тем, очевидно, что, несмотря на многочисленность работ, посвященных старообрядчеству (только диссертаций защищено за последние годы уже более сотни), не хватает обобщающих исторических работ. Отсутствуют и новые издания источников по старообрядчеству, отвечающие требованиям современной науки. Нет академического издания сочинений протопopa Аввакума. По-прежнему не до конца преодолен разрыв между двумя ветвями историографии: апологетической и обличительной. Сложилось много мифов и стереотипов в историографии, за общеизвестные часто выдаются сомнительные или домысленные факты.

Наиболее сложным для исследования является вопрос о происхождении и причинах раскола середины XVII в., о перерастании споров об обрядах и исправлении книг в мощное народное религиозное движение, принявшие разные формы: от пассивного протеста до создания особых поселений. В историографии советского периода всегда делался акцент на антифеодальном содержании крестьянского протеста, именно так трактовалось движение старообрядчества. Можно рассматривать этот тезис как дань советской идеологии, однако вопрос о социальном характере и направленности движения остается недостаточно проясненным. Начальный период истории старообрядчества порождает споры в современной историографии, важно поставить вопрос о влиянии эпохи конфессионализации на начало раскола.

Исследователи по-прежнему изучают отдельно историю русской православной церкви в ее официальном, государственном статусе и историю старообрядчества. Но в исторической реальности все происходило на одном пространстве России и взаимодействие принимало разные формы: от страшных казней и жутких гарей, подачи сведений об «уклонившихся в раскол» до «беглопоповства», попыток сближения, учреждения единоверия и снятия клятв со старых обрядов.

Задача историков показать, как шел процесс становления идеологии старообрядчества, как эта идеология изменялась в течение столетий, какое место занимали в ней эсхатологические представления, как эволюционировала идеология старообрядческих согласий. И одновременно ответить на вопросы, почему сделались возможными столь жестокие преследования в сравнительно толерантном русском обществе, как и под влиянием каких факторов менялось отношение к старообрядчеству, какие образцы и формы поведения задавали староверы русскому обществу, как влияли на ментальность и религиозность общества.

Насущная потребность разрешения этих вопросов стала главным мотивом, побудившим Институт российской истории РАН, Государственный исторический музей, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, провести в Москве 26–27 октября 2020 г. Международную научную конференцию, посвятив ее 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. В конференции приняли участие более 50 ученых из Москвы, Санкт-Петербурга, многих других городов России, а также пяти зарубежных стран.

Основной ее целью стало выявить историческое значение староверия, показать, как оно связано с различными эпохами, проследить его эволюцию в разных культурных контекстах. Доклады участников конференции составили основу данной книги. По замыслу организаторов, публикуемые материалы конференции должны не только подвести итоги уже исследованного, но и наметить дальнейшие перспективы изучения старообрядчества.

От Редакцции

Актуальные проблемы
изучения старообрядчества.
Протопоп Аввакум
и начальный период
старообрядчества

Юхименко Елена Михайловна

(Государственный исторический музей, Москва, Россия)

Yukhimenko Elena Mikhailovna

(State Historical Museum, Moscow, Russia)

ОБЪЕКТИВНОЕ ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА КАК ЗАДАЧА СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ*

AN OBJECTIVE STUDY OF THE HISTORY OF OLD BELIEVERS AS A TASK OF MODERN RESEARCHERS

В статье анализируется современное состояние изучения старообрядчества, приводятся примеры новых находок, разработки новых направлений и подходов. Необходимость объективного изучения старообрядчества прежде всего обуславливается тем, что на протяжении XVII–XIX вв. в силу специфики церковно-государственного устройства преобладало тенденциозное отношение к старообрядчеству, что в свою очередь влияло и на исторические исследования. Автор статьи подчеркивает, что исследование старообрядчества должно быть в полном смысле научным, то есть оно должно опираться на широкую источниковую базу и внутреннюю критику источников, включать достаточный научный аппарат, предлагать проверяемое знание и содержать доказательные выводы.

Ключевые слова: старообрядчество; методология исследования; источниковедение; история церкви; раскол.

The article analyzes the current state of the study of Old Believers, provides examples of new findings, development of new directions and approaches. The need for an objective study of Old Believers is primarily due to the fact that during the XVII–XIX centuries because of the specifics of the Church-state structure, a tendentious attitude to the Old Believers prevailed, which in turn influenced historical research. The author of the article emphasizes that the study of Old Believers should be fully scientific, so it should be based on a broad source base and internal criticism of sources, include sufficient scientific apparatus, offer verifiable knowledge and contain evidence-based conclusions.

Key words: Old Believers; methodology of research; source study, the history of the Church split.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19 -112 -00060.

Старообрядчество — особое явление в русской культуре. Пожалуй, нет ни одной другой темы в истории России, которая бы столь долго и столь устойчиво сохраняла свой полемический подтекст. Возникнув как следствие раскола Русской церкви и став явным признаком разделения доколе единого православного общества, старообрядчество на протяжении по крайней мере трех столетий испытывало на себе негативное отношение не только церковных и государственных властей, но и историков, писателей и обывателей. Укоренившиеся стереотипы и предвзятое отношение к поборникам древнего благочестия превалировали в исследовательской литературе XVIII—XIX вв., сохранялись и позже и, к сожалению, бытуют до нашего времени в различных слоях общества.

Поэтому главная, на наш взгляд, задача изучения русского старообрядчества, задача, которая в отношении любого другого объекта не нуждалась бы в декларации, — это **задача объективного, непредвзятого исследования**. Исследование старообрядчества должно быть в полном смысле научным, то есть оно должно опираться на широкую источниковую базу и внутреннюю критику источников, включать достаточный научный аппарат, предлагать проверяемое знание и содержать доказательные выводы.

Значение этих общих принципов научного исследования применительно старообрядчеству можно наглядно продемонстрировать на примере недавней работы, предпринятой в рамках юбилея Отечественной войны 1812 г.¹

До сих пор бытует легенда, что старообрядцы приветствовали Наполеона в Москве, а федосеевцы Преображенского кладбища поднесли ему хлеб-соль. Эта версия, не имеющая ни одного серьезного документального подтверждения, восходит к составленной официальным чиновником в 1844 г. записке под названием «Предания о московских беспоповцах» (опубликована В.И. Кельсиевым в «Сборнике правительственных сведений о раскольниках» в 1860 г.). Во второй половине XIX — начале XX в. рассказ (а точнее вымысел) получил художественное «подтверждение» в виде широко гуляющей по Интернету юбилейной открытки художника И.М. Львова, изданной в 1912 г., — «Депутация ста-

¹ Юхименко Е.М. Московские старообрядцы в 1812 году: мифы и факты // Эпоха 1812 года в судьбах России и Европы: Материалы Международной научной конференции (Москва, 8–11 октября 2012 г.). М., 2013. С. 320–329.

рообрядцев Преображенского кладбища к Наполеону» и в виде фарфоровой тарелки, на которой был изображен фантастический сюжет «Наполеон в гостях у купца Гучкова». Таков на поверку оказался весь «корпус источников», «свидетельствующих» об «измене старообрядцев». Заметим, что сама легенда была убедительно дезавуирована уже сто лет назад в статьях журнала «Церковь» (1912. № 2, 34–36), однако современным исследователям эта статья осталась неизвестной. Этот материал мы дополнили анализом старообрядческих эсхатологических сочинений начала XIX в. и эпистолярных памятников того же времени. Но самые, на наш взгляд, доходчивые доказательства дал анализ «Списка купцов-жертвователей на нужды войны 1812 г., награжденных бронзовой медалью Дома Московского градского общества» (опубликован в 1912 г.). Этот список впервые был рассмотрен с точки зрения наличия в нем старообрядцев. Основанием для идентификации конкретных лиц и фамилий нам послужили записи Синодиков храмов Рогожского кладбища 20–30-х гг. XIX в., надписи на вкладных вещах в храмы Рогожского кладбища и факты истории московских беспоповцев. Из 325 имен, перечисленных в списке, 46, без сомнения, являются старообрядческими, главным образом это прихожане храмов Рогожского кладбища (14 %); на нужды войны 1812 года они пожертвовали 212 тысяч рублей деньгами (это 12,6 % от общей суммы) и вещей на 7 тысяч рублей (16,5 % от общего количества). Среди крупнейших жертвователей — Никифор Логинович Стариков, Ананий Тимофеевич Карташев, Егор Васильевич Солдатников, Гаврила Федорович Дубровин, Андрей Леонтьевич Рахманов.

Таким образом, внимательное и объективное рассмотрение документального материала первой половины XIX в. показало, что московское старообрядчество в своем отношении к Наполеону ничем не отличалось от большинства соотечественников: старообрядцы также жертвовали на нужды войны 1812 г., в большинстве своем покинули Москву перед вступлением в город неприятеля, судьба оставшихся также ничем не отличалась от других: поморская моленная полностью выгорела, Рогожское и Преображенское кладбища от пожара не пострадали, поскольку находились за Камер-Коллежским валом; часть их церковных ценностей удалось спрятать, другая чудом уцелела.

Приведенный пример наглядно показывает, сколь важно изучать старообрядчество не только само по себе, но и **в контексте общероссийской истории и культуры**. Это направление исследова-

ний, позволяющее полномасштабно оценить вклад старообрядцев в сохранение и развитие традиций, представляется нам самым значимым, поскольку показывает, что старообрядчество не было каким-то изолированной от мира группой, существовало и развивалось не в безвоздушном пространстве, а было тесно связано и с прошлым, и с настоящим.

В указанном аспекте необходимо обратить пристальное внимание на сводные труды старообрядцев в первой половине XVIII в.

Собирательская деятельность поборников древнего благочестия в силу их особого интереса к дониконовской старине, а также практических потребностей богослужения, образования и полемики с самого начала носила целенаправленный и осознанный характер. В книгах и иконах нуждалась каждая община, каждый приверженец старой веры. Памятники XIV–XVII вв. бытуют в старообрядческой среде и по сей день: отсюда пополнялись в 1970–1990-е гг., когда активно работали археографические экспедиции, рукописные собрания научных библиотек; отсюда отдельные памятники перемещались в современные частные коллекции. Крупные старообрядческие центры XVIII–XIX вв., такие как Выго-Лексинское общежительство, Рогожское и Преображенское кладбища, обладали обширнейшими и ценнейшими собраниями рукописей, книг и икон. Этот факт общеизвестен, можно только множить примеры конкретных сохраненных раритетов. Нам представляет крайне важным исследовать другой аспект сохранения старообрядцами древнерусского наследия — его творческое освоение и составление собственных сводных трудов.

В начале XVIII в., предвидя неизбежную полемику, старообрядцы приступили к систематическому сбору церковно-археологических свидетельств в пользу древних обрядов. Результатом этой обширной сводной работы стали знаменитые «Дьяконовы ответы» (1719) и «Поморские ответы» (1723). В «Поморских ответах», по подсчетам И.В. Поздеевой, было использовано около 130 печатных изданий и несколько десятков харатейных, «древле-» и «старописьменных» рукописей, включая «Изборник Святослава» 1073 г.² Мы обратились к вещевым памятникам³. Оказалось,

² Поздеева И.В. Древнерусское наследие в истории традиционной книжной культуры старообрядчества (первый период) // История СССР. 1988. № 1. С. 88–92.

³ Юхименко Е.М. Старообрядческий опыт церковной археологии // Патриарх Никон и его время. М., 2004. С. 348–363. (Труды ГИМ. Вып. 139).

что в «Дьяконовых» и «Поморских ответах» упоминается более 60 памятников церковной старины. Еще 20 памятников приведены в сочинении Андрея Денисова «О федосеевцах» 1710 г. Большая часть священных предметов была изучена *de visu* в тех местах, где эти святыни находились: в древних городах (Москве, Киеве, Владимире, Новгороде, Звенигороде, Переславле) и древних монастырях (Соловецком, Троице-Сергиевом, Киево-Печерском, Саввино-Сторожевском, Дионисијево-Глушицком и других).

Для доказательства своей правоты старообрядцы привлекли разнообразие реликвии и произведения церковного искусства: иконы теплые и резные, кресты поклонные, напрестольные, запрестольные, надгробные; Корсунские медные врата в Новгороде, царское место в Успенском соборе Московского Кремля, архирейские жезлы. Среди этих памятников были, в частности, такие, которые остаются святынями православия и поныне. Заметим, что в современных искусствоведческих исследованиях факт описания старообрядцами данных памятников еще в начале XVIII в. практически не учитывается.

Авторы двух названных старообрядческих трактатов первой четверти XVIII в. освоили обширный круг изобразительных источников, значительно превышавший тот ограниченный перечень предметов, которым оперировала антистарообрядческая литература. Глубокое знание иконографии, указание основных атрибутивных признаков предмета (материал, техника, наличие надписей), приемы внешней и внутренней критики источника, точная фиксация его местонахождения и воссоздание на основе письменных данных истории его бытования свидетельствуют о формировании искусствоведческого подхода в изучении российских древностей.

До последнего времени не были окончательно прояснены обстоятельства создания и характер внутренней связи «Дьяконовых» и «Поморских ответов». Наши последние разыскания палеографического и источниковедческого характера позволили, как нам кажется, окончательно прояснить вопрос. Когда нижегородские старообрядцы оказались перед необходимостью письменно ответить на вопросы епископа Питирима, то Тимофей Матвеев Лысенин, известный книжник-попoveц, в 1716 г. передал Андрею Денисову свои обширные подборки доказательств в пользу старой обрядов. Выговские книжники явились не просто редакторами Дьяконовых ответов, как утверждалось до последнего времени, —

они были их составителями⁴. И кстати заметить, свидетельство двуперстия в «Изборнике Святослава» 1073 г. разыскал в 1711 г. Тимофей Лысенин; именно из его материалов эта ссылка перекочевала в «Дьяконовы», а затем в «Поморские ответы».

Еще одно поистине грандиозное начинание старообрядцев начала XVIII в. — создание собственного комплекта Четиих Миней.

Подобный труд за всю историю Древней Руси был предпринят считанное число раз: это Великие Минеи Четии митрополита Макария в трех списках — Софийском, Успенском и Царском (1529—1554), Чудовские, составленные в московском Чудовом монастыре около 1600 г., Четии Минеи монаха Троице-Сергиева монастыря Германа Тулупова (1627—1632), Четии Минеи близкого к Троице-Сергиеву монастырю священника Иоанна Милютина (1646—1654) и «Книги житий святых» Димитрия Ростовского (1684—1705). Поскольку Выговские Четии Минеи считались утраченными, они никогда не включались в этот ряд. О них было известно только из отрывочных свидетельств выговских источников 30-х и 40-х гг. XVIII в. и обзорной статьи Е.В. Барсова, которому удалось в 1915 г. бегло ознакомиться и кратко описать девять сохранившихся к тому времени книг, находившихся во владении московской филипповской общины⁵. Два тома из этого комплекта позднее были приобретены Ф.А. Каликиным и позже поступили в Библиотеку Российской академии наук. В 2008 г. мне посчастливилось найти еще шесть томов этого уникального свода, находившихся в частном владении (в настоящее время они поступили на государственное хранение в Отделе рукописей Государственного исторического музея)⁶.

«Четии Минеи братьев Денисовых» (так их назвал Е.В. Барсов, точнее назвать их Выговскими) — объемные рукописи форматом во 2-ю долю листа, написанные выговскими полууставными почерка-

⁴ Бубнов Н.Ю., Юхименко Е.М. Дьяконовы ответы // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 516—518; Юхименко Е.М. К истории Дьяконовых ответов: Новая атрибуция одного из посланий Андрея Денисова // ТОДРЛ. СПб., 2016. Т. 64. С. 422—434; Агеева Е.А., Юхименко Е.М. Лысенин Тимофей Матвеевич // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 717—718.

⁵ Барсов Е.В. Четии Минеи братьев Денисовых // Сборник статей в честь М.К. Любавского. Пг., 1917. С. 663—708.

⁶ Об обстоятельствах находки см.: Юхименко Е.М. Четии Минеи братьев Денисовых. Новые находки // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред. Т.Р. Руди, С.А. Семячко. СПб., 2011. С. 302—308.

ми. Е.В. Барсов датировал все тома широко — XVIII веком. Теперь мы можем уточнить: два тома из восьми (октябрь и декабрь) написаны позже, на рубеже 80-х — 90-х гг. XVIII в. и являются копиями с более ранних оригиналов. Шесть книг датируются временем составления свода — 1712—1715 годами.

Кодикологические наблюдения над рукописями прежде всего указывают на то, что Выговские Четии Минеи не были просто списаны с какого предшествующего оригинала, они являются итогом масштабной самостоятельной работы старообрядческих книжников. Выговский агиографический компендиум является самым полным за всю историю Древней Руси и Нового времени сводом русских агиографических памятников. Поскольку вошедшие сюда жития, включая весьма редкие, были таким образом сохранены, а путем переписки и размножены, то трудно переоценить значение Выга для сохранения рукописной традиции отечественной житийной литературы в целом. Примечательно, что, составив 12-томник, выговцы не прекратили работы по разысканию текстов русских житий. Следующим этапом их работы стал хорошо известный в науке сборник из Музейского собрания ГИМ № 1510. Этот «Поморский сборник», который широко использовал В.О.Ключевский в своей классической работе «Древнерусские жития русских святых как исторический источник» (1871), является, по сути, дополнительным томом к Выговским Четиям Минеям.

Аналогичную сводную работу выговцы проделали и в области иконографии русских святых. Как нами установлено, именно на Выгу в 30-е гг. XVIII в. был создан «Образ всех российских чудотворцев»⁷. Автором этой уникальной иконографии был потомственный иконописец из Каргополя Даниил Матвеев, в 1700-е гг. переселившийся в Выговское общежительство и ставший здесь учеником Андрея Денисова. На иконе представлено 186 изображений российских чудотворцев, объединенных по ликам святости; некоторые изображения, главным образом местночтимых святых очень редки. Таким образом, данная старообрядческая икона представляет собой самый полный иконографический свод русских святых.

Ярким примером деятельного почитания на Выгу древнерусских подвижников является также сохранение памяти о преподобном Максиме Греке (напомним, что до 1988 г. в официальной

⁷ Подробнее см.: Юхименко Е.М. Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 167—174.

церкви он имел только местное, троицкое, почитание). На Выгу сохранялась его иконография: писались его отдельные образы; он был включен в иконографию упомянутого Образа всех российских чудотворцев. В 1721 г. выговские книжники заново составили собрание сочинений знаменитого Святогорца, с легкой руки его исследователя А.Т. Шашкова получившее название «Поморский кодекс Максима Грека»⁸.

Из исследования сводных старообрядческих трудов следует очевидный вывод, что приверженность староверов древней церковной традиции не сводилась лишь к декларации; собирательские усилия и творческие начинания старообрядцев способствовали сохранению этой традиции и ее развитию.

Таким образом, старообрядческая тематика дает ценный материал для широкого круга типологических исследований, и в этом плане значительная часть научных штудий, посвященных старообрядчеству, должна быть интересна специалистам различного профиля.

Обратимся к тем задачам, которые стоят перед современными исследователями самого старообрядчества. Здесь также существует **большой спектр проблем для конкретно-исторических исследований.**

Как нам представляется, дальнейшее развитие науки о старообрядчестве связано с **расширением источниковой базы.** Именно эта кропотливая работа в архивах, государственных, церковных и частных собраниях позволит перейти на качественно новую ступень исследований, свободную от пересказов ранее написанных работ (источники которых зачастую не вполне ясны) и утвердившихся в литературе и устной традиции мифов.

Приведем два ярких примера, касающихся весьма животрепещущих и актуальных тем истории старообрядчества.

Первый пример относится к такой сложной теме, как самосожжения. Начиная с XVIII в., с «Розыска о раскольнической брынской вере» Димитрия Ростовского (1709), утвердилось предвзятое мнение об этой крайней и вынужденной форме протеста. В 1994 г. в архиве было обнаружено полное следственное дело о самосожжении в Каргопольском уезде в 1683–1684 гг.⁹, именно этот ком-

⁸ Шашков А.Т. Поморский кодекс сочинений Максима Грека // Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск, 1977. С. 93–123.

⁹ Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. [Вып. 1]. С. 64–119.

плекс документов позволил доказать, что старообрядческое поселение в Дорах было основано как обычная деревня, с хозяйством и земледелием, т.е. для жизни, и только приход воинской команды и невозможность избежать репрессий вынудили поборников древнего благочестия к прибегнуть к самоожжению. К отысканию новых документов приступили и другие исследователи; эти результаты представлены в двух монографиях последних лет¹⁰.

Впечатляющие итоги имели архивные разыскания Н.В. Пивоваровой. Документы архива Синода помогли прояснить сложную судьбу памятников искусства, которые к середине XIX в. находились в старообрядческих храмах. В ходе репрессивной политики властей они были оттуда изъяты, переданы в различные синодальные учреждения и Академию художеств, а в настоящее время находятся в государственных музейных собраниях. В ходе изучения архивных документов, учетной документации музеев и самих памятников иконописи Н.В. Пивоваровой удалось установить конкретное происхождение значительного круга памятников, что позволило Русскому музею подготовить и провести две большие интересные выставки (2008, 2014)¹¹. В работах Н.В. Пивоваровой, в том числе в недавно вышедшей монографии¹², обосновывается важный вывод о том, что изъятые у старообрядцев иконы послужили делу возрождения отечественного иконописания во второй половине XIX в., их использовали как для обучения иконописцев официальной церкви, так и для публикации в качестве образцов.

Обратим внимание еще на один необходимый методологический аспект. Старообрядчество как объект изучения предоставляет прекрасные возможности для **комплексного исследования**. Плодотворно применение практически всех методов, которыми оперируют историки, филологи, искусствоведы, музыковеды; особо следует подчеркнуть необходимость знания специальных

¹⁰ Романова Е.В. Массовые самоожжения старообрядцев в России в XVII–XIX вв. СПб., 2012; Пулькин М.В. Самоожжения старообрядцев (середина XVII–XIX в.). М., 2013.

¹¹ Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея: Альманах Вып. 217. СПб., 2008; Древлехранилище памятников иконописи и церковной старины в Русском музее. СПб., 2014.

¹² Пивоварова Н.В. Памятники церковной старины в Петербурге–Петрограде–Ленинграде. Из истории формирования музейных коллекций: 1850–1930-е гг. М., 2014; Она же. Старообрядческая икона в историко-культурном контексте XVIII – начала XX века: Опыт систематического анализа. М., 2018.

исторических дисциплин: палеографии, кодикологии, эпиграфики. Без сомнения, уникальный пример, продемонстрировавший успешность комплексных исследований, — Выговское общежительство¹³. В последнее время стали углубленно изучаться новые области выговской культуры, такие как уставное творчество¹⁴ и музыкальное наследие.

Счастливые стечение обстоятельств, а на самом деле — систематические архивные разыскания привели двух разных исследователей к удивительным, взаимно дополняющим друг друга результатам: были обнаружены документальные материалы о самоожжении инока Иосифа Ловзунского в 1689 г. и принадлежавшая ему певческая книга, значение которой для истории древнерусской и старообрядческой музыки не исчерпывается одной мемориальностью.

До сих пор об этом иноке имелось лишь краткое упоминание в «Истории Выговской пустыни» Ивана Филиппова. А.Н. Старицын обнаружил не только комплекс документов, дающих полное представление об обстоятельствах Салмозерской «гари» 1689 г., но также материалы, проливающие свет на биографию инока Иосифа — в миру Иакова Баженова, уроженца села Ловзунги в Каргополье, постриженника Александро-Ошевенского монастыря и келаря каргопольского Спасо-Преображенского монастыря¹⁵. Столь же уникальна находка В.Ю. Григорьевой, которая среди множества рукописных книг, хранящихся в фондах Российской государственной библиотеки, обнаружила рукопись, принадлежавшую тому же иноку Иосифу Ловзунскому (это зафиксировано в выговской помете рубежа XVII—XVIII вв.). Всестороннее изучение этой музыкального сборника позволило автору находки убедительно показать, что найденный ею памятник имеет исклю-

¹³ Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. В 2 т. М., 2002; *Она же*. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежительства. В 2 т. М., 2008; *Она же*. Выговское старообрядческое общежительство: комплексный подход к изучению // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2002. № 2 (8). С. 84–87.

¹⁴ Дементьев А.В. Богослужебный устав Выго-Лексинского старообрядческого общежительства: обзор источников и предварительная классификация // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. М., 2013. Вып. 5. С. 184–227.

¹⁵ Старицын А.Н. Салмозерское поселение инока Иосифа Ловзунского // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2013. Вып. 5. С. 39–85.

чительное значение как для древнерусской культуры XVII в., так и для старообрядческой, поморской; он является тем недостающим звеном, которое связует воедино обе эти музыкальные традиции¹⁶. В 2014 г. вышла в свет ее же монография, содержащая подробное исследование новонайденного памятника и его факсимильное воспроизведение¹⁷.

В последние десятилетия изучение старообрядчества значительно продвинулось вперед. С учетом уже достигнутого можно наметить следующий круг конкретных исторических проблем, нуждающихся в расширении источниковой базы и дальнейшем изучении, желательном с применением комплексного метода.

На сегодняшний день крайне неравномерно изучены **старообрядческие центры**. Относительно благополучно обстоят дела с Выговским общежитием и Рогожским кладбищем в Москве, хотя и здесь могут быть найдены новые источники, которые позволят углубить наши знания об этих знаменитых центрах. Отдельные работы появились о Преображенском кладбище и Братском (филипповском) дворе в Москве; обзорная работа вышла по старообрядцам Петербурга, однако это лишь первые шаги, которые можно только приветствовать и нужно продолжать.

Недостаточно изучены и ранние старообрядческие центры, такие как Керженец, Стародубье — Ветка, Иргиз. Одна из объективных трудностей этого изучения состоит в том, что данные центры не создали столь «узнаваемой» стилистической и писцовой школы, как Выг; созданные здесь памятники по большей части растворились в море старообрядческой книжности и иконописи. По этой причине необходимо продолжить разыскание эталонных, т.е. подписных и датированных, образцов в территориальных собраниях библиотек и архивов. Их подробное изучение позволит выявить набор признаков, характерных для той или иной традиции.

В последнее время уделяется внимание **изучению экономической и политической истории староверия**. Предпринимательской деятельности старообрядцев посвящены работы В.В. Керова, Ю.А. Петрова, Дж. Уэста. В более обобщенном и аналитическом виде эта проблема изложена в монографии Д.Е. Раскова «Экономические ин-

¹⁶ Григорьева В.Ю. «Книга инока Иосифа Ловзунскаго его знамени и пометы» // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2013. Вып. 5. С. 86–126.

¹⁷ «Книга инока Иосифа Ловзунскаго его знамени и пометы». Певческие праздники XVII века: Публикация и исследование памятника В.Ю. Григорьевой. М., 2014.

ституты старообрядчества» (СПб., 2012). На основании опубликованных материалов, а также архивных источников автор воссоздал роль старообрядцев в промышленности и торговле, подробно рассмотрел Московский, Петербургский и новгородский промышленные регионы, проанализировал хозяйственную этику старообрядцев, их отношение к торговле, ростовщичеству, собственности, причем анализ проводился очень корректно, с опорой на старообрядческие сочинения, с учетом эволюция взглядов и внешних условий существования старообрядчества, различий между согласиями.

Много дискуссий вызвала книга А.В. Пыжикова «Грани русского раскола (Заметки о нашей истории от XVII в. до 1917 года)» (М., 2013). К сожалению, автор, не являясь специалистом по истории собственно старообрядчества, допускает схематизм, вольное и тенденциозное толкование фактов. Его идея, довлеющая над реальным материалом, заключается в том, что купечество Рогожского кладбища формировало партийную кассу, а из беспоповцев, не столь богатых, формировались отряды рядовых бойцов революции. Желая представить старообрядцев как природных революционеров, автор обходит молчанием известные факты, характеризующие глубинный консерватизм старообрядческой среды и присущий ей исходный монархизм. В исследовании А.В. Пыжикова преобладают официальные источники (документы государственного делопроизводства, полицейские донесения, воспоминания и суждения людей, далеких от староверия), источники старообрядческого происхождения, включая периодику 1917 г., почти отсутствуют, хотя журналы «Слово Церкви» и «Голос старообрядческого Поволжья» содержат чрезвычайно много материала для характеристики всего спектра идей и мнений, бытовавших в старообрядческой среде.

А.В. Пыжиков пишет о большой численности и влиятельности в начале XX в. страннического согласия, радикальные взгляды которого якобы повлияли на революцию¹⁸. Однако странники, не имевшие центральной организации, регионально разобщенные, испытавшие на себе весь пресс правительственных репрессий в 1860–70-е гг. и гораздо более малочисленные, чем поморцы и федосеевцы, никак не могли сыграть той роли, которую им при-

¹⁸ Пыжиков А.В. Грани русского раскола (Заметки о нашей истории от XVII в. до 1917 года. М., 2013. С. 613–615.

писывает А.В. Пыжиков. Очень многих «героев» своей монографии автор записывает в старообрядцы, не приводя этому абсолютно никаких доказательств. К примеру, он пишет: «В своих мемуарах К.С. Станиславский перечисляет известных старообрядческих предпринимателей конца XIX — начала XX столетия П.М. Третьякова, М.В. Сабашникова, С.И. Шукина, А.А. Бахрушина, С.И. Мамонтова, С.Т. Морозова и др.»¹⁹. Однако К.С. Станиславский (Алексеев), который также записан в староверы, на указанных страницах мемуаров называет перечисленных лиц лишь как меценатов и ничего не сообщает об их вероисповедании. На самом деле, из приведенного списка лишь С.Т. Морозов был старообрядцем, остальные фамилии к старообрядчеству отношения не имеют. Так, как православные в материалах 10-й ревизии (1858 г.) указаны Алексеевы, Бахрушины, Третьяковы²⁰. Эти фамилии, так же как Мамонтовы, Шукины, Сабашниковы, не имеют захоронений на старообрядческих кладбищах Москвы, в старообрядческих документах второй половина XIX в. никогда не фигурируют. Столь же бездоказательно причисляются к старообрядцам Е. Сазонов, М. Прокофьева, В. Зензинов²¹.

На наш взгляд, следует продолжать **исследование старообрядческой литературы**, подразумевая под этим понятием и художественную словесность в древнерусском смысле, и публицистические памятники XIX в.

В рамках издания академической серии «Библиотека литературы Древней Руси» впервые литературному творчеству старообрядцев будет уделено достойное место. Сочинения ранних старообрядческих писателей опубликованы в 17-м томе Библиотеки (СПб., 2013). Том открывает важная в теоретическом отношении статья Н.В. Поньрко «Литература раннего старообрядчества как историческое свидетельство», в которой творческое наследие старообрядчества осмысливается во всей полноте его исторических и духовных связей²². Выговской литературной школе посвящен 19-й том, для которого был выбран авторский принцип расположения материала, что дает больше возможности показать выгов-

¹⁹ Там же. С. 360, сн. 136.

²⁰ Материалы для истории московского купечества. М., 1889. Т. 9. С. 274, 278, 285.

²¹ Пыжиков А.В. Грани русского раскола. С. 401

²² Поньрко Н.В. Литература раннего старообрядчества как историческое свидетельство // БЛДР. Т. 17: XVII век. СПб., 2013. С. 5–12.

ское письменное наследие именно как литературную школу, представленную совокупностью писательских имен и произведений. Заключительный, 20-й том БЛДР — «Древнерусская литература после Древней Руси» — включает тексты, созданные в XIX–XX вв., преимущественно в старообрядческой среде, и являющиеся живым продолжением древнерусской традиции. К примеру, туда вошло духовное завещание старообрядческого епископа Геронтия (Лакомкина), написанное 20 октября 1950 г., полностью отвечающее традициям жанра, представленного духовными грамотами церковных иерархов XVI в.

В качестве перспективного направления для старообрядческой тематики следует назвать **историческую антропологию**: изучение биографий конкретных людей, старообрядческих семей и династий. Отдельных монографий удостоились такие известные кланы, как Рябушинские²³, Морозовы²⁴, Кузнецовы²⁵. Совершенно неожиданные результаты дало начатое с нуля исследование, посвященное семье купцов, благотворителей и коллекционеров Рахмановых²⁶; очень плодотворным оказалось соединение сведений, извлеченных из архива Рогожского кладбища, документов, мемуаров и фотографий, сохранившихся у потомков — представителей разных ветвей этого обширного семейства. В результате оказалось, что история рода Рахмановых охватывает все основные сферы жизни дореволюционной России — экономику, религию и культуру. В каждую из этих сфер Рахмановы внесли значительный вклад, во всём добились крупных успехов. Энергичные и предприимчивые подмосковные крестьяне, они занялись оптовой торговлей хлебом, записались в первую гильдию московского купечества, составили миллионные капиталы. Преданно сохраняя верность древнему благочестию, они проявили себя как активные деятели Рогожской старообрядческой общины, приняли непосредственное участие в восстановлении трехчинной иерархии, их постоянно избирали на ответственные должности руководителей этого крупнейшего в России центра староверия. Благотворитель-

²³ Петров Ю.А. Рябушинские. М., 1998.

²⁴ Филаткина Н.А. Династия Морозовых: лица и судьбы. М., 2011.

²⁵ Галкина Е., Мусина Р. Кузнецовы. Династия и семейное дело. М., 2005; Кузнецов Б.А. Иван Емельянович Кузнецов. Новгородский король российского фарфора. История семьи и фабрик. М., 2015.

²⁶ Юхименко Е.М. Рахмановы: купцы-коллекционеры, благотворители и коллекционеры. М., 2013.

ные дела Рахмановых, начавшись с помощи крестьянам своей родной деревни, получили общестарообрядческий и общегородской масштаб. Имея необходимые для домашней молитвы старинные книги и иконы, эта купеческая династия стала собирать подлинные шедевры древнерусского искусства — памятники иконописи строгановских мастеров.

Нуждаются в специальном исследовании и духовные деятели староверия. Примером здесь могут служить обширные статьи Е.А. Агеевой, посвященные наставнику Преображенского кладбища Сергею Семеновичу Гнусину и отцу и сыну Богатенко (епископ Александр — книжник, секретарь Московской архиепископии, его сын Яков Алексеевич — знаток церковного пения, иконописец)²⁷.

Весьма востребован в настоящее время также **региональный аспект истории староверия**. Освоение этого материала идет в рамках краеведческих исследований, правда, иногда такие работы выполняются энтузиастами-любителями, плохо разбирающимися во всех нюансах старообрядческой истории и вероучения. Вместе с тем и на этой ниве встречаются интересные серьезные работы. В качестве примера можно привести недавно вышедший в Нижнем Новгороде, подготовленный коллективом специалистов альбом «Грани раскола. Старообрядчество: тайны и явь (Нижний Новгород, 2014). В этом издании собраны интересные фотографии известного фотохудожника рубежа XIX—XX вв. М.В. Дмитриева (причем они воспроизведены с негативов), некоторые тексты публикуются впервые (в частности, фрагмент дневника Пьера Паскаля о поездке в Нижний Новгород в 1927 г.), освещаются даже самые недавние события. В частности, в разделе «Ученые мира о наследии старообрядцев» рассказывается о профессоре Ё. Накамура, воспроизведен его автограф из книги отзывов Большемурашкинского историко-художественного музея²⁸.

Подобные издания имеют большое просветительское значение.

Продолжая древнерусские традиции, старообрядчество создало самобытное искусство. **Творчество старообрядческих мастеров**

²⁷ Агеева Е.А. Судьба старообрядца в императорской России: история жизни «учительного настоятеля» Сергея Семеновича Гнусина // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. М., 2010. Вып. 4. С. 185–233; Она же. Династия Богатенко в культурно-общественной жизни Москвы первой трети XX в. // Там же. С. 275–326.

²⁸ Грани раскола. Старообрядчество: тайны и явь. Нижний Новгород, 2014. С. 199.

охватывает целые направления: иконопись, книжную миниатюру, мелкую пластику, графику, резьбу и роспись по дереву. С одной стороны, нельзя сказать, что это наследие не изучается — выходят каталоги музейных и частных коллекций, исследования, но с другой стороны, далеко не всегда старообрядческое наследие отделяется от нестарообрядческого. На наш взгляд, это самая насущная проблема искусствоведения, это не только вопрос исторической справедливости, но и профессионализма.

Откликаясь на общественный интерес, государственные музеи проводили выявление старообрядческих памятников в своих обширных фондах. Был подготовлен ряд вполне успешных выставочных проектов; помимо вышеназванных выставок Русского музея укажем следующие: «Неизвестная Россия: К 300-летию Выговского старообрядческого общежития» (Москва, Государственный исторический музей, 1994), «Культура староверов Выга» (Петрозаводск, 1994), «Тайна старой веры» (Москва, ГИМ, 2005), «Алфавит духовный: Старообрядческий рисованный лубок» (Петербург, Государственный музей истории религии, 2013). С широким привлечением памятников из частных собраний подготовил серию выставок Центральный музей древнерусского искусства и культуры имени Андрея Рублева: «Следуя отеческим преданиям» (2005–2006), в серии «Художественные центры старообрядчества» — «Невьянская икона» (2006), «Икона Сызрани и Средней Волги» (2008), «Искусство Поморья XVIII–XIX веков» (2011). Серьезные выставки представлял и Рогожский духовный центр: «Отечественная война 1812 года и Москва старообрядческая» (2012), «Сила духа и верность традиции» (2017).

Выше мы уже говорили о необходимости расширения источниковой базы исследований в области старообрядчества; в тесной связи с этим стоит **вопрос о публикациях памятников, документов, предметов декоративно-прикладного искусства**. Здесь настолько широкое поле деятельности, что трудно даже перечислить все то, что заслуживает издания.

Говоря об издании источников, нельзя не отметить тот положительный опыт, который накопили в данной области сами старообрядцы. На Рогожском кладбище, где при Митрополии РПСЦ существует Музейно-библиотечно-архивный отдел (руководитель — священник Алексей Лопатин), издаются труды епископа Арсения Уральского, епископа Михаила (Семенова), архиепископа Иоанна (Картушина). С 2005 г. вышло 7 выпусков альманаха

«Во время оно...»: История старообрядчества в свидетельствах и документах», включающего выполненные на научной основе публикации нововыявленных документов из Рогожского архива. Переиздание ряда важных памятников беспоповства предприняло издательство «Третий Рим» (переизданы «Поморские ответы», «Виноград Российский», «Щит веры»), однако, к сожалению, его принципы подготовки текстов не дотягивают до научного уровня.

Сколь ни велик объем не введенных в научный оборот и неопубликованных источников по старообрядчеству, но все же к настоящему времени наука о старообрядчестве приближается к тому состоянию освоения источниковой базы, которое позволяет перейти к обобщениям, т.е. **написанию общей истории старообрядческого движения**. Эта идея витает в воздухе, но пока к практическому ее осуществлению никто не подошел. В этой связи необходимо указать на большое значение многотомного издания «Православная энциклопедия» (выходит с 2000 г., к настоящему времени вышло 58 томов). Этот научный историко-церковный проект включает старообрядческие материалы в значительном объеме; статьи исследования заказываются ведущим специалистам, общий куратор данной тематики Е.А. Агеева. Для энциклопедии была написаны такие обобщающие статьи, как «Беспоповцы», «Беглоповцы», «Белокриницкая иерархия», многочисленные биографические статьи. Этот материал, отражающий современное состояние исследований по многим темам, без сомнения, должен быть использован при написании истории русского старообрядчества.

Таким образом, старообрядчество, являясь подлинным кладом для ученых всех гуманитарных специальностей, далеко не исчерпано как объект изучения. Оно привлекает к себе исследователей обилием разностороннего материала, нерешенными проблемами, включенностью в общеисторический и общекультурный контекст. Однако от исследователей именно этот объект, в силу своей специфики и сложившихся общественных стереотипов, требует предельной объективности.

Литература

- Агеева, Е.А.* Династия Богатенко в культурно-общественной жизни Москвы первой трети XX в. // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. — Москва: Языки славянской культуры, 2010. — Вып. 4. — С. 275—326.
- Агеева, Е.А.* Судьба старообрядца в императорской России: история жизни «учительного настоятеля» Сергея Семеновича Гнусина // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. — Москва: Языки славянской культуры, 2010. — Вып. 4. — С. 185—233.
- Агеева, Е.А., Юхименко, Е.М.* Лысенин Тимофей Матвеевич // Православная энциклопедия. — Москва: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2016. — Т. 41. — С. 717—718.
- Барсов, Е.В.* Четири Минеи братьев Денисовых // Сборник статей в честь М.К. Любавского. — Петроград: тип. Б.Д. Брукера, 1917. — С. 663—708.
- Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, Н.В. Поньрко. — Санкт-Петербург: Наука, 2013. — Т. 17: XVII век. — 660 с.
- Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; Под ред. Н.В. Поньрко. — Т. 19: XVIII век / Подготовка текста и комментарии Е.М. Юхименко. — Санкт-Петербург: Наука, 2015. — 848 с.
- Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; Под ред. Н.В. Поньрко. — Т. 20: XVIII—XX века. — Санкт-Петербург: Наука, 2020. — 400 с.
- Бубнов, Н.Ю., Юхименко, Е.М.* Дьяконовы ответы // Православная энциклопедия. — Москва: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2007. — Т. 16. — С. 516—518.
- Галкина, Е., Мусина, Р.* Кузнецовы. Династия и семейное дело. — Москва: Время года, 2005 (Москва: Астра-Полиграфия). — 401 с.
- Грани раскола. Старообрядчество: тайны и явь. — Нижний Новгород: Деком, 2014. — 216 с.
- Григорьева, В.Ю.* «Книга инока Иосифа Ловзунскаго его знамени и пометы» // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.). — Москва: Языки славянской культуры, 2013. — Вып. 5. — С. 86—126.
- Дементьев, А.В.* Богослужебный устав Выго-Лексинского старообрядческого общежития: обзор источников и предварительная классификация // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. — Москва: Языки славянской культуры. — Вып. 5. — С. 184—227.
- Древлехранилище памятников иконописи и церковной старины в Русском музее (Альманах / Русский музей; вып. 433). — Санкт-Петербург: Palace Editions, 2014. — 208 с.: ил.
- Ключевский, В.О.* Древнерусские жития русских святых как исторический источник. Репринт. изд. — Москва: Наука, 1988. — [509] с.
- «Книга инока Иосифа Ловзунскаго его знамени и пометы». Певческие праздники XVII века: Публикация и исследование памятника В.Ю. Григорьевой. — Москва: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2014. — 469 с.
- Кузнецов, Б.А.* Иван Емельянович Кузнецов. Новгородский король русского фарфора. История семьи и фабрик. — Москва: Галлея-Принт, 2015. — 731 с.
- Материалы для истории московского купечества / [ред.-изд. Н. А. Найденев]. — Москва: Типо-лит. И.Н. Кушнерев и К°, 1889. — Т. 9. — 310 с.
- Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея: Альманах. Вып. 217 / Русский музей. — Санкт-Петербург: Palace Editions, 2008. — 288 с.
- Петров, Ю.А.* Рябушинские. — Москва: Русская книга, 1997. — 196, [2] с.: ил.

- Пивоварова, Н.В.* Памятники церковной старины в Петербурге—Петрограде—Ленинграде. Из истории формирования музейных коллекций: 1850—1930-е гг. — Москва : БуксМАрт, 2014. — 432 с.: ил.
- Пивоварова, Н.В.* Старообрядческая икона в историко-культурном контексте XVIII — начала XX века: Опыт систематического анализа. — Москва : БуксМАрт, 2018. — 456 с.: ил.
- Поздеева, И.В.* Древнерусское наследие в истории традиционной книжной культуры старообрядчества (первый период) // История СССР. 1988. — № 1. — С. 84—99.
- Понырко, Н.В.* Литература раннего старообрядчества как историческое свидетельство // БЛДР. Т. 17: XVII век. — Санкт-Петербург : Наука, 2013. — С. 5—12.
- Пулькин, М.В.* Самосожжения старообрядцев (середина XVII—XIX в.). — Москва : Русский Фонд Содействия Образования и Науке, 2013. — 336 с.
- Пыжиков, А.В.* Грани русского раскола: заметки о нашей истории от XVII в. до 1917 года. — Москва : Древлехранилище, 2013. — 646 с.
- Расков, Д.Е.* Экономические институты старообрядчества. — Санкт-Петербург : Издательский дом Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2012. — 343 с.
- Романова, Е.В.* Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII—XIX вв. — Санкт-Петербург : Изд-во Европейского университета, 2012. — 288 с.
- Старицын, А.Н.* Салмозерское поселение инока Иосифа Ловзунского // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.). — М., 2013. — Вып. 5. — С. 39—85.
- Филаткина, Н.А.* Династия Морозовых: лица и судьбы. — Москва : Изд. Дом ТОНЧУ, 2011. — 582 с.
- Шашков, А.Т.* Поморский кодекс сочинений Максима Грека // Источниковедение и археография Сибири. — Новосибирск, 1977. — С. 93—123.
- Юхименко, Е.М.* Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. — СПб., 2014. — Т. 62. — С. 167—174.
- Юхименко, Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. В 2 т. — Москва : Языки славянской культуры, 2002. — Т. 1. — 544 с., ил; Т. 2. — 480 с., ил.
- Юхименко, Е.М.* Выговское старообрядческое общежительство: комплексный подход к изучению // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. — М., 2002. — № 2 (8). — С. 84—87.
- Юхименко, Е.М.* К истории Дьяконовых ответов: Новая атрибуция одного из посланий Андрея Денисова // ТОДРЛ. — СПб., 2016. — Т. 64. — С. 422—434.
- Юхименко, Е.М.* Каргопольские «гари» 1683—1684 гг. (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII—XVIII вв.). — М., 1994. — [Вып. 1]. — С. 64—119.
- Юхименко, Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежительства. Науч. ред. Н.В. Понырко. В 2-х т. — Москва : Языки славянских культур, 2008. — Т. 1: — 688 с., ил.; — Т. 2: — 568 с.
- Юхименко, Е.М.* Московские старообрядцы в 1812 году: мифы и факты // Эпоха 1812 года в судьбах России и Европы: Материалы Международной научной конференции (Москва, 8—11 октября 2012 г.). — Москва : [б. и.], 2013. — С. 320—329.
- Юхименко, Е.М.* Рахмановы: купцы-коллекционеры, благотворители и коллекционеры. — Москва : Издательский дом ТОНЧУ, 2013. — 520 с.
- Юхименко, Е.М.* Старообрядческий опыт церковной археологии // Патриарх Никон и его время. — М., 2004. — С. 348—363 (Труды ГИМ. Вып. 139).
- Юхименко, Е.М.* Четии Миней братьев Денисовых. Новые находки // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред. Т.Р. Руди, С.А. Семьячко. — Санкт-Петербург : Пушкинский дом, 2011. — С. 302—308.

Плюханова Мария Борисовна

(Университет Перуджи, Италия)

Plyukhanova Maria Borisovna

(University of Perugia, Italy)

РАННИЙ ПЕРИОД ФОРМИРОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В КОМПАРАТИВНОМ ОСВЕЩЕНИИ

THE EARLY PERIOD OF THE OLD BELIEVERS MOVEMENT IN A COMPARATIVE APPROACH

Предлагается подход к старообрядчеству XVII в. как религиозному движению — с отвлечением от вопросов догматической полемики, обычно преобладающих при изучении раскола. Движение, приведшее к возникновению старообрядчества и сопровождавшееся расколом, не является изолированным и аномальным, оно сопоставимо с внецерковными движениями мирян Италии позднего средневековья и раннего нового времени, в так же и с явлениями религиозной жизни украинско-белорусской конца XVI начала XVII вв., с которыми оно имеет общие черты. В центр внимания помещается покаянная тематика, в особенности тема Страстей Христовых, подражания и последования им, объединяющая итальянскую и старообрядческую словесность.

Ключевые слова: Раннее старообрядчество; покаянные движения; религиозные братства — confraternite; Страсти Христовы; духовные стихи; протопп Аввакум.

We propose the approach to the Old Believers of the XVII-th century as a religious movement — with a distraction from the issues of dogmatic polemics, which usually prevail in the study of the schism. The movement that led to the emergence of the Old Believers and was accompanied by a schism is not isolated and anomalous, it is comparable with the non-church movements of the laity of Italy in the late Middle Ages and early Modern times, as well as with the phenomena of the religious life on Ukrainian-Belarusian territories in the late XVI-th and the early XVII-th centuries, they have common features. The focus is on the theme of penitence, in particular on the theme of the Passions of Christ, and its imitations. In this optics it is possible to confront the literary production of Russian Old Believers and the Italian religious Confraternities.

Keywords: Early Old Believers; Penitential movements; Religious Confraternities; the Passions of Christ; Spiritual poetry; Laude; Archpriest Avvakum.

Хотела бы отвлечься от вопросов — центральных для исследований истории русского старообрядчества, как то: догматические полемики; элементы социального протеста в старообрядческих движениях; культурный аспект — сохранение традиций и создание словесной культуры, — и выбрать угол зрения, который позволит увидеть в старообрядчестве религиозное движение (вне всяких вопросов о большем или меньшем православию) религиозное движение покаяния, выбор индивидуальный и общественный, пути мирского покаяния.

Нечто подобное предлагал С.А. Зеньковский в своей монографии «Русское старообрядчество», посвященной в основном периоду, предшествующему расколу. Он использовал по отношению как ранним деятелям будущего раскола их самоопределения — «ревнители благочестия» или «боголюбцы» и рассматривал эту ревностность как реакцию на позор и бедствия Смутного времени¹. Зеньковский видел истоки этого движения в той борьбе за духовное обновление общества, которая началась во время Смуты, первостепенной он считал роль Троице-Сергиева монастыря, архимандрита Дионисия, и уводил на второй план роль Нижнего Новгорода. Но имея в виду, что первые «ревнителей благочестия» — будущий патриарх Никон, Павел Коломенский, протопоп Аввакум и Иван Неронов были связаны с нижегородскими землями рождением и/или служением, что там в дальнейшем собирались значительнейшие скиты и зажигались «гари», стоит обратить внимание на первостепенную роль Нижнего Новгорода в преодолении Смуты, города, обладавшего большой духовной энергией, экономическими ресурсами и способностью к самоорганизации.

Если военное сопротивление хорошо наблюдаемо для исторической науки, то религиозный аспект — преодоление Смуты через организацию общественного покаяния и сами общественные действия, направленные на очищение от грехов, ввергших страну

¹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. Zenkovsky Serge A. Russia's Old-believers. München, 1970. Вслед за ним: Плеханова М. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII века // Художественный язык средневековья / ред. А.Я. Гуревич, Москва, 1982. С. 184–200. Новое исследование религиозного обновления с употреблением понятия “ревнители благочестия”: Поньрко Н.В. Обновление Макариева Желтоводского мон-ря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 58–69.

в бедствия, движения по пути религиозного обновления — трудно различимы взгляду историка. Больше возможностей у филологов, которые имеют в своем распоряжении произведения покаянного содержания, созданные в самый разгар бедствий — первые шесть глав так называемого «Сказания» Авраамия Палицына о причинах Смуты, об общей вине, «Плач о пленении и конечно разорении Московского государства», и тексты, описывающие видения высших сил, призывающих к общественному очищению и покаянию. Первые главы «Сказания» Авраамия Палицына, как и все это произведение, связаны с Троице-Сергиевым монастырем. «Плач о пленении...» — неизвестного происхождения, при тексте есть богослужбное указание, свидетельствующее о том, что он читался во время службы, вероятно — Божьей Матери Казанской², следовательно, «Плач» мог быть как-то связан с судьбой нижегородского ополчения, перемещавшегося какое-то время с Казанской иконой. Важный документ — агитационное письмо, расславшееся в 1611 году, с описанием видения в Нижнем Новгороде некоему человеку Григорию самого Господа, который обещает отвести свой праведный гнев от русской земли при соблюдении следующих условий: созыв собора, общее покаяние и пост, воздвижение в Москве, на Пожаре, новой церкви и принесение туда иконы Богородицы Владимирской. Перед иконой нужно положить пустой лист бумаги, на которой потом чудесным образом будет выведено имя нового царя³.

Коллективные действия, направленные на религиозное очищение и способствующие восстановлению распавшейся социальной ткани, можно наблюдать по описаниям исторических повестей и летописей Смутного времени⁴, но в целом путь выхода из Смуты через общественные религиозные усилия остается мало замеченным, преимущественное внимание отдается утверждению

² Плач о пленении и конечном разорении Московского государства/ подготовка текста, перевод и комментарии С.К. Росовецкого // БЛДР. Т. 14: конец XVI — начало XVII века. СПб., 2006. С. 180–196.

³ Повесть о чудесном видении в Нижнем Новгороде // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14: конец XVI — начало XVII века. С. 210–215, 704–705 (комментарий Н.В. Савельевой).

⁴ Попытка описать использование городами патрональных чудотворных икон для восстановления, преодоления Смуты с литературой вопрос — параграф «Чудотворные богородичные иконы в Смутное время» в кн.: *Плюханова М.Б.* «Кипящие свѣта»: Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016. С. 24–32.

новой династии и военным победам. Мало интереса вызывает сам импульс к религиозному обновлению через покаяние, поскольку исторической науке трудно различить в нем ресурс для исторического развития.

В движении «ревнителей благочестия» обычно выделяется прежде всего активная борьба за догматическую чистоту веры, дающая импульс к реформам; затем активность переходит в конфликт, сопротивление вызывается ошибками в реформах и агрессивным поведением властей, что в свою очередь питает эсхатологические настроения. То есть опять в центр внимания попадают конфликты, борьба за чистоту веры в догматическом плане, догматические полемики, подпитываемые материалом западнорусских — украинских полемик против унии и их же эсхатологий. Как содержание религиозной жизни и великорусской в XVII веке, и украинско-белорусской в период с конца XVI века⁵ видятся исключительно полемики и противостояния. Никак не ставя под сомнения важность этого аспекта, попробуем только несколько сместить внимание на аскетические проповеди и покаянные движения, которые развивались вне и помимо конфликтов. Как религиозное и радикальное, С.А. Зеньковский выдвинул на первый план движение, возглавленное Капитоном, начавшееся в 20-е или 30-е гг. XVII в., внецерковное, с уходом в леса, с проповедью самого сурового аскетизма, доходившего до самоистязания вплоть до самоуничтожения; по преданию глава движения уморил себя голодом. В обличительных трактатах Капитон и его собратья были представлены как изуверы и раскольники, в старообрядческих мартирологах они прославлялись как предтечи старообрядчества, во всех случаях «капитоны» остаются основателями движения, ведущего к старообрядчеству⁶.

⁵ В широком плане украинские религиозные полемики, некоторые их темы, апокалиптические образы рассматриваются как отчасти обусловленные полемикой Реформации и контр-реформации. Я. Исаевич находил сходство украинско-белорусских братств с Реформацией. Например, его поздняя синтезирующая работа о братствах: *Isajevyč Ja. Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia* // “Ricerche Slavistiche”, 1990, 37. P. 269–294.

Некоторые протестантские элементы в западнорусских и великорусских полемиках выявлены в монографии Т. Опариной: *Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии*. Новосибирск, 1998.

⁶ *Зеньковский*, глава “Капитон”, с. 144–156; новый обзор сведений и литературы о Капитоне: *Агеева Е.А. Капитон* // ПЭ. Т. 30. С. 547–551.

Что касается украинско-белорусской стороны, то в последнее время ученые сосредотачиваются на раннем периоде существования мирских религиозных братств, католических и православных, возникавших до унии без целей полемики и противостояния церковной иерархии⁷. Хотя и в этом случае история конфликтов и полемик наиболее изучаема, поскольку лучше документирована и легче поддается наблюдениям, чем другие аспекты деятельности братств. Начинает возвращать свою первостепенную роль фигура Иоанна Вишенского. Крупнейший западнорусский писатель рубежа веков, афонский монах, обличитель и наставник Львовского братства и всего общества, полемист противник унии, он был горячим проповедником религиозного обновления через покаяние. Заповеди его — обнищание во Христе, самоотречение, “ярем Креста Христова”, плач, непрестанное воспоминание о смерти, очищение, путь мученичества. Некоторые из заповедей, в том числе призыв к мученичеству, были включены в определения Собора 1621 г., прошедшего в Луцке — «Совѣтование о благочестии»⁸. Его учительные произведения, собранные в «Книжке Иоанна мниха, Вишенского»⁹, перешли в старообрядческую литературу. И.П. Еремин, издававший его произведения, первым отметил сходство его стиля со стилем протопопа Аввакума¹⁰. Сведения о последних его аскетических подвигах и кончине воспроизведем по новому исследованию: «По отразившемся в украинской литературе преданию (И. Франко, В. Шевчук и др.), старец Иоанн преставился между 1620—1630 годами в пещерном затворе, отказавшись от пищи и принимая раз в неделю лишь антидор, просфору и святую воду, которые ему в наскальную пещеру спускали по веревке»¹¹.

Если, уклоняясь от рассмотрения полемической деятельности как западнорусских, так и великорусских религиозных движений, мы сосредоточимся на понятии «покаяние», то окажемся на до-

⁷ Лукашова С.С. Миряне и Церкви: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI века / РАН, Ин-т славяноведения. Москва, 2006.

⁸ Шумило С.В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. Материалы к жизнеописанию «блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца» Киев, С. 110.

⁹ Иван Вишенський. Книжка // Українська література XIV—XVI ст. Київ, 1988.

¹⁰ Еремін І.П. К истории русско-украинских литературных связей в XVII в. // ТОДРЛ. 1953. Т. 9. С. 291—296.

¹¹ Шумило С.В. Указ. соч. С. 111.

вольно зыбкой почве. Во-первых, опасна близость к сложному предмету — истории покаянной дисциплины, соответствующих церковных канонов и практик. Но речь здесь не идет о церковном покаянии, включенном в ряд — исповедь, отпущение, покаяние и приготовление к евхаристии¹². Мы говорим об общественном покаянии мирян вне церкви и не на пути к евхаристии; это может быть ответ общества на вызов истории, на гнев Божий, или как-то иначе обусловленный выбор углубленного длящегося покаяния, перемещение в состояние протяженного или даже перманентного Великого поста, не индивидуальное, а в мирском сообществе. Это общественный выбор жизни в аскезе, актуализация образов Страшного суда и беспокойство за чистоту веры, поклонение Кресту и сопереживание Страстям Христовым, готовность и стремление к мученичеству, плачи и сокрушения.

Применение понятия «общественное покаяние» к явлениям православного ареала может показаться странным¹³, в то время как для католической культуры оно привычно, за этим стоят различия традиций восточного и западного христианства в понимании греха и искупления, вопросы большой глубины и сложности, которых мы совершенно не вправе касаться.

Мы считаем возможным и полезным выделить эту сторону в великорусском религиозном движении XVII века по нескольким мотивам: во-первых, исходим из того, что движение это было именно религиозным, и как таковое не могло состоять из одних полемик; во-вторых, такой подход позволяет уклониться от представлений о старообрядческом движении как совершенно автохтонном, изолированном, несущем традицию в наичистейшем

¹² Стефано Паренти в новой статье, представляя состояние вопроса в области исследований истории покаянной дисциплины и в восточной церкви, и на Западе, отмечает и сложность, и разнообразие практик, их историческую неустойчивость и изменчивость: могло не быть регулярной последовательности, исповедь и/или отпущение не обязательно связывались с покаянием. Но в целом, покаяние регламентировалось церковными установлениями, регулировалось церковью и было приготовлением к евхаристии. — *Parenti St. Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali // RIVISTA LITURGICA. Il sacramento della Penitenza. Esperienze e prospettive. Anno CIV, quinta serie, n. 4, ottobre-dicembre 2017. P. 25–38.* См. так же: *Пентковский А.* Покаянная дисциплина христианской Церкви в конце I тысячелетия // *Журнал Московской Патриархии.* Москва, 2002. № 10. С. 63–70.

¹³ Это проявилось в дискуссии по докладу.

виде, что может соответствовать самосознанию старообрядцев, но не может быть принято для исторического исследования этого явления. Восточнославянские культуры весь XVII век с начала его, не смотря на конфликты и отчасти и благодаря им, воспринимают влияния католических и протестантских культур, и великорусские религиозные движения, приведшие к образованию старообрядчества, не составляет исключения¹⁴.

Прилагая к старообрядчеству понятие «покаянное движение», уводим слово от его бытового или церковного употребления в сторону терминологическую, открывая компаративные перспективы. Для современных европейских историков это понятие является едва ли не ключевым в исследовании религиозных движений позднего средневековья и раннего нового времени; в качестве основной задачи предстает изучение общественного покаяния как движущей силы исторического процесса, средневековье предлагается определить, как эпоху покаяния¹⁵.

Прежде в центре внимания европейских историков при исследовании религиозно-общественных движений позднего средневековья и раннего нового времени были еретические движения или считавшиеся таковыми. Поворотным стал труд Меерсмана¹⁶ — громадный трехтомник, в котором были опубликованы документы — статуты, и другие материалы, характеризующие деятельность мирских религиозных сообществ, соединившихся для покаяния.

С начала 13 века возникали движения и складывались религиозные братства, confraternite, объединения мирян для совместного религиозного делания — добровольного мирского покаяния, жизни в покаянии. Можно было бы кающихся мирян назвать и ревнителями благочестия, но элемент покаяния остается преобла-

¹⁴ Для примера, вспомним о присутствии среди «капитанов» некоего Вавилы, который, по авторитетному свидетельству «Винограда российского», «все художественные науки прошел», учась «в славней парижстей академии» Цит. по: *Зеньковский С.А.* С. 150–151.

¹⁵ Исследования этого направления охарактеризованы в статье Александры Бартоломеи Романьоли: *Bartolomei Romagnoli A.* I movimenti penitenziali alla fine del Medioevo come problema storiografico: Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa ANNI VI–VII. №. 6–7. 2016–2017, Roma-Todi, 2018. P. 23–56.

¹⁶ *Meersseman, Gilles Gerard.* Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo Roma / in collaborazione con Gian Piero Pacini: Roma: Herder, 1977. 3 v. p. XXIII, pp. 1401 compl. (Italia sacra: studi e documenti di storia ecclesiastica. 24).

дающим. Это перманентное покаяние, путь не индивидуальный, выбранный не для искупления личных грехов, а общественный, предполагающий самоорганизацию и взаимодействие с социальной средой.

Религиозные братства характерны прежде всего для центральной Италии — тех территорий, где развивались города — коммуны, и значительно менее для тех, где была централизованная деспотическая власть. Роль религиозных пенитенциарных братств в созидании итальянских коммун оценивается иногда историками как не меньшая, чем роль профессиональных объединений¹⁷. Формы покаяния могли меняться, в разные периоды преобладали то чисто религиозные формы, то благотворительность, просвещение. В интересующее нас время — к концу 16 — в начале 17 вв. мы застаем цветущие братства как католические, так и православные, на территориях западной Руси — в Киеве, во Львове и в других центрах, наиболее очевидные проявления их деятельности — братские школы, в преподавании которых восточное святоотеческое учение совмещалось с западной системой наук. Ведущие идеологи начального движения старообрядцев — Захария Капыстенский, Спиридон Потемкин — люди братств.

Было бы неуместно пытаться сопоставить здесь украино-белорусские братства с общинами старообрядцев, хотя не исключаем, что для Выговской общины такое сопоставление не лишено перспектив, но в целом, если говорить о статутах, функциях, соотношениях со социальной средой, сопоставление между братствами и общинами окажется слишком отдаленным и вряд ли полезным на этом этапе.

Вернемся к явлениям менее структурированным и стадияльно более близким к русским религиозным движениям XVII в. — к покаянным движениям позднего средневековья. Меерсман в своих исследованиях расширил это представление, лишив св. Франциска исключительного положения в истории покаянного движения. Он описал предшествующих кающихся как довольно свободный и динамический статус — миряне добровольно избравшие путь покаяния, при чем полагалось одевать одежду темную и скромную, до XIII века речь шла о запрете брить бороду и уха-

¹⁷ Так, например, ставится вопрос в монографии: *Gazzini M. Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano. Bologna, 2006.*

живать за волосами, потом об этом перестали говорить. Не предполагалось присутствие на светских спектаклях. Кающимся не рекомендовалось заниматься торговлей — чтобы не обогащаться чрезмерно, и не полагалось занимать административные и юридические должности. Эти ограничения в дальнейшем вступали в противоречие с потребностями коммун выбирать и назначать для управления наиболее достойных. Статус мирянина в покаянии не предполагал ношения оружия, что было важно в период, длившийся по меньшей мере два века — XIII и XIV — постоянных гражданских войн между городами, перманентной смуты, которой таким образом религиозные братства противостояли.

Историки упрекают Меерсмана в создании чересчур стройной и статической картины: братства представлены им в их упорядоченности, связях с епископами, но это обусловлено характером источников, на которые он опирался — статуты, епископские грамоты и пр. Расширяя поле исследования, историки вводят понятие движений, подчиненных «правилам вне правил», нецерковных, иногда небрежно определяемых как полурелигиозные. Н. Коэн в свое время предложил понятие — «мистические анархисты»¹⁸. Объект не так легко поддается определениям, инструментарий историков к нему не приспособлен. Разделения по социальному признаку не работают, поскольку группы, объединения, движения в социальном отношении негетерогенны, трансверсальны, подобно старообрядцам, среди которых были и простые люди, и бояре, как боярыня Морозова. Кстати, женщины были вполне включены в западные покаянные движения, если только те не развивались в сторону монашества или каких-либо форм радикального аскетизма. Описать их как народные движения, противопоставляя культуру элиты культуре народной, было бы некорректно и по отношению к западным движениям, и по отношению к защитникам старой веры, хотя там и здесь в полемике использовались обвинения в невежестве, которые, впрочем, всегда используются в полемике. На Западе Ангел Кларенский — вождь движения спиритуалов — был исключительно образован, уж точно более образован, чем некоторые папы, переводил с греческого творения отцов церкви — «Лествицу» Иоанна Лествични-

¹⁸ *Cohn N.* The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (London, 1957), Repr. Pimlico, London, 2004.

ка и Правила Василия Великого¹⁹. В России Спиридон Потемкин с ним сошел по глубине образования и по совмещению западной и восточной учености, подобными свойствами обладали и братья Денисовы, серьезным богословом был дьякон Федор, да и протопоп Аввакум, судя по исключительным достоинствам языка его произведений, не был простецом.

Даже нельзя определить четко эти движения как движения мирян, вне-институциональные или анти-институциональные, поскольку отношения с институциями могли быть изменчивыми и сами институции были неустойчивыми. Религиозные движения мирян могли стабилизироваться или радикализироваться, входить в конфликты с церковными и светскими властями или поддерживаться ими, могли трансформироваться в монашеские ордена. Так произошло с движением, начало которому положил св. Франциск — мирянин, выбравший путь покаяния, сбросивший богатые одежды и отказавшийся от войны, которая сотрясала Умбрию. Жестокая война между Перуджей и Ассизи, в которой ему пришлось участвовать, была одной из причин этого выбора. Франциск не предполагал, что начатое им движение приведет к созданию могущественного ордена, но кроме ордена свободно развивались более или менее радикальные эсхатологические движения, возводившие себя к Франциску, вошедшие в конфликт с церковью, папством, светскими властями, развивавшие идеи об Антихристе и о последних временах, горевшие на кострах²⁰.

Эсхатологические идеи, представления о новом времени, последнем времени, временном пределе — органически присущи пенитенциарным движениям — как историческим, даже если они не радикальны, склонны к стабилизации. Это исторические движения, вписанные в историю и соответственно, они соотносены, согласованы с религиозными представлениями о времени, которые тогда существовали. Эсхатологические доктрины, учения —

¹⁹ *Potestà Gian Luca*. Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli. Roma 1990. Istituto storico italiano per il Medio Evo. P. 23–24 — о переводах с греческого.

²⁰ Среди многих исследований: *Potestà Gian Luca*. Angelo Clareno. *Cohn N.* The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (London, 1957), Repr. Pilimico, London 2004; *Reeves M. e Gould W.* Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea. Roma, 2000; *Volpe G.* Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Firenze 1922. Repr.: Roma: Donzelli editore, 1997.

это тоже предмет исследований последних 50 лет. В восточной и западной эсхатологии много сходного, обусловленного общими корнями и источниками — начиная от Апокалипсиса и Откровения Мефодия и Ипполита Римского, учение об Антихристе проходит сходные пути развития на Востоке и Западе²¹. Но в можно сказать, что сходство между старообрядческими учениями об Антихристе и европейскими позднего средневековья обусловлено двояко — это общие корни, общие источники, которыми определяются сходные развития, и это оживление «антихристологии» в полемике между католиками и лютеранами и перемещение полемической энергии и образов в полемику между православными и униатами в украинских и белорусских центрах, и оттуда, как мы теперь уже хорошо знаем благодаря исследованиям Ханса Роте и Т. Опариной — люди, аргументы, источники и сам полемический жар перемещаются к великорусским ревнителям благочестия.

То, что мне кажется специфически западным, итальянским, католическим — это проекция ощущений последнего времени, нового времени, предела времен — на образы Страстной недели, Святой недели, покаяние через переживание Страстей Христовых, личное страстное переживание и оплакивание Страстей, имитация Страстей Христовых и гора Богоматери.

Особенное проявление такого переживания Страстей — движение и братства *disciplinati-кающихся*, которые применяли бичевание для подражания Страстям Христовым. Движение началось в 1260 году в Перудже. Дата 1260 г. значилась в пророчествах Иоахима Флорского, весьма влиятельных, как роковой рубеж,

²¹ Научная литература о пророчествах, об апокалиптике, идеях о конце мира и о фигуре Антихриста в религиозных движениях позднего средневековья и нового времени начала расти со второй половины XX века, базовыми можно считать работы *Cohn N. The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1957). Том трудов: *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo. Todi, Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1962. Reeves M. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Oxford: Clarendon Press, 1969). Среди последующих многочисленных работ выделим сборник трудов: *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo. Bologna: Il Mulino, 1990. Синтетическое исследование с разделом об эволюции фигуры Антихриста — Rusconi Roberto. Profetie e profeti alla fine del Medioevo. Roma: Viella 1999; Некоторая библиография по этим темам представлена в работе *Плюханова М. Милленаризм и вопросы историко-филологической компаративистики // Studies in Russian and Comparative Literatur to Honor Alexander Dolinin. Stanford Slavic Studies. Vol. 34 (2007). С. 755—774.**

поворот к веку новой чистой веры. Сначала это были переходы из города в город самобичующихся групп, стремящихся и призывавших к покаянию и очищению через последование Страстям Христовым. Но статус бичующегося вполне позволял соединяться в братства мирян — добропорядочных и благонамеренных, бичующихся согласно уставу и под надзором церкви (в Перудже это были довольно состоятельные и влиятельные граждане), и таких братств уже с 13 в. стало много в центральной Италии. Потом в 1399 г. после чумы и в условиях нового подъема гражданской войны стремление к общественному покаянию с экзальтированным культом Страстей Христовых и бичеваниями опять вылилось в религиозные движение с процессиями, ходившими между городами; они носили белые одежды и назывались *bianchi*, их основным призывом был призыв к покаянию и к гражданскому миру. Это движение могло адсорбироваться коммунами — и вливаться в братства, а могло радикализироваться и быть преследуемо как еретическое²².

В XIII — первой половине XIV века братства кающихся посвящали себя покаянию как сопереживанию Страстям Христовым, паралитургической практике, пели покаянные лауды. В статуте раннего братства Святого Стефана в Ассизи (кающиеся — *disciplinati*) указано, что самое главное — это обряды св. Пятницы, члены братства собираются в Порцунколе, где должны петь слезные лауды и горькие плачи Девы Марии²³. Создавались лаудари — стиховники, по которым братства пели сходясь вместе, особенно во время Великого поста, но и даже ежедневно в церкви, вне богослужения. Стиховники братств в значительном количестве сохранились в рукописях конца XIII—XIV—XV вв., в XX веке начались их всесторонние исследования и научные публикации.

Ближе к концу XX века в русской науке началась систематическая работа по описанию, каталогизации, публикации, анализу старообрядческих духовных стихов по сборникам — стиховникам

²² О таком, двойном развитии движения: *Casagrande G., Czortek A. I Bianchi fra Toscana meridionale e Umbria settentrionale// Sulle orme dei Bianchi (1399) dalla Liguria all'Italia Centrale (Atti del convegno storico internazionale, Assisi — Vallo di Nera — Terni — Rieti — Leonessa, giugno 1999) / a cura di F. Santucci, Assisi 2001, P. 189—220.*

²³ Статут цитируется по рукописи в основополагающей монографии *Barr, Cyrilla. The monophonic Lauda and the Lay religious confraternities of Tuscany and Umbria in the Late Middle Age. Western Michigan University, Medieval Institute Publications, 1988. XVII, P. 47.*

преимущественно XIX—XX вв. но и более ранним. Первое исследование, открывшее это направление, было посвящено паралитургическим текстам предшествующего, древнего периода. Нелитургические духовные стихи — «стихи покаянные» — появились в русской словесности уже с конца XV века, с XVI века сохранились рукописные сборники, их содержащие²⁴, эта традиция континуально связана с старообрядческой традицией духовных стихов, в которой сохранилось господство покаянных тем.

Сопоставление этих двух традиций — итальянской и великорусской, даже самое поверхностное, позволяет увидеть многие общие черты, прежде всего — общность покаянной тематики, которой обуславливается и сходство репертуара: плачи, стихи о Страстях, стихи об Алексии человеке Божьем, о Страшном суде...²⁵.

Центральной для покаянной словесности Италии на народном языке была тема Страстей. Петь, читать о Страстях, о подробностях мук, которые переносил Христос, петь и произносить плачи Девы Марии о Христе — в этом прежде всего заключалось дело мирского покаяния. Книжки о Страстях с плачами распространялись в рукописях и потом в печати.

Такое покаяние через горячее сопереживание Страстям мне представляется характерным для старообрядчества и взятым не из древних обычаев, а из воздуха XVI—XVII вв., из потоков влияния, вращающихся между Востоком и Западом.

Исследователи западной традиции плачей Марии о Страстях Христовых полагают — впрочем, не углубляясь, что на раннем этапе стимул этой традиции шел из Византии²⁶.

²⁴ Научное описание этой традиции с публикациями: *Петрова Л.А., Серегина Н.С.* Ранняя русская лирика. Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII веков. Л., 1988.

²⁵ Не имеем возможности развивать здесь это исключительно интересное сопоставление, отметим только, что сходство это, по-видимому, нельзя отнести на счет польско-украинско-белорусского посредничества: в сборнике этого ареала — «Богогласнике» — покаянная тема представлена значительно слабее, отнюдь не господствует, как в итальянских и великорусских стиховниках. Систематическое исследование репертуара старообрядческих стиховников: *Filosofova T.* Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2010 (работа на русском языке).

²⁶ Например: *Maggiani S.* «Stabat Mater»: Le memorie del pianto di Maria nella liturgia romana. Significato antropologico // *Lacrime nel cuore della città: atti dei tre convegni preparatori e del 13....* Roma, 2007. P. 129—148.

С XVI века книжки о Страстях появляются в западнорусских землях, наиболее ранняя, белорусская, изданная А. Соболевским, с обычными в католических книжках такого рода ссылками на св. Бернарда, Ансельма и Августина — и с ужасными подробностями в длиннейшем описании мучений и унижений, поруганий Христа. Рукописных и печатных книжек о Страстях в дальнейшем появлялось много, в основном связанных со старообрядцами²⁷. Еще первый издатель белорусских «Страстей» Соболевский заметил, что старообрядцы в конце XVII века создали другую версию такого текста — на прекрасном церковно-славянском языке. Анализируя этот текст О. Савельева выяснила, что церковно-славянская версия Плача Богородицы цитирует древний канон Симеона Матафроста на плач Богородицы у Креста. То есть, старообрядческие ученые люди вернули западную традицию к византийскому первоисточнику; она совершает круг, но не меняет своей природы — это книжка о Страстях католического типа, покаянная литература о Страстях.

Как пример схождения в этой области между старообрядческими традициями и традициями итальянских средневековых кающихся приведу фрагменты два духовных стихов, близкие по форме, по функции.²⁸

Старообрядческий духовный стих (он есть в самых строгих старообрядческих стиховниках) покаянный, о Страстях Христовых и о плаче Богородицы, вариант — поморский²⁹. Второй — лауда флорентийского братства кающихся, из их лаудария рубежа XIII–XIV вв.³⁰,

²⁷ «Страсти» исследуются О.А. Савельевой. В ряду работ: *Савельева О.* Пассийные повести в восточно-славянских литературах. Вопросы текстологии // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 30–44. Об изданиях «Страстей» *Вознесенский А.В.* Старообрядческие издания XVIII — начала XIX века. Введение в изучение. СПб., 1996. С. 125–130. Особенно интенсивно распространение печатных «Страстей» в конце XVIII и в начале XIX вв. когда по заказу старообрядцев книжки «Страсти Христовы» печатались во Львове, Почаеве, Супрасле и в других типографиях.

²⁸ Полные тексты с оригиналом на *volgare*, с комментарием и литературой вопроса см. в работе *Плюханова М.* «Плач Богородицы» флорентийский и поморский: типологическое сравнение. Сборник в честь 70-летия Михаила Андреева (в печати).

²⁹ Стихи о Страстях Господних и о Плачи пресвятыя Богородицы // Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Ответственный ред. Т.Г. Иванова. (Памятники русского фольклора). СПб., 2002. С. 755–756 (№ 324–325).

³⁰ *Lauda del pianto de la Vergine Maria // Laude fiorentine. Il laudario della compagnia di san Gilo.* A cura di Concetto Del Popolo: L. S. Olshki editore, 1990. No. 96. P. 495–501.

тип лауды весьма распространенный в старейших лаудариях разных братств. Русский стих в некоторых элементах близок к старообрядческой книге «Страстей» — в церковнославянской версии³¹.

Старообрядческий стих:

Со страхом мы, братия, мы послушаем/Божия писания, Господних страстей./Пророки пророчили за тысящу лет,/Другая сказали — за триста годов./Во пятой во тысящи, в пятистах годах/Рождение, мучение Иисуса Христа./Во марте во месяце, во последних днех./Страстные недели во пятничной день/Во святом во граде во Иерусалиме/Плакала ходила святая Дева./При ней были трое мироносиц жен./Во' граде им встречу грядут два жида./Восплакала спросила их святая Дева: «Где, жида, были, куда грядёте?»/Возговорят Деве два жидовина: «Живем мы ныне в Ерусалиме./И мы били, мучили Иисуса Христа; Яже бивше, мучевше, в темница всадя,/В шестом часу в пятницу распяли Его,... [описываются подробности Страстей, следуют плачи Богородицы, звания к силам природы, обращения к распятому Сыну, следует речь Христа с обещанием воскресенья и радости без конца.]

Заключительные стихи:

Слышавше мы, братие, вси восплачемся
Страдание, мучение Иисуса Христа,
Восплачемся на всяк день и покаемся;
Господь Бог услышит покаяние,
За то нам дарует царствие Свое,
Радости и веселию не будет конца.

Флорентийский стих /в переводе/:

«С глубокой горестью/Хочу, Матерь, Тебе возвестить,/О нашем пресладком Господе/Я видела как его вчера схватили./Пойдем, Матерь, попробуем,/ Может быть сможем Ему помочь»/ «Увы мне, горестью пронзенная,/от терзания хочу вкусить смерть; Эта весть, что мне принесли,/Не могу ее терпеть:/Сын мой без всякой

³¹ Близость отмечена О. Савельевой: *Савельева О.А.* К вопросу о генезисе некоторых книжных плачей // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986. С. 55–62.

причины /напрасно обвинен». «О, Мария, я видела, /Что иудеи его схватили /И у столпа тяжко бичевали, /И к кресту пригвоздили /И для больших мучений венец / (увы мне!) на главу возложили». / «О, иудеи жестокосердые, /Молю вас о милости, /пустите меня к сыну, надежде моей, Его я хочу спросить,.....»

Далее утешения Сына чередуются с плачами Марии, в которых описываются страдания Христа и ее терзания, в конце — молитва за некоего брата, только что умершего:

«И вы, все добрые люди, /помолитесь с нами, /здесь Христос, принимающий муки, /да спасет душу нашего брата, /что покоится в этом гробу».

В заключение лишь затронем большую тему — Страсти Христовы у протопопа Аввакум, имея в виду покаянный ее аспект. Страсти Христовы всегда присутствуют в сознании Аввакума и в его писаниях как высшая мистерия и как мера личной судьбы и судьбы других мучеников. Проекция личных страданий на Страсти Христовы — особенно в центральной сцене Жития — соборный суд — рассматривалась учеными неоднократно. Первой была выдающаяся работа В.В. Виноградова о стиле Аввакума с анализом евангельских цитат³².

Если обратиться к произведениям протопопа Аввакума как к покаянным и проповедующим покаяние, то выйдут на первый план тексты с сокрушением духа, цитирующие покаянные молитвы, определяющие наступившее время как время поста, покаяния, очищения и мучения. Аввакум нам объясняет связь между состоянием покаяния и греховностью времени, покаяние как необходимое длящееся состояние в условиях универсального попрачания веры.

³² Работа 1920-х гг. Позднейшее издание: *Виноградов В.В.* О задачах стилистики: наблюдения над стиле жития протопопа Аввакума // *Виноградов В.В.* О языке художественной прозы. М., 1980. С. 3—41. В 1970—80-е годы исследования на эту тему были возобновлены П. Хант, М. Плехановой, Дж. Бертнес. Постановка вопроса, характерная для того времени и библиография см.: *Плеханова М.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3. М., 1996. С. 380—459. Специально — о сцене Страстей — С. 412—414.

Начало Книги бесед. Беседа на стихи из Послания ап. Павла к Римлянам: Рим. 7:14—8:1 — «аз плотьян есмь, продан под грехом» и пр.

Беседа человека грешна, человека безобразна и бесславна, человека не имуща видения, ни доброты, ниже подобия Господня. По истинне рещи, яко несть и человек. Но гад есмь или свиния; ...

А яс, плотолобец окаянный, несть человек по реченому: сослаждаюся закону греховному.

Человек бысть Иов, праведен, непорочен, беззлюбив;...

Но не я, окаянный Аввакум: я и сам сижу в рове, душою и телом обнажився, сам пят, с нагими же.../Вспоминает Плач Иеремии о Иерусалиме/... Паче же ныне нам подобает плакати в настоящее время. Увы, увы мне! Мати, кого мя роди? По Иову, проклят день, в оньже родихся, и ношь она буди тьма, иже изведе из чрева матере моея. /гл. 3 Книги Иова/. Понеже антихрист прииде ко вратом двора и народилось выблятков его полна поднебесная. И в нашей русской земли обретеса чорт большой, ему же мера — высоты и глубины — ад преглубокий. Помышляю, яко, во аде стоя, главою и до облак достанет. Внимайте и разумеите вси послушавший, даст бо вам Господь разум о всем...

/Описывается начало реформ, бедствий и мучений/:

Мы же еще в море, плаваем пучиною, и не видим своего пристанища. Не вемы бо, доколе живот наш протянется, умилосердит ли ся владыка и даст ли нам та же чаша пить, ея же сам пил, и вас, рабов своих, напоил./цитируется Апокалипсис — о судьбе душах избиенных за слово Божие/. ... Потщимся Господа ради, потщимся и неленостию подвигнемся, но потещем ныне, яко время есть. Душе моя, душе моя, восстани, что спиши! Конец приближается, и хочещи молвити. Воспряни убо, да пощадит тя Христос Бог, иже везде сый и вся исполняли³³/... Душе, яже zde — временно, а яже тамо — вечно. Потщися, окаянная, и убудися: уснула сном погибельным, задремала еси в пищах и питии нерадения. Виджь, мотылолюбная,...³⁴.

³³ Душе моя, душе моя, восстани... вся исполняли — это покаянная молитва, читаемая во время Великого поста — впервые отмечено в комментарии А. Елеонской в изд. Сочинений Аввакума 1979 г.

³⁴ Цит. по изданию: Пустозерская проза, С. 95–96.

Аввакум учит бедности, готовности к мученичеству и стремлению к мученичеству — в последование — подражание Страстям Христовым, вплоть до мученической смерти. Покаяние, уничижение добровольное или вмененное насильственно, мученичество добровольно-вынужденное ведут путем Христа к вечной жизни.

Из особой редакции послания «братии на всем лице земном»:

Видите содетеля своего, како смирися? Нас ради в нищету прииде и смерть беззачестну претерпе, сиречь проклятую, в законе Моисеове писано: «Проклят всяк, висяй на древе». А архиереи те беззачестною тою смертию и осудили ево, Сына Божия, света, как то нас ныне осуждают и проклинают новые жиды — никонияня. И вы, светы, поминайте, вставая и ложаяся, Христово то смирение, неотложно на уме держите, как он, надежда наша, богат сый — обнища нас ради, да нас обогатит своею нищетою, и вся по ряду исчисляйте, как апостоли те по Христе в миру том горе то мыкали, как мученики те страдали ... Ну, светы мои, ступайте по сему пути, всяко постигнете в чертог его. Дорога сия прямая, ею же вси достигают текущи небесных красот и сподобляются вечнаго живота³⁵.

Аввакум развивает идею об огненной смерти как подражании смерти Христовой: /Фрагмент/:

Ленивой, пробудися! И ты с нами же дерзай, вниди во огонь Господа ради. Не убоимся от убивающих тело, душа же не могущих убить. Испечемся, яко хлеб сладок, святей Троице, отдадим образу пообразная. Возри на распятого нас ради, человек, и нашего ради спасения, видим Сына Божия при Понтийстем Пилате страдавша и погребенна, и воскресшаго в третий день, по Писанию, «и возшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца, и паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, его же Царствию несть конца, еже есть живым и мертвым, живым христианом, а никонияном умершу. ... Дышат, яко коровы, а душами умерли. Не ползовал их Христос, от него отступивших. Наше же избранное воинство повсюду страждущих за свидетельство Иисусово и за слово божие, животом вечным живи. Просто рещи: в нашему полку и мертвых нет. Воскресохом бо со Христом, к тому уже не умрем, смерть на ны к тому не обладает». ... Ну, мученики, чево ж

³⁵ Изд. Демкова Н.С. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 89–90.

лучше сего хотеть? ... смерть вторая не имает над нами области. По силе ныне, яко попы, а преселившесе отсюду будем со Христом, яко цари. Ну, миленькие священники, пойте, батюшки мои, пойте, светы, песни красныя. На мертвецов — тех, на бля...³⁶

И Страсти Христовы, и последование им самого Аввакума и его соратников предстают у него иногда в натуралистических деталях. Это не личный натурализм Аввакума, «Страсти» на народных языках тяготели к натуральным подробностям: транспонирование, переложение на народный язык с церковного, приближая к повседневности, усиливало конкретность сопереживания. Западнорусские — белорусские «Страсти Христовы» содержат очень пространную часть, явно не переводную, описывающую с многочисленными натуралистическими, часто грубыми, подробностями истязания и унижения Христа. Особенности Аввакумовой страстной темы не в самом натурализме деталей, а в том, что сопереживание Страстям материализуется в описаниях параллельных Страстям и Крестной смерти событий мирской и его собственной жизни, и в том, что сочетания церковного и мирского языка, переходы от одного к другому не окказиональны, как в белорусских «Страстях», а наполнены значением, создают гамму переходов-переводов из высшего мистического плана в житейский и демонстрируют проницаемость, эсхатологическую открытость границ между этими мирам.

Из Толкования на псалом 40:

Псаломъ: И вхождаше видети, всеу глаголаше сердце его, собра беззакония ему, исхождаше вонь и глаголаше вкупе. На мя шептаху вси врази мои, на мя помышляху злая мне. Толкъ: Сице глаголаху іюдеи о Христе, приходяще к Нему и отходяще, шепчуще и советующе, како Его погубить. Также и новые жиды советуютъ и говорятъ: сердце его собра беззакоеі ему, сиречь: а што-де онъ и много мучится, да отъ своихъ-де ему суетныхъ глаголь, — государю-де царю и святому собору не повинуется! А я бы имъ въ собор-отъ, простите Бога ради, насрать! Говно говну прилично. Пускай, однако, совсемъ провоняли, блядины дети!»³⁷

³⁶ Текст оборван. Фрагмент издан Н.С. Демковой (1998). С. 105–106.

³⁷ Цит. по изданию Памятники истории старообрядчества. Кн. 1, вып. 1 // Русская историческая библиотека. Т. 139. Ленинград, 1927. С. 443. Последние слова издатель частично заменил точками.

Ища аналогий и параллелей, не можем найти в западной страстной покаянной литературе ничего подобного произведениям Аввакума. Но дадим слово крупнейшему итальянскому филологу-слависту Раккардо Пиккио. Обращаясь к Житию Аввакума, он отказывается от своей обычной филологической манеры анализа, как католик он видит в Житии и в самом движении раскола мистерию Страстей Христовых. По всякому, пишет он, можно интерпретировать раскол, но историк литературы должен сконцентрироваться на фигуре Аввакума: он нам оставил документ веры и религиозного фанатизма. «Это шедевр? Скорее вызывает изумление, восхищение³⁸. Обаяние рассказа в необычайном смешении старых ингредиентов. Хотя технически новую литературу готовила элита, но Аввакум заложил основу константы русской литературы: вести к высшему (или указывать путь к высшему) останавливаясь на самых конкретных, грубых проявлениях человеческого убожества (нужды, страдания). ... Аввакум — первый представитель русского утопического реализма. У него прототипы господствующих образов — мученик революционер, облеченный таинственной миссией, и русская женщина, подруга святого бунтаря, которая со всей простотой принимает Сибирь; на заднем плане толпа угнетенных и униженных, в чьих телах, одетых в лохмотья и вонючих, продолжает повторяться искупительный опыт Спасителя»³⁹.

³⁸ Mirabile.

³⁹ Storia della civiltà letteraria russa / A cura di M. Colucci e R. Picchio Torino: UTET, 1997. V. I. P. 222.

Литература

- Агеева, Е.А.* Капитон // ПЭ. — Москва : ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2012. — Т. 30. — С. 547–551.
- Виноградов, В.В.* О языке художественной прозы. — Москва : Наука, 1980. — С. 3–41.
- Вознесенский, А.В.* Старообрядческие издания XVIII — начала XIX века. Введение в изучение. — Санкт-Петербург : Изд-во С. Петербургского университета, 1996. — 159 с.
- Демкова, Н.С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. — Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета. 1998. — 327 с.
- Зеньковский, С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. Zenkovsky Serge A. Russia's Old-believers. — München : Fink Verlag, 1970. — 528 с.
- Ерёмин, И.П.* К истории русско-украинских литературных связей в XVII в. // ТОДРЛ. 1953. — Т. 9. — С. 291–296.
- Иван Вишенський.* Книжка // Українська література XIV–XVI ст. — Київ : Наукова думка, 1988. — С. 306–368.
- Лукашова, С.С.* Миряне и Церковь: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI века / РАН, Ин-т славяноведения. — Москва : [Ин-т славяноведения РАН], 2006. — 319 с.
- Опарина, Т.А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. — Новосибирск : Наука, 1998. — 430 с.
- Памятники истории старообрядчества / под ред. В.Г. Дружинина. — Кн.1, вып. 1 // Русская историческая библиотека. — Т. 139. — Ленинград : Издательство АН СССР, 1927. [Сочинения протопopa Аввакума]. — 583 с.
- Панченко, Ф.В.* Певческое искусство в Выголексинском общежительстве. Становление местной традиции // Православная энциклопедия. — Т. X. — Москва : Церковно-науч. центр «Православная энцикл.» В составе статьи «Выголексинское общежительство». — С. 56–65.
- Пентковский, А.* Покаянная дисциплина христианской Церкви в конце I тысячелетия // Журнал Московской Патриархии. — Москва, 2002. — № 10. — С. 63–70.
- Петрова, Л.А., Серегина, Н.С.* Ранняя русская лирика. Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII веков. — Ленинград : Библиотека Академии наук, 1988. — 410 с.
- Плач о пленении и конечном разорении Московского государства / подготовка текста, перевод и комментарии С.К. Росоветского // БЛДР. — Т. 14: конец XV — начало XVII века. — Санкт-Петербург : Наука, 2006. — С. 180–196.
- Плюханова, М.Б.* «Кипѣние свѣта»: Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. — Санкт-Петербург : Издательство «Пушкинский Дом», 2016. — 586 с.
- Плюханова, М.Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII века // Художественный язык средневековья / ред. А.А. Гуревич — Москва : Наука, 1982. — С. 184–200.
- Плюханова, М.Б.* Традиционность и уникальность сочинений Аввакума в свете традиций Третьего Рима // Christianity and its Role in the Culture of the

- Eastern Slavs. Vol. 1: From Kievan Rus' to the Seventeen Century. — Berkeley : Univ. of California, 1993. — P. 297–327.
- Плюханова, М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: само-сакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. — Т. 3. — Москва : Языки русской культуры, 1996. — С. 380–459.
- Плюханова, М.Б.* Милленаризм и вопросы историко-филологической компаративистики // Studies in Russian and Comparative Literature to Honor Alexander Dolinin. Stanford Slavic Studies. — Vol. 34 (2007). — P. 755–774.
- Плюханова, М.Б.* “Плач Богородицы” флорентийский и поморский: типологическое сравнение. Сборник в честь 70-летия Михаила Андреева (в печати).
- Повесть о чудесном видении в Нижнем Новгороде // БЛДР. — СПб., 2006. — Т. 14: конец XV — начало XVII века. — С. 210–215, 704–705 (комментарий Н.В. Савельевой).
- Поньрко, Н.В.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // ТОДРЛ. 1990. — Т. 43. — С. 58–69.
- Пустозерская проза: Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор / Сост., предисловие, комментарий М.Б. Плюхановой. — Москва : Московский рабочий, 1989. — 364 с.
- Савельева, О.А.* К вопросу о генезисе некоторых книжных плачей // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. — Новосибирск : Наука, Сибирское отделение, 1986. — С. 55–62.
- Савельева, О.А.* Пассийные повести в восточно-славянских литературах. Вопросы текстологии // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). — Новосибирск : Наука, Сибирское отделение, 1989. — С. 30–44.
- Серёгина, Н.С., Никитина, С.Е.* Духовные стихи // Православная энциклопедия. — Т. 16. — М., 2007. — С. 424–428.
- Стихи о Страстях Господних и о Плачи пресвятыя Богородицы // Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Ответственный ред. Т.Г. Иванова. (Памятники русского фольклора). — СПб., 2002. — С. 755–756 (№ 324–325).
- Туников, Н.М.* Страсти Христовы в западнорусском списке XV века (Публикация А. Соболевского). — СПб., 1901. (Памятники древней письменности и искусства. — Т. 140.) — 85 с.
- Шумило, С.В.* Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. Материалы к жизнеописанию «блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца» — К. : Издательский отдел Украинской православной церкви, 2016. — 208 с.
- L'attesa della fine dei tempi nel medioevo. Bologna, Il Mulino 1990. — P. 282. (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 28).
- L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo. Todt, Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1962. — P. 460.
- Barr, Cyrilla.* The monophonic Lauda and the Lay religious confraternities of Tuscany and Umbria in the Late Middle Age. — Western Michigan University, Medieval Institute Publications, 1988. XVII, — P. 213.
- Bartolomei, Romagnoli A.* I movimenti penitenziali alla fine del Medioevo come problema storiografico: Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Pro-

- fessori di Storia della Chiesa ANNI VI–VII. — NN. 6–7. 2016–2017, Roma–Todi, 2018. — P. 23–56.
- Casagrande, G., Czortek, A.* I Bianchi fra Toscana meridionale e Umbria settentrionale, in *Sulle orme dei Bianchi (1399) dalla Liguria all'Italia Centrale (Atti del convegno storico internazionale, Assisi — Vallo di Nera — Terni — Rieti — Leonessa, giugno 1999)*, a cura di F. Santucci. — Assisi 2001, — P. 189–220.
- Cohn, N.* The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (London, 1957), — Repr. Pilmico, London 2004, — 414 p.
- Filosofova, T.* Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. — Köln; Weimar; Wien : Böhlau Verlag, 2010 (работа на русском языке) — 464 p.
- Gazzini, Marina.* Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano. — Bologna: Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, 2006. — 381 p.
- Isajevyč, Ja.* Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia // “Ricerche Slavistiche”, 1990, 37. — P. 269–294.
- Laude fiorentine. Il laudario della compagnia di san Gilo. A cura di Concetto Del Popolo: L. S. Olshki editore, 1990 2 voll., pp. VIII–696 (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa: Studi e testi. X). No. 96. Lauda del pianto de la Vergine Maria. — P. 495–501.
- Maggiani, S.* «Stabat Mater»: Le memorie del pianto di Maria nella liturgia romana. Significato antropologico // *Lacrime nel cuore della città: atti dei tre convegni preparatori e del 13. Colloquio internazionale di Mariologia nel 50 anniversario del pianto di Maria, Siracusa, 29 settembre — 2 ottobre 2003* a cura di D. Candido, A. Siringo, E. Vidan. — Roma, 2007. — P. 129–148.
- Meersseman, Gilles Gerard.* Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo Roma. in collaborazione con Gian Piero Pacini: Herder, 1977. 3 v. p. XXIII, pp. 1401 compless. (Italia sacra : studi e documenti di storia ecclesiastica. 24).
- Il Pianto della Vergine e la Meditazione della Passione secondo le sette ore canoniche, opuscoli attribuiti a S. Bernardo. — Firenze: dalla Tipografia Pezzati, 1837. — 75 p.
- Parenti, St.* Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali // RIVISTA LITURGICA. Il sacramento della Penitenza. Esperienze e prospettive. — Anno CIV, quinta serie, n. 4, ottobre-dicembre 2017. — P. 25–38.
- Potestà, Gian Luca.* Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli. — Roma : Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1990. — 341 p.
- Reeves, M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism — Oxford : Clarendon Press, 1969 — 574 p.
- Reeves, M. e Gould W.* Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea. — Roma : Viella, 2000. — 411 p. (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti. 12).
- Rusconi, Roberto.* Profezie e profeti alla fine del Medioevo. — Roma : Viella, 1999. — 349 p.
- Storia della civiltà letteraria russa / A cura di M. Colucci e R. Picchio. — Torino : UTET, 1997, — V. I. — 789 p.
- Volpe, G.* Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. — Firenze 1922. Repr.: Roma : Donzelli editore, 1997. — 265 p.

Титова Любовь Васильевна*

(Институт истории Сибирского отделения РАН, Новосибирск, Россия)

Titova Lubov Vasilyevna

(Institute of History, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

ПРОТОПОП АВВАКУМ И ДЬЯКОН ФЕДОР: ИДЕЙНОЕ ЕДИНСТВО И БОРЬБА ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ.

PROTOPROPE AVVAKUM AND DEACON FYODOR: IDEOLOGICAL UNITY AND THE STRUGGLE OF OPPOSITES

Пустозерские узники, выдающиеся публицисты XVII века — протопоп Аввакум, инок Епифаний, дьякон Федор, священник Лазарь, — в условиях тяжелейшего заточения смогли создать коллективно ряд публицистических трактатов в защиту истинного православия, заложивших фундамент старообрядческой идеологии. Из этой пустозерской четверицы наиболее плодovitыми писателями-полемистами были общепризнанные идеологи старообрядчества протопоп Аввакум и дьякон Федор.

В статье рассматриваются не только их совместные сочинения, но обращено внимание на своеобразие использования ими одних и тех же метафор-образов. Наряду с этим показано, как столкнувшиеся ортодоксальность Федора и «народное православие» Аввакума породили их многолетние догматические споры, о которых они, пользуясь традиционными старообрядческими жанрами, сообщали своим единомышленникам.

Ключевые слова: старообрядческая публицистика; лидеры раннего этапа старообрядческого движения; идеологические трактаты; «видения».

Pustozersk prisoners, outstanding publicists of the XVII century — Archpriest Avvakum, Monk Epiphanius, Deacon Fyodor and Priest Lazarus — under severest conditions of confinement jointly managed to create several publicistic treatises in defense of the true Orthodoxy, laying the foundation of the Old Believers' ideology. Among these four Pustozersk authors, the most fruitful polemical writers were Archpriest Avvakum and Deacon Fyodor, the widely recognized ideologists of the Old Belief.

The article considers not only their co-authored writings, but also differences in their usage of the very same metaphors-images. It also shows how Fyodor's strict orthodoxy opposed Avvakum's "popular Orthodoxy" resulting in their long lasting dogmatic disputes which were brought to the attention of like-minded fellows of both writers who used traditional Old Believer's genres.

Key words: Old Believers' publicism; Leaders of the early stage of the Old Believers' movements; Ideological treatises; "Visions".

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–09–00094 а.

Творения пустозерских узников, выдающихся публицистов XVII века — протопopa Аввакума, инока Епифания, дьякона Федора, священника Лазаря, — отличаются ярко выраженным индивидуальным авторским стилем. Наряду с этим известно также, что ряд трактатов, заложивших фундамент старообрядческой идеологии, был создан совместно защитниками старой веры и направлен в мир, своим единомышленникам.

Из этой пустозерской четверицы писателей-полемистов наиболее плодovitыми были общепризнанные идейные лидеры старообрядческого движения XVII века протопop Аввакум и дьякон Федор, написавшие в условиях тяжелейшего заточения¹ всемирно известные² памятники старинной русской литературы — это прежде всего автобиографическое житие протопopa Аввакума, Ответ православных, Послание дьякона Федора сыну Максиму и др.

Дьякон Федор — один из идейных лидеров первого поколения противников церковной реформы, писатель и полемист пользовался безусловным авторитетом среди союзников по Пустозерской ссылке, о чем свидетельствует факт написания от их имени публицистических трактатов в защиту истинного православия. Перу дьякона Федора принадлежат такие общественно значимые сочинения как «Ответ православных» и Послание Иоанну Аввакумовичу о священстве. Важнейшим трудом дьякона Федора считается «Ответ православных». Это сочинение стало основным идеологическим документом для всего старообрядческого мира на долгие годы. В нем был представлен свод возражений защитников старого обряда против церковных нововведений, подкрепленный убедительными доводами и аргументами в пользу сформулированной точки зрения на происшедшие перемены в обряде и богослужебной практике. Автор сумел показать неправомoрность и незаконность правки богослужебных книг, а также привести веские для христианина доказательства о том, что переживаемое время есть «антихристово», «последнее».

¹ По решению церковного собора 1667 г. и по указу царя Алексея Михайловича в земляной тюрьме («яме») северного, находившегося за Полярным кругом Пустозерского острога держали вождей старообрядчества — протопopa Аввакума, инока Епифания, дьякона Федора, священника Лазаря в этой тюрьме четырнадцать лет: с декабря 1667 г. до дня их казни — сожжения на костре 14 апреля 1682 г. «за великия на царский дом хулы»

² «Житие» протопopa Аввакума переведено на большую часть европейских языков. Первое издание — Лондон, 1924 (перев. Д. Святополк-Мирский, Е. Извольская).

Кроме того совместным сочинением протопопа Аввакума и дьякона Федора является «Пятая челобитная протопопа Аввакума царю Алексею Михайловичу»; как было установлено Н.В. Поньрко, первая половина «Пятой челобитной» царю Алексею Михайловичу Аввакума принадлежит перу дьякона Федора³ и справедливо считается одним «из самых дерзких и смелых сочинений среди писателей раннего старообрядчества», поскольку именно «здесь ответственность за расправу над старообрядцами перелагалась с духовных властей на царя»⁴.

Послание Федора к Иоанну Аввакумовичу носило также коллективный характер, который подчеркнут и в его названии: «Список с епистолии великих отцов и страдальцев за истинную соборную и апостольскую церковь ис пустозерской темницы» (это название отразилось в ряде его списков). К тому же в оригинале оно было скреплено (что отразили его копии) одобрительной подписью Аввакума: «... сице протопоп Аввакум чел, сие и разумев, сие истинно, к тому и руку приложил»⁵. Это «Послание», адресованное «тезоименитому Иоанну, присному чаду восточныя церкви» — старшему сыну Аввакума, заключенному в земляной тюрьме на Мезени было написано дьяконом Федором летом 1669 г. В Послании обсуждался один из важнейших для старообрядчества вопросов об истинном священстве и «последнем отступлении» от веры, которое совершалось на Руси⁶.

Факт совместного творчества дьякона Федора и Аввакума уже достаточно давно установлен, сегодня нам хотелось бы обратить внимание на своеобразие использования поэтических образов народной культуры дьяконом Федором и протопопом Аввакумом.

Общеизвестно, что ориентация на живое слово, доступное широким массам, была необходима старообрядческим публицистам, стремящимся установить непосредственное общение с аудиторией. Именно эта особенность — ориентация на традиции устной народной культуры — является стержнем старообрядческой публицистики XVII в.⁷ и объясняет разноплановость ее жанровой структуры и неоднород-

³ Поньрко Н.В. Дьякон Федор — соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М. ; Л., 1976. Т. 31. С. 362–365.

⁴ Поньрко Н.В. Три жития — три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова. Тексты, статьи, комментарии. СПб., 2010. С. 36–37.

⁵ Титова Л.В. Послания дьякона Федора Иоанну Аввакумовичу о священстве — идеологический документ раннего этапа старообрядческого движения // Археографические и историколингвистические аспекты в изучении истории России. Новосибирск, 2016. С. 92.

⁶ См.: Титова Л.В. Там же. С. 77–101.

⁷ Демкова Н.С. Русская проза XVII века в контексте традиции (источники, поэтика, интерпретации). Дис. в форме науч. докл. ... д-ра филол. наук. СПб., 1997. С. 42.

ность стиля. На этот факт обращали внимание многие исследователи⁸. Безусловно, сказовое начало проявлялось на разных уровнях художественного видения у каждого конкретного автора по-своему.

Мы попытаемся показать, как проявились традиции устного народного творчества в сочинениях дьякона Федора Иванова. Предметом нашего внимания будет преимущественно один из аспектов данной проблематики, а именно: мы остановимся в данном случае на стилистическом своеобразии сочинений дьякона Федора.

Индивидуальность авторского стиля дьякона Федора проявляется в строго выдержанном книжном (документальном) характере повествования: недаром именно ему было поручено написание «Ответа православных» — программного документа старообрядчества, строго аргументирующего все самые важные положения обрядовой практики и правил правки древних книг. Но прекрасно владея книжной словесной культурой, дьякон Федор знает и ценит и «природное» (народное) слово, умело используя его в своем творчестве.

Одним из наиболее типичных стилистических средств художественной изобразительности древнерусской литературы в целом и публицистической продукции старообрядчества в частности являются, прежде всего, сравнения и метафоры-символы или символические метафоры.

Широкое использование сравнений в тексте свидетельствует о демократизации языка, позволяет последовательно проследить стремление авторской речи к простоте и доходчивости изложения, столь характерные для полемистов. Использование этого вида тропа наглядно демонстрирует, как происходило обновление традиционных образов, наполнение их новым содержанием.

Так, напоминая в очередной раз в «Ответе православных» об изменении никонианами некоторых церковных обрядов, а именно, поклонов и пения Окта в пост, дьякон Федор, весьма своеобразно объясняет этот факт нерадивостью и празностью новых служителей церкви, думающих более о своем житейском благополучии, чем о богослужении, употребляет редкий метафорический образ «непразной коровы», которой уподобляются попы-чревоугодники. Это оригинальное

⁸ *Виноградов В.В.* К изучению стиля протопopa Аввакума, принципов его словоупотребления. // ТОДРЛ. М. ; Л., 1958. Т. 14. С. 371–379; *Робинсон А.Н.* Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963. С. 35, 43, 49–52, 63; *Елеонская А.С.* Русская публицистика второй половины XVII в. М., 1978. С. 131–136 и др.

сравнение, на наш взгляд, в дальнейшем удачно используется и развивается протопопом Аввакумом при обличении никонианских «толстобрюхих» иноков, где он заменяет образ «непразной коровы» более близким по бытовым ситуациям образом беременной женщины, сохраняя за ним ту же смысловую нагрузку, что и у дьякона Федора.

Сопоставим два развернутых сравнения, два ярких сатирических портрета новых служителей церкви, созданные дьяконом Федором и протопопом Аввакумом:

Дьякон Федор «Ответ православных»	Аввакум «Беседа об иноческом чине»
«...И Октяя во весь пост не поют, и поклоны изменили в пояс, все кивают токмо по три поклоны в землю. ... <i>одебеляша бо, не могуце колен преклоняти Владыце всех! Ходят, яко кравы непразныя, едва чрево влекуще, Никонеры поборницы, от толстых пищей и араматыных питей!»⁹</i>	«...Иван Предтеча подпоясывался по чреслам, а не по титькам, поясом усменным, сиречь кожаным: чресла глаголются под пупом опоясатися крепко, даже брюхо-то не толстеет. А ты, что <i>чреватая</i> жонка, не извредить бы в брюхе робенка... <i>и в твоём брюхе том не меньше робенка бабья на-кладено беды тоя, — ягод миндальных, и ренсково, и раманеи, и водок различных с вином процеженным налил...</i> » ¹⁰

Как видим, книжные обороты писателей неожиданно приобретают разговорные интонации. И именно в этих неожиданных сопоставлениях слов и фраз различной стилистической окраски проявляется острота этимологического чутья обоих авторов.

Для большей убедительности можно привести еще один очень яркий пример, иллюстрирующий особенности писательского дарования обоих авторов, использующих одни и те же метафорические образы.

Как правило, каждый древнерусский книжник обязательно сообщает в сочинении о методах своего писательского труда. Традиционным в древнерусской книжности является сравнение писателя с пчелой, собирающей нектар с цветов. Эти же авторы выбирают образы, наиболее близкие русскому быту, максимально стремясь

⁹ Демкова Н.С., Титова Л.В. Полемиический трактат пустозерских узников «Ответ православных» в составе сборников XVII века // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001. С. 207.

¹⁰ Памятники истории старообрядчества XVII в. Книга первая. Выпуск I. Л., 1927. (Русская историческая библиотека. Т. 39), стб. 280–281 (далее– РИБ, стб. ...).

приблизить канонический текст к разговорному языку: Аввакум сравнивает себя с нищим, просящим подаяние, а Федор — с собакой, питающейся «от крупниц господ своих».

Дьякон Федор: «Письмо», поданное собору ...	Протопоп Аввакум «Книга толкований и нравоучений»
<p>«Сия вся малая от многих собрах аз, яко пес от крупниц господей своих, святых отцов в свидетельство, паче же от самого Господа и учителя их, Иисуса Христа, о Святем Дусе Господе истинном, и вам, отцем, ныне собравшимся повелением самодержца, <i>предлагаю на трапезу разсуждения: аще сие годе есть вам, примите и, раскушавши, проглотите.</i> Яко прежде веровахом, Господа ради, възщите истинны. А аз, убогий, тако верую, яко исперва, и с тем к Судии всех гряду»¹¹</p>	<p>«Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящу по улицам града и по окошкам милостыню просящу. День той скончав и пропитав домашних своих, на утро паки поволокся. Тако и аз, по вся дни волочась, собираю и вам, питомником церковным, предлагаю, — пускай, ядше, веселимся и живи будем. У богатоу человека, царя Христа, из Евангелия ломоть хлеба выпрошу; у Павла апостола, у богатоу гостя, из полатей его хлеба крому выпрошу, у Златоуста, у торговоу человека, кусок словес его получю; у Давида царя и у Исайи пророков, у посадцких людей, по четвертине хлеба выпросил. Набрал кошел, да и вам даю, жителям в дому Бога моего. <i>Ну, ешьте на здоровье, питайтесь, не мрите с голоду.</i> Я опять побреду збирать по окошкам, еще мне надают, добры до меня люди те, помогают моей нищете. А я и паки вам, бедненьким, поделюсь. Не подобает скривати данного нам таланта, да не осудимся, яко и оный, обертев во убрис серебро господина своего и скрых в землю; за сие ввержен бысть во тьму кромешную, иде же плачь и скрежет зубом, и зело прыгут во огни негасимом. Не ленись того для, собака!»¹²</p>

¹¹ Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 6. М., 1881. С. 20–21.

¹² РИБ, стб. 548–549.

Казалось бы, речь идет об одних и тех же методах работы книжника у Аввакума и дьякона Федора: и нищий, и пес собирают «крохи» от священного писания. Оба автора используют одну и ту же метафору: усвоение текстов Священного писания и предания у средневековых книжников уподоблялось их «поеданию», но как по-разному она раскрывается! Сдержанный, лаконичный, торжественно-высокий слог Федора, рисующего картину «благородного собрания» — собора российских архипастырей, и проникновенный драматический рассказ Аввакума о человеке, собирающем милостыню.

Аввакум берет за основу метафору-образ у Федора и оригинально развивает ее, превращая в развернутое повествование, стилистически более близкое к разговорному языку. Будучи замечательным проповедником, Аввакум, естественно, лучше других старообрядческих полемистов владел навыками живого общения со слушателями, его простой и доступный демократическому читателю язык стал фундаментом для своеобразного стиля всех его сочинений.

В XVII веке просторечие, разговорная лексика бурным потоком вливается в литературный обиход, отнюдь не являясь прерогативой отдельных авторов или отдельных произведений. Это касается, прежде всего, литературы демократической, донесшей народные традиции до вершин русской классики XIX века.

Следует отметить, что именно первые годы пустозерской ссылки (1668—1670 гг.) узники активно создавали совместно и индивидуально общественно значимые сочинения в защиту старой веры, не теряя надежды на восстановление отеческого истинного православия, разрушенного реформой патриарха Никона. Возможен еще был обмен посланиями с единоверцами Москвы, Соловков и Мезени.

После Второй казни, состоявшейся в апреле 1670 г., ужесточились условия тюремного заключения, узников развели по разным земляным срубам, писать и общаться стало значительно труднее.

Вот в это тяжелое для пустозерских сидельцев время между Аввакумом и дьяконом Федором возникли серьезные разногласия по богословским вопросам. Расхождения в толковании основных богословских догм — существа Троицы, божественной и человеческой сущности Христа, сошествия Иисуса Христа в ад, о пресуществлении Святых даров и основания церкви.

Споры с протопопом Аввакумом по догматическим вопросам привели Федора к написанию «книжицы», где он излагал свои

взгляды на основные вопросы церковной догматики, и эту книжицу Аввакум «изгубил», а на Федора “натравил” стрельцов-охранников. Вспомним, как об этом писал дьякон Федор: «По сем же некогда в полночь выходил аз ямы вон окном, якоже и он, Аввакум, в тын и их посещал и прочих братию вне ограды. И то хождение мое нелюбо ему стало, и сотнику сказал он. Сотник же, Андрей именем, враг бысть, мздоимец и на мя гнев имел за некое обличение. И в то время велел меня ухватить стрельцом в тыну, нагу суща. И яша мя. и начала мя бити зело без милости, двумя дубцы великими стоящаго, и все тело мое избиша нагое до крови. Аз вопих: «Господи, помилуй!» И посем связаша руце мои опако, и к стене привязали, и знобили на снегу часа с два. А друзи мои зряше мя и смеюшесь! А стрелцы, влезше в мою темницу, по благословению протопопову, и те книжицы и выписки мои похитиша и ему продаша»¹³.

Речь идет о жестокой расправе с Федором его духовного отца за несогласие с ним в вопросах православной догматики

Позднее, в 1678 г. в своем Послании сыну Максиму дьякон Федор подробно изложит существо его догматических споров с Лазарем и Аввакумом.

Надо сказать, что богословские споры то затухали, то разгорались с новой силой, о чем сообщает сам Федор в Послании. Иногда дьякону Федору казалось, что ему удалось убедить Аввакума после того, как он показал ему все книги, “еже учат нас три лица Святыя Троица исповедывати во едином образе и единому трисянному зраку Божества поклоняться научи... <...> ...и все благо было у нас», — пишет Федор¹⁴. Правда, затишье было недолгим: как сообщает в Послании дьякон Федор: «И после казни нашае вскоре начася у нас размова о сошествии Христове во ад... <...> Аз же многажды стязался с ним о сем...»¹⁵.

Как известно, Аввакум, уязвленный обвинениями в неправоте, стал проклинать своего духовного сына и писать единоверцам в Москву обо всех разногласиях с Федором. Многие старообрядцы, почитатели Аввакума, принимали его сторону. Как неоднократно отмечалось многими исследователями, протопоп Аввакум в своих

¹³ *Титова Л.В.* Послания дьякона Федора сыну Максиму — литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. Новосибирск, 2003. С. 147.

¹⁴ Там же. С. 141.

¹⁵ Там же. С. 141–142.

суждениях по ряду богословских вопросов часто впадал в ересь, тем не менее, его авторитет, яркие, крайне эмоциональные сочинения были ближе единоверцам¹⁶.

В 1678–1679 г. с новой силой разгорелись ожесточенные споры по богословским вопросам между Аввакумом и дьяконом Федором. Аввакум наложил проклятие на своего сына духовного, о чем сам сообщил единоверцам в Послании “чадом церковным”, которое собственно и открывается этим сообщением: “Се аз, протопоп Аввакум, всем верным повсюду православным христианом, отцем и братьям моим, чадом церковным. Пад пред всеми, поклоняюся, мир дав и благословение, целую главы ваша и руце и нозе целованием духовным о Христе Иисусе и молю вы, о Господе всех рабов Божиих, не примешатись сему скверному сыну моему духовному, врагу Божию Федору. Мерзок есть таковой Святей Троице и Отцу и Сыну и Святому Духу, и от меня, отца ево, положен под правила и отсечен, яко гнилый уд, от церкви Божия...”¹⁷. Это Послание Аввакума должно было сопровождать его “Книгу обличений” (“Евангелие вечное”), направленную против догматических рассуждений дьякона Федора¹⁸. Письмо “чадом церковным” протопопа содержит интересную информацию о взаимоотношениях пустозерских “соузников”. Из него мы узнаем, что Епифаний не разделял точку зрения Аввакума о существовании Святой Троицы, ее триединстве, и настаивал на примирении с дьяконом Федором. Аввакум выполнил (против своего желания) волю старца, ходил к Федору и просил прощения у него. И тут же, после сообщения о примирении, Аввакум излагает в письме свое “видение”, после которого он оконча-

¹⁶ О сущности догматических споров см.: Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1803. Ч. 1, ст. 2. Гл. 24–27; *Смирнов П.С.* Протопоп Аввакум как вероучитель и законодатель раскола // Христианское чтение за 1897 г., июль. С. 60–94; *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни XVII в. СПб., 1900. С. 167–196; *Паскаль Пьер.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. / Пер. с фр. С.С. Толстого. Науч. ред. перевода Е.М. Юхименко. М., 2010. С. 517–542 и др.

¹⁷ Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. М., 1991. С. 186–187.

¹⁸ В этой «Книге обличений» Аввакум еще раз, демонстрируя единство взглядов с Епифанием относительно догматических разногласий с Федором, писал: «Аз же грешный и грубый пред Богом протопоп Аввакум и со старцем Епифанием препоясавшись содействием Святаго Духа, тако исповедаем и глаголем...» (РИБ, стб. 624) и подкреплял это свое утверждение пересказом «видения» инока Епифания, который якобы видел, как Федора «развязана дьяволи волокут в бездну» (РИБ, стб. 639).

тельно утвердился в своей правоте относительно проклятия Федора: “Пришел я в хижу свою, повалился спать. Вижу ся со старцем у церквицы некия, а одаль нас Федор дьякон на холму высоком стоит со скоты, и с немцами, и с татарами. Старец же посла меня к нему, как на яве том было, так и тут видится, и горе и смех у беса тово блиско все. Пришел я к холму тому, к Ф[едору], он на меня почал сцать. На ноги мои мокрота та пловет. А се ноги мои стали гореть, зело больно горят, а я кричю: “Господи, согреших, прости мя, окаяннаго!” Да не во сне уже, обудяся, горят. А некто, стоя, говорит мне: “То тебе за ходьбу!” Я молюся, ано не слушает, жгут ноги. Да он же, стоящей, рече: “Вот еще за безумие твое в прибавку!” Да ну ж меня мучить, душить и ломать. Больно устряпал, покинул, и встать не могу. Лежа говорю: “Благодарю тя, Господи, — по Писанию — посылал еси ангелы лютыми путь сотворити, стезю гневу Своему! Да свалился с доски, кое-как лбом о землю, весь болю. Полехче мало стало, дьякона та опять проклял, да и оздоровел...”¹⁹.

Из приведенных текстов видно, как объясняют одну и ту же ситуацию два писателя, отправляя свои сочинения «всем верным», чтобы они смогли понять существо их разногласий и рассудить их. Каждый, отстаивая свою точку зрения, обращался к самому убедительному в публицистической практике того времени жанру — «видениям».

В заключении отмечу, что несмотря на разногласия все страдальцы за веру осознавали, что «купно страждут» за истину, за традиции православной Церкви, в этом они были единомышленны и это наилучшим образом выразил в своем Послании сыну Максиму дьякон Федор, удивительно нравственная личность, несмотря на догматические разногласия с Аввакумом, их яростные споры, писал сыну: «Подвижники они и стратотерпцы великия, и стражут от никониян за церковныя законы святых отец доблественне, и терпение их и скорби всякия многолетныя болши первых мучеников, мнятся ми воистинну. За та же вся и аз с ними стражду и умираю купно...»²⁰.

Действительно, попросив друг у друга благословение и прощение, «купно» они приняли мученическую смерть за веру на костре в Страстную пятницу 14 (27) апреля 1682 г.

¹⁹ Житие протопopa Аввакума... С. 188.

²⁰ Титова Л.В. Послание дьякона Федора... С. 150.

Литература

- Бороздин, А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни XVII в. — Санкт-Петербург : Издание А.С. Суворина, 1900. — 319 + 175 с.
- Виноградов, В.В.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления. // ТОДРЛ. — Москва ; Ленинград : Наука, 1958. — Т. 14. — С. 371—379.
- Демкова, Н.С.* Русская проза XVII века в контексте традиции (источники, поэтика, интерпретации). Дис. в форме науч. докл. ... д.—ра филол. наук. — Санкт-Петербург : Издательство С.—Петербургского университета, 1997. — 52 с.
- Демкова, Н.С., Титова, Л.В.* Poleмический трактат пустозерских узников «Ответ православных» в составе сборников XVII века // Общественное сознание и литературы XVI—XX вв. — Новосибирск : Издательство СО РАН, 2001. — С. 170—224.
- Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. — Москва : Синодальная типография, 1803. — 258 с.
- Леонская, А.С.* Русская публицистика второй половины XVII в. — Москва : Наука, 1978. — 271 с.
- Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. — Москва : Советская Россия, 1991. — 368 с.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита [Текст] : [т. 1—9] / под ред. Н. Субботина. — Москва : Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1881. — Т. 6. — 335 с.
- Памятники истории старообрядчества XVII в. Книга первая. Выпуск 1. — Ленинград : Издательство Академии Наук СССР, 1927. (Русская историческая библиотека. Т. 39). — 960 стб.
- Паскаль, Пьер.* Протопоп Аввакум и начало Раскола / Пер. с фр. С.С. Толстого. Науч. ред. перевода Е.М. Юхименко. — Москва : Знак, 2010. — 680 с.
- Поньрко, Н.В.* Дьякон Федор — соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. — Москва ; Ленинград : Наука, 1976. — Т. 31. — С. 362—365.
- Поньрко, Н.В.* Три жития — три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова. Тексты, статьи, комментарии. — Санкт-Петербург : Издательство «Пушкинский Дом», 2010. — 294 с.
- Робинсон, А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. — Москва : Наука, 1963. — 316 с.
- Смирнов, П.С.* Протопоп Аввакум как вероучитель и законодатель раскола // Христианское чтение за 1897 г., июль. — С. 60—94.
- Титова, Л.В.* Послание дьякона Федора Иоанну Аввакумовичу о священстве — идеологический документ раннего этапа старообрядческого движения // Археографические и источниковедческие аспекты в изучении истории России. — Новосибирск : Издательство СО РАН, 2016. — С. 77—101.
- Титова, Л.В.* Послания дьякона Федора сыну Максиму — литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. — Новосибирск : Издательство СО РАН, 2003. — 310 с.

Белянкин Юрий Сергеевич

(Российская государственная библиотека, Археографическая лаборатория исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия)

Beliankin Yuriy Sergeevich

(Russian State Library; Senior Researcher of the Archaeographical Laboratory, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia)

НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОГРАФ ПРОТОПОПА СТЕФАНА ВНИФАНТЬЕВА THE UNKNOWN AUTOGRAPH OF THE ARCHPRIEST STEFAN VNIFANTIEV

Статья посвящена обнаружению в ходе полевой археографической работы неизвестного автографа протопопа Стефана Внифантьева, одного из ключевых деятелей, наряду с протопопом Аввакумом, русской церковной и общественной жизни середины XVII в. Новонайденный экземпляр старопечатной келейной книги Внифантьева дополняет его крайне малочисленное сохранившееся книжное наследие. Кроме того, в статье приводятся сведения о неизвестном доньше книжном вкладе другого «соратника» упомянутых «боголюбцев» — Ивана Неронова, также выявленном в текущем году.

Ключевые слова: Стефан Внифантьев; старопечатные книги; записи; Иван Неронов; археография; старообрядцы.

The article is devoted to the discovery of an unknown autograph of protopope Stefan Vnifatiev, one of the key figures, along with protopope Avvakum, in the Russian Church and public life of the mid-17th century. The newly found copy of the old printed Vnifatiev's private book complements his extremely small preserved book heritage. In addition, the article provides hitherto unknown information about the book of the other outstanding personality of that time — Ivan Neronov, also identified in the current year.

Key words: Stefan Vnifatiev; Old printed books; Inscriptions; Ivan Neronov; Archeography; Old believers.

Рукописи и автографы, принадлежавшие легендарным «отцам» старообрядческой оппозиции и их ближайшему окружению, представляют особую историческую и археографическую ценность. Речь идет, в частности, о рукописях и инскрипциях протопопа Аввакума, дьякона Федора и других «пустозерских страдалцев», а также о причастных к так называемому

кружку «ревнителей» древнего благочестия, церковных иерархах и клириках середины XVII в. (Павла Коломенского, Александра Вятского и иных). Символично, что в текущем году, объявленном годом памяти 400-летия рождения протопопа Аввакума, нам удалось совершить двойную уникальную находку. Ниже раскрывается главная из них, а также приводится информация о второй.

Нами обнаружен неизвестный экземпляр старопечатного издания Московского Печатного двора с владельческой записью Стефана Внифантьева — духовника царя Алексея Михайловича и протопопа кремлевского Благовещенского собора¹.

Внифантьев до начала реформ патриарха Никона собрал вокруг себя некоторых хорошо образованных, «книжных» представителей церковных кругов, судьба которых в течение ближайших десятилетий окажется самой различной и подчас трагичной. В их числе протопоп Аввакум, епископ Павел Коломенский, Федор Ртищев, Иоанн Неронов и другие. Сам Стефан Внифантьев скончался в 1656 г. на Валдае, в самый разгар реформаторской деятельности патриарха Никона, не увидев, какая участь постигла близких ему людей. Внифантьев не относится напрямую к числу деятелей старообрядческой оппозиции, однако неизменно связан с их именами. Личность эта во всех отношениях знаковая для русской истории XVII в.

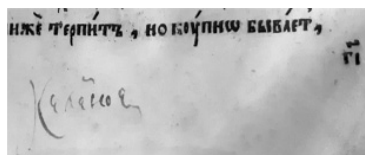
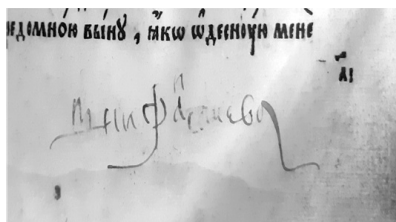
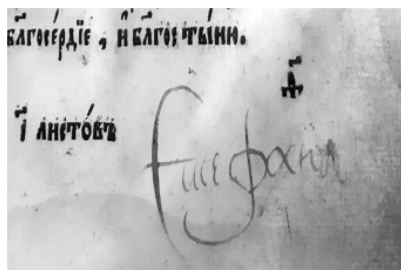
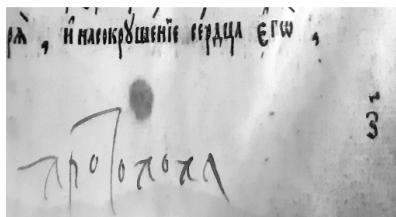
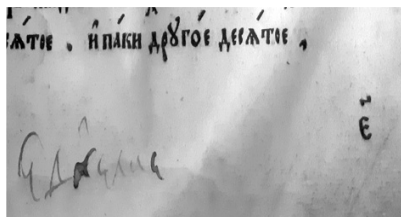
Книжное знание Стефана Внифантьева очевидно, с самого начала своей деятельности при царском дворе он регулярно обращается к молодому царю с разным «учительным» словом, предлагает книги для душеполезного чтения. Об этом сохранились известия протопопа Аввакума, Иоанна Неронова и других свидетелей. Те же Аввакум Петров и Иван Неронов выехали в Москву из Нижегородского края благодаря Стефану Внифантьеву. Устроенный Внифантьевым «кружок» ревнителей благочестия заметно повлиял на развитие деятельности Московского Печатного двора и его издательской программы. Однако с началом реформ патриарха Никона протопоп Стефан Внифантьев остался на стороне «официальной» Церкви и его пути с основателями старообрядческого «раскола» разошлись. Его скорая кончина, возможно, избавила его от тяжелого выбора в контексте развивавшихся в последующие годы событий и отношений между противниками и сторонниками церковных реформ. Внифантьев был погребен в основан-

¹ Частное собрание М.С. Бывшева (г. Москва).

ном им Покровском московском монастыре, куда его приходил поминать и после ухода с патриаршества Никон. Таким образом, личность Стефана Внифантьева почиталась полярными сторонами церковной жизни середины — третьей четверти XVII в.

В связи со всем сказанным обнаружение издания из книжницы Стефана Внифантьева — факт неординарный. Количество книг, бывших в личном употреблении ключевых персоналий той эпохи и доказательно атрибутированных им, невелико. Это справедливо и в отношении Стефана Внифантьева. В нашем случае речь идет об экземпляре Евангелия учительного (Печатный двор, 12.06.1652).

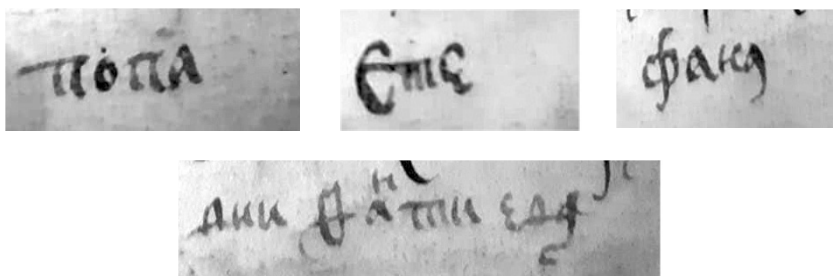
По нижним полям листов блока следует владельческая запись скорописью XVII в.: «Книга Христова Евангелие протопopa Стефана Внифантьева келейное». В этой части записи присутствуют три важных элемента, со всей уверенностью свидетельствующих о принадлежности книги, а также как будет показано ниже и самой записи, Стефану Внифантьеву. Это сочетание его имени и сана протопopa (илл. 1):



Запись более пространна, чем просто констатация факта владения, и своим содержанием также косвенно свидетельствует в пользу авторства протопопа Стефана Внифантьева: «И кто станет сию книгу держати у себя и тому поучаться закону Господню дни и нощи по сей книге а за нас по [ней] Бога молити и родители наши поминать незабвенно спасения ради своего и братию нашу подавати и всех послушающих аще кто святыя книги чет и о том беседует и послушающих». Автор записи вполне в духе Внифантьева делает акцент на необходимости книжного «почитания» и связи его со спасением души. Чрезвычайно ценно и то, что исходя из записи перед нами именно келейная книга Внифантьева, на которой он оставляет памятную инскрипцию для будущих ее владельцев. В опубликованных документах Московского Печатного двора есть данные о приобретении Внифантьевым нововышедших изданий МПД. Так, в 1650 г. Внифантьев купил Евангелие толковое повседневное на Печатном дворе [Луппов, с. 111]. Судьба этого экземпляра в настоящее время неизвестна. Из сохранившихся экземпляров с доказанными автографами Внифантьева можно говорить лишь о двух книгах. Это, во-первых, октябрьская Минея служебная печатника Ивана Андроникова Невежина (М., 23.09.1609; Научная библиотека МГУ, № 88. Инв. 2396-2-85). Приведем для сравнения запись на этом экземпляре, скорописью XVII в. (начало утрачено): «...ноября в 17 день книгу глаголемую месяца октября благовещенской протопоп Стефан что у государя на снях в Касимов уез[д] в благовещенскую вотчину в село в Занин (!?) починок в церковь Живоначальные Троицы и хто будет у тои церкви священник и им бы по сеи книги великого Бога молить церковное пение по уставу петь единоголасно а за государя царя и великаго князя Алексея Михайловича всеа Руси, и за его благоверную царицу и великую княгиню Марью Ильиничну о душевном спасении и многолетном здравии Бога молить и их государских родителе[и] поминать да и мене грешнаго в молитвах незабвенна учинить и родители наши поминать. А из церкви сих книг бы не отдавать во веки нескончаемья. Аминь». В данной записи присутствует только имя вкладчика и его духовный сан, вклад, по-видимому, совершен в вотчину, принадлежавшую Благовещенскому собору, где служил протопопом Стефан Внифантьев. Как и в найденной нами записи, здесь инскрипция довольно пространна, показывает непосредственную близость вкладчика к

царской семье (хотя «этикетное» упоминание государя в записях встречается иногда и при этом без очевидной связи вкладчика с ними). Аналогично вновь найденной записи, в экземпляре НБ МГУ очевиден акцент на почитании вкладчиком книг и книжного знания для спасения души. Внифантьев, а его авторство в этом случае также несомненно, говорит о нескольких вложенных вместе с октябрьской Минеей книгах и просит поминовения за свой вклад себя и своих родителей. Экземпляр НБ МГУ поступил из экспедиционных находок из старообрядческой среды и так же был найден сравнительно недавно, в 1984 г. [Поздеева, Ерофеева, Шитова, с. 94]

Во-вторых, это рукописный «Катехизис» Лаврентия Зизания XVII в. из фондов ОР РГБ (Ф. 209 (собрание Овчинникова), № 452). Рукопись содержит краткую владельческую запись Стефана Внифантьева по листам, наиболее лаконичную из имеющихся на сегодня вариантов. Однако палеографический анализ и сопоставление с найденной нами «келейной» записью в печатном Евангелии не оставляет сомнений также в принадлежности записи руке Внифантьева («Стефана Внифантьева»; илл. 2):



Интересно, что в рукописи сохранилась позднейшая запись некоего книготорговца и «купецкого человека» Сергея Митрофанова, к которому, по-видимому, рукопись попала в процессе своих передвижений после «выбытия» из книжницы Внифантьева.

Рассматриваемый нами новонайденный печатный экземпляр с автографом протопопа Стефана Внифантьева содержит другие записи, отчасти раскрывающие судьбу книги после того, как она сменила владельца. Что самое интересное, эта несколько более поздняя запись связана с селом Лопатищи, принадлежавшей сыну боярина Василия Петровича Шереметева Петру. В.П. Шереметев упомянут в Житии протопопа Аввакума: «И за сие меня боярин

Василей Петрович Шереметев, едучи в Казань на воеводство в судне, браня много и велел благословить сына своего, бритобратца. Аз же не благословил, видя любодейный образ. И он меня велел в Волгу кинуть» [Житие, с. 62]. В продолжении записи в Евангелии 1652 г. приводится следующая информация: «Сия книга Евангелие Желтоводскаго монастыря черного диякона Иринарха а отдал сию книгу в вотчину Петра Василевича Шереметева в село Высокое в церковь святых апостолов Петра и Павла при священнике Василии да при дьячке Феодоре Леонтъеве а за сию книгу священнику за меня Бога молити и родители поминать вечным поминовением незабвенно а сия моя книга дана в церковь безвыносно доколе сия святая церковь стоит а сию книгу купил я у старца Леонтия что был в белцах Лаврентей, а прозвище Белай а жил в селе Лопатищах а отдал я сию книгу в церкву лета 7163 генваря в 13 день [1655 г.] а как Бог по мою душу сошлет и их имена поминать вечным поминком беспереводно». Таким образом, к началу 1655 г. Евангелие, которым в предыдущие два-три года, по-видимому, владел Стефан Внифантьев, уже было вложено новым владельцем на помин души в шереметевское село Высокое, а вкладываемая книга при этом «мигрировала» на предыдущем этапе из нижегородского села Лопатищи, в котором служил Аввакум Петров (а еще раньше также принадлежало следующему после Внифантьева владельцу — старцу Лаврентию; очевидно, что первым среди всех поминаемых в записях владельцев был именно Внифантьев, который мог приобрести экземпляр на Печатном дворе или же получить безденежно после выхода тиража как особо близкий ко двору человек, что было нормальной практикой). Это во всех смыслах уникальное сочетание фактов (Макарьев Желтоводский монастырь, Внифантьев, Лопатищи, Аввакум, Шереметевы) и обстоятельств, которые оказались аккумулированы в записях одного и того же старопечатного экземпляра. Как известно, Аввакум служил в шереметевских Лопатищах в середине 1640-х гг. и стал известен «благодаря» конфликту с прихожанами и вотчинником В.П. Шереметевым.

Стефан Внифантьев, как очевидно, делал книжные вклады и владел так или иначе многими другими книгами. Об этом свидетельствуют такие источники, как синодики и вкладные книги монастырей — Соловецкого, Макарьева Желтоводского, ростовского Борисоглебского и ряда иных. Однако до наших дней, как

показано выше, сохранились единичные экземпляры с доказанными автографами Внифантьева на книгах, из которых только две были его келейными экземплярами.

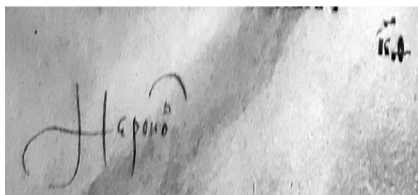
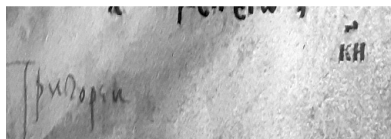
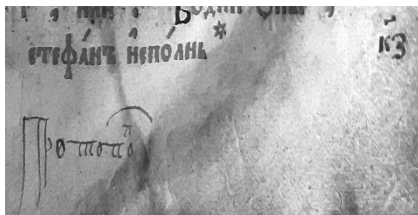
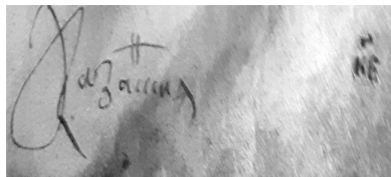
Поразительным дополнением к описанной находке стало обнаружение нами в этом же юбилейном году неизвестного книжного вклада другого знакового участника общественной и церковной жизни эпохи никоновских реформ и ближайшего к Внифантьеву человека — протопopa Иоанна Неронова. Находка совершена нами в ходе полевой археографической работы на юге Архангельской области².

Запись скорописью XVII в. по нижним полям листов сообщает: «Сию книгу глаголемую Апостол печатной по обещанию положил Михаилу архангелу что в Саре казанския пречистыя протопop Григорей Неронов в дом безвыносно по своих родителей». В этой записи присутствуют все детали, которые позволяют без сомнения атрибутировать книгу протопопу Казанского собора Иоанну Неронову. Вклад совершен в село Архангельское на Саре в Пошехонском уезде (церковь не сохранилась). Неронов и Аввакум были весьма похожи, первый из них также сменил не одно место жизни и служения и не один приход. Как и протопop Аввакум, протопop Иоанн Неронов нашел свое место в Москве благодаря Стефану Внифантьеву и был известен своими горячими проповедями и обличениями. В 1655 г. Неронов принял постриг под именем Григория, нашел убежище и укрытие у Стефана Внифантьева и после пострига оказался под церковным судом, инициированном патриархом Никоном за активное сопротивление Неронова реформам. Спустя два года Неронов вошел в церковное общение с «официальной» церковью, однако вскоре после ухода Никона с престола обратился к Алексею Михайловичу с челобитной о проведении церковного собора и избрании нового патриарха. Несмотря на то, что Неронов не был таким же последовательным и бескомпромиссным сторонником «старого обряда», как товарищ Неронова и Внифантьева по кругу ревнителей благочестия протопop Аввакум, он тем не менее сразу предложил государю вернуться к дореформенной практике и упразднить реформы. В 1666—1667 г. Неронов снова вошел в столкновение с церковными властями из-за суда над Аввакумом и сам был предан суду, после чего уже не выступал против ре-

² Частное старообрядческое собрание Т.Р.

форм, отбыв наказание в Иосифо-Волоцком монастыре, и занял свое место в церковной иерархии патриаршей Церкви.

Запись в рассматриваемом экземпляре «Апостола», что примечательно — одного из трех изданий уже времени патриарха Никона 1650–60-х гг., была сделана после пострига Ивана-Григория (1655 г.), однако более точно хронологически локализовать период совершения вклада затруднительно. Можно предполагать, что вклад был сделан до 1666 г., т.е. в период пребывания Неронова в Москве, т.к. в записи он еще именует себя казанским протопопом, т.е. по месту службы — в Казанском соборе на Красной площади (илл. 3):



В данном случае инскрипцию нельзя признать автографом, т.к. в продолжении записи говорится о ее авторе — одном из клириков той Архангельской церкви, куда по указанию Неронова, по-видимому, был сделан и подписан его книжный вклад. В качестве сравнения приведем запись-автограф Неронова на московской декабрьской служебной Минее (7.VII.1645), сделанную им на вкладе царицы Марии Ильиничны по ее указу (илл. 4) [Поздеева, рис. 16]:

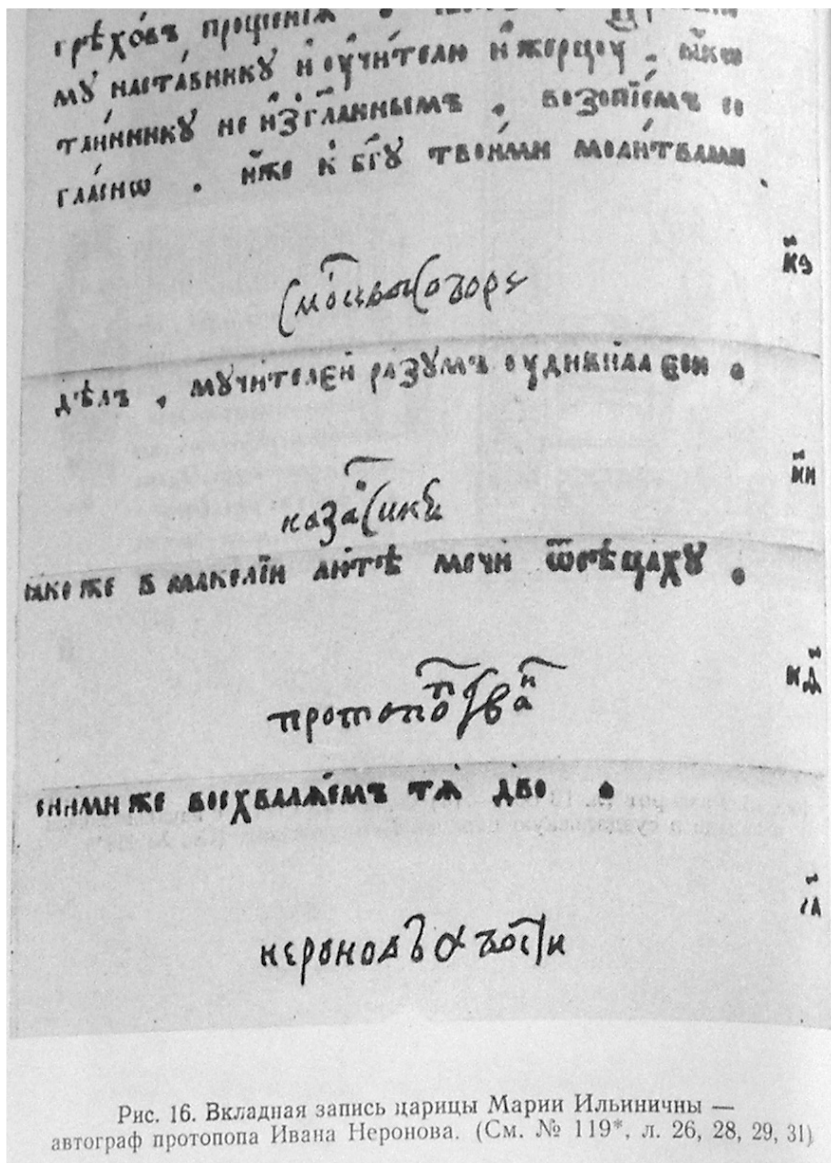


Рис. 16. Вкладная записъ царицы Марии Ильиничны —
автограф протопопа Ивана Неронова. (См. № 119*, л. 26, 28, 29, 31)

В этой записи, как и в рассмотренной выше, Неронов называет себя казанским протопопом, а палеографические особенности его почерка не требуют комментариев. В этой записи Неронов именуется еще мирским именем. Интересно, что Минея была вложена в то же село «на Саре», что и новонайденный «Апостол»: «Пожаловала государыня благочестивая царица и великая княгиня Мария Ильична книгу сию в Вологодской уезд в пустыню на Сару к церкви нерукотворенного образа <...> и к церкви благовещению пресвятыя Богородицы» [Поздеева, № 119]. По сути двумя описанными в настоящей статье книгами ограничивается круг книжных памятников, сохранившихся на сегодняшний день и доказанно связанных с Иваном Нероновым.

Значение представленных выше книжных находок трудно переоценить, даже несмотря на то, что речь не идет о целой библиотеке или собрании. Книги, связанные с важнейшими личностями русской истории, особенно допетровского периода, всегда являлись особо ценными памятниками и обнаружение каждого нового привносит новое в раскрытие их личности, жизни и деятельности, повлиявшей на многие исторические и культурные процессы на протяжении больших исторических периодов.

Литература

- Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. Под общ. ред. Н.К. Гудзия. — Москва : Гослитиздат, 1960. — 479 с.
- [Луппов, С.П.] Читатели изданий московской типографии в середине XVII в. / Публикация документов и исследование С.П. Луппова. — Ленинград : Наука, 1983. — 167 с.
- Поздеева, И.В. Коллекция старопечатных книг XVI–XVII вв. из собрания М.И. Чуванова: каталог. — Москва : ГБЛ, 1981. — 162 с.
- Поздеева, И.В., Ерофеева, В.И., Шитова, Г.М. Кириллические издания, XVI в. — 1641 г.: Находки археографических экспедиций 1971–1993 гг., поступившие в НБ МГУ. — Москва : МГУ, 2000. — 404, [12] с.

Лавров Александр Сергеевич
(Университет Сорбонна, Париж, Франция)

Lavrov Alexandr Sergeevich
(Sorbonne University, Paris, France)

ПРОТОПОП АВВАКУМ
В РАБОТЕ НАД «КНИГОЙ ОБЛИЧЕНИЙ»
ARCHPRIEST AVVAKUM
IN THE WORK ON THE “KNIGOA OBLICHENIY”

В статье поставлены вопросы, каким образом создавалась «Книга обличений», какие печатные книги и каким образом использовались при ее написании, кто и каким образом мог помогать Аввакуму при ее создании.
Ключевые слова: протопоп Аввакум; старообрядчество; «Книга обличений».

The article raises questions about how the “Kniga oblicheniy” (“Book of Rebuke”) creation, about printed books and how were used in writing it, Avvakum’s helpers in its creation.

Key words: Archpriest Avvakum; Old Believers; “Book of Rebuke”.

«Книга обличений» или «Евангелие вечное» является последней по хронологии «книгой» Аввакума, выделенной Я.Л. Барсковым и П.С. Смирновым¹. «Книга обличений» сохранилась только в одном списке второй половины XVIII в., хранящемся в собрании Н.М. Михайловского в РНБ, по которому она и была опубликована Барсковым и Смирновым². К сожалению, рукопись не дает никаких «швов», которые могли бы помочь исследованию истории текста. Это просто список с несохранившегося протографа, написанный разборчивым почерком.

Это значит, что исследователи лишены в данном случае тех возможностей, которые традиционно используются при изучении наследия Аввакума. Нет автографа, а значит и нет возможности работать над почерками. Нет современных списков, а значит, нельзя

¹ Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927 (РИБ, Т. 39). С. 577–650. В дальнейшем ссылки в тексте даются только на страницы этого издания.

² РНБ. Собр. Н.М. Михайловского, № 173.

судить и о том, как складывалась начальная история бытования «Книги обличений». Наконец, нет других списков, поэтому отпадает и сопоставление содержащихся в них текстов. Именно в силу этого «Книга обличений» представляется мне своего рода идеальным объектом, позволяющим показать возможности датировки, атрибуции и изучения истории текста, принадлежащего Аввакуму.

Представляется логичным начать с датировки. Я.Л. Барсков и П.С. Смирнов, будучи первыми издателями «Книги обличений», заметили два содержащихся в тексте датирующих указания. Во-первых, Аввакум упоминает о какой-то отписке, отправленной диаконом Федором Ивановым в Москву «во 186 году весною» — по мнению протопопа, это была «повинная» (С. 617). Смирнов справедливо предположил, что «Книга» составлена после этого, то есть после весны 1678 г. Во-вторых, историк заметил, что Аввакум жалуется на то, что мучается с Федором Ивановым «уже десять лет». Поэтому он предложил отсчитывать десять лет с пустозерской казни 1670 г., после которой между союзниками возникли богословские споры. «Считая с весны 1670 г., получим 1679» — писал П.С. Смирнов³.

В свое время Н.Ю. Бубновым сделана была попытка пересмотреть эту дату. Исследователь нашел в письме Ф.П. Морозовой, датированном началом 1673 г., указание на то, что протопоп послал в Москву какую-то книгу, направленную против Федора Иванова, и отождествил ее с «Книгой обличений». В результате «Книга обличений» была датирована «началом 1673 г.». Прямое указание на 7186 г. было проигнорировано, при этом Бубнов полагает, что Аввакум отсчитывал десять лет с «года своего знакомства» с Федором Ивановым, то есть с 1664 г.⁴ Кажется, что аргументам, предложенным Н.Ю. Бубновым, может быть найдено и другое объяснение. Письмо Аввакума Ф.П. Морозовой может отсылать

³ Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927 (РИБ, Т. 39). С. XXXVI–XLI.

⁴ Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. СПб., 1995. С. 254, 255, 266. Трудно принять логику Н.Ю. Бубнова, когда он утверждает, что в 1664 г. «дьякон Федор, в бытность свою в Москве, вместе с Ефремом Потемкиным» рассуждал о Троице. Судя по всему, Ефрем Потемкин жил в столице только в 1661–1662 г. (Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга. С. 255, Юхименко Е.М. Ефрем Потемкин // Православная богословская энциклопедия. Т. 219. К — Каменац. М., 2012. С. 64–67).

к перехваченному или несохранившемуся произведению, которое по своим идеям могло быть близко «Книге обличений».

Представляется, что игнорировать дату, содержащуюся в тексте, просто нельзя. Более того, предложенную Смирновым и Барсковым датировку можно даже уточнить. Аввакум не называет 7186 г. «нынешним», что совершенно невозможно, если бы он писал до 1 сентября 1678 г. Он не называет его и «прошедшим», что было бы возможным, если бы он писал после 1 сентября 1678 г. Скорее всего, в рамках рабочей гипотезы можно было бы высказаться в том смысле, что 7186-й год был для Аввакума одним из прошедших годов⁵. Это значит, что «Книга обличений» является одним из последних произведений протопopa Аввакума, написанным около 1680–1681 гг.

Вопрос об атрибуции более сложен. Наличие только одного, позднейшего списка, делает легитимным вопрос о том, на основании чего этот текст рассматривается как произведение Аввакума, а не как созданный позднейшим компилятором коллаж из отрывков Аввакума и собственных текстов. Именно по последнему пути пошла Габриэле Шайдеггер, которая в 1998 г. однозначно объявила подделкой как «Книгу обличений», так и ряд других произведениями Аввакума⁶. Главным аргументом Шайдеггер стали совпадения между «Книгой обличений» и выписками из сочинений Аввакума, сохранившимися в ряде рукописей XVII–XVIII вв. На эти совпадения указали уже Барсков и Смирнов, но они не успели издать выписки во втором томе своего собрания сочинений Аввакума. По мнению Шайдеггер, выписки появились сначала, а потом из них была «склеена» «Книга обличений».

Учитывая важность проблемы, пришлось предпринять исследование истории текста выписок, опубликованное в 2017 г.⁷ Удалось показать развитие текста, а также подтвердить, что выписки бытовали как в старообрядческой, так и в «никонианской» книж-

⁵ Что же касается десяти лет, то их можно отсчитывать как от приезда Федора Иванова в Пустозерск (1668), так и от пустозерской казни (1670). В таком случае, в первом случае у меня получается 1678, а во втором — 1680 г.

⁶ *Gabriele Scheidegger*. Endzeit, Russland am Ende des 17. Jahrhunderts. Bern ; Berlin ; Bruxelles, 1999.

⁷ *Lavrov A.* Eine komplizierte Begegnung. Erzpriester Avvakum und seine nicht-altgläubige Leser im 18. Jahrhundert // Religionsgeschichtliche Studien zum östlichen Europa. Festschrift für Ludwig Steindorff zum 65. Geburtstag. Stuttgart, 2017. S. 159–171.

ности. Отдельные цитаты Аввакума в выписках пронумерованы, что облегчает их изучение. Один из важнейших текстов выписок — «Статьи ложных писем Аввакума» из рукописи Черниговской духовной семинарии — содержит ряд выписок из «Книги обличений»⁸. Я попробовал выделить внутри текста «Книги обличений» те высказывания, которые попали в «Выписки». Получилась следующая таблица:

Книга обличений	Статьи ложных писем Аввакума
1. Полемика по вопросу о Св. Троице против диакона Феодора Иванова и старца Ефрема Потемкина и по некоторым другим вопросам.	№ 12, 16, 6
2. Обличения о Св. Троице против названного Феодора и Соловецкого диакона Игнатия и ответы на вопросы: что есть существо Божие? Что естество? Что состав? Что ипостась?	2, 5, 9, 10
3. Обличительные замечания против д. Феодора по вопросу о сошествии Христа во ад	13а, 13б, 13в

Представляется, что результат сравнительно ясен. Перед составителем «Статей» лежал текст, крайне близкий опубликованному, из которого он сделал своего рода «нарезку», содержащую наиболее богословски неграмотные цитаты. При этом он шел по тексту от начала к концу. Правда, мы можем предположить, что порядок глав в той «Книге обличений», которой он пользовался, отличался от нынешнего — возможно, что текст начинался второй и третьей главой и заканчивался первой.

Теперь представим себе противоположную ситуацию, предложенную Шайдеггер. В распоряжении неизвестного компилятора (или фальсификатора) оказываются «Статьи ложных писем». Его задачей становится соединить эти отдельные фразы Аввакума, вырванные из контекста, «залить» между ними своего рода текст-наполнитель. Попробуем подобрать сравнение. В археологии очень

⁸ Рукопись не сохранилась, текст доступен благодаря изданию А.К. Бороздина (*Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. 2-е изд. СПб., 1900. Приложения. С. 119–123).

хорошо известна история с многофигурными эллинистическими скульптурными композициями, от которых обычно сохранилось несколько фрагментов. Восстановить целое по фрагментам, составляющим от пяти до десяти процентов от целого, крайне трудно — обычно исследователи догадываются о том, какой миф здесь проиллюстрирован, но вряд ли могут восстановить хотя бы общую композицию всей группы.

В чем смысл подобного исследования? Дело в том, что все выписки обладают большой доказательной силой. Они были сделаны в начале XVIII века, и их авторы однозначно утверждают, что это — выписки из сочинений Аввакума. Следовательно, текст-матрица, из которого они были сделаны, уже в начале XVIII века считался произведением протопopa Аввакума.

Переходя к проблеме истории текста, необходимо сразу же отметить, что в предложенном ниже подходе к наследию Аввакума большая роль отводится понятию интертекста. Понятно, что автобиографические и богословские тексты, написанные Аввакумом, содержат отсылки друг на друга. Но представляется, что эти отсылки были особого рода. Аввакум, как и другие пустозерские узники, не были писателями, опиравшимися в своей работе на доступный им «архив», в котором сосредоточены были бы черновики и чистовики их сочинений, а также необходимые им печатные издания и рукописи. Напротив, пустозерские сидельцы работали так же, как и другие писатели, находящиеся в заключении — они «отсылали» готовые тексты, на дальнейшую судьбу многих из которых они не могли больше повлиять. Мне представляется, что характер их работы вполне сопоставим с тем, как работают авторы больших эпистолярных комплексов, не создающих и не хранящих копий отправленных ими писем. Таким образом, главным ресурсом для этих писателей является собственная память, и они отсылаются к своим собственным текстам так же, как мы отсылаемся к чужим текстам, которые однажды прочитали или переписали, но к которым у нас сейчас нет доступа.

Необходима рабочая концепция, которая отвечала бы двум хорошо известным данностям. С одной стороны, это весь корпус «пустозерской прозы», отличающийся совершенством и законченностью. С другой стороны, это то, что известно об условиях, в которых находились пустозерские узники. Представляется, что тексты могли набрасываться или, что скорее возможно, дикто-

ваться Аввакумом, и после этого передавались его помощнику (или помощникам), который вставлял в них необходимые цитаты из первоисточников, которые только были намечены протопопом. Утверждение о диктовке может показаться странным, учитывая наличие двух кодексов с автографами пустозерских узников. Но если автобиографические тексты, не требовавшие обширного цитирования, пустозерские узники писали сами, то для создания богословских текстов им нужна была посторонняя помощь. Более того, представляется, что многие перебеленные помощником тексты уже не возвращались к Аввакуму для окончательной правки, а отправлялись в «мир» именно в этом состоянии.

Можно ли как-то подтвердить эти положения, опираясь на текст «Книги обличений»? В то время как Я.Л. Барсков и П.С. Смирнов отметили в своих примечаниях только цитаты из Священного Писания, я попробовал определить ссылки на святоотеческую и богословскую литературу. Мне представляется крайне интересным и показательным с одной стороны, то богатство источников, на которое ссылается Аввакум, и, с другой стороны, безупречность ссылок. Практически все ссылки можно восстановить. Аввакум цитирует Псевдодионисия Ареопагита, «Шестоднев» Иоанна Экзарха — уже Н.С. Демкова предположила, что Аввакум взял с собой из Москвы эту рукопись в Пустозерск⁹. Ссылка на Юстина Философа отсылает нас к неизвестному источнику, а на Иосифа Волоцкого — к «Просветителю»¹⁰. Особый интерес вызывают цитаты из бесед Иоанна Златоуста, в большинстве своем отсылающие к «Маргариту», изданному на Печатном дворе в 1641 г.

Маргарит. М., 1641.	Книга обличений
Слово 10 О еже предста царица «Почто наречеса мышца, яко единосущен есть Отцу» (Л. 536 об.)	«Да слыши, прельщенне, Златоуста о Единороднѣмъ въ Словъ о Предста Царица, лист 527: почто наречеса мышца — яко единосущень есть Отцу, почто наречеса Слово — яко отъ Отца родися» (С. 585)

⁹ Сарафанова-Демкова Н.С. Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ, 1963. Т. XIX, С. 367–372.

¹⁰ Я намеренно не включаю в этот список отсылки к литургическим текстам, так как Аввакум вполне мог цитировать последние по памяти.

<p>Слово 6 О непостижимѣмъ к неподобнымъ бесѣда шестая. «Хотя убо того создати Бог рече: сотворимъ чловѣка по образу нашему и подобию» (Л. 58)</p>	<p>«Да слыши еще Иоанна Златоустаго — Слово 6-е о Непостижимомъ и отступи нѣкогда отъ безвременнаго любопрѣнія, — рѣкль бо: сотворимъ чловѣка, — не приведе — по образу Твоему меньшему, ниже по образу Моему большему, но что? — по образу Нашему, показуя Отца и Сына единосущный образъ (С. 587)</p>
<p>Слово 6 О непостижимѣмъ к неподобнымъ бесѣда шестая</p> <p>«Откуда убо начнем словеса, отниду же аще хошете, или убо от новаго, или же ветхаго, не бо точии въ евангельскихъ, апостольскихъ гл(агол)ѣхъ, но и во пророческихъ, и во всемъ ветхомъ со мнозѣмъ преизяществомъ сияющии есть, видѣти едиnorodнаго славу. Тѣмъ же и отсюду ми мнится, на онѣхъ стрѣлячи, не бо точию сия отсюду творяше словеса, но и другия множайшая еретики, возможемъ низложити. Маркиона, Манихея, Уалендина, иудейская вся состояния. Якожде при Давыдѣ, Голияфъ низпаде, воинство же его все разыдеся, и смерть убо бысть единому тѣлеси, и единой главѣ язва. Бѣгство же и страхование, обще воинству всему, тако убо и при насъ нынѣ единой ереси уязвенъ бывши и низпадши, общее начтеннымъ всѣмъ будетъ бѣжаніе.</p>	<p>«Да слыши еще не мои глаголы, но о Единороднаго славъ вселенский учитель рече Златоустъ — Слово 6-е о Непостижимомъ, листъ 57: принеси де от Писаний — еже къ сопротивнымъ имемся брани. Откуда убо начнемъ словеса? Отнюду же, аще хошете: или убо от Новаго, или же отъ Ветхаго, не бо точию во Евангелскихъ и Апостолскихъ глаголтѣхъ, но и во пророческихъ, и во всемъ Ветхомъ, со мнозѣмъ преизяществомъ сияющую есть видѣти Единороднаго славу. Тѣмъ же и отсюду, ми мнится, на онѣхъ стрѣлячи, не бо точию сия отсюду творяше словеса, но и другия множайшия еретики возможемъ низложити: Маркиона, Манихея, Уалендина — иудейская вся состояния. Якоже бо при Давыдѣ Галиафъ низпаде, воинство же его все разыдеся, и смерть бысть единому тѣлеси, и единой главѣ язва, бѣгство же и страхование воинству всему, тако убо и при насъ нынѣ: единѣй ереси уязвеннѣ бывши и низпадши, общее начтеннымъ всѣмъ будетъ бѣжаніе. (С. 591)</p>

Если присутствие в пустозерском узилище рукописи «Шестоднева», которая могла быть миниатюрной, допустимо, то само по себе цитирование «Маргарита» нуждается в пояснениях. В этом случае речь идет о роскошном издании, включающем 844 листов

in folio, которое очень трудно было спрятать от стражников. Приходится напомнить, что Аввакум все-таки работал в тюрьме, а не в комфортабельном скриптории, и что сноски выверялись и вносились где-то в другом месте.

Для того, чтобы доказать это, необходимо было бы найти место, где есть «шов», где писатель оставил место для цитаты, а его помощник не нашел ее, или вставил не ту цитату. Представляется, что именно подобный случай можно найти в «Книге обличений»:

«Да слыши Златоуста, Павлову бесѣду, о существѣ томъ — какъ догадаеся — разсуждаетъ, зачало 288. Слово 3 — О Непостижимомъ: гряди, то на среди приведенъ царь царствующимъ и Господь господствующимъ. Рече: единъ имѣяй безсмертие, во свѣте живый неприступень» (Стб. 598).

Кажется очевидным, что в первой фразе речь идет о запланированной Аввакумом ссылке на «Беседы на четырнадцать посланий апостола Павла» — одну из важнейших книг Аввакума и всех боголюбцев¹¹. Почему эта ссылка осталась нереализованной? Здесь возможно два объяснения. Во-первых, вполне возможно, что книга была недоступна. Роскошное издание, насчитывающее 1642 страницы, вряд ли было под рукой в Пустозерске (если только мы не предположим, что помощник Аввакума сидел в Москве). Во-вторых, можно предположить, что протопоп дал неточную ссылку — в беседе под зачалом 288 я не нашел ничего о «существе». Поэтому, в силу одной из двух названных причин, помощник внес цитату из Иоанна Златоуста, но не ту, которую хотел Аввакум, а ту, которая взята была из того же самого «Маргарита», из третьего слова о Непостижимом: «Нарицаемъ убо его царя царствующимъ, и господа господствующимъ, единого имущаго безсмертие, свѣтъ неприступень живуша».

Как известно, Я.Л. Барсковым и П.С. Смирновым готовился к печати и второй том сочинений Аввакума, который, среди прочего, должен был включать и научное издание выписок. Не исключено, что некоторые вопросы, затрагиваемые в этом сообщении, уже были решены в этом томе, но поиски его рукописи или корректуры (в том числе и в фонде Я.Л. Барскова в РГБ) не увенчались успехом. Все это еще раз ставит вопрос о необходимости нового издания сочинений Аввакума, с научным аппаратом,

¹¹ *Иоанн Златоуст*. Беседы на четырнадцать посланий апостола Павла. Киев, 1623.

включающим ссылки на использованные протопопом первоисточники, которое вполне можно было бы начать с «Книги обличений». Представляется, что хорошим подступом к подобному изданию могли бы служить комментарии к изданию Я.Л. Барскова и П.С. Смирнова, изданные отдельным томом.

Литература

- Бороздин, А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. 2-е изд. — Санкт-Петербург : Суворин, 1900. — XIX, 319, 175 с.
- Бубнов, Н.Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. — Санкт-Петербург : БАН, 1995 — 434 с.
- Иоанн Златоуст.* Беседы на четырнадцать посланий апостола Павла. — Киев, 1623.
- Памятники истории старообрядчества XVII в. — Ленинград : Акад. наук СССР, 1927. — 1 т. — Кн. 1., Вып. 1. — 1927. — ХСVII с., 960 стб. (РИБ, Т. 39).
- Сарафанова-Демкова, Н.С.* Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ, 1963. — Т. XIX, — С. 367–372.
- Юхименко, Е.М.* Ефрем Потемкин // Православная богословская энциклопедия. — Т. 29. К — Каменац. — Москва : Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2012. — С. 64–67.
- Lavrov, A.* Eine komplizierte Begegnung. Erzpriester Avvakum und seine nicht-altgläubige Leser im 18. Jahrhundert // Religionsgeschichtliche Studien zum östlichen Europa. Festschrift für Ludwig Steindorff zum 65. Geburtstag. — Stuttgart, 2017. — S. 159–171.
- Scheidegger, Gabriele.* Endzeit: Russland am Ende des 17. Jahrhunderts. — Bern : Berlin : Bruxelles : P. Lang [Peter Lang], 1999. — 409 S.

Распространение
старообрядческих
сочинений и идеология
старообрядчества:
особенности, закономерности,
основная проблематика
(итоги и перспективы изучения)

Калугин Василий Васильевич

(Москва, Россия)

Kalugin Vasilij Vasil'yevich

(Moscow, Russia)

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ ДРЕВНЕБОЛГАРСКОГО ПЕРЕВОДА ТОЛКОВЫХ ПРОРОЧЕСТВ*

OLD BELIEVERS' RECEPTION OF THE OLD BULGARIAN TRANSLATION OF THE EXPLANATORY PROPHECIES

Старообрядческая традиция завершила собой рукописную историю Толковых Пророчеств (далее — ТП). В последней трети XVII в. появилась новая, старообрядческая редакция ТП, пересмотренная по Острожской Библии. В первой четверти XVIII в., вероятно, в районе Архангельска и Холмогор была изготовлена старообрядческая копия с антиграфа 90-х гг. XV в. Ею закончилась восьмивековая история глаголицы как декоративного письма в ТП, начавшаяся в болгарском скриптории X в. Роскошный список 1887–88 гг. Г.М. Прянишникова с предельной точностью повторяет текст своего оригинала — экземпляра 1599–1600 гг. митрополита Казанского Гермогена, но дополняет его великолепными миниатюрами и орнаментом. Этим фолиантом была красиво завершена тысячелетняя история славяно-русских ТП.

Ключевые слова: Толковые Пророчества; Библия; перевод; редакция; протограф; оригинал (антиграф); список; чтение; книжный орнамент; миниатюра; подпись.

The Old Believer tradition completed the handwritten history of the Explanatory Prophecies (hereinafter — EP). In the last third of the 17th century, a new, Old Believers', edition of the EP appeared, revised according to the Ostrog Bible. In the first quarter of the 18th century, probably in the area of Arkhangelsk and Kholmogory, an Old Believers' copy was made from the antigraph of the 1490-s. It ended the eight-century history of Glagolitic script as decorative writing in EP, which began in the 10th century Bulgarian scriptorium. G.M. Pryanishnikov's luxurious copy of 1887–88 repeats the text of its original — a copy of 1599–1600 of Metropolitan Hermogenes of Kazan — with extreme accuracy, but complements it with magnificent miniatures and ornaments. With this folio the thousand-year history of the Slavic-Russian EPs was completed in an exquisite way.

Key words: Explanatory Prophecies; Bible; Translation; Edition; Protograph; Original (antigraph); Copy; Reading; Book ornament; Miniature; Signature.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–012–00142а «Толковые Пророчества в литературе и письменности Древней Руси».

Введение. В Древней Руси Книги пророков воспринимались как апокалиптическая литература. Эсхатологические настроения усилились с началом Никоновой церковной реформы. Тема библейских пророков и пророческого служения стала злободневной в литературе раннего старообрядчества и не потеряла свою остроту в XVIII—XIX вв. Старообрядческий период в истории Толковых Пророчеств (далее — ТП) продолжался до конца XIX в. Впрочем новых рукописей ТП появилось мало. Основных причин тому две, и обе они имеют характер общих закономерностей. Во-первых, в Московской Руси с середины XVI в. южнославянские переводы IX—XV вв., в особенности древнейшие IX—X вв., выходят из активного употребления по причине архаичности и малопонятности их языка¹. Особенно это касается Книг пророков, которые и без того нелегки для чтения. С середины XVI в. переписывание ТП идет по затухающей. Во второй половине XVII—XIX в. оно постепенно замирает: появляются только единичные списки. Во-вторых, у старообрядцев основным источником по Ветхому Завету стала изданная большим тиражом Острожская Библия 1580—81 гг., куда Пророчества вошли в исправленном и дополненном виде без толкований.

В связи с Острожской редакцией Пророчеств необходимо обратить внимание на малоизученный виленский список 60—70-х гг. XVI в. из Библиотеки Академии наук Литвы в Вильнюсе [F19—47]. Он содержит новую редакцию ТП, нередко близкую к их тексту в Острожской Библии 1580—81 гг. Основным источником виленского кодекса были рукописные ТП в древнеболгарском переводе, а не Острожская Библия. Их текст был отредактирован по Чешской Библии и другим материалам (Плач Иеремии и Книга пророка Даниила в изданиях Ф. Скорины 1519 г.). Языковые установки редактора в значительной степени отличались от взглядов Скорины. Он критически отнесся к труду своего предшественника и часто отдавал предпочтение не скорининской редакции с ее упрощенным языком, а старому переводу и стандартной церковнославянской грамматике. Виленский список — один из источников Острожской Библии. Он позволяет взглянуть по-новому на острожскую «книжную справу» и представить малоизвестный подготовительный этап работы над Библией 1580—81 гг. Каждая

¹ *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. Библиографические материалы. СПб., 1903. (СОРЯС. Т. 74, № 1). С. V.

местная восточнославянская традиция вносила свое, особое в историю ТП и обогащала ее.

§ 1. *Редакция Толковых Пророчеств с дополнениями по Острожской Библии 1580–81 гг.* В последней трети XVII в. в старообрядческой среде появилась новая редакция ТП. Она известна в единственном списке Сол-695/803, ранее не изучавшемся. Старый перевод ТП был пересмотрен по Острожской Библии 1580–81 гг. Последняя отличается тем, что содержит в отредактированном виде Пророчества в Геннадиевской редакции с опущенными толкованиями и с добавлением новгородских переводов монаха Вениамина из Вульгаты (начало 90-х гг. XV в., не позднее июня 1492 г.). В Сол-695/803 по Острожской Библии восполнены пропуски архетипа (Иер 1–25: 14 и 46–52: 3) (л. 567–619, 673 об. — 692 об.). По тому же источнику устранена путаница текстов, бывшая еще в восточнославянском протографе ТП: Иез 45 (л. 547 об. — 49 об.), Иез 46 (л. 549 об. — 552), Иез 47 (л. 552–556), Иез 48: 1–нач. 4 (л. 556–556 об.). Приведя главу (Иез 47) по острожскому изданию, редактор присоединил к ней старые толкования. (Толкования на Иез 45 и 46 и некоторые другие опущены в Сол-695/803.) Далее, дойдя до Иез 48: 4, редактор переписал старую вставку протографа в этот стих: отрывок Иез 45: 12–25 (начиная от слов «мѣры же двадесяти овожели»: ошибочно вм. *оволи*) и всю главу 46: 1–24 (л. 556 об. — 561 об.). В азбучном акростихе в Плач 1 названия еврейских букв и их порядок, нарушенный в ТП из-за пропуска трех букв *вав*, *мем* и *реш*, пересмотрены и даны по Острожской Библии (л. 698–701). По ней же в азбучном акростихе в Плач 2–4 добавлены названия еврейских букв, отсутствовавшие в переводе ТП (л. 701–709 об.).

И другие структурные изменения показывают зависимость Сол-695/803 от острожского издания (и его источников: Геннадиевской Библии и Вульгаты). Посл Иер перенесено с исконного места после Плач и перед заключительной статьей к Иер и Вар на новое место после Вар в качестве ее последней, шестой главы (л. 723 об. — 728 об.); так же: [БАН 33.10.4: 216–217; Ег-25: 225 об. — 230; ОБ 1581: 1246–1256; Пряп-187: 237 об. — 242; Син-915: 557–559; Соф-1321: 616–62в; ТСЛ-89: 238 об. — 240 об.; F1.460: 269–271]. Дан расположена по видениям, как в ТП. Однако история Сусанны перенесена с начала книги на место тринадцатой главы (л. 767–771), как в Геннадиевской и Острожской редакции.

В острожском издании переводы Вениамина из Вульгаты отредактированы. Одни латинизмы переосмыслены, другие заменены переводом, третьи остались, но без комментариев к ним, сделанных в гennaдиевском кружке. Эти чтения повторяются в редакции Сол-695/803, ясно указывая на ее источник. У Вениамина лат. *cisternas* 'водоемы' переведено как *гоустерны* и снабжено на поле объяснением *кладези* (Иер 2: 13) [Пог-84: 80 об.]. Так в основном тексте и в Гennaдиевской Библии, но глосса опущена [Син-915: 514 об.]. В Острожской редакции произошла замена на *кладен'ца* [ОБ 1581: 94б]. И это чтение повторяет редактор Сол-695/803 (л. 569).

В его распоряжении находилась рукопись ТП Гennaдиевской редакции, дополненная переводами Вениамина из Вульгаты. Оттуда он взял два разночтения к тексту Острожской Библии и вынес их на поле. У Вениамина лат. *Pharaonis Nechao... in Charchamis* передано: *фараона Нехава... въ Каркамѣ* (Иер 46: 2) [Син-915: 610–611; Пог-84: 107]. В Острожской редакции это место пересмотрено: *фараона Нехао... в' Картамисъ* [ОБ 1581: 114в; F19–47: 386 об.]. Источником правки была Чешская Библия, что можно заключить по форме *в' Картамисъ*; ср.: *faraona Nechao... w Karthamis*. В Сол-695/803 (л. 673 об.) в основном тексте это же исправленное чтение, а на поле рукой писца вынесены варианты из перевода Вениамина: *Нехалава* (ошибочно с лишним *ла*) и *в Каркамѣ*.

Острожская Библия и ее московская перепечатка 1663 г. отличаются по тексту весьма незначительно. Мелкая грамматическая правка в Московской Библии показывает, что редактор Сол-695/803 использовал не ее, а острожское издание. В обоих приведенных примерах в Московской Библии исправлены окончания: *кладенцы* (вин. п. мн. ч.) и *в' Картамисѣ* [МБ 1663: 305а, 322б].

На полях рукой писца Сол-695/803 исправлены некоторые ошибки в тексте. В Сол-695/803 неверно разделено на слова начало стиха (Ис 21: 11), и это очень четко обозначено знаками ударения: «Ктѣ бѣ мя зоветь...» (л. 223 об.). Эта ошибка известна в других списках ТП. Правильная разбивка такая: «К тобѣ мя зоветь...» [Чуд-184: 149 об.; Син-915: 489 об.]. В острожском издании это место подредактировано: «Къ мнѣ зоветь...» (Ис 21: 11) [ОБ 1581: 77г]. Чтение Острожской редакции приведено в Сол-695/803 на поле: «ко мнѣ».

В Сол-695/803 Дан снабжена заголовками и киноварными глоссами на полях — комментариями к тексту. Старообрядческое проис-

хождение рукописи подтверждает помета на поле л. 735, сделанная рукой писца: «О поклонѣхъ зрите, еретицы». Она относится к словам: «Тогда царь Навходоносоръ ниць паде и поклонися Даниилу...» (Дан 2: 46). Это место было понято как указание на древность и истинность земных поклонов, отмененных патриархом Никоном в феврале 1653 г. Автор приписок был настроен очень решительно и нетерпимо. На поле л. 755 напротив рассказа об апокалипсическом царе, восставшем на Бога (Дан 7: 25), указано почерком писца: «папа Римскій».

В Сол-695/803 (л. 1 об. и 777 об.) помещены краткие предисловие и послесловие, не известные в других списках ТП. Обе статьи посвящены пользе чтения Св. Писания и окончанию работы над книгой. Они написаны очень искусно, по правилам риторики, в традиционном стиле самоуничижения. Автор настолько хорошо владел приемами абстрагирования от действительности и общими формулами, что не сообщил о себе никаких сведений. Он поступил так умышленно, в силу литературного этикета и обычного авторского самоуменьшения. Он был человеком начитанным и книжным, умевшим подбирать рифмы. Предисловие на л. 1 об. начинается говорным стихом и заканчивается рифмованными строчками, в которых говорится о познании правой веры.

§ 2. *Последний список Толковых Пророчеств с глаголицей.* В архетипе древнеболгарского перевода ТП отсутствовали комментарии на Дан. В конце XV в. Пророчества были дополнены компилятивными толкованиями на эту книгу. Список с ними хранился в библиотеке Антониева-Сийского монастыря [Арх-Д63]. Туда его пожертвовала вдова В.С. Воейкова Евфимия Александровна, вероятно, после канонизации Антония Сийского в 1579 г. Этот экземпляр отметил еще И.Е. Евсеев в своем труде по истории Дан в славяно-русской письменности. Однако исследователь просмотрел лично не все рукописи из тех, которые привел в своем перечне источников. В данном случае он ограничился краткой описью А.Е. Викторова². Поэтому И.Е. Евсеев так и не узнал, что этот список содержит новгородский перевод монаха Вениамина

² Ср.: Викторова А.Е. Описи рукописных собраний в книгохранилищах северной России. СПб., 1890. С. 74, № 17; Евсеев И.Е. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты. М., 1905. С. LXIV, № 19.

и редкие компилятивные толкования на Дан. Нами установлено, что воейковский список явился антиграфом точной старообрядческой копии первой четверти XVIII в. [Унд-1297]. С нею И.Е. Евсеев ознакомился лично³. Однако он дал ей неверную оценку, так как не видел ее непосредственный оригинал. По мнению И.Е. Евсеева, комментарий на Дан был составлен в старообрядческой среде⁴. На самом деле он появился лет за 150 до раскола: в 90-х гг. XV в., возможно, в Новгороде. Сразу же следует сказать, что воейковская рукопись не авторский экземпляр, а копия с пропусками в Дан и комментариях. Эти лакуны восполнены другим почерком на полях (л. 323, 333, 334 об., 349 об.).

Воейковский кодекс (и его старообрядческая копия) имеют важное совпадение с новгородскими ТП 1492 г. соловецкого игумена Досифея [Сол-694/802] и еще одним списком конца XV—начала XVI в. [Ег-123]. Все они приводят на поле к одному и тому же месту (Иона 1: 1–2) редкую помету в круге. Она сообщает о приказе Бога пророку Илии отправиться в Сарепту Сидонскую (3 Цар 17: 8–9) [Арх-Д63: 32; Ег-123: 23 об.; Сол-694/802: 49; Унд-1297: 31]. По древнему преданию, пророк Иона был тем самым сыном вдовы из Сарепты Сидонской, которого воскресил пророк Илия (ср.: 3 Цар 17: 17–23). Сказание отразилось в житии и службе пророку Ионе на 22 сентября. Об этом кратко говорится и в ТП, в заключительном житии пророка Ионы, но без упоминания Сарепты Сидонской. Этот библейско-агиографический сюжет и имел в виду автор приписки.

В языке Арх-Д63 отражено цоканье: *озрець*, дважды (Дан 10: 6, 16) (л. 341 об., 342) и частое смешение *ѣ* с *и*. Особенно показательны колебания писца в выборе этих букв. Сначала он ошибся, написав *в' мирахъ* (Дан 5: 27), *рассияль* (Дан 9: 7) (л. 328 об., 336 об.), но потом исправил *и* на *ѣ*.

Редактор сделал в Дан несколько структурных перестановок, чтобы упорядочить хронологию событий, не всегда соблюдаемую в библейском повествовании. В воейковском кодексе история Сусанны, занимающее место перед первой главой в ТП, помещена сразу же после нее [Арх-Д63: 309–311 об.; Унд-1297: 330–331, 331–333 об., 333 об. — 336]. Она не имеет порядкового номера и

³ Там же. С. XXXVIII, сн. 3, LI, LXVII, № 37.

⁴ Там же. С. LI, LXVII, № 37.

как бы продолжает первую главу. В новой редакции Дан две главы 7–8 с толкованиями (видения Даниила в первый и третий год правления Валтасара) вставлены в конце Дан 5, между 29 стихом (возвышение Даниила при Валтасаре) и последними 30–31 стихами (смерть Валтасара и воцарение Дария). Вся глава Дан 9 с комментариями (молитва Даниила за еврейский народ и Иерусалим и откровение о семидесяти седминах в первый год царствования Дария) помещена между 10 и 11 стихом Дан 6 (молитвы Даниила по направлению к Иерусалиму и происки его врагов при Дарии). Заключительная статья «Даниил-пророк» перенесена с конца в начало Дан и сделана введением с новым названием «Пророчество Данилово... и житие пророка Данила» [Арх-Дб3: 307 об. — 308 об.; Унд-1297: 329–330]. Окончание этой статьи после слов «...и прилѣпитися наслѣдьи необрѣзанныхъ» [Арх-Дб3: 308 об.; Унд-1297: 330] заменено стихами Дан 4: 33–34. Старая, замененная часть осталась на своем месте в конце Дан, перед подборкой комментариев [Арх-Дб3: 347 об. — 350 об.; Унд-1297: 372 об. — 375 об.], и получила особое заглавие: «О смерти Данила-пророка».

Вопросы, обсуждаемые в толкованиях на Дан: пределы царской власти, ее права и обязанности, сопротивление нечестивому государю в делах веры и мученическая смерть, причины величия и гибели государств, были актуальны в русской литературе XV–XVI вв. В «Просветителе» Иосифа Волоцкого, в послании к иконописцу с тремя словами об иконопочитании, также требуется не повиноваться нечестивому государю даже перед страхом смертной казни⁵. Появление толкований на Дан с ее эсхатологическими видениями и откровениями о будущих судьбах мира (Дан 7–12) было вполне естественным и даже закономерным в обстановке недавней гибели Византии, ожидания светопреставления в 1492 г. и религиозных брожений на Руси в конце XV в. Компиляция посвящена выяснению вопроса об Антихристе и четырех древних царствах. Ее подготовил опытный начетчик, не удовлетворенный отсутствием комментариев на Дан в ТП. Основным источником были Толкования Ипполита папы Римского на Дан. Учитывая связь воейковского списка с геннадиевскими кодексами, можно предположить, что компиляция была составлена в Новгороде в конце 80–90-х гг.

⁵ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 346.

XV в. Через двести с лишним лет, в первой четверти XVIII в., ТП из Антониево-Сийского монастыря привлекли внимание старообрядца, и он изготовил их точную копию.

Орфография и акцентуация списка Унд-1297 дониконовская. На двух случаях следует остановиться особо. Имя Христа пишется постоянно через одну *i* под титлом. Однажды встречается вариант с двумя *ii* (Ис 52: 1–3, толк.) (л. 127 об.). В списках ТП это орфографический реликт, возможный в правописании X–XII вв. (Зографское Евангелие, Остромирово Евангелие 1056–57 гг., Изборник 1073 и др.). Он восходит к древнему протографу ТП и сохранен в этом месте другими рукописями [Ед-15: 115в; ТСЛ-89: 101; ТСЛ-90: 187 об.; Чуд-182: 139в; Чуд-183: 208 об.; Чуд-184: 182 об.]. Переписчик Унд-1297 машинально перенес два *ii* из своего оригинала [Арх-Д63: 113 об.]. В других случаях он был внимателен и правил два *ii* своего антиграфа на одну *i*. Ср., например, написания с одним *i* в Унд-1297 (Ам 9: 11–15, толк.; Ис 57: 1–2, толк.) (л. 28 об., 134) и с двумя в воейковском кодексе и других списках [Арх-Д63: 29 об., 118 об.; Ед-15: 122б, в; ТСЛ-89: 106; Чуд-184: 190 об.].

Имена собственные сохраняют каноническую дониконовскую акцентуацию: *Иѡиль* (л. 1, 14 об., 16, 17, 18, 19), *Мисѡиль* (л. 330 об., 331, 344, 344 об.) и т. п. И в имени *Авѡакѡмъ* стоит старорусское ударение на предпоследнем слоге (л. 45, 47–48, 372), но изредка оно перенесено на *у* по новой норме, обусловленной греческой формой (л. 42 об., 44). Такое произношение проскользнуло несколько раз в черном и киноарном письме: в заголовках и колон-тителе, написанных одной рукой. Вероятно, писец «обмирщился» и был нетверд в дедовских правилах и обычаях.

Он обладал четким скорописным и полууставным почерком и был неплохим рубрикатором. Однако ему явно не хватало начитанности, чтобы понять смысл древнего перевода, правильно передать его и разделить текст на слова. Он не всегда мог разобрать полууставное письмо своего оригинала, большей частью несложное и понятное. Из характера ошибок ясно, что он работал с одним списком и в трудных случаях не мог свериться с другими экземплярами ТП или посоветоваться со знатоками. Поэтому он повторял ошибки своего оригинала и «обогащал» их новыми, сделанными по догадке или в спешке, в минуты усталости и рассеянности. Это был ремесленник, набивший руку в письме, а не опытный писец-редактор.

Старообрядческая копия, созданная почти на двести лет позднее своего оригинала, повторяет его севернорусские языковые особенности. Переход диалектизмов из антиграфа в апограф облегчался в том случае, если разные писцы говорили на одном наречии. Писец-старообрядец перенес из своего источника цокающие формы: *Циновницы* < *Циновницѣ* (Дан 6: 4) и еще дважды *Цыновницы* < *Циновници* (Дан 6: 5, 6) [Унд-1297: 359 об., 360; Арх-Д63: 335 об., 336] и т. п. В других местах писец-старообрядец уже сам путает *ѣ* с *и*: *сімена* (введение «Пророчество и житие Даниила»), цокает: «двѣ же овчи» (Дан 14: 32) (л. 329, 372), часто смешивает *щ* с *ш*, произнося твердо шипящий: *пешь* (Дан 3: 46) (л. 342 об.), *дшерь* (Дан 13: 3, 29) (л. 331 об., 332 об.) и наоборот: *щумь* (Авв 3: 15, толк.) (л. 47). Между тем в его оригинале стоит правильно: *сѣмена*, «двѣ же овци» [Арх-Д63: 307 об., 347] и нет смешения *щ* с *ш*. На Русский Север указывает выпадение конечного мягкого согласного [tʲ] после [sʲ]: *завись* (Ис 59: 9–11, толк.) [Унд-1297: 138]. В антиграфе это слово написано с выносной конечной *с* [Арх-Д63: 121 об.]. По данным языка оба списка Арх-Д63 и Унд-1297 — севернорусские по происхождению. Старообрядческая копия появилась, скорее всего, в районе Архангельска и Холмогор, где находится Антониево-Сийский монастырь, в котором с последней четверти XVI в. хранилась воейковская книга⁶.

Среди известных нам ТП воейковская рукопись занимает второе место по количеству сохраненной глаголицы: 91 чтение, восходящее к древнему протографу. В старообрядческой копии Унд-1297 глаголица сильно сокращена: уцелело всего лишь 24 примера, остальное заменено кириллицей (л. 28 об., 36 об. — 37 об., 44–45, 47 об., 48 об., 52 об., 60, 101, 121, 121 об., 181). Переписчик-старообрядец не знал глаголицы, был невнимателен к деталям и потому нередко ошибался. Он переделывал глаголические буквы по образцу похожих кирилловских, руководствовался какими-то смутными ассоциациями и смело действовал по догадке. В его списке мало глаголицы, но много искажений и неверной транслитерации.

Вопросы текстологии и палеографии тесно связаны в истории ТП. Палеографические особенности рукописей приобретают порой текстологическое значение. Иногда удается проследить при-

⁶ *Викторов А.Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах северной России. С. 74, № 17.

чину и эволюцию искажений, выявить одинаковые особенности в начертаниях, установить группы списков с общим графическим прототипом. В ряде случаев рисунки глаголических букв, их особенности и искажения в Унд-1297 обнаруживают зависимость от соответствующих начертаний в воейковской рукописи. По некоторым палеографическим признакам обе они, Арх-Д63 и Унд-1297, объединяются с досифеевским новгородским кодексом 1492 г. [Сол-694/802], с которыми они имеют и текстовые совпадения. Старообрядческим списком, созданным на Русском Севере в первой четверти XVIII в., завершилась восьмивековая история глаголицы как декоративного письма в ТП, начавшаяся в болгарском скриптории X в.

В Петровскую эпоху, во время церковного раскола и самосожжений как последнего средства в борьбе с Антихристом, ТП с комментариями на Дан зазвучали с новой силой. Внимание старообрядцев к Дан объясняется ее эсхатологическим содержанием и характером толкований. Здесь, главным образом, на примере трех отроков в печи огненной и Даниила в львином рве сравниваются древние и «нынешние» мученики, настойчиво внушается мысль о необходимости сопротивления нечестивым властям в делах веры и прославляется мученичество за веру (Дан 3: 15–18, толк.; 21–22, толк.; 94, толк.; 95–97, толк.; Дан 6: 25–28, толк.; Дан 9: 1–27, толк.). Один из сказов представляет собой похвалу мученикам за веру с призывом подражать им (Дан 3: 95–97, толк.). Такие толкования имели успех в среде радикально настроенной оппозиции (федосеевцев и др.), предпочитавшей мученическую смерть измене старой вере. Проповедники и организаторы гарей, увлеченные апокалиптическими идеями и ожидавшие с часу на час светопреставление и второе пришествие, оправдывали самоожжение примером трех отроков в печи огненной.

§ 3. *Лицевые Толковые Пророчества 1887–88 гг. Г.М. Прянишникова и их место в рукописной истории памятника.* До нашего времени сохранилась рукопись ТП 1599–1600 гг., принадлежавшая митрополиту Казанскому Гермогену, впоследствии патриарху и герою Смутного времени [Ег-25]⁷. В 1893 г. старообрядец-федосее-

⁷ Рыков Ю.Д. Малоизвестная рукописная книга святителя Гермогена из собрания Е.Е. Егорова (к 100-летию канонизации Святейшего Патриарха Гермогена) // Румянцевские чтения — 2013. Материалы международной научной конференции (16–17 апреля 2013). М., 2013. Ч. 2. С. 128–139.

евец Е.Е. Егоров купил этот раритет у московского книготорговца И.Л. Силина⁸. Лет за пять до этого, не позднее октября 1887 г., редкой рукописью заинтересовался Григорий Матвеевич Прянишников, попечитель беглопоповской часовни в с. Городце на Волге. Он был хорошо знаком с владельцем гермогеновских ТП старообрядцем-окружником И.Л. Силиным. Московский антиквар постоянно участвовал в Нижегородской ярмарке, и Г.М. Прянишников покупал у него книги⁹. Они как-то договорились, и И.Л. Силин разрешил изготовить копию с гермогеновского оригинала.

Книгописец Максим Иосифович Прянишников начал работу 25 октября 1887 и закончил ее 1 апреля 1888 г. (выходная запись на л. 672–672 об.). Заказчик поставил перед ним задачу изготовить как можно более точную копию. Мастер переписывал текст лист в лист, строка в строку и перенос в перенос, хотя это было трудно и не всегда удавалось. Границы строк копировались менее строго и последовательно, чем границы листов. Писец тщательно повторял текстовые и языковые особенности своего источника, диалектизмы и даже ошибки. Переписчик гермогеновской книги или его предшественник, будучи, вероятно, севернорусом, привык писать наречие *сѣло* через *и* и поступал так очень часто (Ис 57: 3–4, толк.; Иез 2: 1–2, толк.; 23: 13–16, толк и 27, толк.; 36: 4, толк.; 36: 5, толк.; 47: 9, 10; Плач 5: 22; Дан 13: 2, 4; 14: 28, 30; Сказания к Авв и Мал) [Ег-25: 137, 240, 251, 339, 341, 397, 397 об., 439, 451, 485, 577, 607] и др. И Максим Прянишников всякий раз повторял это *суло* (л. 146, 252, 266, 353, 355, 409, 409 об., 451, 466, 508, 625, 671 об.), хотя прекрасно знал, что оно пишется через *ѣ*.

У Максима Прянишникова не поднялась рука исправить даже имя Христа с двумя *и*, хотя старообрядцы считали такую форму никоновским искажением и чуть ли не еретичеством (Иез 16: 60, толк.) [Прян-187: 319 об.; Ег-25: 305 об.; Ед-15: 177в; ТСЛ-89: 145 об.; Чуд-184: 256], (Мих 4: 1–2, толк.) [Прян-187: 594 об.; Ег-25: 552 об.; ТСЛ-89: 28; Чуд-184: 52 об.], (Мих 5: 2, толк.) [Прян-187: 596; Ег-25: 554; Ег-87: 45; ТСЛ-89: 28 об.; Чуд-184: 53 об.] и т. п. Несомненно, писец поступил так только после совещания с заказчиком. Варианты вроде

⁸ Там же. С. 136, 138, сн. 24.

⁹ Червяков А.Д., Саенко Л.П. Собрание Г.М. Прянишникова (ф. 242) // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина. Указатель. М., 1986. Т. 1. Вып. 2 (1917–1947). С. 31.

Иисоусъ (Иисоусѣ) достались в наследство от древнего протографа ТП, где имя Христа нередко писалось с двумя *и* полностью и сокращенно, под титлом. Так было возможно в восточнославянском правописании XI–XII вв. под влиянием греческих и старославянских источников. Лишь однажды Максим Прянишников воспользовался удобным случаем, оторвал первую *и* от имени и превратил ее в союз: «о Спасѣ нась всѣхъ и Исус Христѣ» (Ис 55: 4–5, толк.) (л. 141 об.). Однако два *и* в этом месте засвидетельствованы многими копиями ТП [Ег-25: 132 об.; Ед-15: 120а; МДА-19: 139 об.; МДА-20: 157; ТСЛ-89: 104 об.; Чуд-184: 188].

Прянишниковский список изготовлен с большой, но не буквальной точностью. Писец не всегда передавал орфографические варианты: *i–u*, *ѣ*–паерок и т.п., сокращения под титлом, выносные буквы и надстрочные знаки. Изредка он позволял себе подправить ошибки, искажающие смысл, и некнижное правописание оригинала. Он подогнал начало Мал под общую структурную схему книги, где новые статьи начинаются не с оборотной, а с лицевой стороны листа. Поэтому сдвинулось все дальнейшее расположение Мал по сравнению с гермогеновской рукописью (ср.: [Ег-25: 602 об. — 607; Пряп-187: 664–671 об.]). Для удобства пользования было добавлено содержание книги в ее начале (л. 4–6), хотя его нет в антиграфе.

Место гермогеновского кодекса в рукописной истории ТП не было определено. Он ведет свое происхождение через промежуточный список от рабочей рукописи Чуд-184, созданной в самом начале 90-х гг. XV в. в кружке архиепископа Геннадия Новгородского, а та в свою очередь хорошо сохранила текст древнего протографа не позднее первой четверти XII в., происходящего по прямой линии от ТП 1047 г. попа Упыря Лихого. Рукопись Чуд-184 использовалась как рабочая в геннадиевском кружке. Редактор сверил ее состав с Вульгатой, обнаружил расхождения и оставил указания на полях. Все это было сделано до новых переводов с латыни: их нет в Чуд-184. Гермогеновский список повторяет шесть из одиннадцати редакторских замечаний¹⁰, а также разбивку текста на

¹⁰ После Иер 25: 15 [Ег-25: 169; Пряп-187: 181; ТСЛ-89: 208 об.; Чуд-184: 352]; после Иер 45: 1–5, толк. и перед Иер 52: 4 [Ег-25: 212 об.; Пряп-187: 224 об.; Чуд-184: 380]; после Иез 45: 11 и перед сказом «О мерах и превеснях» [Ег-25: 437; Пряп-187: 449; Чуд-184: 344]; после Плач 5 [Ег-25: 240; Пряп-187: 252; Чуд-184: 395]; после Посл Иер [Ег-25: 230; Пряп-187: 242; Чуд-184: 398]; после истории Сузанны и перед Дан 1 [Ег-25: 454; Пряп-187: 468; Чуд-184: 402].

главы по Вульгате, хотя непоследовательно и со сбоем. В отличие от этого в прянишниковском списке редакторские пометы перенесены с полей в текст и оформлены как киноварные заголовки, лишь после Плач 5 чернилами.

Между Чуд-184 и Ег-25 существовал, по меньшей мере, один список-посредник. Не дошедший до нас, он отражал ранний этап работы над ТП в геннадиевском кружке в начале 90-х гг. XV в.: следующий после сверки рабочей рукописи Чуд-184 и до появления переводов из Вульгаты не позднее июня 1492 г. В этом списке-посреднике были сделаны некоторые структурные изменения по Вульгате, учтены одни редакторские замечания, но другие оставлены без внимания. В гермогеновском и прянишниковском списках сначала помещены великие пророки, потом — малые, а в редакции ТП — наоборот. Иер (включая Вар, Посл Иер, Плач) находится перед Иез, а в ТП Иез предшествует Иер. В соответствии с редакторскими указаниями [Чуд-184: 388, 395] Посл Иер, стоящее в ТП после Плач и перед заключительной статьей к Иер и Вар, перенесено на новое место после Вар [Ег-25: 225 об. — 230; Прян-187: 237 об. — 242], как в геннадиевских списках и их копиях [БАН 33.10.4: 216–217; Син-915: 557–559; Соф-1321: 616–62в; ТСЛ-89: 238 об. — 240 об.; F.I.460: 269–271]. Все эти перестановки закреплены Библией 1499 г. В то же время некоторые редакторские замечания [Чуд-184: 399, 402, 424] не были учтены. История Сусанны начинается с собой по-прежнему Дан [Ег-25: 451–454; Прян-187: 466–468], как в ТП, а не перенесена на место тринадцатой главы, как в Вульгате и Библии 1499 г. [Син-915: 610–611].

И еще одно важное отличие. В геннадиевской рабочей рукописи [Чуд-184] сохранилось 87 примеров глаголицы, большей частью хорошо передающих древние начертания протографа. В гермогеновском и прянишниковском списках глаголицы нет вообще: она полностью заменена кириллицей. В геннадиевских списках ТП после Чуд-184 и его копии ТСЛ-89 глаголица не добавлялась, а последовательно сокращалась, пока не была полностью устранена. В Библии 1499 г. от нее не осталось и следа.

Внешнее оформление гермогеновской книги отличается простой и художественным аскетизмом. Прянишниковский фолиант богато и роскошно украшен. Мастер сохранил общую орнаментальную схему своего источника: расположение и форму заглавий и концовок, местоположение больших и малых инициалов. Но он

усложнил орнамент, сделал его богатым и ярким: добавил заставки и финики¹¹, разукрасил инициалы, заменил киноварь золотом и красками. На прянишниковский фолиант пошло много творческого золота. Им щедро прописаны миниатюры, заставки, вязь, заголовки и инициалы. Требование предельной точности в передаче древнего текста не распространялось на его художественное оформление.

Книга Г.М. Прянишникова продолжает традицию русских иллюстрированных Пророчеств, известную начиная с московского кодекса 1489 г. дьяка Василия Мамырева [Вахр-1: 438 об. — 533 об.; МДА-20]. Рукопись украшена 42 замечательными миниатюрами в лист. Все они выполнены в иконописном стиле, тонко и изящно (л. 6 об., 8, 8 об., 177 об., 179, 179 об., 255, 255 об., 462 об., 464, 464 об., 512, 512 об., 537, 537 об., 549, 549 об., 567 об., 571, 571 об., 575 об., 577, 577 об., 585 об., 587, 587 об., 603, 603 об., 613, 613 об., 627, 627 об., 634 об., 636, 636 об., 642, 642 об., 648, 648 об., 662 об., 666, 666 об.). Миниатюры «рассказывают», главным образом, о 16 ветхозаветных пророках и наиболее значительных событиях из их жизни и времени. Изображения очень выразительны. Великолепны апокалиптические и батальные сцены, а также сцены разрушений, катастроф и убийств. На некоторых миниатюрах запечатлены любопытные бытовые подробности: попойка за столом (Иоил 1: 5) (л. 537, 539 об. — 540), пастух Амос со стадом коров (Ам 7: 14–15) (л. 549, 563), бредущий с тяжелой ношей Авдий (3 Цар 18: 4) (л. 571), работа в поле (Дан 14: 33) (л. 508–508 об., 613) и скриптории (Мал 3: 16–17) (л. 666 об., 670 об.) и т. п.

К рисункам сделаны пояснительные подписи — более или менее точные цитаты и пересказы из ТП и реже из других источников, библейских (3 Цар 18; 4 Цар 1: 2–17) (л. 567 об., 571, 571 об.), агиографических и т. п. Подписи помещены на самих миниатюрах и на книжных полях, где они разрастаются иногда до значительных размеров и превращаются в целые рассказы.

Миниатюры создавались отдельно от текста, а их размещение было продумано и согласовано с писцом заранее. Они были нарисованы на отдельных листах и затем вставлены в переписанные

¹¹ Старообрядцы XIX в. называли фиником стилизованную ветвь или стебель растения (часто с сидящей наверху птицей) на поле, напротив начала нового раздела в книге.

тетради, приклеены к корешкам вырезанных чистых листов. Рисунки подписывал не Максим Прянишников, а два других мастера. Второму из них принадлежат подписи, сделанные в декоративном стиле в заключительной части книги на л. 662 об., 666, 666 об. Похожим почерком выполнена надпись и на л. 537 об. Этот мастер хорошо владел техникой старообрядческой вязи и декоративного письма.

При изучения лицевых рукописей важное текстологическое значение имеют подписи к миниатюрам. Они позволяют внести ясность в проблему взаимоотношений миниатюры и текста. Иллюстрируя книгу, художники придерживались текста ТП. В некоторых подписях процитированы толкования (Ос 1: 2–3; Наум 1: 2) (л. 512, 515, 603, 606), заключительные жития (Иер, Ос, Мих) (л. 179 об., 252 об. — 253, 512 об., 535 об., 585 об., 601 об.) и однажды приведена глосса, перенесенная с поля в библейский текст: «Виждь, что ожидает тать и кленущіяся. [глосса] И се серпъ¹² летящъ [Зах 5: 1]» (л. 642, 650 об.).

Впрочем, художники далеко не всегда следовали за редакцией ТП. Они изменяли и дополняли ее, руководствуясь иконописной традицией и художественными соображениями, использовали свои образцы, материалы и заготовки. Особенно заметно влияние на миниатюру агиографической литературы: Пролога, житий великих и малых пророков. Между подписями и основным текстом книги немало разночтений, не говоря уже о сокращениях, вынужденных из-за необходимости ужиматься в пояснениях к рисункам. Иногда подписи лучше и точнее передают библейский текст, чем гермогеновская и прянишниковская рукописи. Переписчик гермогеновской книги (или его предшественник) дважды «преступил строку» в библейском рассказе (Иона 1: 3–4) [Ег-25: 541; Пряп-187: 580]. Он перескочил глазами с одного одинакового слова на другое (*в' Тарсисъ* — *в' Тарсисъ* и *в' мори* — *в' мори*) и пропустил между ними текст. В подписи же этих лакун нет (л. 575 об.). Художник пользовался другим источником, Острожской Библией. Подпись к миниатюре передает ее редакцию. На это указывают разночтения: трижды *Фарсисъ* вм. *Тарсисъ*, *вниде* вм. *влѣзе* и *плыти* вм. *пловти* [ОБ 1581: 167в].

¹² Ошибочный перевод Септуагинты: евр. *meghilla* 'свиток' было прочитано как *maggal* 'серп'. Отсюда пророк Захария получил прозвище Серповидца.

Используя свои материалы, художники не придавали значения расхождениям в деталях с редакцией ТП. По Библии, царь Навуходоносор и его вдова, пришедшая на Валтасаров пир, — отец и мать Валтасара (Дан 5: 2, 11; Вар 1: 12), а в подписи они его дед и «баба» (л. 464, 490, 491). Пророк из фекойских пастухов Амос изображен со стадом коров, хотя он пас овец (Ам 7: 14–15) (л. 549, 563) и т. п.

Родословная гермогеновской книги и ее старообрядческий копии может быть восстановлена с большой степенью точности: болгарский перевод приблизительно конца IX—первой трети X в.→промежуточный список X в.→старославянский оригинал, очевидно, второй половины X в. и не позднее первой четверти XI в.→древнерусский кодекс 1047 г. попа Упыря Лихого→древнерусский протограф сохранившихся списков ТП не позднее первой четверти XII в.→*геннадиевская рукопись Чуд-184 не позднее 1491 г.*→промежуточный список→*гермогеновская рукопись 1599–1600 гг.*→*лицевые ТП 1887–88 гг. Г.М. Прянишникова* (курсивом выделены сохранившиеся источники).

Выводы. Прянишниковским фолиантом 1887–88 гг. была красиво завершена тысячелетняя история славяно-русских ТП, начавшаяся в Болгарии, в преславской литературной школе, возникшей и активно развивавшейся при царе Симеоне (893–927 гг.). Замечательно, что во всех рассмотренных случаях старообрядческие списки имеют своим источником Геннадиевскую редакцию ТП. Появившаяся в начале 90-х гг. XV в., она просуществовала в рукописной традиции четыре столетия. Старообрядческая письменность не застыла в архаичных формах, не повторяла слепо давно установленные образцы, а развивала лучшие достижения старорусского письма и художественного убранства книги.

Литература

- Викторов, А.Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах северной России. — Санкт-Петербург : Археографическая комиссия, 1890. — [4], II, [2], 378, [6] с.
- Евсеев, И.Е.* Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты. — Москва : изд. ОРЯС имп. АН, 1905. — ХС, 183 с.
- Казакова, Н.А., Лурье, Я.С.* Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. — Москва ; Ленинград : Академия наук СССР, 1955.—544 с.
- Рыков, Ю.Д.* Малоизвестная рукописная книга святителя Гермогена из собрания Е.Е. Егорова (к 100-летию канонизации Святейшего Патриарха Гермогена) // Румянцевские чтения 2013. Материалы международной научной конференции (16–17 апреля 2013). — М., 2013. — Ч. 2. — С. 128–139.
- Соболевский, А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы. — Санкт-Петербург : имп. Академия наук, 1903. (СОРЯС. Т. 74, № 1). — VIII, 460 с.
- Червяков, А.Д., Саенко, Л.П.* Собрание Г.М. Прянишникова (ф. 242) // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина. Указатель. — М., 1986. — Т. 1. Вып. 2 (1917–1947). — С. 30–36.

Шифры рукописных и старопечатных источников

1. Арх-Д63 — ТП с комментариями на Дан. 90-е гг. XV в. БАН, Архангельское собр., № Д63.
2. БАН 33.10.4 — Ветхозаветная часть Геннадиевской Библии с Книгами пророков (л. 155–288 об.). 90-е гг. XV в. БАН, № 33.10.4.
3. Вахр-1 — Лицевой сборник с ветхозаветными книгами и Пророчествами в Сокращенной редакции (л. 438 об. — 533 об.). 1-я пол. XVII в. ГИМ, собр. И.А. Вахрамеева, № 1.
4. Ег-25 — ТП Геннадиевской редакции. 1599–1600 гг. ОР РГБ, собр. Е.Е. Егорова (ф. 98), № 25.
5. Ег-87 — ТП. Сер. XVI в. ОР РГБ, собр. Е.Е. Егорова (ф. 98), № 87.
6. Ег-123 — ТП. Кон. XV—нач. XVI в. ОР РГБ, собр. Е.Е. Егорова (ф. 98), № 123.
7. Ед-15 — ТП Основной редакции. Кон. XV в. ГИМ, Единоверческое собр., № 15.
8. МБ 1663 — Библия. М.: Печатный двор, 12.12.1663. 2°. МК РГБ.
9. МДА-19 — Сборник с ТП (л. 1–340). Кон. XV в. ОР РГБ, собр. МДА (ф. 173.1), № 19.
10. МДА-20 — Лицевые ТП дьяка Василия Мамырева. 1489 г. Собр. МДА (ф. 173.1), № 20.
11. ОБ 1581 — Библия. [Острог, 12.8.1581] / Фототип. переизд. текста с изд. 1581 г. под набл. И.В. Дергачевой. М. ; Л., 1988.
12. Пог-84 — Ветхозаветный сборник с переводами из Вульгаты. Среди статей: избранные сказания Феодорита Кирского из ТП (л. 361–365 об.), Иез 1: 1, толк. (л. 366–366 об.), переводы с латыни: Иер 1: сер. 17–25 (л. 80–106 об.), Иер 46–52: 3 (л. 107–116 об.), Иез 45, 46 (л. 117–119). 60-е гг. XVI в. РНБ, собр. М.П. Погодина, № 84.

13. Прян-187 — Лицевые ТП Геннадиевской редакции. 1887–88 гг. ОР РГБ, собр. Г.М. Прянишникова (ф. 242), № 187.
14. Син-915 — Геннадиевская Библия. 1499 г. ГИМ, Синодальное собр., № 915.
15. Сол-694/802 — ТП Геннадиевской редакции. 1492 г. РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 694/802.
16. Сол-695/803 — Редакция ТП с дополнениями по Острожской Библии 1580–81 гг. Посл. тр. XVII в. РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 695/803.
17. Соф-1321 — Великая Четия Минея. Сначала Иер, Вар, Плач, Посл Иер даны в старом толковом переводе (л. 13а–27г), потом Иер, Плач, Вар, Посл Иер (=Вар 6) приведены в Геннадиевской редакции по Вульгате (л. 28а–63а). Ис представлен двумя вариантами: без толкований (л. 289а–312а), как в Геннадиевской Библии, и с толкованиями (л. 318б–354б). 30-е гг. XVI в. (не позднее 1541 г.). Собр. Софийской библиотеки, № 1321.
18. ТСЛ-89 — ТП Геннадиевской редакции. 90-е гг. XV в. ОР РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.1), № 89.
19. ТСЛ-90 — ТП Основной редакции. 1488–89 гг. ОР РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.1), № 90.
20. Унд-1297 — ТП с комментариями на Дан. 1-я четв. XVIII в. ОР РГБ, собр. В.М. Ундольского (ф. 310), № 1297.
21. Чуд-182 — ТП. Кон. XV в. ГИМ, Чудовское собр., № 182.
22. Чуд-183 — ТП. Кон. XV в. ГИМ, Чудовское собр., № 183.
23. Чуд-184 — ТП Основной редакции. Геннадиевская рабочая рукопись. Нач. 90-х гг. XV в. (не позднее 1491 г.). ГИМ, Чудовское собр., № 184.
24. F19-47 — ТП. 60–70-е гг. XVI в. БАН Литвы, фонд церковнославянских и русских рукописных книг, F19-47.
25. F.I.460 — ТП Геннадиевской редакции. 90-е гг. XV в. РНБ, F.I.460.

Бубнов Николай Юрьевич

(Библиотека Академии наук РАН, Санкт-Петербург, Россия)

Bubnov Nikolay Yurievich

(Library of the Academy of Sciences RAS, St. Petersburg, Russia)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ О ПАТРИАРХЕ НИКОНЕ OLD BELIEVER LEGENDS ABOUT PATRIARCH NIKON

Статья рассказывает о появившихся в России при жизни патриарха Никона — реформатора русской церкви, народных сказаний, обличающих жизнь и деяния патриарха, записанных авторами-старообрядцами. Эти записи послужили материалом для создания циклов рассказов и автобиографических повестей о патриархе, написанных в жанре «антижития». Сочинения распространялись в рукописных сборниках XVII—XX вв.

Ключевые слова: старообрядчество (староверие); патриарх Никон; антихрист; фольклор; народные сказания; лицевые (иллюстрированные) рукописи.

The article narrates about the folk tales that appeared in Russia during the life of Patriarch Nikon — the reformer of the Russian Church — that denounce the life and deeds of the Patriarch, recorded by the Old Believers. These records served as material for the creation of literary cycles of stories and biographical stories about the patriarch, written in the genre of “anti-living”. The essays were distributed in manuscript collections of the 17th — 20th centuries.

Key words: Old Believers; Patriarch Nikon; Antichrist; Folklore; Folk tales; Facial (illustrated) manuscripts.

Личность патриарха Никона (1605—1681) как главного «ересиарха» — родоначальника всех ересей и бед, порожденных расколом русской православной церкви, будоражила воображение старообрядцев на протяжении более трех столетий. По словам А.М. Панченко, церковная реформа 1653—1658 гг. «перевела с обиходного на событийный уровень культуры весь реформированный церковный обряд, церковные и монашеские одежды, музыку, живопись, закрепленные авторитетом церкви обычаи и традиции, богослужебные книги. В силу этого спор об исторической правоте традиционалистов и реформаторов-никониан был неожиданно перенесен на самую болезненную для средневекового сознания идеологическую почву церковной дог-

матики и принял четкие формы борьбы никониан-реформаторов с защитниками старой веры»¹.

О Никоне, затеянной им церковной реформе и о его частной жизни ходило множество устных рассказов и легенд². После смерти патриарха в 1686 г. его келейником Иоанном Шушериным была написана полуофициальная биография: «Известие о рождении и воспитании и о житии святейшаго Никона, писанное некоим бывшим при нем клириком», впервые изданная в Санкт-Петербурге в 1784 г.³ Шушерин оказался почти единственным человеком из окружения Никона, сохранившим лояльное и уважительное отношение к своему патрону. Его «Известие» разошлось во множестве списков и было очень популярно у читателей. Рассказ Шушерина проникнут уважением и любовью к своему учителю, которому автор «прощает» или оправдывает многие выпады и несправедливости по отношению к духовенству, боярам и царю, постоянно становясь на его сторону в спорных вопросах. Однако автор «Известия» почти не касается вопросов, связанных с церковной реформой и возникшими в связи с ее проведением противостоянием патриарха с его идеологическими противниками — старообрядцами, и его сочинение не отвечало на многочисленные вопросы читателей о личности реформатора русской церкви. Поэтому уже при жизни патриарха устная старообрядческая традиция создавала рассказы, складывавшиеся в устойчивую легенду о патриархе, слуге антихриста, изменившем «культурный код» русского народа. Среди идеологов старообрядчества ощущалась необходимость создания некоего «противовеса», снижающего патетику образа «святейшего» патриарха, созданного Иваном Шушериным. Между тем, как показано в работе Л.А. Черной, в древнерусской литературе существовала традиция создания образов «антигероев». В работе Черной названы отдельные черты такого образа. К ним автор относит: подлое рождение, немило-

¹ Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984.

² Бубнов Н.Ю. Сказания и повести о патриархе Никоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998. С. 459–462.

³ См.: Бубнов Н.Ю., Лаврентьев А.В. Иван Конильев Шушерин-Рипатов, иподиакон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. СПб., 1993. С. 69–71; Последнее изд.: Житие Никона, святейшаго патриарха московского. Предисл. В.В. Шмидта, В.А. Юрченкова, В.Б. Смирновой. Подг. текста: В.Б. Смирновой. Инст. гум. наук. Саранск, 2005.

стивость, гордыню (ярость), алчность, злобу, уродство, злодеяния, еретичество («поганный»), одержимость дьяволом⁴. Однако эти черты в «антигерое» обычно «прикровенны» и антигерой Никон является в царский дом в образе кроткого «агнца»⁵.

На основе устных рассказов, собранных пустозерскими писателями, дьяконом Федором Ивановым, союзником протопопа Аввакума по пустозерской темнице, было создано сказание о патриархе Никоне, сохранившееся в заверенной автором копии под названием: «О волке и хищнике и богоотметнике Никоне достоверно свидетельство, иже бысть пастырь во овчей кожи, предотеца антихристов»⁶. Сказание продолжает содержащийся в пустозерском сочинении «Ответ православных» перечень догматических нововведений патриарха Никона, перечнем его частных, нравственных преступлений: «Богоотметство же его сие есть и кроме превращения догмат церковных»⁷. Это сочинение мы находим в рукописях пустозерского происхождения, прежде всего в Пустозерском сборнике БАН Друж. 746 и сборнике Друж. 762, датируемых 70-ми гг. XVII в.⁸ Сказание состоящее из краткого введения, шести сюжетных статей и заключения, издавалось Н.И. Субботиным⁹ и В.Н. Перетцем¹⁰, однако не в полном объеме и по поздним спискам, содержащим ошибки разночтения. Полностью текст сочинения издан Л.В. Титовой по списку Друж. 746, которая, вслед за Н.И. Субботиным,

⁴ Черная Л.А. Элементы «антижития» в повести о Темир-Аксаке // Мир житий. Сб. мат. конф. (Москва 3–5 окт. 2001 г.). М., 2002. С. 157–162.

⁵ Бубнов Н. Старообрядческое «антижитие» патриарха Никона в контексте культуры барокко // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С. 323–324.

⁶ Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб., БАН 1995. С. 243–244; Титова Л.В. Сказание о патриархе Никоне — публицистический трактат пустозерских узников // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 223–237; Титова Л.В. Послание дьякона Федора к сыну Максиму — литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. Новосибирск, 2003. С. 297–305.

⁷ Бубнов Н. Старообрядческая книга в России... С. 244.

⁸ Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / сост. Н.Ю. Бубнов // Описание Рукописного отдела БАН СССР. Т. 7. Вып. 1. Л., 1984. № 3. С. 18–30.

⁹ Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1881. Т. 6. С. XXVI–XXVII. С. 299–302.

¹⁰ Перетц В.Н. Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // ИОРЯС. 1900. Т. 5, кн. 1. С. 123–190.

приписывает сочинение перу дьякона Федора Иванова¹¹. Это мнение основано на том, что в Пустозерском сборнике БАН, как и в других сборниках, сочинение следует непосредственно за «Ответом православных», главным идеологическим сочинением пустозерцев, созданным дьяконом Федором при участии его союзников в 1667–1669 гг.¹² Следует сказать, что при сличении текстов сочинений становится очевидным, что пустозерский «Ответ» писался на основании обширного догматического сочинения соловецкого казначея Геронтия «Сказание о новых книгах», написанного в 1667 г. и, видимо, сразу же по написании посланного в Пустозерск¹³.

В «Сказании о Никоне» речь идет о его частных, нравственных пороках и преступлениях. Как следует из заголовка сочинения, Никон рассматривается в нем (как и в «Ответе православных») как «предтеча антихристов». Это мнение пустозерских писателей основано на приводимом ими пророчестве иерусалимского патриарха Нектария: «Добре рек святейший патриарх иеросалимский о Никоне сице: “Когда руский патриарх нача строити Новой Еросалим, то скоро и новой бог будет на земли, сиречь антихрист”. О сем сказа нам конархист Гроба Господня, грек, именем Павел [и царю о сем весно]»¹⁴. Сходный текст мы читаем и в Послании дьякона Федора к сыну Максиму: «Аз бо изветно испытах о сем и самого конархиста Гроба Господня, именем Павла, видех на Москве бывша во 174-м году, и с ним много беседовах о всем. Он же сказа ми: “Патриарх-де иерусалимской благославляет, по-старому слагая персты, за кое знамение крестное вы ныне почали страдати. И Никона-де он предотечу антихристовым зовет, услышав, как он завел Новой Иеросалим в селе”»¹⁵.

¹¹ *Титова Л.В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму.. Прилож. 2. С. 297–305.

¹² Сочинение имеет криптографическую подпись: «Диаконъ Феодоръ». Об участии Аввакума и Епифания в создании «Ответа православных» см.: *Поньрко Н.В.* Дьякон Федор — соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 362–365. Следует заметить, что «Ответ православных» написан на основании сочинения соловецкого казначея Геронтия «Сказание о новых книгах», написанного в 1667 г. и доставленного в Пустозерск. См.: Памятники старообрядческой письменности. Сочинения Геронтия Соловецкого; История о патриархе Никоне // Изд. и комм. Н.Ю. Бубнова. СПб., 2006. С. 11–347.

¹³ Исследование и публикация «Сказания» см.: Памятники старообрядческой письменности... С. 11–323.

¹⁴ *Титова Л.В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму.. Прилож. 2. С. 300.

¹⁵ Там же. С. 174. Л. 172–172 об.

Интересно, что одно рассуждение о церковном догмате все же попало в состав Сказания. Это рассказ о Нафанаиле Киевлянине:

«Он же, Никон, сосуд лукаваго духа, мучил священноинока Нафана Киевлянина, бывшего у него в Новом Еросалиме уставщиком. За сие бывши у них распри о том крещении, како отрицаются христиане сатаны и всех дел его и плюют на нь. И Никон, поборствуя по отце своем сатане, глагола Нафану: “Не подабае плевати на сатану, не знаючи у нас то творят!” И Нафан же рече: “Подобае плевати на сатану по отречении его, так писано во святых книгах везде”. Никон же глагола: “Не подобае!” И много у них бысть при сем. Нафан же, ревности исполнися, рече: “Аз плюю и на того, кто за сатану стоит!” Никон же повеле его бити плетьми и в ссылку сосла на Кий остров. И по дву летех отпусти его. Он же, пришед, сказа о сем при мнозех иноцех и священных»¹⁶.

Отметим, что критика изменения Никоном обряда «отрицания сатаны» отсутствует как в «Ответе православных» дьякона Федора, так и в его основном источнике: «Сказании о новых книгах» соловецкого инока Геронтия. Видимо, эти главные старообрядческие богословы были не согласны с внесенным Никоном в обряд исправлением, и дьякон Федор поместил рассказ Нафана Киевлянина в состав цикла записанных им рассказов, чтобы выставить Никона «защитником сатаны» и для демонстрации жестокого обращения патриарха со своими идеологическими оппонентами.

Примечательна еще одна повесть о Никоне, связанная с литературной деятельностью пустозерских писателей, но не попавшая в созданный ими цикл повестей о бывшем патриархе. Эта повесть под названием: «Повесть о ерархе нашем Никоне чудна зело, достойна слышанию сотворити, да познают вси боящиеся Господа и не надеются на его действие», была опубликована и исследована В.Н. Перетцем по рукописи Киевского церковного музея № 54¹⁷. Помимо заголовка в киевской рукописи сочинение имеет небольшое предисловие, дающее возможность попытаться датировать повесть и установить ее автора.

«Что сей ерарх, сын сопротивника диявола, отца нижайшаго сатаны, скрыша бо в сосуд свой лукавый. Сию же повесть да не

¹⁶ Там же. С. 299.

¹⁷ См.: *Перетц В.Н.* Слухи и толки... С. 151–157; *Петров Н.И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. 1. Киев, 1891. № 54. С. 97.

мнит некто ничтоже быти, но истинно бысть; но мы, смиреннии иноцы, во объявление произведем, да не покровенно будет жало змиево смертоносное, паче же да познано будет и не утаено, тако бо Богу изволившу объявити и на среду извести. Мы же ныне, иноцы, осуждены на смерть Бога ради и веры Его православныя и седим в оковах на леднике, ожидаем с часу на час смерти. И ныне, помянувшу писание братьскаго падения,¹⁸ паче своя души оплаковати отступление от веры и умерших верных безверием. Ныне пришедший брат к нам, ближний слуга и верный от страха нашего (бе у него служаше усердно, паче иных), поведа нам тайну сию; ныне же и он съ наме во узах связан бысть, смерти же ожидает за веру Христову. Во дни сии сказаше нам сие, како наш ерарх чюдодействит. Некогда скидывает с него сапоги и обрете у него во едином сапозе крест животворящий под пятою, а у другия ноги положен образ Богородицын, вышитый шелком зело хитро и с подписанием, и трость, и копие. Он же взем, и зело убося, и не смел его вынять, и печален бысть зело, и не возвести никому же, помышляя в себе точию, что будет той антихрист, сын преисподняго отца сатаны, погубитель веры православныя и всей вселенней враг и томитель. Паки, мало время спустя, другое чудо бысть»¹⁹.

В этом предисловии рассказ ведется от имени неких соловецких иноков, сосланных в Пустозерск после подавления Соловецкого восстания. Как пишет В.Н. Перетц: «Повесть, как кажется, можно поставить в связь с событиями 1676 г., когда по взятии Соловецкого монастыря десять человек соловецких трудников, вынужденных под угрозой казни принять никонианскую веру, было сослано в Пустозерск»²⁰. Действительно, 18 августа этого года пустозерский воевода сообщил в Новгородский приказ о том, что новоприсланных людей, «воров и мятежников, мирских людей, которые сидели в Соловецком монастыре в осаде, в Пустозерском остроге в перегородных земляных избах Аввакума с товырыщи

¹⁸ Видимо, речь идет о взятии Соловецкого монастыря в 1676 г., когда некоторые иноки и «трудники» отреклись от «старой веры», желая сохранить жизнь и дали письменную присягу («писание»). 10 человек «трудников» были сосланы в Пустозерск. См.: Материалы для истории... (1875). С. 94.

¹⁹ Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1875. С. 151.

²⁰ *Перетц В.Н.* Слухи и толки... 1901. С. 154–155.

сажать негде»²¹. Однако 20 января 1680 г. в Пустозерский острог прибыла еще одна партия из 10 соловецких «мятежников», для которых были построена тюрьма, однако, судя по их светским именам, приведенным в воеводской отписке, они также не были иноками, каковыми называют себя в Повести²². Как бы то ни было, к соловецким трудникам (называвшим себя иноками), сидящим «в оковах на леднике» и ожидающим «с часу на час смерти» пребывает некий сосланный соловецкий инок, который «с нами во узак связан бысть, смерти же ожидает за веру Христову». Он называет себя бывшим келейником Никона и рассказывает своим союзникам случившуюся с ним историю об обретении в сапогах Никона «во едином сапозе крест животворящий под пятою, а у другия ноги положен образ Богородицын, вышитый шелком зело хитро и с подписанием, и трость, и копие»²³. Именно этим рассказом, со ссылкой на соловецкого «больничного келаря» Кирика, начинается составленный ранее (и записанный в Пустозерском сборнике БАН) Пустозерский цикл рассказов о Никоне, составление которого приписывается дьякону Федору. На основании этого сюжета можно заключить, что к соловецким трудникам, сидящим в остроге, был привезен именно инок Кирик.

Соловецкий старец Кирик рассказал своим союзникам еще один удивительный рассказ о бывшем патриархе Никоне, свидетелем которого он будто бы был, когда служил у него келейником: «Паки, мало время спустя, другое чюдо бысть». Однажды, проснувшись утром, келейник застаёт своего господина Никона «недвижима и без дыхания и безгласна лежаща». Три часа келейник «в ужасе» ходит возле умершего и не смеет его «коснуться». Наконец, он решает выйти на монастырский двор, чтобы «поведати... прочим, что мертв лежит ерарх наш Никон». Выйдя наружу, келейник видит, что ворота отворяются и во двор въезжает колесница, в которой сидит иерарх «не от многих обстоим». Проводив иерарха в келью, келейник идет затворить дверь, а, вернувшись, застаёт его сидящим на стуле, «а мертвеца не стало». На осторожные расспросы о том, куда ночью ездил патриарх, последний, взяв

²¹ Летопись жизни протопopa Аввакума // В кн.: *Мальшев В.И.* Избранные статьи о протопope Аввакуме. Изд. Пушкинского Дома. СПб., 2010. С. 366.

²² *Мальшев В.И.* Неизвестные документы 1680 г. о протопope Аввакуме // Там же. С. 115–116; 369 и 370.

²³ *Перетц В.Н.* Слухи и толки... С. 150.

с напарника зарок сохранить его тайну, сообщает, что «был во аде кроме плоти моея» на совете «со отцем и со князи его». Далее патриарх рассказывает келейнику о своих переговорах с антихристом, который поведал, что «ныне время [ему] настало царствовать на земли, что... власть [его] на земли разширися, что предтечи уготовали место [его] сыну и вся воля [его] хотения исполнися». Из дальнейшего текста ясно, что своим сыном антихрист называет патриарха Никона, которому вручает «власть во всякой силе» над людскими душами. Хваля своего сына Никона, антихрист говорит: «И ты сотворил еси угодное мне во всех путех духовных, бразды шествии моему пути, да иже ходящий по сему пути ко мне приидут и славят мя. Сыне мой и сосуде мой, удобрю тя и возвеличу, яко ты любезно содела: превратил солнце на запад, положи тьму за кров света. И горесть моя усладися тобою, сыне мой, и душе моей любовной»²⁴.

Из текста повести также ясно, что антихрист предписывает своему «сыну» Никону всечасно обращаться к нему за помощью и содействием, которые будут предоставлены под единственным условием — произнесения его имени под видом имени Христа (с двумя литерами под титлой: «Иис») ²⁵.

Как известно, пустозерские писатели не считали патриарха Никона воплощенным антихристом. В «Послании ко всем православным об антихристе», написанном протопопом Аввакумом в Пустозерске около 1669 г., читаем: «Самого еще антихриста ныне нет... предтечи же его быша мнози, и ныне есть, и по сих пор еще инии будут до сына погибельного... а не о Никоне здешнем то [божественное] писание збытсья, но о римском папежи, а не антихрист сам Никон бысть, но предтеча его ближний и последующий его развращению — предтечи суть»²⁶.

В старообрядческой эсхатологии антихрист рассматривался как негативная антитеза Богу Отцу. По представлениям идеоло-

²⁴ *Перетц В.Н.* Слухи и толки... С. 153. Антихрист называет Никона своим «сыном».

²⁵ Публикацию текста повести по вновь найденным спискам см.: *Бубнов Н.Ю.* «Троица пребеззаконная». Новонайденная старообрядческая повесть о патриархе Никоне // *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН.* Вып. 8. Изд. БАН. СПб., 2020 (в печати).

²⁶ *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900. Прилож. № 14. С. 35–36; *Бубнов Н.Ю.* Старообрядческая книга... 1995. С. 160–161.

гов старOVERия, по аналогии с Божественной Троицей, существует «троица пребеззаконная». Эту «пребеззаконную троицу» стали связывать с одним из главных символов «новой веры» — троеперстным крещением. Кандидаты на роль ипостасей пребеззаконной троицы также с течением времени менялись. В «Послании к некоему Ионе», Аввакум пишет: «Помышляй быти Святыя Троицы... Так свято и праведно от святых богословцев преданная держим, а не треперстная блядь, еже сице слагают, явна бе во Апокалипсисе, из нее бо исходят три духи нечистыя и вселяются в поганую душу... В ней же от щепоти тайна тайнам сокровенная: змий, зверь, лжепророк. Сиречь змий — диявол, а зверь — царь лукавый, яко бо пророк — папез римской, а по нем патер русский и прочии, подобни им»²⁷. Формируется идея персонификации нечистых духов, готовящих приход антихриста для завоевания мира и построения антихристового царства. Сюжет о встрече человека-праведника с антихристом к моменту написания исследуемой нами повести уже был известен в старообрядческой эсхатологии. В 8-й беседе «Книги бесед» протопопа Аввакума, содержащей повесть о Мелхиседеке и написанной до 6 июля 1673 г., автор рассказывает, как ему «в забытии» явился антихрист, который вступил с ним в беседу: «...ведут ко мне два в ризах белых нагова человека... Егда ко мне привели его, я на него закричал и посохом хощу его бить. Он же мне отвещал: “Что ты, протопоп, на меня кричишь? Я не хотящих не могу обладать, но волею последующих ми, сих во области держу”. Да, изговоря, пал предо мною, поклонился на землю»²⁸.

Рассматриваемая повесть о патриархе Никоне была опубликована В.Н. Перетцем по дефектному киевскому списку, не имевшему продолжения. Авторский рассказ прерывается на самом интересном месте — диалоге Никона с антихристом, который неожиданно обрывается. Нам удалось обнаружить в собрании Чуванова Р.279, хранящимся в БАН, еще один список повести, имеющий продолжение и завершение²⁹. К сожалению, этот новый текст обрывается почти на том же месте, что и в киевской рукописи. Но после пропуска, Повесть в Чувановском списке имеет продолжение,

²⁷ *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. 1998. Прилож. № 11. С. 36.

²⁸ *Житие протопопа Аввакума...* 1960. С. 143.

²⁹ *Бубнов Н.Ю.* «Троица пребеззаконная». В печати. БАН. Собр. Чуванова Р. 279.

написанное, как мы предполагаем, в первой половине XVIII века, с изложением событий, связанных с церковной реформой патриарха Никона 1653–1667 гг. Здесь описаны приготовления новоизбранного патриарха Никона к исправлению богослужебных книг по греческим оригиналам, поместный собор 1654 года, одобривший реформу, и реакция русского общества на ее последствия. Церковная реформа, ее организаторы и исполнители рассматриваются в повести как пособники и агенты антихриста, а сама реформа — как важнейший инструмент антихриста, готовящий его воцарение в мире. В центре внимания автора повести находится вопрос, давно занимавший старообрядцев, о том, кого именно можно считать «воплощенным антихристом», а кого — его ближайшими пособниками и предтечами прихода антихриста в мир. В качестве антитезы божественной Троицы в сочинении выступает «троица пребеззаконная», ипостаси которой: патриарх Никон, Арсений Грек и Дамаскин Студит, — при этом Никон выведен в качестве «сына» антихриста, готовящего на земле приход своего «отца».

Керженский «след» в Повести, можно подкрепить ее переключкой с текстом «Писем страдальческих священнопротопопа Аввакума», также составленных на Керженце, где приведен краткий перечень реформ Никона с перечислением «никоновых» ересей. Так, под № 17-м «Писем страдальческих», мы читаем: «На крещении и венчании ходят вкруг и обращаются на шуюю страну, и се образует: отводят людей от десныя страны, еже есть от Бога, и на шуюю уклоняются, еже есть ко дияволу»³⁰. Вступив на «неправый» путь, верующие неотвратимо придут к антихристу и восславят его. Этот сюжет, как и многие другие, повторен в рассматриваемой повести.

Продолжение Повести о патриархе Никоне в Чувановском списке начинается с беседы патриарха Никона, состоявшейся уже «в келье», с его помощниками — старцем Арсением Греком и иподиаконом Студитом — о реформировании богослужебных книг с целью «согласить» их «с греческими и римскими». Оба назван-

³⁰ Памятники старообрядческой письменности / сост. и комм. Н.Ю. Бубнова. Сочинения Игнатия Соловецкого; Возвещение от сына духовнаго ко отцу духовному. Список с писем страдальческих священнопротопопа Аввакума. СПб., 1998. С. 282, 300.

ных лица хорошо известны в старообрядческой письменности. Из текста повести следует, что разговор между патриархом Никонем, иподиаконом Студитом и Арсением Греком происходил накануне начала реформ, т.е. в конце 1653 — начале 1654 г. В заключительной части сочинения названы два главных противника церковной реформы Никона и ее «обличители»: «Первый обличитель — Павел, епископ Коломенский, и Аввакум, протопоп Московский, книг тех не прияша. Той Никон злокозненный Аввакума протопопу в ссылку сослал и иныя с ним священники пострадаша за веру Христову. И повеле Никон, злый вождь, мучити не приемлющих его книг. И потом к нам в Соловецкой монастырь прииде ученик его и слуга и поведи нам его злый замысл со Арсением жидовином, бывшим злым еретиком, и со Студитом змием, коварнаго врага Божия, советника сатанина, титина преисподняго, всю вселенную поколеба». Заметим, что в этом тексте также упомянут «ученик и слуга» Никона, пришедший в Соловецкий монастырь, в котором можно видеть того же старца Кирика, названного в начале Повести.

«Три змия злые, всей земли Русстей враги и супостати, един начинатель, а другой — пособитель, а третий — победитель, воины сатанины, а врази Божии»³¹. Эта «пребеззаконная троица», «три змия злые» впервые в старообрядческом изложении выстраиваются в исследуемой повести во временной смысловой ряд: 1) начинатель — Дамаскин Студит; 2) пособитель — старец Арсений Грек («жидовин», «злый еретик»); 3) победитель — патриарх Никон («злый вождь», «советник сатанин»). Выведенная идеологическая формула персонажей «пребеззаконной троицы» вполне оригинальна, однако она, как видно, не нашла достаточного числа последователей среди читателей-старообрядцев.

Как мы уже говорили, рассматриваемая повесть не попала в пустозерский цикл рассказов о патриархе Никоне, составленный дьяконом Федором Ивановым для Пустозерского сборника БАН Друж. 746, законченного составлением в 1673 г. и отправленного «на Русь». Это косвенно подтверждает датировку первой части

³¹ Протопоп Аввакум толкует троеперстие печатью антихристовою: «в ней же тайна тайнам — змий, зверь и лжепророк. И о сем свидетельствует Иоанн Богослов в Апокалисисе, толкуя — змий — дьявол, зверь — антихрист, лжепророк — учитель лукавый, как Никон отитупник или древний Фармос» См.: Памятники старообрядческой письменности... [1998]. С. 311.

повести, предложенную В.Н. Перетцем, относившим ее создание к 1676 году, или, по другой версии, к 1680-му г. Можно предполагать, что повесть, впервые записанная в Пустозерске, хранилась в доме жены священника Лазаря Домницы до казни четырех пустозерских сидельцев — протопопа Аввакума и его «клеветов», «отложившись» в их общем литературном архиве, вывезенном ею в 1682 году в Керженские скиты³².

Дальнейшая судьба повестей о патриархе Никоне связана с Выго-Лексинским старообрядческим монастырем и 115-летним иноком Корнилием, жившим там с 1695 г. и особенно «потрудившимся» в распространении рассказов об опальном патриархе, которого хорошо знал в молодости. Ученик Корнилия инок Пахомий, записывавший рассказы Корнилия о своей жизни и о его встречах с Никоном, в 1723—1727 гг. написал Житие Корнилия, в котором присутствует много новых эпизодов из жизни Никона, а также рассказы, не включенные в текст Жития, но бытующие вместе с ним в рукописных списках. Оригинал Жития инока Корнилия, написанный Пахომием (с двумя сопутствующими рассказами о Никоне) хранился на Выгу, однако был переписан и получил распространение в списках только 1767 г.³³

Назовем рассказы о Никоне, встречающиеся в рукописях вместе с Житием инока Корнилия в редакции Пахомия, и в ее «украшенной» переделке, принадлежавшей выговскому уставщику Трифону Петрову (1731 г.)³⁴. Первый из этих рассказов под названием «О Никоне, како носил образ пресвятыя Богородицы в башмаках» (нач.: «О том же Никоне хочу же вам, братия, сичеву вещь поведати...»), является, по существу, выговской редакцией одного из рассказов пустозерского цикла, и встречается в списках в двух вариантах — «простом» и «украшенном», что соответствует двум редакциям Жития инока Корнилия — Пахомиевой и Трифоновской. Второй рассказ под названием: «Повесть душеполезна о Никоне и змии», начинается ссылкой на инока Корнилия («Поведоша отец Корнилий, яко слыша от соловецких старец...») и из-

³² Памятники старообрядческой письменности... [1998]. С. 255–383.

³³ *Брецинский Д.Н.* Житие Корнилия Выговского как литературный памятник и его литературные связи на Выгу // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 127–141.

³⁴ Житие инока Корнилия, в ред. Пахомия. См.: *Брецинский Д.Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты). Древнерусская книжность. Л., 1985. С. 62–107.

влечен из Жития инок Корнилия Пахомиевой редакции. В нем повествуется о ночном видении некоего старца Чудовского монастыря о пестром змее, обвинившем царский трон и «шепчет во ухо цареви». Это видение автор связывает с событиями 1652 г., когда Никон вернулся с Соловков, привезя оттуда мощи святителя Филиппа. Как позже выяснили чудовские старцы, в тот самый день, когда старцу Симеону было видение, царя Алексея Михайловича посещал патриарх Никон, беседовавший с ним о задуманной им церковной реформе. Автор Жития инок Корнилия связывает это видение с 1952 годом, когда Никон вернулся с Соловков, привезя оттуда мощи святителя Филиппа. Чудовские старцы вспомнили о видении в 1666 г., когда «исполнилось число зверино 666», и когда в мир должен был явиться антихрист³⁵.

В некоторых рукописях, включающих Выговский цикл из двух рассказов о Никоне, завершающий Житие Корнилия в Пахомиевой редакции, встречается еще один рассказ о Никоне, не попавший в состав Пустозерского цикла повестей. Это рассказ о осодомствование Никонном Иоанна Лáдошки:

«Сказание иное сверх онаго от святых отец и прочих вящих людей о Никоне патриархе Московском, что в нем збытся злое намерение и безстрашие о том ниже сего показывает. Поведаше нам той же отец Корнилий» Рассказ этот, из-за явно надуманного обвинения Никона в педофилии, отсутствует в Житии Корнилия и редко встречается в рукописях³⁶.

О причинах ссоры Корнилия с Никонном рассказано в Житии инок Корнилия Пахомиевой редакции: «По ином же времени прииде паки отец Корнилий в Новъград уже к Никону, митрополиту Новгородскому, и ходя ко благословению его многажды, знаем бо был Корнилий Никону, когда еще был Никон и простым мнихом. Того времени был Соловецкаго монастыря черной диякон Пимин при Корнилии в Новеграде. Глаголя Пимин Корнилию: “Что ты ведаешь, Корнилий, Никон митрополит — антихрист”.

³⁵ *Брецинский Д.Н.* Житие Корнилия Выговского... С. 75–76. Тексты сказаний изданы В.Н. Перетцем. В БАН эти тексты имеются в рукописях: Друж. 211. Л. 105–109 (XVIII в., кон.); Друж. 976. Л. 2–29 (XIX в., 20-е гг.); Друж. 991 XIX в. (80-е гг.). Л. 23; 33.20.1. Л. 42 об. — 56 об. (XIX в., 80-е гг.).

³⁶ Текст издан В.Н. Перетцем: *Слухи и толки...* С. 147. Нам известны еще две рукописи БАН с этим текстом: Друж. 991. Л. 23 (XIX в., 80-е гг.) и Плюшк. 199. Л. 42 об. — 43 (XVIII в., 70-е гг.).

Корнилий же Пимину отвеща: “Беснуешися, тако глаголаше”. Глаголя Пимин: “Идем и посмотрим, како руку слагает и людей благословляет!” И видехом известно, яко по-новому, а не тако, якоже прежнии святители благословляли. И благодарив Бога за сие и Пимина, и не к тому уже хождаше ко благословению его, но уклоняся от него»³⁷. Этот рассказ важен, так как, по-видимому, в нем впервые была выражена мысль о Никоне как о воплощенном антихристе. Он вошел в состав многих старообрядческих повестей о патриархе Никоне и в издание лицевой «Каликинской» редакции, недавно изданной поморскими старообрядцами³⁸.

На основании многих источников, старообрядцами во второй половине XVIII в. была создана пространная «История патриарха Никона». Один из ее вариантов, опубликованный В.Н. Перетцем по списку РНБ Q.I. 1058, в рукописи назван: «Повесть о рождении и воспитании, и о житии и кончине Никона бывшего патриарха Московскаго и Всея России, собранная от многих достоверных повествователей бывших во дни отец наших». «Повесть собранная от известия иподдиакона Иоанна Шушерина и от прочих достоверных повествователей о рождении и о воспитании и о житии Никона, бывшего патриарха Московскаго и Всея России»³⁹. Публикатор назвал эту повесть «украшенное житие» и издал ее по списку РНБ, разбитому на 32 главы с приложением и имеющему ссылки на некоторые использованные автором источники⁴⁰. По мнению П.С. Смирнова повесть была написана не ранее 1716 г.⁴¹. Однако в «Истории» много заимствований из Жития инока Корнилия, «украшенная» редакция которого Трифона Петрова появилась в 1731 г., (а Пахомиева — в 1767 г.), «Истории» Иоанна Шушерина, «Повести об отцах и страдальцах соловецких» и «Винограда Российского», Семена Денисова. В «Украшенном житии»

³⁷ *Брецинский Д.Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевой редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сб. науч. тр. Л., 1985. С. 74.

³⁸ Сказание о патриархе Никоне. М., 2005. С. 14.

³⁹ Это «Украшенное житие» по списку РНБ Q. I, № 1058. Кон. XVIII в. Близкий текст в сборнике БАН. Друж. 38 (XVIII в., 70-80-е гг.). Л. 4–24 об. Выг.

⁴⁰ *Перетц В.Н.* Слухи и толки... С. 177–190. Сходный текст читается в рукописи БАН выговского письма: Друж. 38 (70-80-е гг. XVIII в.) Л. 4–24 об. Сочинения писателей-старообрядцев первой половины XVIII века / сост. Н.Ю. Бубнов // Описание Рукописного отдела БАН СССР. Т. 7. Вып. 2. СПб., 2001. С. 255–256.

⁴¹ *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., [1898]. С. СХI.

мы находим и упомянутый выше рассказ о Иоанне Ладожке, с указанием на его источник — свидетельство подъяка Федора, служившего у Никона, бежавшего от него и постригшегося «в иноческий образ» под именем Феодора, а затем ставшего свидетелем казни в Пустозерске протопопа Аввакума и его союзников 14 апреля 1682 г.

В состав «Украшенного жития» вошли рассказы о Никоне, присутствующие как в Пустозерском, так и в Выговском циклах, а также некоторые сведения из более поздних источников второй половины XVIII в. Дополнительные эпизоды к тексту «Истории», изданной В.Н. Перетцем, мы находим в рукописи БАН Друж. 743 выговского происхождения, датируемой 80-ми гг. XVIII в. под названием: «Повесть о рождении и воспитании и о житии и кончине Никона, бывшего патриарха Московскаго и Всея России, собранная от многих достоверных повествователей, бывших во дни отец наших»⁴².

Новая волна интереса к личности патриарха-реформатора проявилась, во второй половине XIX столетия, особенно в связи с возобновившимися в среде старообрядцев спорами по вопросу о необходимости учреждения старообрядческой церковной иерархии. Важным стимулом интереса как старообрядцев, так и всего российского общества к личности патриарха Никона стало широкое открытие архивов для исследователей и ослабление цензурных ограничений в ходе демократических реформ Александра II. К этому времени и относится, как нам представляется, создание новых сочинений об этом патриархе, появившихся среди старообрядцев различных конфессий. В это время появляется и получает распространение в списках иллюстрированная «История» патриарха Никона или его своеобразное «антижитие», иллюстрированное старообрядческими художниками. Лицевые рукописи с текстом этого «антижития» были созданы в конце XIX в. в книгописной мастерской Антона Семеновича Каликина в деревне Гавриловская Тарногской волости Вологодской губернии.

Первоначально, как можно судить по ряду признаков, была создана краткая редакция «Истории». Нам известно два ее списка, хранящихся в БАН (шифры 45.4.9 и Калик. 49). В списке 45.4.9 со-

⁴² Сочинения писателей-старообрядцев первой половины XVIII века. Т. 7. Вып. 2. Л. ; СПб., 2001. С. 211–212. № 101. Л. 138–180.

чинение имеет следующее название: «Краткая история о бывшем богоотступнике патриархе Никоне, искоренителе и попирателе древняго благочестия и насадителе богомерских еретических преданий»⁴³. В списке БАН 45.4.9 в конце основного текста сочинения находится приложение, озаглавленное: «Достопримечательные события богоотступника лжепатриарха Никона, списанные с показаний очевидцев, во время его патриаршества бывших у него в послужении». Текст Приложения в обоих списках БАН иллюстрируется несколькими миниатюрами. Собранные здесь рассказы в целом копируют рассказы из Пустозерского и Выговского циклов рассказов о Никоне⁴⁴.

Пространная лицевая редакция «Истории» имеет несколько иной заголовок: «История о искоренителе древняго благочестия патриархе Никоне, отступнике святягы веры». Эта редакция сочинения была издана нами в 2006 г. по списку БАН 45.5.9 конца XIX — начала XX в., в сопровождении лишь нескольких иллюстрирующих её миниатюр работы Антона Каликина⁴⁵. Помимо списка БАН, нам известен список РГБ, ф. 17 (собр. Барсова) № 140, аналогичного содержания⁴⁶. В состав текста пространной редакции сочинения ее автор включил все старообрядческие легенды о патриархе Никоне из «Приложения» краткой редакции, поместив их в порядке хронологии описываемых событий. Кроме краткой лицевой редакции, в основу пространной редакции «Истории» было положено и так называемое «Украшенное житие», изданное В.Н. Перетцем. Хотя начальные строки «Истории» в пространной редакции по лицевому списку БАН 45.5.9 и «Украшенного жития» по списку РНБ Q.I, № 1058, начинающиеся с авторского предисловия, совпадают («Понеже убо по древлецерковнем

⁴³ В списке БАН: Калик. 49 заголовок отсутствует. Сочинение издано московскими старообрядцами в 2006 г. по неизвестной лицевой рукописи работы мастерской Каликиных.

⁴⁴ *Бубнов Н.Ю.* Лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных // *Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международ. научно-практич. конф.* 26-28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 314–320.

⁴⁵ См. Памятники старообрядческой письменности. Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне. СПб., 2006. С. 348–435.

⁴⁶ Список пространной редакции «Истории», написанный на 137 листах в 40, в мастерской Каликиных на бумаге того же сорта, что и рукопись БАН 45.5.9 почти точно повторяет текст и иконографию рисунков.

отечеством благочестия аще и горячею жалостию снедаем есмь, и рачуся приступити к повести о бывшем искоренителе православия сказати хотящей...»), далее начинаются расхождения. Текст пространной редакции лицевой «Истории» изобилует дополнениями, извлеченными из других многообразных источников. Это, главным образом, опубликованная во второй половине XIX в. переписка Никона с различными адресатами и новые документы о современной ему эпохе. Здесь использованы материалы о Никоне из сочинений архимандрита Аполлоса⁴⁷, Н.А. Гиббента⁴⁸, материалы «Дела о патриархе Никоне»⁴⁹ и другие печатные источники, ставшие доступными в архивах и изданные в первой половине XIX в. Однако ряд описанных в нем событий никак не освещены в известных исторических источниках, скрупулезный учет которых с соответствующими комментариями осуществлен в недавно изданных монографиях С.К. Севастьяновой⁵⁰ и С.В. Лобачева⁵¹. Между тем, при чтении лицевой Истории, бросаются в глаза многие эпизоды, явно надуманные, отдающие ярким художественным вымыслом. Особенно это касается действующих в ней ранее никому не неизвестных персонажей. Так, нигде в источниках мы не находим упоминания имени жены патриарха Никона — Парасковии, в иночестве Наталии («мамы Наты»). При описании свиты патриарха, будто бы сопровождавшей его при первом бегстве в Киев, упомянуты Ольшевский, Денисов, Кузьма кузнец, немец Далматов и некий Михайло. Перешедший в православие поляк Николай Ольшевский «сын боярский», служивший у Никона, и келейный старец Козьма действительно упоминаются в различных документах, но совсем в иных ситуациях. Нет в документах упоминания и о будто бы живших в Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре «жидах» Гершко и Моршко, названных здесь тайными «соглядатаями» чудов-

⁴⁷ *Аполлос, архимандрит*. Начертание жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея России. 4-е изд. М., 1845.

⁴⁸ *Гиббент Н.А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882–1884. Ч. 1–2.

⁴⁹ Дело о патриархе Никоне / Изд. Археогр. ком. СПб., 1897.

⁵⁰ *Севастьянова С.К.* «Материалы к “Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона”». СПб., 2003; *Она же.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. Исследование и тексты. М., 2007.

⁵¹ *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003.

ского архимандрита Павла, которые будто бы оповестили архимандрита и царя Алексея Михайловича о бегстве Никона из монастыря.

Главный «острый» сюжет «Истории» касается взаимоотношений патриарха Никона с царской семьей. Здесь повествуется о тяжком «романе» патриарха с незамужней сестрой царя царевной Татьяной Михайловной, об участии царевны в избрании Никона на патриаршество, тайных посещениях ею опального Никона в Воскресенском монастыре и о планах совместного бегства в Киев. «Женская» тема «Истории» завязана на разводе священника Никиты с женой Парасковьей, которую муж уговорил постричься в московский Алексеевский монастырь, чтобы не мешать его дальнейшей духовной карьере. Парасковья, принявшая в иночестве имя Наталии, продолжала любить бывшего мужа и, познакомившись и войдя в доверие к царской семье как пророчица «мама Натя», «обольстила» царевну Татьяну Михайловну и самого царя, и активно способствовала возвышению Никона. В Истории описывается, как инокия Наталья «предрекла» царю кандидатуру Никона на патриарший престол, как, по поручению опального Никона «мама Натя» ездила в Киев, где вела переговоры с гетманом Богданом Хмельницким о приглашении Никона в Киев на патриаршество, а по возвращении из Киева устраивала свидания бывшего мужа с царевной для организации их совместного с патриархом бегства. Далее описаны две неудавшиеся попытки бегства Никона, переодетого в казачью одежду, из монастыря и помку его царскими воеводами.

Источник перечисленных здесь сюжетов мы находим в двух исторических романах: «Великий раскол» Д.Л. Мордовцева (СПб., 1878) и «Патриарх Никон» М.А. Филиппова (СПб., Т. 1–2: 1885 и 1888)⁵². Здесь же, а именно в романе М.А. Филиппова, фигурируют и вышеназванные «легендарные» персонажи. Именно у Филиппова автор старообрядческой Повести заимствовал главную фабулу — «роман» царевны Татьяны Михайловны с патриархом. Автор повести, которым, по всей видимости, был ее иллюстратор

⁵² Старообрядческий начетчик и эссеист Д.В. Батов издал в конце XIX в. гектографированную брошюру: «Исторический взгляд на патриарха Никона и его соперника протоиерея Аввакума, Д.А. Мордовцева — автора книги Великий раскол, в 1891 году цензурально напечатанной», содержащую выписки из книги (БАН, 3926 СП).

Антон Каликин, близко к тексту пересказывает или просто цитирует тексты обоих романов⁵³.

Установление факта заимствования автором «Истории» и ее иллюстратором старообрядцем-филиповцем Антоном Семеновичем Каликиным сюжетов из книг Д.Л. Мордовцева и М.А. Филиппова, впервые изданных в 1878—1888 гг., свидетельствует о создании пространной редакции сочинения не ранее 90-х гг. XIX в. Перед нами один из ярких примеров включения «остросюжетной» фабулы из светского исторического сочинения в художественную ткань старообрядческой исторической повести. Жанр исторического романа, сложившийся в России лишь во второй половине XIX века, не был адекватно воспринят старообрядческим автором. У нас нет уверенности в том, что автор «Истории», как и ее иллюстратор, используя художественные наработки романиста, ясно осознавали степень художественного вымысла в романах, авторы которых, в угоду занимательности сюжета, сознательно отступали от исторической правды.

Пространная редакция «Истории» является интересным примером работы автора-компилятора над составлением нового текста. Автор «антижития» собирал «факты» о жизни, преступных деяниях и негативных чертах личности Никона из всех доступных ему источников, не разделяя при этом рукописные сочинения своих единоверцев и разного рода информацию, почерпнутую из официальных и художественных памятников. Получившееся произведение заняло интересную нишу среди известных литературных жанров, объединив в одно целое исторические факты, религиозно окрашенные мифы и литературно-художественные вымыслы. Сознал ли автор несовместимость и разрушительность своего художественного метода, или принял за истину литературные фантазии романистов? Как и вся поздняя письменная культура старообрядчества, рассматриваемое сочинение занимает пограничную зону на средостении средневекового сознания и мировосприятия человека нового времени.

⁵³ Бубнов Н.Ю. Старообрядческая «История о патриархе Никоне»: атрибуции неизвестных источников // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. Вып. 7. СПб., 2019. С. 344—354.

Рукописи

- БАН. 33.20.1. XIX в. (80-е гг.). Л. 58—61. Описание РО БАН. Т. 7, вып. 1. С. 238.
- БАН. 45.4.9. XX в. (900-е гг.). Описание РО БАН. Т. 10, вып. 1. С. 31—34.
- БАН. 45.5.9. XX в. (1909—1910 гг.). Описание РО БАН. Т. 10, вып. 1. С. 23—25.
- БАН. Друж. 38 (59). XVIII в. (70-80-е гг.). Л. 4—24 об. Описание РО БАН. Т. 7, вып. 2. С. 255—256.
- БАН. Друж. 211 (254). XVIII в., (кон.). Л. 105—109 об. Описание РО БАН. Т. 7, вып. 2. С. 229.
- БАН. Друж. 743 (787) XVIII в. (80-е гг.). Л. 138—180. . Описание РО БАН. Т. 7, вып. 2. С. 212.
- БАН. Друж. 746 (790). XVII в. (70-е гг.). Описание РО БАН. Т. 7, вып. 1. С. 23—28.
- БАН. Друж. 762 (806). XVII в. (70-е гг.). Описание РО БАН. Т. 7, вып. 1. С. 28—30.
- БАН. Друж. 976 (246). XIX в. (20-е гг.). Л. 21—29. Описание РО БАН. Т. 7, вып. 2. С. 230—231.
- БАН. Друж. 991 (276) XIX в. (80-е гг.). Л. 23—25 об. Описание РО БАН. Т. 7, вып. 2. С. 230.
- БАН. Калик. 49. XX в. (10-е гг.). Л. 38—94. Описание РО БАН. Т. 10, вып. 1. С. 28—30.
- БАН. Плюшк. 199. XVIII в., (70-е гг.). Л. 42 об. — 43.
- БАН. Чуван. Р.279. XIX в. (кон.).
- БАН. 3926 СП (гектограф).
- РНБ. Q. I, № 1058. XVIII в. (кон.).

Литература

- Аполлос, архимандрит.* Начертание жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея России — 4-е изд., вновь испр. и доп., с прил. переписки патриарха с царем Алексием Михайловичем и важнейших грамот. — Москва : Унив. тип., 1845. — 190 с.
- Бороздин, А.К.* Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. — Санкт-Петербург : тип. В. Демакова, 1898. — 172 с.; 2-е изд., доп. и испр. — Санкт-Петербург : А.С. Суворин, 1900. — 175 с.
- Брецинский, Д.Н.* Житие Корнилия Выговского как литературный памятник и его литературные связи на Выгу // ТОДРЛ. Т. 33. — Ленинград : из-во «Наука», 1979. — С. 127—141.
- Брецинский, Д.Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты). Древнерусская книжность. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1985. — С. 62—107.
- Бубнов, Н.Ю.* Никон (в миру Никита Минов) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 2. — СПб., 1993. — С. 400—404.
- Бубнов, Н.Ю., Лаврентьев, А.В.* Иван Конилев Шушерин-Рипатов, иподиакон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. — СПб., 1993. — С. 69—71.
- Бубнов, Н.Ю.* Сказания и повести о патриархе Никоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 3. — СПб., 1993. — С. 459—462.

- Бубнов, Н.Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. — Санкт-Петербург : БАН, 1995. — 445 с.
- Бубнов, Н.Ю.* Лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Междунар. научно-практич. конф. 26–28 июня 2001 г. — Улан-Удэ : Изд. БНЦ СО РАН, 2001. — С. 314–320.
- Бубнов, Н.* Старообрядческое «антижитие» патриарха Никона в контексте культуры барокко // Человек в культуре русского барокко. Институт философии РАН. — Москва : Изд-во Института философии РАН (ИФ РАН), 2007. — С. 322–331.
- Бубнов, Н.Ю.* Старообрядческая «История о патриархе Никоне»: атрибуции неизвестных источников // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. Вып. 7. Изд. БАН. — СПб., 2019. — С. 344–354.
- Бубнов, Н.Ю.* «Троица прееззаконная». Новонайденная старообрядческая повесть о патриархе Никоне // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. Вып. 8. Изд. БАН. — СПб., 2020 (в печати).
- Гиббнет, Н.А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. — Санкт-Петербург : тип. М-ва вн. дел, 1882–1884. — Ч. 1. 1882. — 270 с. Ч. 2. 1884. — 1124 с.
- Дело о патриархе Никоне / Изд. Археогр. комиссия. — Санкт-Петербург : Т-во «Печатня С.П. Яковлев», 1897. — 453, [1] с.
- Житие Никона, святейшаго патриарха московского. Предисл. В.В. Шмидта, В.А. Юрченкова, В.Б. Смирновой / подг. текста: В.Б. Смирновой. Инст. гум. наук. — Саранск, : Б/и, 2005. — 190, (1) с.
- Житие протопопа Аввакума им самим написанное, и другие его сочинения. Под общей ред. Н.К. Гудзия. — Москва : Государственное изд-во художественной литературы, 1960. — 480 с.
- Летопись жизни протопопа Аввакума // В кн.: *Мальшев В.И.* Избранные статьи о протопопе Аввакуме. — Санкт-Петербург : Издательство «Пушкинский дом», 2010. — С. 366–371.
- Лицевые старообрядческие рукописи XVIII– первой половины XX вв. / Описание Рукописного отдела БАН. Т.10, вып. 1 // Авторы-сост. Н.Ю. Бубнов, Е.К. Братчикова, В.Г. Подковырова. — Санкт-Петербург : БАН. 2010. — 672 с.
- Лобачев, С.В.* Патриарх Никон. — Санкт-Петербург : Изд. «Искусство», 2003. — 415 с.
- Мальшев, В.И.* Избранные статьи о протопопе Аввакуме. — Санкт-Петербург : Издательство «Пушкинский дом», 2010. — 432 с.
- Мальшев, В.И.* Неизвестные документы 1680 г. о протопопе Аввакуме // *Мальшев В.И.* Избранные статьи о протопопе Аввакуме. — Санкт-Петербург : Издательство «Пушкинский дом», 2010. — 431 с.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. Т. 1. — Москва : Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1875. — 491 с.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. Т. 6. — М., 1881. — 334 (3) с.
- Мордовцев, Д.Л.* Великий раскол. — СПб., 1878.

- Памятники старообрядческой письменности / Сост. и коммент. Н.Ю. Бубнова. Сочинения Игнатия Соловецкого; Возвешение от сына духовного ко отцу духовному. Список с писем страдальческих священнопротопопа Аввакума. — Санкт-Петербург : Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 1998. — 384 с.
- Памятники старообрядческой письменности. Сочинения Геронтия Соловецкого; История о патриархе Никоне // Сост. и коммент. Н.Ю. Бубнова. — Санкт-Петербург : Русская симфония : Б-ка Акад. наук, 2006. — 347 с.
- Панченко, А.М.* Русская культура в канун Петровских реформ. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-ние, 1984. — 205 с.
- Перетиц, В.Н.* Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // ИОРЯС, 1900. — Т. 5, кн. 1. — С. 123–190.
- Петров, Н.И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. 1. — М., 1892. № 54. — С. 97.
- Поньрко, Н.В.* Дьякон Федор — соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. — Л., 1976. Т. 31. — С. 362–365.
- Севастьянова, С.К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2003. — 520 с.
- Сказание о патриархе Никоне. — Москва : Старообрядческое изд-во Третий Рим, 2005. — С. 14.
- Смирнов, П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. — Санкт-Петербург : т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1898. — 504 с.
- Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н.Ю. Бубнов // Описание Рукописного отдела БАН СССР. Том 7, вып. 1. — Ленинград : Наука, Лен. отд., 1984. — 313 с.
- Сочинения писателей-старообрядцев первой половины XVIII века / Сост. Н.Ю. Бубнов // Описание Рукописного отдела БАН СССР. Т. 7, вып. 2. — Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2001. — 435 с.
- Титова, Л.В.* Сказание о патриархе Никоне — публицистический трактат пустозерских узников // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. — Новосибирск : Новосибирское отделение издательства «Наука», 1998. — С. 223–237.
- Титова, Л.В.* Послание дьякона Федора к сыну Максиму — литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. — Новосибирск : Изд. СО РАН, 2003. — 310 с.
- Филиппов, М.А.* Патриарх Никон. — Санкт-Петербург : тип. В.В. Комарова, — Т. 1 (1885); Т. 2 (1888).
- Черная, Л.А.* Элементы «антижизия» в повести о Темир-Аксаке // Мир житей. Сб. мат. конф. (Москва 3–5 окт. 2001 г.). — М., 2002. — С. 157–162.

Попович Алексей Игоревич

(Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия)

Popovich Alexey Igorevich

(Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia)

ОСМЫСЛЕНИЕ КОНФЛИКТА С ГОСУДАРСТВОМ
ЧЕРЕЗ ПОНЯТИЕ ЖЕРТВЫ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ
СОЧИНЕНИЯХ XVIII ВЕКА¹

UNDERSTANDING THE CONFLICT WITH THE STATE
THROUGH THE CONCEPT OF SACRIFICE
IN THE 18TH CENTURY OLD BELIEVERS' WRITINGS

В статье описываются основные стратегии художественного восприятия старообрядцами XVIII в. идеи жертвы за веру. Показано, что значительное место в создании мученических и других подобных текстов, посвященных старообрядческой жертвенности, занимают традиционные приемы описания мученических страданий, заимствованные из предшествующей книжности. В то же время выявлена общность некоторых образных рядов и характеристик с ментальным контекстом раннего Нового времени, которому было свойственно обращение к теме жертвы с секуляризованных позиций. Уточнение сходств и различий в восприятии жертвы за веру как самоидентичности — важнейшая задача последующих исследований.

Ключевые слова: жертва за веру; мученики; старообрядцы; самоидентичность; Выговская литературная школа; XVIII в.

The article describes the main strategies of artistic perception of the idea of sacrifice for the faith by the Old Believers of the 18th century. The article shows that the traditional methods of describing martyrdom borrowed from previous literature occupy an important place in the creation of martyrdom and other similar texts dedicated to Old Believer sacrifice. Also, the study reveals a commonality of some figurative series and characteristics with the mental context of the early modern period, which was characterized by a secularized approach to the topic of the sacrifice. Describing the similarities and differences in the perception of the sacrifice for the faith as self-identity is the most important task of further research.

Key words: Sacrifice for faith; Victim; martyrs; Old Believers; Self-identity; Vyg literary school; 18th century.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 19–18–00186 «“Культура духа” vs “Культура разума”: интеллектуалы и власть в Британии и России в эпоху перемен (XVII–XVIII вв.)»).

Старообрядческая культура, имеющая давнюю историю изучения, несомненно, подвергалась исследованию в ней места таких категорий, как жертва и жертвенность. Касались этих проблем исследователи феномена старообрядческих самосожжений², литературных и исторических образцов мученических смертей за веру в старообрядческой агиографии, ориентированной на описание страданий³. Несомненно, что староверы так или иначе воспринимали себя жертвами по отношению к отдельным носителям «новой» веры и государству, олицетворявшим для них антихриста, при том, что государственные и церковные преследования старообрядцев часто имели массовый и не всегда объяснимый по своей жестокости характер.

Отдельная напрямую связанная с самоидентичностью проблема — внутренние мотивировки старообрядцев, пожертвовавших собой за старую веру. Причин было множество, однако в литературе староверов тема жертвенной смерти за веру изображалась примерно в одном и том же ключе, воспринятом из новозаветной и древнерусской традиции прославления мучеников. К созданию образности старообрядческой жертвенности в XVIII в. органично подключались традиционная для книжности XI—XVII вв. топика жертвы и аллюзии на жертвы в различных историко-культурных контекстах.

В литературе Древней Руси тема жертвы реализовывалась одновременно в нескольких направлениях: с одной стороны, авторы осуждали языческие жертвоприношения, а с другой — прославляли мучеников, отдавших жизнь за Христа. И в том и в другом случае контексты использования топика и аллюзий генетически связаны с общемифологическим символическим восприятием жертвы как реализованного обмена чего-либо, имеющего отношение к жизни (не обязательно самой жизни: это могли быть жертвенные продукты, животные, растения и т.д.) на что-то соотносимое скорее с иррациональной, метафизической стороной человеческого бытия.

² См. одну из последних обобщающих работ: *Пулькин М.В.* Самосожжения старообрядцев (середина XVII—XIX в.). М., 2013. 336 с.

³ См., напр.: *Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература / науч. ред. Н.В. Поньрко. М., 2002. Т. 1. С. 65—241; *Пигин А.В.* Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII—XVIII в. о «самоубийственной смерти»: (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2016. Т. 64. С. 435—447.

Переживание собственной жертвенности среди староверов было более распространенным явлением, нежели среди каких-либо других социокультурных групп переходной эпохи (XVII–XVIII вв.). Это объясняет особый раннехристианский контекст, в который погружали себя старообрядцы XVII в., в частности Аввакум, прямо сравнивавший себя с мучениками за веру эпохи первых христиан, и данная риторика в дальнейшем будет востребована Выговской литературной школой⁴.

Подход, предлагаемый в настоящей работе, учитывает постоянную динамику категорий жертвы и жертвенности, к которым старообрядцы обратились на конкретном витке развития этих категорий во времени. Архетипическая и символическая природа жертвы в равной степени допускает зависимость от древнейших истоков категорий и разнообразные приращения смысла, образности, идейного содержания, аллюзийного состава в зависимости от нужд автора, эпохи и т. д.

В старообрядческой книжности XVIII в. были чрезвычайно популярны жития-мартирии, что, несомненно, влияло на конфессиональную идентичность каждого старообрядца. По справедливому замечанию О.Д. Журавель, «потенциальной сакрализации подлежат все истинно верующие, находящиеся в ближайшем к центру круге»⁵. Староверы сознательно конструировали определенный культурный миф, выстраивали некоторую мифологию и собственную систему почитаемых мучеников за веру. Пожалуй, редкая эпоха в развитии древнерусской книжности отличается таким разнообразием и такой концентрацией мученических житий, написанных о современниках.

Выявление типического и уникального в обращении к теме жертвы предполагает сопоставление процессов, происходящих параллельно (например, в «официальной» литературе раннего Нового времени) или удаленных друг от друга на исторической оси. Сам феномен востребованности мученического контекста

⁴ См.: *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. 2-е изд. М., 2000. Т. 3. С. 421–424; *Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература / науч. ред. Н.В. Поньрко. М., 2002. Т. 1. С. 192–194.

⁵ *Журавель О.Д.* Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI вв.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск, 2012. С. 301.

и активного его использования в определенных целях сближает культурные модели староверов с процессами, происходившими в Древней Руси еще с конца XVI в.

Так, в истории антистарообрядческой полемики обращает на себя внимание издание в 1722 г. указа Священного Синода, подготовленного по распоряжению Петра I Феофаном Прокоповичем, «О недействительности самовольного страдания, навлекаемого законопреступными деяниями». Сама формулировка «недействительность самовольного страдания»⁶ объяснима духом Петровской эпохи, стремлением привести все к знаменателю закона, однако риторика этого указа вполне сопоставима с более ранней риторикой эпохи Ивана Грозного, что можно характеризовать как общую черту (раннего) Нового времени, заключающуюся в своеобразном использовании темы жертвы за веру. Неслучайно в ответ на прославление новомучеников (как характеризует Курбский пострадавших от царя людей) Грозный отвечает: «...мучеников же в сие время за веру у нас нет...»⁷. Речь идет об определенной секуляризации использования понятийной сетки, топики и аллюзий жертвы⁸.

Увещательное рассуждение, сочиненное «во общую пользу», должно было читаться «всенародного ради вѣдения Священникамъ по всямѣсячно, въ воскресные дни и господскіе праздни-ки»⁹. Пламенная и долгая речь проповедника, разоблачающая незаконные страдания раскольников, наполнена историческими аналогиями самовольного провозглашения себя мучениками, библейскими цитатами и стандартными для этого времени обличительными формулами: «Коль довольное до сытости торжество и играніе бѣсовское! Сами на себя лгутъ, и вину мученія достойную притворяютъ себѣ, да мучими будутъ...»¹⁰. Отрицание муче-

⁶ Неотрывна от темы самовольного страдания и тема самосакрализации, см. об этом: *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. 2-е изд. М., 2000. Т. 3. С. 380–459.

⁷ Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подг. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. М., 1981. С. 26.

⁸ Подробнее об этом, в частности о трансформациях идеи жертвы за веру в раннее Новое время см.: *Попович А.И.* Диктат власти и путь к личному выбору: идея жертвы за веру в России раннего Нового времени // Диалог со временем. 2020. Вып. 73. С. 168–180.

⁹ Полное собрание законов Российской империи. Собр. первое. СПб., 1830. Т. 6. 1720–1722. С. 746.

¹⁰ Там же. С. 745.

ничества раскольников в сочинении сопряжено с недопущением смерти за правду в Петровской России: «...такового правды ради гонения никогда въ Россійском, яко православномъ Государствѣ, опасатися не подобаетъ, понеже то и быти не можетъ»¹¹.

То, что государство вообще поставило перед собой такую цель, говорит о заостренности конфликта на этой почве для обеих сторон. Подобное сопротивление церкви и государства неофициальной канонизации и прочим религиозным прославлениям, в основном среди старообрядцев (даже в рамках комплекса литературных текстов) характерно для власти, начиная как минимум с эпохи Ивана Грозного. Не касаясь богословской стороны таких рассуждений (очевидно, что христианская догматика не приемлет подобного рода канонизации), можно поставить вопрос о степени правомерности обвинений со стороны официальной церкви. Обе стороны полемики обращаются к этой теме не так, как это делал человек Древней Руси: жертва и мученичество в сознании человека Петровской эпохи трансформированы до одобряемых властью подвигов, однако и носитель старообрядческой культуры воспринимает жертву за веру, по-видимому, несколько иначе, чем это делали до него¹².

Старообрядцам была необходима своя система авторитетов, как идейно-эстетических, так и собственно религиозных. В основание этой системы в качестве одной из важнейших составляющих была положена жертва за веру, а значит, и конкретные мученики, к образам которых можно было бы апеллировать в самых разнообразных контекстах и ситуациях. Важнейшими фигурами для староверов стали прославленный в лике священика протопоп Аввакум и другие пустозерские страдальцы, сожженные в срубе за «великия на царский дом хулы»¹³, однако основную

¹¹ Там же. С. 743.

¹² В данной работе нет возможности коснуться факторов кардинальных изменений в русской культуре в середине XVII в., однако очевидно, что все перемены этого времени находились в одном контексте и были подготовлены в той или иной степени схожими факторами.

¹³ Неслучайно Семен Денисов напомним в своей «Истории об отцах и страдальцах соловецких» об этом событии и «живой жертве» пустозерских страдальцев: «... в самый страстей Христовыхъ день, си есть Великий пятокъ, в срубъ со предреченными страдальцы огнесожжениемъ от здышнихъ преселеный, жертва жива и одушевлена Владыцѣ и Богу принесесея» — Семен Денисов. История об отцах и страдальцах соловецких: Лицевой список из собрания Ф.Ф. Мазурина / изд. подг. Н.В. Поньрко, Е.М. Юхименко. М., 2002. С. 90.

часть описаний страданий за веру, созданных в XVIII в., составляли краткие повествования о судьбе монахов Соловецкого монастыря, погибших при восстании.

Именно с этими событиями О.В. Чумичева связывает формирование «антигосударственного характера идеи страдания за веру»¹⁴. Самопозиционирование староверов как жертв насильственных действий со стороны государства действительно было глубоко укоренено в контексте соловецкой истории. Самоотверженное противостояние соловецкой братии было воспето талантливыми выгорецкими книжниками, для которых восставшие монахи стали образцом жертвенности за правду и веру. Смерть и страдания «правды ради», описанные наиболее ярко в «Истории об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова, находили множество аналогий в библейской истории.

В этот же контекстуальный ряд для многих¹⁵ старообрядческих авторов попадали и те, кто расстался с жизнью добровольно через самосожжение или иной вид «самогубительной смерти». Такая жертва при всей своей радикальности воспевалась зачастую в той же степени, что и прочие страдания за старую веру. Объединение разнообразных историй первых мучеников осуществил Семен Денисов в другом своем крупном труде — «Винограде Российском», не делая принципиальных различий между формами смерти мученика за веру.

Оба упомянутых сочинения Денисова были широко распространены в старообрядческой среде любой последующей эпохи, но перечень воспетых старообрядцами страдальцев и мучеников за веру ими далеко не ограничивался, что говорит о том, что тема жертвы оставалась для старообрядцев краеугольной. Отрицанию официальной властью мученичества за правду и веру в XVIII в. была противопоставлена творческая активность старообрядцев в этой тематической сфере. Идеи жертвы за веру были фактом и фактором «древлецерковного благочестия» и выступали связующей нитью с наиболее близкой и однородной для староверов культурой Древней Руси. Жертвенность, воспринятая из ее глубинных истоков, становилась своеобразным

¹⁴ Чумичева О.В. Соловецкое восстание 1667–1676 годов. М., 2009. С. 178.

¹⁵ Естественно, что не все старообрядцы разделяли идеи самосожжения и между ними на этот счет шли свои полемики. Показательно написанное против самосожжений «Отразительное писание» инока Евфросина. См.: Елеонская А.С. Гуманистические мотивы в «Отразительном писании» Евфросина // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII — начало XVII в.). М., 1976. С. 263–277.

условием развития собственной субкультуры, ложась в архитектуру ряда литературных памятников и вдохновляя жителей старообрядческих поселений на повседневные свершения ради веры.

Для характеристики любого жертвоприношения важны субъект-объектные отношения, иначе говоря жертва *чем?* и жертва *кому?* или *за что?* Ответы на данные вопросы, как представляется, способны уточнить некоторые принципиальные проблемные узлы, связанные с взаимоотношениями старообрядчества, государства и «новой» церкви, с причинами «гарей» и с прочими зачастую связываемыми с сугубо идеологическими причинами явлениями.

«О жертвѣ богоприятная, благоуханная, не мною, моя же, яко во мнѣ, за мене и моих да будет принесшаяся!»¹⁶, — восклицает Феврония Семенова, оплакивающая своих умерших братьев Ивана и Гавриила. Многочисленность форм местоимений *я* и *мой* сближает этот фрагмент с плачами и причитаниями, однако говорит и о многочисленных оттенках восприятия жертвы искренне верующими староверами. Неизменно важна и фигура мучителя — той внешней силы, со стороны которой причиняется страдание.

Иная каузальность жертвы за веру детализируется, например, в «Слове о наставниках» (около 1780 г.) Тимофея Андреева и, может быть, связана с публицистической необходимостью перечисления старых обрядов:

Понеже вси вѣдят, не точию древняго благочестия ревностни любители, но и прочии вси жители всея Российския империи, понеже всѣмъ извѣстно, яко за древлецерковное благочестие пострадаша, еже за двоперстное сложение, еже за сугубое аллилуя, еже за трисоставный крестъ Христовъ, еже за имя спасительное Господа нашего Иисуса Христа, еже за седмопросфирное служение, еже за старопечатныя книги и за прочия пребезчисленныя догматы святокафолическаго благочестия. В то же время пострадаша за благовѣрие и отцы Соловецкаго монастыря, иже вселютѣйшими томления смертми от здѣшних на будущая блаженная упокоения всепреславно преселишася¹⁷.

¹⁶ Цит. по: Юхименко Е. М. «Слово надгробное о двою брату единоутробною» Февронии Семеновой // Проблемы истории России. Вып. 4. Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 352.

¹⁷ Тимофей Андреев. Слово о наставниках // Юхименко Е. М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства : в 2 т. / науч. ред. Н. В. Понырко. М., 2008. Т. 2. С. 192.

Ключевое значение имеет пафос мученичества: в соответствии с христианской аксиологией жертва за веру радостна, а не трагична. Именно таков ореол старообрядческой книжности, преодолевающей драматическое положение пострадавшей стороны и находящей в ней созидающий смысл. Таково содержание «Службы святым исповедником, новым российским страдальцем», созданной Семеном Денисовым до 1741 г.: «Агньче Божий, Иисусе Христе, просвѣти ми смыслъ воспѣти агньцы за имя Твое святое и за предание святыхъ Твоихъ закланныя, да с ними Тебѣ усердно вопию, славно бо прославися»¹⁸. Пролитой кровью соловецких страдальцев благословлена Выговская пустынь: «...возсиявши, возблиста, ими же и от нихъ и наши мрачныя зѣницы, свѣтомъ древлецерковнаго благочестия осияваеми, просвѣтишася»¹⁹. Жертва соловлян, в трактовке Семена Денисова, не напрасна, ведь каждый из невинно погибших обрел мученический венец.

Язык мартириев Семена Денисова, несмотря на их многочисленность, разнообразен, автор стремится творчески подойти к созданию каждой внутренней истории, благодаря чему появляются несколько неожиданные сравнения и характеристики. Образность мученических смертей переплетается с обрядово-литургическим контекстом, когда жертвы в буквальном смысле приносятся на вечерю к Господу: «Се первый плодъ и добрѣйший, или истѣе рещи, гроздъ сладчайший соловецкаго преподобныхъ отецъ всесвятѣйшаго винограда, в точилѣ мучений изгнетшся, на божественнѣйшую вечерю²⁰ ко всѣхъ Царю и Богу принесеса»²¹.

Сопоставляя временное и бессмертное житие, Денисов уподобляет их мучительному холоду (зиме) и спасительной весне — вечному символу обновления: «Таковымъ лютейшимъ мучениемъ,

¹⁸ *Симеон Денисов*. Служба святым исповедником, новым российским страдальцем // Писания выговцев. Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского Дома : Каталог-инципитарий / сост. Г.В. Маркелов. СПб., 2004. С. 251.

¹⁹ *Семен Денисов*. История об отцах и страдальцах соловецких : Лицевой список из собрания Ф.Ф. Мазурина / изд. подг. Н.В. Поньрко, Е.М. Юхименко. М., 2002. С. 100.

²⁰ Тот же мотив повторится еще один раз в «Истории»: «... яко винограду всесладчайшему, точиломъ мучительныхъ изгнѣтений на премирную вечерю всепремирному Царю и Владыцѣ принесшимся...» — *Семен Денисов*. История об отцах и страдальцах соловецких : Лицевой список из собрания Ф.Ф. Мазурина / изд. подг. Н.В. Поньрко, Е.М. Юхименко. М., 2002. С. 79.

²¹ Там же. С. 53–54.

толико нестерпимую студению и мразомъ наляченъ страдалецъ, от студености временнаго жития к безмертнаго царствия блажайшей веснѣ преиде»²².

Как «злосердого» мучителя автор изображает воеводу Ивана Мещеринова, руководившего осадой Соловецкого монастыря: «...яко пшеницѣ в день жатвы, серпы мучения пожатымъ, не утомися злосердый воевода от толикихъ кроволитий...»²³. Далее Денисов вводит в сюжет «Истории» свершение предсказания о смерти царя²⁴ сразу же после кровавого жертвоприношения: «...егда кровавую ону соверши богонеудную жертву, тогда въ 8-й часъ того дне государь царь оставляетъ вѣнецъ своего царствия...»²⁵. Ветхозаветная образность материальной жертвы, осуществляемой негодным жрецом, у писателя переплетается с духовной новозаветной образностью: «...егда тѣлеса своя въ жертву чисту Владыцѣ и Богу принесоша, тогда наипаче веледаровитый Богъ блаженство страдания своихъ угодниковъ объявляше зрящимъ, яко любезно того владычеству сихъ страдание и приятно паче всесожжений овних и юнчихъ, паче тамъ агнецъ тучныхъ»²⁶. Денисов пишет о «любезности» Богу страданий своих угодников, в отличие от ветхозаветных жертв всесожжения.

Обращает на себя внимание барочная эстетика самовольной жертвенной смерти, отразившаяся не в официальной литературе, а в одном из виршей²⁷ Семена Денисова, написанном им для «Винограда Российского»:

Тако отец Варлаам огнем испечеся
и яко хлеб сладчайший Богу принесеся.
Божий бо священник сый, прежде Христа жряше,
потом же и сам себе в жертву возношаше²⁸.

²² Там же. С. 67–68.

²³ Там же. С. 69.

²⁴ Смерть Алексея Михайловича в 1676 г. совпала с падением Соловецкого монастыря.

²⁵ Там же. С. 75.

²⁶ Там же. С. 82.

²⁷ О специфике силлабического стихотворства выговцев и его источниках см., напр.: *Поньрко Н.В.* Выговское силлабическое стихотворство // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 29. С. 274–290.

²⁸ Цит. по: *Sullivan J., Drage C.L.* Poems in an Unpublished Manuscript of the Vinograd rossiiskii // Oxford Slavonic Papers. New Series, 1968. Vol. 1. P. 35.

В этом отрывке легко обнаруживается двуплановость жертвы, не всегда разграничиваемая человеком Древней Руси: с одной стороны, речь идет о материальном продукте, жертвенном евхаристическом хлебе, приносимом Богу, а с другой — автор пишет о самопожертвовании, подобном процессу приготовления просвир и творимом над собой священником, который служит литургию. В каком-то смысле автор здесь стоит на пороге Нового времени, и христианская символика жертвы получает метафорическое приращение.

Важнейшее место в религиозных спорах эпохи занимало использование и приготовление бескровной обрядовой жертвы, в связи с чем реанимировалась обличительная тенденция обвинений в языческих жертвоприношениях, имевшая место как со стороны старообрядческих полемистов, так и со стороны официальной церкви. Так, в одной из повестей митрополита Игнатия (Римского-Корсакова), входящей в одно из его Сибирских посланий, появляется мотив человеческого жертвоприношения, воплощенный в замене старообрядцами при помощи колдуна бескровной жертвы на истолченное иссушенное сердце новорожденного младенца:

Возмите сия бумашки со святынею [нарек окаянный волшебные свое тако] и идите во грады и в веси, сиречь в деревни. И входяще в дома, глаголите им, чтобы отнюд в церковь не ходили и у попов нынешних благословения не принимали, и к ним бы не исповедывалися, и никакой святыни от церкви не причащалися. А крест бы на себе двема персты творили, а троеперстного сложения никако же бы не принимали. Се бо есть антихристова печать. И аще вас послушают или не послушают, тогда от сего даннаго вам столчения тайно влагайте к ним или во брашно, или в питье, или в сосуд, идеже у них вода бывает в дому, или в кладязь. То убо егда от того вкусят, тогда обратятся к нам на истинну и поверят словесем вашим, и сами будут самовольныя мученики²⁹.

Особый обрядовый характер восприятия жертвы за веру возникает в «Слове надгробном Ивану Семенову» (1730-е гг.) Трифона Петрова, где антистарообрядческая борьба названа «новожрече-

²⁹ Панич Т.В. Повести о старообрядческих «гарях» из сибирских посланий митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (26). С. 135.

ской клеветой», под которой могли пониматься в том числе и упомянутые выше обвинения:

Егда бо новожреческая клевета обляже градоправителствующих сердца, тогда онии излиша суд на церковная чада, ярости полный. И послаша на тѣх обитель воинство, лютое томление и горкую смерть носящее, яко да лютыми тѣми смертоношами лють умучится Божие древлецерковное стадо и да потребится от земли праведная старовѣрческая память, вмѣсто же тоя да напишется на онѣхъ писмя вины, под гнѣвъ законехранительства подводящее. Но, о, незлобивых твоих, мати церкви, агныцевъ всекротчайшаго блекотания!³⁰

Неслучайно подобная образность возникает в «Слове», посвященном именно этому сибирскому страдальцу: выговец Иван Семенов был лидером Елунской гари 1725 г., в которой сгорело около 600 человек. Недостаток литургических обрядов по старым правилам компенсируется, с точки зрения автора, возможностью добровольно пострадать за Христа³¹:

...но точию скорбимъ, яко нѣсть во время се ни жертвы, ни приношения, ни мѣста, еже пожрети намъ пред тобою и обрѣсти милость, но душею сокрушенною и духом смиреннымъ да прияти будем и скончаем во огни по тебѣ, яко нѣсть студа уповающимъ на тя. И нынѣ възслѣдуемъ всѣмъ сердцем и боимся тебе и ищемъ лица твоего, тебе бо ради умерщвляеми есмы, весь день вмѣнихомся якоже овца заколению и дахом возлюбленныя души наши в руцѣ врагъ нашихъ³².

³⁰ *Трифон Петров*. Слово надгробное Ивану Семенову // *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства : в 2 т. / науч. ред. Н.В. Поньрко. М., 2008. Т. 2. С. 132–133.

³¹ Сходные рассуждения вложены Семеном Денисовым в «Службу новым российским страдальцам»: «Крестом двочастным печатлѣемыхъ просфирь не приемлюще, страсотерпцы ураняеми бисте лють, и уста ваша новолюбителей руками сокрушахуся, но вы, таковыя жертвы и жрения удаляющеса, изволисте умрети паче, нежели таковым даромъ причаститися» — *Симеон Денисов*. Служба святым исповедником, новым российским страдальцем // *Писания выговцев*. Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского Дома : Каталог-инципитарий / сост. Г.В. Маркелов. СПб., 2004. С. 254.

³² *Трифон Петров*. Слово надгробное Ивану Семенову // *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства : в 2 т. / науч. ред. Н.В. Поньрко. М., 2008. Т. 2. С. 136.

Идеями жертвенности насквозь пронизан и эсхатологический контекст сочинений старообрядцев. Показательно описание событий первых лет раскола в «Слове надгробном Леонтию Федосееву» (вторая половина 1730-х гг.) того же автора:

Яже вся видяще тогдашнии Исааки, не требоваху Авраамовы десницы, шибаяущия ножемъ, но сами себѣ бываху жертва и заклатели. Тогдашнии Фомаиды не ждаху свекра, сыновню ложу лютаго разбойника, но сами на одрѣ огня вскакаху и в баню рѣчных струй вметахуся и тако в небесный чертогъ ко весладчайшему жениху Христу убѣгаху³³.

Впрочем, в основном в XVIII в. встречаются вполне традиционные описания страданий, целиком построенные на топике предшествующей литературы; такая образность представлена, например, в «Слове на память Иоанна Богослова» (1740-е гг.) Алексея Иродионова:

...христиане, яко злодеи, убийствам и смертем различным за едино евангелское исповедание предавахуся, кровь Христовых исповедников, яко вода, проливашеся; телеса их, яко священныя хлебы, раздробляхуся; орудия мучительная верных Божиих рабов множество, яко острия серпы добрую и зрелую пшеницу, жняху; земля кровми мученик святых, яко риза, обагряшеся³⁴.

В связи с этим разнообразием оттенков и трактовок проблемой, требующей обстоятельного изучения, представляется определение места категорий жертвы и жертвенности в культурной самоидентичности староверов разных согласий дробных исторических отрезков, выявление общих закономерностей и расхождений, связанных с различиями типов поведения, литературного письма, художественно-эстетических задач и идей. Продуктивным представляется и соответствующее их сравнение с господствующей культурной ситуацией, которое поможет уточнить не только специфическое старообрядческое понимание жертвы, но и проследить общность динамических установок, обусловленную архетипичностью самих категорий.

³³ Алексей Иродионов. Слово надгробное Леонтию Федосееву // Юхименко Е.М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития : в 2 т. / науч. ред. Н.В. Поньрко. М., 2008. Т. 2. С. 61.

³⁴ Цит. по: Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература / науч. ред. Н.В. Поньрко. М., 2002. Т. 1. С. 158.

Литература

- Алексей Иродионов.* Слово надгробное Леонтию Федосееву // *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства : в 2 т. / науч. ред. Н.В. Поньрко. — Москва : Языки славянских культур, 2008. — Т. 2. — С. 59–65.
- Леонская, А.С.* Гуманистические мотивы в «Отразительном писании» Евфросина // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII — начало XVIII в.). — Москва : Наука, 1976. — С. 263–277.
- Журавель, О.Д.* Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI вв.: темы, проблемы, поэтика. — Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2012. — 442 с.
- Панич, Т.В.* Повести о старообрядческих «гарях» из сибирских посланий митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2019. — № 2 (26). — С. 124–141. DOI 10.24411/2224-5391-2019-10206.
- Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подг. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. — Москва : Наука, 1981. — С. 12–52.
- Пигин, А.В.* Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII—XVIII в. о «самоубийственной смерти» : (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) // Труды Отдела древнерусской литературы. — Санкт-Петербург : Росток, 2016. — Т. 64. — С. 435–447.
- Плоханова, М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. 2-е изд. — Москва : Языки русской культуры, 2000. — Т. 3. — С. 380–459.
- Поньрко, Н.В.* Выговское силлабическое стихотворство // Труды Отдела древнерусской литературы. — Ленинград : Наука, 1974. — Т. 29. — С. 274–290.
- Попович, А.И.* Диктат власти и путь к личному выбору: идея жертвы за веру в России раннего Нового времени // Диалог со временем. — 2020. — Вып. 73. — С. 168 —180.
- Полное собрание законов Российской империи. Собр. первое. — Санкт-Петербург : Тип. II Отд. С. Е. И. В. К., 1830. — Т. 6. 1720–1722. — 817 с.
- Пулькин, М.В.* Самосожжения старообрядцев (середина XVII—XIX в.). — Москва : Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. — 336 с.
- Семен Денисов.* История об отцах и страдальцах соловецких : Лицевой список из собрания Ф.Ф. Мазурина / изд. подг. Н.В. Поньрко, Е.М. Юхименко. — Москва : Языки славянской культуры, 2002. — 272 с.
- Симеон Денисов.* Служба святым исповедником, новым российским страдальцем // Писания выговцев. Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского Дома : Каталог-инципитарий / сост. Г.В. Маркелов. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2004. — С. 244–256.
- Тимофеев Андреев.* Слово о наставниках // *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства : в 2 т. / науч. ред. Н.В. Поньрко. — Москва : Языки славянских культур, 2008. Т. 2. — С. 189–195.

- Трифон Петров.* Слово надгробное Ивану Семенову // *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития : в 2 т. / науч. ред. Н.В. Поньрко. — Москва : Языки славянских культур, 2008. — Т. 2. — С. 121–140.
- Чумичева, О.В.* Соловецкое восстание 1667–1676 годов. — Москва : ОГИ, 2009. — 352 с.
- Юхименко, Е.М.* «Слово надгробное о двою брату единоутробною» Февронии Семеновой // Проблемы истории России. Вып. 4. Евразийское пограничье. — Екатеринбург : Волот, 2001. — С. 341–357.
- Юхименко, Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература / науч. ред. Н.В. Поньрко. — Москва : Языки славянской культуры, 2002. — Т. 1. — 544 с.
- Sullivan, J., Drage, C.L.* Poems in an Unpublished Manuscript of the Vinograd rossiiskii // *Oxford Slavonic Papers. New Series.* 1968. — Vol. 1. — P. 27–48.

Мельников Илья Андреевич

(Новгородский государственный объединенный музей-заповедник,
Новгород, Россия)

Melnikov Ilya Andreevich

(National Museum Complex in Veliky Novgorod, Novgorod, Russia)

ВНУТРЕННЯЯ БЕСПОПОВСКАЯ ПОЛЕМИКА И ЕЕ РОЛЬ
В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНЫХ ЦЕНТРОВ
НОВГОРОДСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА
XVIII — НАЧ. XIX в.¹

INTERNAL PRIESTLESS POLEMIC AND ITS ROLE IN THE
FORMATION OF THE SPIRITUAL CENTERS
OF THE NOVGOROD OLD BELIEVERS
OF THE XVIII — EARLY XIXth CENTURIES

В статье рассматривается влияние полемики между московскими федосеевцами и титловцами на конфессиональную жизнь старообрядцев Новгородской губернии в кон. XVIII — нач. XIX в. Особенное внимание уделяется появлению и развитию малоизученного титловского согласия, сторонники которого стояли на изначальных позициях Феодосия Васильева и были распространены в Новгородских пределах. На примере организации старообрядческого кладбища и богадельни в Старой Руссе делаются выводы об использовании подобного рода объектов московскими федосеевцами в целях насаждения своего влияния в том числе во внутрискладообрядческой полемике.

Ключевые слова: старообрядчество; федосеевцы; титловцы; старообрядческая полемика; Феодосий Васильев; Евстрат Федосеев; Новгород; Старая Русса.

Abstract: the article highlights the influence of the controversy between the Moscow Fedossetzzy and the Titlovtsy in the end of XVIII — early XIXth centuries on the confessional life of the Old Believers of the Novgorod province of this period. Particular attention is paid to the emergence and development of the little-studied Titlovtsy concordia (“soglasije”), which disciples stood on the original positions of Feodosy Vasiliev and were widespread in the Novgorod region. The examples of the Old Believers' cemetery and almshouse organization in Staraya Russa, help to conclude about the use of such objects by the Moscow Fedoseevtsy in order to enforce their influence, in confessional polemics as well.

Key words: Old-Believers; Fedoseevtsy; Titlovtsy; Old-Believers' polemic; Feodosy Vasiliev; Evstrat Fedoseev; Novgorod; Staraya Russa.

¹ Исследование выполнено при поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-312-60001.

В истории старообрядчества XVIII в. полемика о «пилатовой титле» занимает достаточно важное значение. Как убедительно показал А.И. Мальцев, растянувшиеся споры по этому вопросу на протяжении почти столетия препятствовали объединению двух крупных беспоповских согласий — федосеевского и поморского². Значительно меньше внимания уделялось позднему витку этой полемики, развивавшейся уже после принятия московскими федосеевцами поморского тезиса о недопустимости изображения на крестах «четырёхлитерного надписания» «ИИЦІ». Тем не менее, это событие породило новое направление в федосеевстве, получившее название титловщины, и в некотором роде оказало влияние на картину распространения старообрядчества в Новгородско-Псковских пределах, которые относились к исконной зоне влияния учения Феодосия Васильева. В настоящей статье мы попытаемся продемонстрировать влияние полемики о «пилатовой титле» на конфессиональную жизнь старообрядчества Новгородской губернии во вт. пол. XVIII — нач. XIX в., прежде всего, на основе делопроизводственных документов и некоторых старообрядческих сочинений. Также мы продемонстрируем, что полемика могла выходить и за пределы собственно старообрядческой литературы и внутренней жизни согласий, порождая попытки противоборствующих сторон утвердить свою позицию с помощью организации общин и взаимодействия с государством. Наиболее рельефно это видно на примере конфессиональной активности староверов города Старая Русса, который был одним из видных центров титловщины на рубеже XVIII—XIX вв.

Разные позиции относительно того, можно ли изображать на кресте «пилатову титлу», а также каким образом поступать со «староженами» (лицами, вступившими в брак до присоединения к старообрядчеству) изначально были ключевыми в полемике между Феодосием Васильевым и Андреем Денисовым. Причины этих различий вполне справедливо видят в том, что оба учения сложились независимо друг от друга на разных территориях под влиянием разных духовных лидеров. Таким образом, изначально позиция поморцев и федосеевцев основывалась на авторитете их руководителей, не желавших идти на компромисс. После смерти Фео-

² *Мальцев А.И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск, 2006. С. 23—138.

досия позицию о принятии «титлы» на крестах последовательно отстаивал его сын Евстрат Федосеев. Сведения его биографии довольно скудны и основаны, в основном, на данных «Исторического словаря» П. Любопытного³. Известно, что он переселился с отцом в Польско-литовские пределы, позднее основал общину в Гудишках, где, проживал значительное время. Оставив после себя произведения, в том числе «Житие» своего отца и учителя, а также полемические письма и трактаты, среди которых немало было посвящено защите «пилатовой титлы», он скончался в 1768 году. По данным П. Любопытного, это произошло в основанной Евстратом обители.

Несмотря на столь скудные данные, есть основания предполагать, что последние годы жизни Евстрат провел в Новгородских пределах, а именно, в самом Новгороде либо, что еще более вероятно, в Старой Руссе. Об этом свидетельствует ряд старообрядческих сочинений. Из «новгородских стран» адресовано письмо Евстрата Федосеева московскому поморскому наставнику Михаилу Григорьеву, которое датируется 1757 г. и сохранилось в списке Павла Любопытного⁴. Здесь же Евстрат, перечисляя Варлаама Псковского и Ивана Дементьева, проповедовавших в окрестностях Новгорода в кон. XVII в., говорит, что они «в наших странах первии быша учителя»⁵. Другое его письмо, адресованное тому же Григорьеву и написанное в 1761 г., также послано «от новгородской страны»⁶. Филипповский инок Феокист в своем соборном письме об условиях примирения с федосеевцами упоминает, что Евстрат в 1763 г. находился в «Новгородском уезде»⁷.

Еще более интересно упоминание Евстрата Федосеева в неизвестном старообрядческом сочинении, вероятно, написанном в Новгородской губернии на рубеже XVIII — XIX вв. и озаглавленное «К потаенным подзирателем, составляющим церковные мятежи, разрушающим тишину евангельского громогласного учения»⁸. Автор в нем вынужден защищать не только тезис о «титле»,

³ *Любопытный П.О.* Исторический словарь и каталог, или библиотека староверческой церкви. — М., 1866. С. 105–106.

⁴ РНБ, собр. Михайловского. № Q.181. Л. 70 об. — 76 об.

⁵ Там же. Л. 71.

⁶ Там же. Л. 76 об.

⁷ *Мальцев А.И.* Указ. соч. С. 157.

⁸ ОПИ НГОМЗ. КР-631. Л. 1–25.

но и обвинения в потакательстве блудному сожителю, которое якобы происходило в местных общинах. И в том, и в другом случае он ссылается на авторитет Феодосия Васильева и его сына Евстрата Федосеевича, замечая, что именно он «поставил» себе в преемники некоего Иоанна Федотова, от которого автор и производит своеобразное «родословие» местных федосеевцев⁹. Обращает на себя внимание, что автор анонимного послания в курсе личной жизни Евстрата: «самем же вам и протчим повсюду известно, что имел у себя стряпуху Евфимию девицу. С нею же имел жительство иногда обще, иногда же на уединении при своем месте <...> которую девицу мы знали и оставшии книжицы от настоятеля Федосеевича у ней покупали»¹⁰. Этот аргумент приводится в доказательство «незасорности» содержания домработниц местными федосеевскими наставниками.

То, что сочинение написано в Новгородской губернии, практически не вызывает сомнения — в качестве еще одного авторитета упоминается «предводитель», новгородский наставник Алексей Самойлович («Самуйлович»), на собственноручные «расписания руки» которого автор неоднократно ссылается в тексте¹¹. Кстати, Самойлович также являлся последовательным сторонником написания «пилатовой титлы», чему посвятил одно из своих сочинений¹². Автор послания всячески порицает своих адресатов (вероятно, также местную общину, находящуюся в некоем «величайшем граде») за то, что они «не соболезнуют» о том, что Поморье, Москва, Петербург и Рига имеют «союз любовный» с «Польскими пределами» в «противном мудровании преждебывшему учению»¹³. Это «преждебывшее учение» усвоено местной общиной от ученика Евстрата, Иоанна Федотовича, который налагал сорокадневную епитимию на тех, кто «сообщался» с «несогласующими к поклонению кресту Христову с титлою» и не кладущими поклоны за «торжищное брашно»¹⁴.

Достаточно жесткая «титловская» позиция, ссылки на безусловный авторитет новгородского «предводителя» Алексея Самой-

⁹ Там же. Л. 17 об.

¹⁰ Там же. Л. 3.

¹¹ Там же. Л. 4 об., 20.

¹² *Любопытный П.О.* Указ. соч. С. 68–69.

¹³ ОПИ НГОМЗ. КР-631. Л. 23 об.

¹⁴ Там же. Л. 15.

лова, конфликт почти со всеми перечисленными значительными центрами федосеевщины позволяют сделать вывод о том, что сочинение писалось в Новгородских пределах. Упоминание деталей личной жизни Евстратия Федосеева, в свою очередь, свидетельствует о его тесной включенности в жизнь новгородского старообрядчества в последние годы жизни (авторы послания даже купили рукописи Евстрата у его наследницы-«стряпухи»).

Таким образом, Новгородская губерния, благодаря постоянному влиянию ближайших соратников Феодосия Васильева и прежде всего, личному авторитету его сына Евстрата Федосеева, вплоть до конца XVIII в. являлась оплотом защиты учения о «пилатовой титле». Об этом свидетельствуют и другие старообрядческие источники, в которых отмечалось, что именно новгородцы прежде всего держали в домах кресты с «четырёхлитерной титлой»¹⁵. В 1774 г. новгородские старообрядцы отправили в Москву письмо, в котором излагали свое «соборное мудрование». Почетное место среди 18 пунктов было отведено принятию «пилатовой титлы» на крестах¹⁶. Под письмом поставили подписи новгородский наставник Михей Алексеев, Петр Федорович «польской», Степан Иванович «московский» и некоторые другие наставники. Однако единодушие московских и новгородских федосеевцев было прервано после того, как Илья Ковылин посетил Выг и Новгород в 1771 г., где пришел к выводу, что надпись «ИИЦІ» на крестах изображать не следует. Как повествует «Дегуцкий летописец» и «Алфавит духовный», на эту мысль его натолкнуло изучение Чудного Креста на Волховском мосту в Новгороде. Как выяснилось, древний чудотворный крест приобрел свою «четырёхлитерную титлу» уже после раскола¹⁷. В 1781 г. произошло разделение старорусских федосеевцев с московскими по этому вопросу. Тогда же Никита Марков составил ответы рушанам о «титле», в вопросе почитания которой они «прекословны явились»¹⁸. Выделился особый федосеевский толк титловщины, который существовал отдельно и противопоставлял себя московским и польским фодо-

¹⁵ Мальцев А.И. Указ. соч. С. 165, 277.

¹⁶ РНБ, собр. Михайловского. № Q.181. Л. 139 об.

¹⁷ Маркелов Г.В. Дегуцкий летописец // Древлехранилище Пушкинского Дома: материалы и исследования. Л., 1990. С. 235–238; «Алфавит духовный» Василия Золотова: исследование и текст / Ред.-сост. Н. Морозова. Вильнюс, 2014. С. 94–95.

¹⁸ Мальцев А.И. Указ. соч. С. 519.

сеевцам, в конечном итоге отказавшимся от почитания крестов с надписью «ІНЦІ»¹⁹.

Наличие большого количества титуловских общин в Новгородской губернии с нач. XIX в. фиксируется документами. Так, в 1816 г. благочинным отмечалось, что в Старой Руссе «титло на осьмиконечном кресте некоторые из них приемлют; а некоторые вместо оного: «Иисус Христос»»²⁰. В Бронницком Яму титуловцев возглавлял крестьянин Старорусского уезда Аксен Устинов, который разъезжал по всем окрестным деревням со своими проповедями. Любопытно, что авторитет титуловщины был столь высок, что именно сторонники московских федосеевцев относились духовным начальством к «отщепенцам»: «разделяются на две партии составляющие одну секту федосеевщину; из коих одна партия поклоняется кресту с титулою; а другая отторглась от ней не приемлет онаго»²¹. По свидетельству чиновника Ю.К. Арсеньева, еще в 1850-е гг. большинство федосеевцев Крестецкого уезда признавали «пилатову титулу»²². Таким образом, новгородское федосеевство достаточно долго стояло особняком и рисковало полностью выпасть из общестарообрядческого «мейнстрима», если бы московским федосеевцам не удалось переломить ситуацию в Старой Руссе в свою пользу и тем самым включить новгородских собратьев в информационные и финансовые потоки своего согласия.

В 1801 г. старорусский купец Марк Коростынский подал Новгородскому губернатору прошение с просьбой «построить на кладбище нашем болницу с молитвенным храмом /или так называемую моленную/ для свободного отправления богослужения нашего по старопечатным книгам, вечерню, заутреню, часы и прочитание за усопших и за здравие по обыкновению и долгу христианскому псалтыри и канонов»²³. В качестве примера, Коростынский приводил такие же моленные, появившиеся в годы смягчения государственной политики относительно «раскольников»: «на основании как в поморских странах или же *сравниваясь во всех содержаниях наших единогласно с московскими* (выд. мной. — И.М.) как у Ильи

¹⁹ Мальцев А.И. Указ. соч. С. 165, 286; Ивановский Н. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола. Казань, 1887. С. 94.

²⁰ РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 800. Л. 148 об.

²¹ Там же. Л. 121.

²² РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480в. Л. 42 об.

²³ РГИА. Ф. 815. Оп. 15. Д. 133. Л. 4–4 об.

Алексеева и с Санкт Петербургскими как у купца Филипа Косцова»²⁴. Другими словами, Коростынский ориентировался на пример общин, к тому времени последовательно отвергавших «пила-тово надписание». Светское начальство решило посоветоваться в таком важном вопросе с духовенством. Новгородский митрополит Амвросий (Орнатский) лично имел собеседование с М. Коростынским и в целом не возражал против открытия моленной, но с оговорками. В частности, он настаивал, чтобы деятельность староверов находилась постоянно под присмотром полиции. Это было необходимо «для отвращения повода многим просить подобно к унижению господствующей веры»²⁵.

В 1802 г. повторное прошение об открытии моленной «для поминовения по умерших, и больницы для пропитания бедных и престарелых сирот», с обязательством содержать их за свой счет, «дабы избавиться могли они бедные сироты своея нищеты и прискорбности», подали купец Антон Яковлев Ватагин и мещанин Семен Михеев Лодыгин²⁶. Они также ссылались на пример подобных заведений в Москве и Петербурге. Казалось бы, все могло благоприятствовать удовлетворению этого ходатайства. В указанное время, по отзыву Старорусского епископа, большая часть горожан значилась паствой государственной церкви, но приобщалась к евхаристии редко «по древним закоснелостям», и многие открыто принимали перед смертью старообрядчество²⁷. Не менее красноречиво свидетельство городничего: «в городе ему веренном большая часть из граждан все старообрядцы, и при том все почти первостатейные и богатые купцы»²⁸. Однако устройство моленной на кладбище натолкнулось на неожиданное сопротивление старорусского купечества, очевидно, принадлежавшего к другой группировке старообрядчества.

Именно «первостатейные купцы» выступили противниками организации богадельни. Когда в Городническом правлении спросили, поддерживают ли они начинание А. Ватагина и С. Лодыгина, представители купечества наотрез отказались, сказав, что не имеют надобности в таком заведении. Более того, старообряд-

²⁴ Там же. Л. 4.

²⁵ Там же. Л. 6.

²⁶ Там же. Л. 7–8.

²⁷ Там же. Л. 13.

²⁸ Там же. Л. 14.

ческий уездный истеблишмент даже заявил, что «просители никакова не имели от всего общества на прозбу их доверия и согласия, а ежели и были некоторые с ними в согласии, то люди по городу не значущие, из лучшего же купечества никто с ними согласен не был»²⁹. Это можно объяснить лишь одним — большинство старорусских купцов были настороженно настроены относительно своих московских собратьев.

Если о достаточно сильных позициях титуловцев в Старой Руссе мы уже упоминали ранее, то стоит сказать и о других согласиях, которые также были здесь представлены в описываемое время. По довольно неточным данным М. Полянского, старорусские староверы в кон. XVIII в. разделились на «московщинских» и «польских», при этом за «московщинскими» закрепилось название «Бычатинской половины»³⁰. «Польскими», очевидно, именовались как раз титуловцы, признававшие статьи «Польского устава» 1751 г., составленного при участии Евстрата Федосеева. Напротив, местные купцы Бычатины благоволили филипповцам³¹, а прозвище «московщинские», вероятно, получили потому, что ориентировались на Братский двор в Москве, либо сочувственно относились к «поморскому мудрованию» о «пилатовой титуле», к тому времени принятому у московских федосеевцев под влиянием поморцев. В то же время, федосеевцы Преображенского кладбища были вообще новыми людьми в этой местности и представляли третью сторону конфликтов внутри беспоповщины.

Организация Старорусской федосеевской богадельни по образцу и, скорее всего, при поддержке Преображенской общины в Москве, не могла устраивать представителей других партий в старообрядчестве. Получая контроль над общим старообрядческим кладбищем, московские федосеевцы могли гораздо успешнее распространять свое учение. Поэтому проводники их интересов Ватагин и Лодыгин натолкнулись на сопротивление. Узнав о разногласиях среди староверов, Амвросий (Орнатский) также начал утверждать, что их прошение нужно оставить без последствий³².

²⁹ Там же. Л. 15.

³⁰ Полянский М.И. Иллюстрированный историко-статистический очерк города Старой Руссы и Старорусского уезда. Новгород, 1885. С. 169.

³¹ Филипповское родословие: исторические сочинения старообрядцев-филипповцев Поволжья и Южной Вятки / публ., пред. и комм. А.А. Исэрова. М., 2004. С. 62.

³² РГИА. Ф. 815. Оп. 15. Д. 133. Л. 17.

Окончательно сопротивление старорусского купечества и духовенства синодальной церкви было сломлено лишь в 1805 г., когда, после очередного прощения А. Ватагина, Новгородское губернское правление все же разрешило устроить богадельню на старообрядческом кладбище «за городовым валом»³³. В каком-то смысле можно рассматривать этот факт и как победу «московской» партии над местными титуловцами и филипповцами. Как видно из многочисленных свидетельств более позднего времени, старорусская кладбищенская богадельня была верным проводником взглядов Московского Преображенского богаделенного дома³⁴.

Примечательно, что в это же время начинают открываться старообрядческие кладбища с молитвенными домами по всей губернии. Вполне возможно, что их официальное дозволение и постройка курировались эмиссарами Преображенского кладбища в Москве. Преображенка активно снабжала провинциальные общины деньгами и служителями в обмен на лояльность³⁵. В начале XIX в. И.А. Ковылин — главный попечитель и организатор Преображенского кладбища — берет под свою опеку большинство федосеевских общин с условием, чтобы их наставники утверждались старшинами Преображенского общества³⁶. Таким образом, точка в многолетнем споре титуловцев и московских федосеевцев была поставлена не на страницах полемических трактатов и даже не в тиши чиновничьего кабинета. Закат последних сторонников Феодосия Васильева и Евстрата Федосеева был предопределен способностью их оппонентов получать под свой контроль знаковые локации, обладающие священным значением для основной массы верующих. Обладание московскими федосеевцами определенным финансовым и политическим весом также сыграло свою роль и во многом предопределило исчезновение титуловцев с профессиональной карты Новгородской губернии уже к концу XIX в.

Несмотря на то, что вопросы о «староженых» и «пилатовой титуле» не являлись ключевыми в общестарообрядческой полемике

³³ РГИА. Ф. 1284. Оп. 218. Д. 24. Л. 4–5 об.

³⁴ *Дмитриев И.* Сказание о жизни в расколе и обращении к церкви Православной бывшего крестьянина Новгородской губернии Старорусского уезда Ивана Дмитриева // Архангельские епархиальные ведомости. 1889. № 16. С. 278–283.

³⁵ *Керов В.В.* «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2016. С. 419–420. (590 с.)

³⁶ *Смирнов П.С.* История русского раскола старообрядства. Рязань, 1893. С. 106–107.

XVIII — нач. XIX вв., тем не менее, именно вокруг них развернулась борьба за авторитет между федосеевцами и поморцами. Затем спор о «титле» произвел разделение между региональными центрами федосеевского согласия. На основе вновь выявленных архивных документов, связанных со старообрядчеством Старой Руссы, имеется возможность проследить, в каких формах полемика выходила за пределы литературного творчества и непосредственно влияла на жизнь и организацию старообрядческих общин.

Источники

ОПИ НГОМЗ. — КР-631.

РНБ, собр. Михайловского, № Q.181.

РГИА. — Ф. 815. — Оп. 16. — Д. 800.

РГИА. — Ф. 815. — Оп. 15. — Д. 133.

РГИА. — Ф. 1284. — Оп. 208. — Д. 480в.

РГИА. — Ф. 1284. — Оп. 218. — Д. 24.

Литература

Дмитриев, И. Сказание о жизни в расколе и обращении к церкви Православной бывшего крестьянина Новгородской губернии Старорусского уезда Ивана Дмитриева // Архангельские епархиальные ведомости. — 1889. — № 16. — С. 278–283.

Ивановский, Н. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола. — Часть I. История раскола. — Казань : Университетская типография, 1887. — 259 с.

Керов, В.В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. — Москва : «Экон-Информ», 2016. — 590 с.

Любовытный, П.О. Исторический словарь и каталог, или библиотека староверческой церкви. — Москва : Университетская типография, 1866. — 224 с.

Мальцев, А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: проблема взаимоотношений. — Новосибирск : ИД «Сова», 2006. — 591 с.

Маркелов, Г.В. Дегуцкий летописец // Древлехранилище Пушкинского Дома: материалы и исследования. — Ленинград : «Наука», 1990. — С. 166–248.

Полянский, М.И. Иллюстрированный историко-статистический очерк города Старой Руссы и Старорусского уезда. — Новгород : б/и, 1885. — 471 с.

Смирнов, П.С. История русского раскола старообрядства / П.С. Смирнов. — Рязань : Тип. В.О. Тарасова, 1893. — 275+65+IV с.

Филипповское родословие: исторические сочинения старообрядцев-филипповцев Поволжья и Южной Вятки / публ., пред. и комм. А.А. Исэрова. — Москва : «Археодоксия», 2004. — 88 с.

Морозова Надежда

(Институт литовского языка, Вильнюс, Литва)

Morozova Nadezhda

(Institute of the Lithuanian language, Vilnius, Lithuania)

СТАРОВЕРИЕ В РЯПИНОЙ МЫЗЕ ДЕРПТСКОГО УЕЗДА
ЛИФЛЯНДСКОЙ ГУБЕРНИИ И СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫХ
ЗЕМЛЯХ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

(по материалам РГАДА)

OLD BELIEVERS IN THE RÄPINA MANOR
OF THE KREIS DORPAT OF THE GOVERNORATE
OF LIVONIA AND THE NORTHEASTERN LANDS
OF THE LITHUANIAN-POLISH COMMONWEALTH

(based on the materials of the Russian State Archive of Ancient Acts)

В статье представлено следственное «Дело по доносу крестьянина Степана Иванова на принадлежащих к расколу крестьян Ряпиной мизы Дерптского уезда Михаила Федотова, Емельяна Лукьянова и др.», хранящееся в РГАДА. В нем содержится богатый материал по истории федосеевства в Дерптском уезде Лифляндской губернии и северо-восточных землях Речи Посполитой в 1720-х — 1730-х гг. Его анализ позволяет уточнить некоторые ранее неизвестные эпизоды и масштаб внутрифедосеевской полемики «о лицах и образах» Святой Троицы между Евстратом Феодосиевым и Савином Михеевым и их сторонниками, подробности внутренней жизни федосеевской общины на этой территории, показывает широкое распространение федосеевских полемических сочинений и интерес к ним со стороны рядовых членов федосеевского сообщества.

Ключевые слова: староверие; беспоповцы; федосеевцы; полемика; Дерптский уезд; Речь Посполитая; следственное дело; РГАДА.

The article presents the file of investigation “The case of the denunciation of the peasant Stepan Ivanov against the schismatic peasants Mikhail Fedotov, Yemelyan Lukyanov etc from the Ryapina estate (Kreis Dorpat)...”, preserved in RGADA. It contains rich material on the history of Feodoseevtsy in the Derpt district of the Governorate of Livonia and the northeastern lands of the Lithuanian-Polish Commonwealth in the 1720s — 1730s. The analysis of the documents of this case makes it possible to clarify some previously unknown episodes and the scale of the intra-Feodoseevtsy polemics “about faces and images” of the Holy Trinity between Evstratus Feodosiev and Savin Mikheev and their supporters, demonstrate the details of the inner life of the Feodoseevtsy

community in this territory, show the gradual expansion of Feodosieevtsy polemical writings and the interest in them on the part of ordinary members of the Feodosieevtsy community.

Key words: Old believers, Priestless Old Believers; Feodosieevtsy; Polemics, Kreis Dorpat; Polish-Lithuanian Commonwealth; Investigative file; RGADA.

Как известно, в XVIII в. на территории Речи Посполитой сформировалось два крупных старообрядческих центра: Ветковский регион, населенный преимущественно староверами-поповцами, и северо-восточная часть государства, в которой было сосредоточено беспоповское федосеевское население. История староверия в странах Балтийского региона и Польши подробно описана в работах Г.В. Потащенко, А.А. Подмазова, В.В. Никонова, Е. Иванца, З. Ярошевич-Переславцев и др. авторов. Отметим лишь, что первые староверы на территории Речи Посполитой появились сразу же после раскола Русской Православной Церкви: во второй половине XVII в. сторонники древлего благочестия из северо-западных регионов России (Псковской, Тверской, Смоленской, Новгородской губерний) устремились в соседнюю Речь Посполитую, вассалом которой тогда была Курляндия, а также восточно-балтийские владения Швеции, которые в 1721 г. после подписания Ништадтского мира отошли к России. В результате непрекращающегося наплыва эмигрантов из России в течение всего XVIII в. количество русского населения в балтийском регионе резко возросло и к концу XVIII в., по разным оценкам, только в Речи Посполитой могло проживать до 180 тысяч староверов¹.

XVIII век в истории беспоповского староверия российского северо-запада и Речи Посполитой ознаменован полемикой с представителями Выговского общежития по вопросам о титле Пилатовой (надписании на кресте), отношении к новоженам (т.е. вступившим в брак после перехода в старообрядчество) и браку в целом, молении за царя и некоторым др. Только в первой половине XVIII в. в северо-восточной части польско-литовского государства было организовано не менее шести федосеевских соборов, подробнее см., например: [Морозова, 2013]. Восточно-балтийские владения Швеции, особенно территория будущего Дерптского

¹ См., напр.: [Потащенко, 2006, 271–272].

уезда в истории федосеевства известны прежде всего тем, что в 1710-х гг. в Ряпиной мызе существовала знаменитая Ряпинская обитель — авторитетный центр раннего федосеевства².

История старообрядческих поселений на территории Ряпиной мызы после разорения Ряпинской обители практически не изучена. Некоторые данные о старообрядческих деревнях приведены в работе А.Н. Старицына, ср.: «Кроме того, староверы проживали во многих деревнях Дерптского уезда. Это видно из показаний присоединившегося к православию крестьянина Ивана Парфенова, сделанных им в Синоде в 1721 г. уже после разорения ряпинского поселения: «в деревнях: Тошковичах (20 дворов), Ребере (10 дворов), Измене (6 дворов), Шульгине (6 дворов), Лыбовке (12 дворов), Парме (10 дворов) и в другой Парме (8 дворов)». К названным деревням можно добавить Воронью и Кирилино, о которых упоминали на допросах арестованные в 1719 г. при разгроме Ряпиной мызы староверы. Деревни были разбросаны на значительном удалении друг от друга к югу и северу от Ряпиной мызы, на западном побережье Псковского и Чудского озер» [*Старицын*, 2016, 57; со ссылкой на ОДДС, 1868, 436]. Старообрядческую деревню Березье на эстонском побережье Теплого озера упоминает О.Г. Ровнова [2006, 247–248 и др.], но не приводит никаких сведений по ее истории.

Интереснейшие материалы по истории староверия в данном регионе недавно были мной обнаружены в следственном «Деле по доносу крестьянина Степана Иванова на принадлежащих к расколу крестьян Ряпиной мызы Дерптского уезда Михаила Федотова, Емельяна Лукьянова и др., также об учителях их Евстрате Федосееве, Иване Бедре и др.», хранящееся в РГАДА, ф. 7 (Дела Преображенского приказа и Тайной канцелярии), оп. 1, д. 780 (1741 г.). Это объемное дело (460 л. in folio) включает документы 1741–1744 гг. Суть данного уголовного в своей основе дела состоит в том, что осенью 1741 г. крестьяне-староверы деревни Ребери Ряпиной мызы Дерптского уезда Степан Иванов, Иван (фамилия не указана) и Василий Сергеев во время рыбной ловли на Чудском (Пейпус) озере повздорили из-за того, что Василий Сергеев потребовал у Степана Иванова часть денег, которые, по словам Иванова, пропали у Сергеева в дороге во время их совместного

² Подробнее см., напр.: [*Иустинов*, 1906; *Старицын*, 2016, 56–58].

переезда из Польши в Ряпину мызу. Василий Сергеев хотел побить Степана, и тогда Иван (который впоследствии скрылся) столкнул Василия в воду. Несмотря на мольбы Василия, Иван и Степан отвязали самый большой камень от рыболовной сети, привязали его к веревке, сделали петлю, набросили ее на шею ухватившемуся руками за край лодки Василию и таким образом утопили его. Степан Иванов был схвачен, отправлен под караул в Дерптский ландрихтерский суд и приговорен к смертной казни. Приговор должны были привести в исполнение 27 ноября 1741 г., однако за несколько дней до этого Степан Иванов сообщил «сперва словесно, а потом и поданным в Дерптскую экономическую канцелярию доношением своим Дерптского уезду Ряпиной мызы на крестьян деревни Измены³ на Емельяна Лукьянова, деревни Верегоры⁴ на Михайлу Федотова и на сына его Андрея немалую важность и что содержат де они в противность кафолической веры особливую расколническую веру и имеют при себе печатные и писменные книги, в которых немалое зло изображено. К тому же и наивящие того на них показать он может, чего де в том своем доношении и об'явить он не мог. Он Иванов об'явил тако ж и потом во оной же Экономической канцелярии по секретному спросу о том, что знает де он Иванов за оными крестьяны важное дело по первому пункту», т. е. о преступлениях против государя. По свидетельству Степана Иванова, «оныя крестьяни имеются в потаенном расколе и по расколническому своему суеверию церковь святую называют римским костелом и разбойническими пещерами, а тело и кровь Христову телом и кровью звериною, за здравие Ея Императорскаго величества Бога не молят и приходящих к ним правверных ... перекрещивают и в протчих таинствах церковных разныя хуления произносят, о чем о всем в ымеющихся у оных крестьян старопечатных и писменных книгах то их суеверное толкование и хуление изображено имянно, а в каких имянно книгах то их суеверное толкование и хуление изображено, того де

³ Измены (или Изменка, Узмень) — ныне дер. Мехикоорма (эст. *Mehikoorma*) на берегу Чудского озера (уезд Пылвамаа). Пользуясь случаем, благодарю П.Г. Варунина за помощь в идентификации эстонских населенных пунктов. Упомянувшуюся выше дер. Ребери надежно отождествить не удалось.

⁴ Деревня Верегоры — это очевидно, современный поселок Верииора (эст. *Veriora*) на юго-востоке Эстонии (уезд Пылвамаа). Пользуясь случаем, благодарю П.Г. Варунина за помощь в идентификации эстонских населенных пунктов.

ныне он Иванов не упомнит, и чтоб де повелено было имеющиеся у оных крестьян книги все объявить ему Иванову, по которым об оном о всем покажет». Далее он признался, что хорошо разбирается в тонкостях вероучения староверов потому, что «и сам он Иванов по научению в бытность ево в Полше в Полоцком уезде в деревне Жолобне расколником Иванов, Ивановым сыном, по прозванию Бедрю, перекрещиван и по ныне имелся в расколе, и в церковь святую не ходил, и отца духовного не имел, и святых тайн никогда не сообщался, и со оными крестьянами имелся в согласии, которые де об оном всем суеверном толковании и хулении говаривали с ним, Ивановым, нескротно. А прежде сего нигде о том на оных крестьянин не доносил он, Иванов, для того, что был с ними в согласии, а ныне в том согласии быть он не желает и желает обратиться к православной вере и кроме вышеобъявленного других важных дел за собою он Иванов не знает и за оными крестьяны и за другими ни за кем не знает» [РГАДА, ф. 7, оп. 1, д. 780, л. 22–23].

И хотя по закону показаниям приговоренного к смертной казни доверять не полагалось, следствие, учитывая важность приведенных Ивановым обвинений в адрес его земляков, решило провести дальнейшее расследование по двум направлениям: 1) дело о раскольниках Емельяне Лукьянове, Михайле Федотове и его сыне Андрее; 2) дело о непочтительном отношении к государю солдата Григория Зонова и сына вдовы-иноземки Лоренца. В дальнейшем нас будет интересовать лишь первая часть дела.

В результате следствия указанные крестьяне были найдены и взяты под караул, а изъятые у них старопечатные и рукописные книги и другие церковные принадлежности доставлены в Тайную канцелярию. Протоколы допросов Емельяна Лукьянова, Михайлы Федотова и его сына Андрея Михайлова содержат богатый материал по истории староверия в северо-восточной части Речи Посполитой и Дерптском уезде Лифляндской губернии Российской империи 20-х — 30-х гг. XVIII столетия. К примеру, из материалов допроса Михайлы Федотова следует, что в окрестностях дер. Яблонец⁵ (совр. Себежский район Псковской области) было два федосеевских скита (мужской и женский), которыми руководил Иван Бедра [л. 131–132], о которых ранее не было известно. Сам

⁵ В 1721/1722 гг. в Яблонце был организован первый известный федосеевский собор в Речи Посполитой.

же Михаила Федотов был родом из Ярославского уезда «в вотчине имеющагося в том уезде Рождественского монастыря, что на Обноре, деревни Илкиной» [л. 128], «крест на себя полагал, слагая большой перст с двумя меньшими», т. е. крестился тремя перстами (иначе говоря, был православным). Однако спустя несколько лет он уехал в Санкт-Петербург и там встретился со своим двоюродным братом, «потайным раскольником» дер. Мидишна Вологодского уезда Петром Ивановым, который и «совратил его в раскол». Будучи в Петербурге, Михаила слышал о Ряпинской обители и хотел перебраться в Ряпино, но когда приехал в Ряпино, обитель уже была уничтожена, и он обосновался о дер. Меньшая Вергузица, затем уехал в Речь Посполитую, в Яблонец, и наконец переселился в Дерптский уезд, в Верегоры [л. 129–135]. Емельян Лукьянов, псковский посадский человек, также сообщал, что с детства крестился тремя перстами, а со старой верой его познакомил некий Григорий Иванов Машанин, тоже пскович [л. 149]. После перехода в старообрядчество Лукьянов приехал в Ряпинскую обитель и полгода прожил там. После разорения обители жил в разных местах. Все фигуратны этого дела — исключительно грамотные люди, умеющие не только читать, но и писать; в материалах следственного дела имеются документы, написанные самим Степаном Ивановым. При аресте у Лукьянова найдено три книги: печатный Новый Завет, а также рукописный Цветник и Потребник [л. 3]. У Михайлы Федотова и его сына Андрея была обнаружена значительная библиотека — около 40 печатных книг и рукописей, среди них как богослужебные книги старой (дониконовской) печати, певческие рукописи, сочинения Ефрема Сирина, Кирилла Иерусалимского, Палладия Мниха, Маргарит «польской (т.е. острожской. — *Н.М.*) печати», так и рукописные «тетрати», содержащие списки различных федосеевских полемических посланий и других полемических сочинений, выписки из деяний некоторых федосеевских соборов и др. [л. 2–3]. Всего в реестре изъятых книг перечислено не менее одиннадцати документов («тетратей») полемического характера. Полный список обнаруженных книг публикуется в приложении к данной статье.

Как и просил Степан Иванов в своем доношении, все изъятые книги были ему предоставлены для рассмотрения и указания «суеверного толкования и хуления» учения православной церкви. Результаты своей экспертизы Степан Иванов изложил в письменном

виде (этот автограф имеется в материалах дела, см. [л. 61–67]): «Я, Степан Иванов, объявленные мне в Тайной канцелярии взятые у крестьян Михайлы Федотова и сына его Андрея да у Емельяна Лукьянова печатные и писменные книги все по порядку читал и разсматривал и какие в тех книгах имеющиеся противности усмотрел, также и в некоторых книгах противности кроме того что оные старопечатные, хотя и не явилось о том о всем объявляю ниже сего, а именно...», и далее следует список всех книг с краткой характеристикой обнаруженных Степаном «противностей». Так, он не обнаружил ничего плохого, кроме того, что это книги старой (московской) печати, в следующих изданиях: Напрестольном Евангелии, Толковом Евангелии, Апостоле, Октоихах, Триодях, Требнике, Каноннике. Не противоречащими официальной православной церкви Степан Иванов признал и богослужебные рукописные книги: Ирмологий, Псалтырь учебную, службу Богородице Смоленской, а также некоторые четьи сборники: Житийник, Слово Палладия Мниха о Страшном суде и Макариево видение. Остальные книги и рукописные тетрадки содержат, по его мнению, различные толкования, противоречащие официальной церкви и порочащие российское православие. К примеру, Степан Иванов специально отметил, что читаемые в Следованной Псалтыри во втором псалме первой кафизмы слова «Предсташа царие земстии и князи собращася вкупе на Господа и на Христа его, которую де речь вышеобъявленныя крестьяне Михайла Федотов и сын его Андрей, и Емельян Лукьянов и прочие их единомысленники толкуют, что хотя де нынешние российские государи с ыноверными государями войну имеют, но не за церковь Божию, но вкупе встают на Господа и на Христа его, то есть на православную христианскую веру, понеже де оныя крестьяне толкуют, что нынешния государи от Никонова патриаршества состоят не в православной вере». В печатном Маргарите «в третьем надешать слове Иоанна Златоустаго о лжеучителях и то де все слово помянутые крестьяне приводят к святейшему правительствующему синоду и к протчим православные церкви учителем, что нынешние де Синод и учителя не суть учителя, но лжеучители, облеченные волки во овчу кожу, и учат не по преданию святых отец, но по своему еретическому толкованию». Слово 105 об Антихристе из книги Ефрема Сирина староверы толкуют, что «ныне вся Россия якобы от православной веры отпаде и царствует де Антихрист, по-

неже де им, православным христианом (как те расколники себя называют) ныне имеется великое гонение и везде их сыскивают и мучат» [л. 61–64].

Однако самая большая группа «хулительных» текстов содержится в 13 рукописных тетрадах, в которых читаются различные федосеевские полемические сочинения и письма, свидетельствующие об очень активной религиозной внутрифедосеевской полемике по разным вопросам федосеевского учения. Большая часть этих текстов посвящены различным эпизодам дискуссии «о лицах и образах» Святой Троицы. Поводом к полемике послужило начатое Евстратом Феодосиевым (Васильевым) исправление текста Троичного канона из дониконовского издания Октоиха, а также о «марании» и правке сочинений первых идеологов федосеевства, рукописных Цветников и лицевого Апокалипсиса. Вслед за этими нововведениями последовала внутренняя федосеевская полемике о «лицах и образах» Святой Троицы. Суть идеи Евстрата Феодосиева заключалась в том, что определение *образ* можно употреблять только для обозначения Единого Бога, а его использование по отношению к отдельным ипостасям Божества следует расценивать как отрицание единства Троицы и признание за каждой из ипостасей особой независимой сущности. Иными словами, в дониконовском издании текста канона Св. Троице отрицается один из главных христианских догматов, а это уже, по мысли федосеевского наставника, арианская ересь. Исходя из этого он начал править текст канона, заменяя синонимичное использование слов *лица* и *образы* для обозначения ипостасей Троицы на единственно возможное, с его точки зрения, слово *лица*, а тех, кто придерживался традиционного (неисправленного) текста канона, обвинял в арианстве. Одна часть федосеевских наставников приняла сторону Евстрата, другая же во главе с Савином Михеевым настаивала на традиционном употреблении и считала действия и доводы Евстрата «гнилым буйством и мудрованием». Эти споры с различной степенью интенсивности продолжались почти 20 лет и прекратились на соборе в Ступелишках в 1735 г., видимо, не без участия Симеона Денисова, в начале 1730-х гг. написавшего специальное сочинение *Показание о речении «образ»* и доказавшего возможность синонимического употребления понятий *лица* и *образы*. На этом соборе Евстрат публично покаялся, изложил свое исповедание веры и просил «всех православных христиан» про-

стить его «грубаго, грешнаго, всех опечаливашаго» и быть милостивыми к нему, если он когда и сделал из-за «своего скудоумия в делах и словесех <...> согрешение Святыя Троицы ради» [Попов, 1864, 9].

Основные эпизоды этой полемики были восстановлены А.И. Мальцевым на основании сохранившихся документов и разрозненных полемических посланий [Мальцев, 2006, 74–92]. Знакомство с материалами недавно обнаруженного в РГАДА следственного дела показало, что в нем представлен целый комплекс документов (писем и некоторых свидетельств очевидцев), относящихся к этой полемике. Большую часть этих материалов (10 тетрадей) Степан Иванов охарактеризовал следующим образом: «Оные де все тетради писаны от Артемья Алексеевича и от протчих ево согласников в возражение на выше писанного Евстрата Федосеева и на согласников ево о вышеобъявленном разделении ими Святыя Троицы» [л. 64]. В отдельной тетради было переписано послание Евстрата Феодосиева, Емельяна Лукьянова, Михаила Федосова и его сына Андрея к выговским пустынножителям «Андрею Денисову со товарищи о бывшем между ими расколническом суевном несогласии; как де в той тетраде чтущему усмотреть ясно можно, да в той же де тетраде написано впрел осуждение о принятии теми олонецкими расколниками постриженных православных монахов, пришедших к ним в раскол, и оные де Евстрат и вышеписанные крестьяне толковали и писали, что будто те православные монахи постригаются от еретиков, о чем де в той тетраде значит имянно» [л. 65]. Кроме того, в ремарках Степана Иванова иногда содержатся обвинения в адрес бывших одноверцев Лукьянова и Федотова в том, что они, толкуя те или иные места святоотеческих и других сочинений, непочтительно отзывались о царствующих особах и российских православных иерархах, например, находящиеся в рукописном Цветнике выписки о блуднице из Апокалипсиса (17:1–2) «онеи крестьяне имянуют точно государынь императриц Екатерину Алексеевну и Анну Иоанновну, царствовавших в России, блудницами и антихристовыми дщерми, почему и о ея императорском величестве, ныне владеющей государыне, могут толковать то же, понеже де сию ту надпись приводят к царствующим в России женским особам и говорят, что уже до скончания века не будет благочестия, но все де в России церкви будут такая отпадшая, какая ныне предтечи антихристовы» [л. 63 об.].

Исключительная ценность этого следственного дела состоит также в том, что в нем помещены копии практически всех «хулительных» тетрадей (л. 205–276). Эта часть дела заслуживает отдельного рассмотрения и идентификации помещенных в ней текстов. Безусловно, большая часть включенных полемических сочинений так или иначе представлена в рукописной традиции и известна в библиографии, однако, как кажется, некоторые тексты могут быть ранее неизвестными. К таким документам следует отнести небольшую выписку из постановлений Яблонецкого собора, раскрывающую неизвестные стороны бывших там дискуссий о Петре Великом как антихристе, последних временах и др., см. [л. 192 об.]. До сих пор этот собор был известен прежде всего в связи с полемикой о «лицах и образах» Святой Троицы. Сам Степан Иванов сопроводил эти выписки следующей ремаркой: «А в той же книге (рукописном Цветнике, конфискованном у Емельяна Лукьянова. — *Н.М.*) между листов я, Степан, письмо на двух осмушных четвертинках, в котором написаны важная непристойные хулительные слова против государя императора Петра Великого и про государыню императрицу Екатерину Алексеевну, но токмо чие оное письмо руки, того я признать не могу, а может де о том показать помянутой крестьянин Емельян Лукьянов, понеже сия книга онаго Лукьянова. Сие окончил я, Степан Иванов, своею рукою октября 5 числа 742 году» [л. 67–67 об.]. В составе переписанных документов представлены копии нескольких писем Савина Михеева, Тимофея Агеева и др. федосеевских деятелей Речи Посполитой, материалы о двух федосеевских соборах на мызе Окра (около одноименного озера Окрас, ныне граница Дагдского и Аглонского краев Латвии) 1729–1730 гг. [*Морозова*, 2016] и др.

Судьба изъятых у дерптских староверов рукописей неизвестна: возможно, некоторые документы осели в архивах в составе других дел или оказались в различных книжных собраниях и в дальнейшем будут идентифицированы по тем приметам, которые имеются в этом деле. Так, с учетом комментария Степана Иванова о том, что большинство тетрадей были написаны Артемием Алексеевичем и «протчими ево согласниками», представляется перспективным сравнение материалов, сохранившихся в данном следственном деле, с рукописью из собр. Е.В. Барсова (ф. 17, РГБ), № 579. Это рукопись 30-х гг. XVIII в., писанная скорописью и полууставом, содержит сочинения, связанные со спорами среди

федосеевцев о «образах» и «лицах», принадлежащие в основном перу Артемия Алексеева [*Мальцев*, 2006, 85; Описание Барсова 1972, 370–371], т.е. тематически совпадает с материалами, которые включены в следственное дело.

Дальнейшая судьба основных фигурантов этого дела сложилась по-разному. Ермолай Лукьянов и Михайла Федотов умерли в тюрьме в период следствия, сын Михайлы Андрей Михайлов Федотов сначала был сослан в родные места в Рождественский монастырь Ярославского уезда на исправление, раскаялся и присоединился к господствующей церкви, главное действующее лицо Степан Иванов, как уже говорилось, также присоединился к православной церкви и подал прошение о пересмотре смертного приговора и помиловании. Сведений о том, было ли удовлетворено его прошение, в материалах дела нет.

Таким образом, краткий обзор материалов следственного «Дела по доносу крестьянина Степана Иванова на принадлежащих к расколу крестьян Ряпиной мызы Дерптского уезда Михаила Федотова, Емельяна Лукьянова и др...», хранящегося в РГАДА (ф. 7, оп. 1. Д. 780) показал, что в нем содержится богатый материал по истории федосеевства в Дерптском уезде Лифляндской губернии и северо-восточных землях Речи Посполитой в 1720-х — 1730-х гг. Его анализ позволяет уточнить некоторые ранее неизвестные эпизоды и масштаб внутрифедосеевской полемики «о лицах и образах» Святой Троицы между Евстратом Феодосиевым и Савином Михеевым и их сторонниками, подробности внутренней жизни федосеевской общины на этой территории, показывает широкое распространение федосеевских полемических сочинений и интерес к ним со стороны рядовых членов федосеевского сообщества. Дальнейшее изучение и публикация отдельных частей этого важного источника позволит восполнить лакуны в системе непростых отношений лидеров федосеевского согласия в этом регионе и истории федосеевства в целом.

Литература

- Иустинов, П.Д.* Ряпинский период в истории федосеевщины (1712–1719 гг.). // Христианское чтение. — 1906. — № 11. — С. 696–714.
- Мальцев, А.И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX вв. — Новосибирск : Сова, 2006. — 571 с.
- Морозова, Н.* Сочинения старообрядцев-беспоповцев в Речи Посполитой в XVIII в. // Slavistica Vilnensis 2013 (Kalbotyra 58(2)). — 2013. — С. 79–97.
- Морозова, Н.* Федосеевские соборы первой половины XVIII в. на территории Латгалии // Международные Заволокинские чтения. — Т. 4. — Рига : [без из-ва], 2016. — С. 373–392.
- ОДДС = Описание документов и дел Синода. Донского монастыря. — Т. I. 1542–1721. — Санкт-Петербург : В Синодальной типографии, 1868. — 103 с., 1252 стб. разд. паг.
- Описание Барсова = Собрание рукописных книг Е.В. Барсова (ф. 17). Описание. — Т. 1. — Москва, 1972. Машинопись.
- [*Попов, Н.*] Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. — Москва : В Университетской типографии, 1864. — Т. 1. — XXXVII+317 с.
- Поташенко, Г.* Староверие в Литве: вторая половина XVII — начало XIX вв. Исследования, документы и материалы. — Vilnius : Aidai, 2006. — 544 с.
- Ровнова, О.Г.* Староверы Западного и Восточного Причудья: проблема конфессиональных и языковых связей. // Humaniora: Lingua Russica. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика IX. Взаимодействие языков и языковых единиц. — Тарту : Tartu ülikooli kirjastus, 2006. — С. 244–270.
- Старицын, А.Н.* Староверческие общины на территории Швеции на рубеже XVII–XVIII вв. // Российская история. — 2016. — № 2. — С. 43–60.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Л. 2

Копия

Реестр книгам взятым
у Михайла Федотова и у сына ево Андрея
А именно

Евангелие запрестолное печатное обернуто в красной стаметовой пелене — 1

Пелена камчатая голубая — 1

Евангелие толковое печатное — 1

Псалтирь следованная печатная — 1

Два Октава печатных первого и второго гласов — 2

Триодь печатная посная — 1

Триодь цветная писменная — 1

Маргарит печатной польской печати — 1

Триодь печатная цветная — 1

Триодь печатная ж — 1

Книга печатная Ефрема Сирина — 1

Апостол печатной — 1

Апостол же писменной — 1

Писменная книга Ирмолой большой певчей — 1

Писменной же Ирмолой — 1

Писменная книга вопросная и ответная — 1

Писменная книга Кирилла Иерусалимского — 1

Житейник писменной — 1

Часовник печатной могилевской — 1

Псалтирь учебная писменная — 1

Цветник писменной — 1

Л. 2 об.

Потребник печатной малой — 1

Поминанье писменное — 1

Канунник (!) печатной ветхой — 1

Печатныя молитвы ко святом(у) и по святом причащении ветхия — 1

Две тетради писменные Паладия Мниха о страшном суде да Видение Макария Преподобного — 2

Тетрадь писменная, в ней служба Смоленской Богородице — 1

На полулисте написано беседа Андрея с Лазарем — 1

- На двадцети семи листах четвертных тетрадь писменная — 1
На полулисте письмо писано
Тетрадь на осми четвертинках, в ней написан разговор о Святей
Троице — 1
Тетрадь на осми четвертинках, в ней подписано сверху «месяца
генваря в 22 день» — 1
Тетрадь на осми четвертинках, в ней написано сверху «С ними
вышеписанныя, а имянно» — 1
Тетрадь на шести четвертинках, в ней сверху подписано «Бесе-
да Петра Леонтьева» — 1
Тетрадь на пятнатцати четвертинках, в ней сначала подписано
«Список с подлинных» — 1
Тетрадь на осми четвертинках, в ней написано вначале «Госпо-
ди Исусе Христе» — 1
Четыре тетратки четвертные связаны вместе, в тех ж(е) написа-
но вначале «Список с руки Игнатия Трофимова» — 1
Тетрадь на осми четвертинках, в ней вначале написано «А в на-
шем государстве Московском» — 1
Тетрадь на осми четвертинках, в ней написано Анастасия Бла-
женного — 1
Л. 3
Тетрадь на четырнатцати четвертинках, выписана ис книг — 1
Двой (!) чотки — 2
Две пелены набойной, крашенные — 2

- У Емельяна Лукьянова взято
Печатной Завет — 1
Цветник писменной — 1
Потребник писменной — 1

С подлинным читал канцелярист
Николай При...ынь

Ноября 17 дня 1741 г.

Старообрядческие центры,
старообрядческие поселения:
особенности формирования,
взаимодействие с
окружающим населением

Старицын Александр Николаевич

(Институт научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия)

Staritsyn Alexander Nikolaevich

(Institute for Scientific Information on Social Sciences of RAS, Moscow, Russia)

ТИПОЛОГИЯ СТАРОВЕРЧЕСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ РУБЕЖА XVII–XVIII ВВ.*

TYPOLOGY OF OLD BELIEVERS' SETTLEMENTS AT THE TURN OF THE SEVENTEENTH – EIGHTEENTH CENTURIES

В статье рассматривается вопрос понимания староверами терминов: «монастырь» и «скит». Эсхатологические взгляды староверов повлияли на организацию их поселений по монастырским принципам. Изучение внутреннего устройства Выговского общежития и выговских скитов показало, что староверы устраивали свои поселения на основе общежительного и скитского уставов. Выявляются типологические отличия староверческого общежития от традиционного монастыря, а также отличия скитских поселений от обычных деревень.

Ключевые слова: старообрядчество; староверческие поселения; внутреннее устройство; типология; монастыри; скиты; деревни; эсхатология.

Abstract. The article deals with the question of understanding the terms “monastery” and “skete” by Old Believers. Old Believers' eschatological views influenced the organization of their settlements on monastic principles. The study of the internal structure of Vyg's cohabitation and Vyg's sketes showed that the Old Believers arranged their settlements on the basis of the cohabitation and skete charters. Typological differences between the Old Believers community and the traditional monastery are revealed, as well as differences between skete settlements and ordinary villages.

Key words: Old Belief; Old Believers' settlements; Internal structure; Typology; The Monasteries; Sketes; Villages; Eschatology.

Сохраняющаяся до настоящего времени полемика по проблеме типологизации староверческих поселений неразрывно связана с неоднозначным пониманием используе-

* Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Пётр Великий и его эпоха в исторической памяти народов Карелии» по гранту РФФИ «Петровская эпоха» на 2020–2022 годы, проект № 20-09-42034.

мой терминологии. В первую очередь это касается наиболее часто употребляемых терминов: «староверческий монастырь» и «староверческий скит». В данной работе основное внимание отводится вопросу о том, что сами староверы вкладывали в понятия: «монастырь» и «скит». На примере определения типологии Выговских поселений (Выговского общежительства и скитов) попытаемся выяснить, в чем заключалось отличие староверческого монастыря от классического, чем отличались староверческие скиты от государственных мирских деревень.

Типология Выговского общежительства

В научной литературе определению типологии староверческого поселения, основанного в 1694 г. на реке Выг и названного общежительством, было уделено пристальное внимание. Мнения ученых разделились: одни видели в нем земское явление и отрицали его монастырский характер¹, другие приравнивали его к крупнейшим средневековым монастырям². Особую позицию в этом вопросе занял Д.В. Островский, который пришел к выводу, что Выговская пустынь была устроена «на древнерусских началах, причем в нее входили и имели самостоятельное значение и элементы религиозные, и чисто земские»³.

Прежде чем приступать к характеристике Выговских поселений, необходимо выяснить с каких позиций подходили староверы

¹ *Щапов А.П.* Земство и раскол // Сочинения А.П. Щапова в 3 томах (с портретом). СПб., 1906. Т. 1. С. 494; *Аристов Н.Я.* Устройство раскольничьих общин // Библиотека для чтения. СПб., 1863. № 7. С. 5.

² *Барсов Н.И.* Братья Андрей и Семен Денисовы. Эпизод из истории русского раскола // Православное обозрение. М., 1865. Т. 18. № 9. С. 56; *Барсов Е.В.* Семен Денисов Вторушин, предводитель русского раскола XVIII века. (Материалы для истории русского раскола) // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1866. Т. 2. С. 170–171; *Любомиров П.Г.* Выговское общежительство. Исторический очерк. (С портретом А. Денисова и двумя снимками вида общежительства). М.; Саратов, 1924. С. 34–38; *Crummey R.O.* The Old Believers and the World of antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694–1855. Madison, Milwaukee, and London, 1970. P. 103–104; *Соколовская М.Л.* Северное раскольничье общежительство первой половины XVIII века и структура его земель // История СССР. 1978. № 1. С. 157; *Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 11.

³ *Островский Д.* Выговская пустынь и ее значение в истории старообрядческого раскола. Петрозаводск, 1914. С. 44.

к организации быта и внутреннего устройства своих поселений. Ответ на этот вопрос кроется в отношении староверов к переживаемому времени. Проблема восприятия староверами Поморья переживаемого времени в конце XVII — начале XVIII в. достаточно хорошо изучена, но ее первостепенная важность для истории староверия не была отмечена исследователями⁴. Взгляд самих выговских учителей Даниила Викулова и Андрея Денисова выразил бывший житель общежительства Григорий Яковлев, перешедший в господствующую церковь: «Время настоящее есть время антихристово»⁵. Осознавая себя в условиях «последних времен», организаторы староверческой общины должны были руководствоваться содержащимися в эсхатологических текстах⁶ наставлениями о поведении христианина в условиях царствования антихриста. Эти наставления вкратце могут быть сведены к следующим общим положениям: бежать в пустынные места, где следовало соблюдать пост и целомудрие, молиться, ждать второго пришествия. Однако в упомянутых текстах не говорилось о том, каким образом должна быть организована жизнь людей, скрывающихся от антихриста в тайных поселениях. В этой связи любопытно наблюдение П.С. Смирнова, что «положение беспоповщины было, можно сказать, прямо беспримерным. Для оправдания этого положения нельзя было ни указать прямого свидетельства, ни отыскать соответствующего святоподобия. И всё-таки является попытка разрешить данный вопрос. С ней мы встречаемся именно в Выговской пустыни»⁷. Действительно, выговцы вынуждены были творчески подойти к вопросу организации своей общины.

⁴ *Смирнов П.С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 145–146; *Гурьянова Н.С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007. С. 204.

⁵ Григорий Яковлев прожил около 30 лет в Выговском общежительстве и был хорошо знаком со многими его руководителями, в том числе с Андреем Денисовым. См.: *Яковлев Г.* Бывшего беспоповца Григория Яковлева извещение праведное о расколе беспоповщины (С приложением «карты Суземка раскольнического» и «Летописца Выговского»). М., 1888. С. 25.

⁶ Сборники, в которых значительное место отводилось сочинениям отцов церкви, посвященным толкованию Апокалипсиса и знамений на пришествие в мир антихриста: Сборник из 71 слова, Кириллова книга, Книга о вере, Ефрем Сирий.

⁷ *Смирнов П.С.* Выговская беспоповщинская пустынь в первое время ее существования. (Особенности учения и важнейшие события) // Христианское чтение. 1910. Май–Июнь. С. 639.

Созданные на Выгу в первую треть XVIII в. и дошедшие до нас уставные документы предоставляют исследователю уникальную возможность взглянуть на внутреннее устройство Выговского общежития.

В опубликованном в 2008 г. Г.В. Маркеловым сборнике Выговских уставов и посланий, получившем название «Выгорецкий Чиновник», было собрано 67 документов⁸. Непосредственно принципам устройства Выговского общежития были посвящены 27 документов (с учетом постановлений для членов общины, работающих на отхожих промыслах).

Самый ранний дошедший до нас текст Выговского устава относится к 1702 г. (док. № 3а). На Выговском соборе 17 сентября 1702 г. Андрею Денисову было предложено стать настоятелем общежития вместо Даниила Викулова. Андрей в письменной форме изложил основные правила, по которым следовало жить в общине, и при соблюдении которых он соглашался принять на себя обязанности настоятеля. Проанализировавший этот первый Выговский устав Л.К. Куандыков отметил, что большинство статей (всего в уставе Л.К. Куандыков определил 29 статей) выражало мирской характер общежития, очень далекий от принципов классического монастырского устава⁹. По мнению Л.К. Куандыкова, организаторы Выговского общежития не считали его монастырем, но использовали монастырские формы общежития как наиболее подходящие для организации большой общины. Ими, как предположил Л.К. Куандыков, создавалась лишь модель старообрядческого монастыря. Они пытались придерживаться правил общежитийного монастырского устава, заимствуя из него утопические уравнилельные идеи, которые им приходилось сочетать с требованиями крестьянской хозяйственной практики¹⁰. Исследователь пришел к выводу, что руководители общины не

⁸ *Маркелов Г.В.* Выгорецкий Чиновник. СПб., 2008. Т. 2: Тексты и исследование. 556 с. Далее — Выгорецкий Чиновник.

⁹ *Куандыков Л.К.* Развитие общежитийного устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 56.

¹⁰ *Куандыков Л.К.* Идеология общежития у старообрядцев-беспоповцев выговского согласия в XVIII в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 90–93, 99–100; *Он же.* Развитие общежитийного устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. С. 51, 54.

решились создать классический монастырь (в этом он усмотрел противоречие в их сознании), но пошли на уступки крестьянской массе. В результате уступок Выговское общежительство к началу 30-х годов XVIII в. приняло традиционную для крестьянского сознания форму, выразившуюся в синтезе хозяйственной артели и богадельни¹¹.

Интересные наблюдения Л.К. Куандыкова нуждаются в пояснениях. Очень важно приступать к анализу устава с учетом понимания выговцами переживаемого времени как «последнего». Как явствует из вышеупомянутых святоотеческих наставлений, одним из главных принципов, которых необходимо придерживаться христианам в «последние времена», было соблюдение целомудрия. На наш взгляд, именно этот принцип побудил выговских руководителей выстроить отношения между членами общины как в общежительном монастыре. Ответ на вопрос, какое значение придавал Андрей Денисов проблеме сохранения целомудренной жизни в общежительстве, можно обнаружить в его сочинениях. В специальном «Слове о девстве»¹² он писал: «Ибо в качествах не есть у человек доброта лепотншая, не есть лучшая достоинством и Богу радостнейшая... яко же девство»¹³. Он всячески превозносил людей, отказавшихся от брачных отношений: «трудами мужественно девство творяще, чувства своя целомудренно храняше... Сицевыми и прочими благодатными свойствы благодатное сие в страхе Божии руководуемо и возрастаемо, яко рай прекрасными крины процветает»¹⁴. П.С. Смирнов критиковал Денисова за то, что он использовал неподходящие доказательства о необходимости всеобщего безбрачия, на примере частных лиц, отмечая, что в церкви такого учения не было¹⁵. При этом П.С. Смирнов упускал из виду, что Андрей исходил из понимания своего времени как

¹¹ Куандыков Л.К. Развитие общежительного устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. С. 63.

¹² «Слово о девстве» было издано О.Д. Журавель по одному из самых ранних списков начала XVIII в. (ГИМ, собрание Хлудова, № 100 Д). См.: Журавель О.Д. Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск, 2012. С. 377–386.

¹³ ОР РГБ. Ф. 310 (Собрание Ундольского). № 1252. Л. 173.

¹⁴ Там же. Л. 179 об. — 180.

¹⁵ Смирнов П.С. Выговская беспоповщинская пустынь в первое время ее существования. (Особенности учения и важнейшие события) // Христианское чтение. 1910. Май–Июнь. С. 648.

«последнего» перед вторым пришествием, и выстраивал свои доказательства, основываясь на святоотеческих текстах о «последних временах» и о необходимости сохранять целомудрие в эти времена.

Андрей Денисов прекрасно осознавал, что в его общине, а соответственно и в организуемом им монастыре присутствовали в основном не монахи, а миряне (большинство составляли обычные крестьяне), и не только мужчины, но женщины и дети. Поэтому в его уставе содержится так много статей (на них обратил внимание Л.К. Куандыков), предусматривающих постепенное вовлечение бывших мирян в обстановку монастырского быта (статьи № 4, 6–10, 12, 13, 28). Нельзя согласиться с Л.К. Куандыковым, что организаторы (в первую очередь Андрей Денисов) не считали Выговское общежитие монастырем. В тексте первого устава есть прямые указания на то, что речь идет именно о монастыре: в статье № 16 «...монастырское наказание», в статье № 18 «А попустит Бог нам впредь жити и другому монастырю быти», в статье № 29 «... о благочинии монастырском»¹⁶. Статьи о детях (№ 7, 12), которых отбирали от матерей и воспитывали отдельно, и о бывших супругах (засорных) (№ 8), которых в монастыре разлучали, свидетельствуют о намерении бывших крестьян добровольно отказаться от мирской жизни и жить по монастырским правилам. Такого же мнения придерживался американский исследователь Роберт Крамми¹⁷.

В основу Выговского устава были положены правила проживания, принятые в общежительных монастырях: «яко общежительными уставами мне правити все братство по чину ... и по преданию святых богоносных отец, како подобает на церковном пении и на трапезе везде и по службам отнюд сему быти, общежительный устав толь опасен стяжати»¹⁸. Андрею Денисову, по наблюдению Е.М. Юхименко, были известны тексты общежительных уставов Соловецкого, Кирилло-Белозерского, Иосифо-Волоколамского, Троице-Сергиева монастырей¹⁹. Однако нельзя выделить какой-либо один конкретный устав, взятый за образец. Г.В. Маркелов, произведя детальное сопоставление текста Выговского устава

¹⁶ Выгорецкий Чиновник. С. 70–71.

¹⁷ *Crummey R.O.* The Old Believers and the World of antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694 — 1855. Madison, Milwaukee, and London, 1970. P. 125.

¹⁸ Выгорецкий Чиновник. С. 69.

¹⁹ *Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 59.

с древнерусскими текстами, не обнаружил текстуальных совпадений²⁰. Андрей Денисов в качестве своих источников назвал произведения Иоанна Лествичника, Василия Великого, Никона Черногорца и Иосифа Волоцкого²¹.

В первом Выговском уставе можно встретить много типичных для общежительных уставов положений, по всей видимости, заимствованных из сочинений вышеупомянутых церковных авторитетов: о нестяжании «чтоб ни един своего имения имел ни до полмедницы» (статьи № 1, 2), о хранении молчания в кельях после службы «после повечерни молчание отнюдно» (статья № 3), о наказании нарушителей порядка «а кои будут сопротив того творить, тем будет наказание по общежителным уставом» (статьи № 5, 16, 19), о запрете хранить у себя в келье съестные припасы «и особинных пищ нигде никому не иметь» (статья № 12), о двухразовом питании «и кроме дву<х> вытей никому не ясти» (статья № 13)²² и др.

У каждого члена общины должны быть строго оговоренные обязанности: «и где кому велят в коей службе быть — тому тут и быть и не ослушиватца пешися, а другим там послушать и жить в послушании» (статья № 15), «и кто где годен будет в службу, и ему бы слушати нас, что повелим ко общей церковней ползы» (статья № 25). Наиболее уважаемые члены общины, выбранные из числа соборной братии, должны следить за исполнением поручений и советоваться с ответственными за это лицами: «и повелено им будет засмотреть добре и слушать бы им того, на ком дело положено» (статья № 23). Все члены общины должны жить со страхом Божиим, заботиться об общем монастырском благочинии (ежедневно посещать богослужения) и о спасении собственной души, в праздничные дни все должны выслушивать проповедь: «И всяко жить со страхом Божиим и благочинием ... к поучению быть по чину, каков предается, быть готовым ... а во всяком деле надеятся, братие, на Бога точно о душах попещися и о благочинии монастырском» (статьи № 14, 17, 29). Во главе монастыря должен находиться настоятель, распоряжения которого следует беспрекословно исполнять: «и кому мы повелим и насколко — братству о том не мястися и ни-

²⁰ Маркелов Г.В. Заметки об уставном нормотворчестве в Выголексинских пустынях // Выгорецкий Чиновник. СПб., 2008. Т. 2: Тексты и исследование. С. 494.

²¹ Выгорецкий Чиновник. С. 70–71.

²² Там же. С. 69–71.

кому от всякаго благочиния воли в том не отымати о моей худости» (статья № 20)²³. В тексте приговора Выговского собора от 17 сентября 1702 г. упоминаются должности уставщика, казначея, келаря²⁴, которые были приняты в традиционных общежительных монастырях. Очевидно, что Выговское общежитие было организовано по монастырскому подобию от самого своего основания.

Устав, написанный Андреем Денисовым, явился первым письменным памятником, регламентировавшим взаимоотношения членов общины в монастыре. Все последующие соборные определения уставного характера, принятые во время настоятельства Андрея Денисова или Семена Денисова, ставшего настоятелем после смерти старшего брата, повторяли или детализировали первоначальные установления.

В 1720-х годах Андрей написал наставления о правилах благочиния для выговской братии (док. № 18), в которых обратил внимание на то, чтобы члены общины не празднословили, соблюдали посты, не общались с «новоженами» — жителями скитов, которые нарушали целомудренный образ жизни²⁵. Вопрос о «новоженах» не был чем-то неожиданным для выговцев. Думается, они были хорошо знакомы с этой проблемой еще до написания Андреем Денисовым первого устава для общежития. На Новгородском соборе 1694 г. уже принималось решение о «новоженах», которых в соответствии с 6-й статьей следовало разводить: «Новожен молодых и старых с общаго братскаго приговора законополагаем отнюдь без распусту, сиречь без разводу, на покаяние отцем духовным не принимать, доколе клятвою и ротою обещаются — не совокупляться женами»²⁶. Тем не менее, для выговского руководства вопрос о «новоженах» долго сохранял свою остроту. Это единодушно отмечалось большинством исследователей²⁷.

²³ Выгорецкий Чиновник. С. 70–71.

²⁴ Там же. С. 67.

²⁵ Там же. С. 120–121.

²⁶ *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С. 042.

²⁷ *Смирнов П.С.* Лексинская безпоповщинская пустынь в первое время ее существования // Христианское чтение. 1910. Март. С. 330; *Куандыков Л.К.* Выговские сочинения уставного характера второй половины XVIII в. // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986. С. 128–129 и др.

Особую регламентацию получили правила церковного благочиния в Соборном установлении, принятом в 1720-х годах, для тех, кто находился на дальних службах (док. № 26). Братия должны были присутствовать на общих богослужениях: полунощнице, часах, павечернице, в праздничные и недельные дни на вечерне и утрени. При совершении поясных поклонов следовало нагибаться ниже пояса, крестные знамена должны быть истовые, не расслабленные. Каждый должен был исполнять свое келейное правило, грамотные в свободное время должны были читать книги²⁸. В 1726 г. на Выгу было составлено Соборное определение (док. № 29), вновь подтвердившее общежительный устав, принятый первоначально. В Определении особо было указано, чтобы никто из братии не имел собственных денег и пищи, без благословения настоятеля и других начальников ничего не смели делать, беспрекословно подчинялись распоряжениям вышестоящих лиц, т.е. соблюдали принятую в монастыре субординацию²⁹.

Признавая справедливыми замечания, что дополнительные уставы появлялись в случаях нарушений членами общины установленных Андреем Денисовым общежительных правил, необходимо обратить внимание на другой аспект. Выговцы дополняли и регламентировали именно те правила, которые считали наиболее значимыми и важными для своего братства, призванного сохранять целомудрие, молиться и ожидать второго пришествия Христа, как учили святые отцы.

Андрей Денисов не слепо скопировал хорошо ему знакомые правила общежительного монастыря, а на их основе создал новый устав для совершенно нового сообщества людей — православных христиан, вынужденных жить в «последние времена». Это новое сообщество, по мысли Андрея Денисова, перенявшее форму, принципы организации и порядки общежительного монастыря, предусматривало совместное проживание монахов и мирян, которые, вступив в монастырь, отказывались от мирского образа жизни. Причем, миряне наравне с монахами могли занимать руководящие должности в монастыре. В этом заключается главное отличие нового сообщества от традиционных монастырей, существовавших в обычные времена.

²⁸ Выгорецкий Чиновник. С. 152.

²⁹ Там же. С. 158–159.

ТИПОЛОГИЯ ВЫГОВСКИХ СКИТОВ

В отношении староверческих скитов, которые существовали в бассейне реки Выг в то же время, что и Выговское общежитие, в исследовательской литературе не было выработано определенного мнения. Господствовало представление, что в отличие от Выговского и Лексинского монастырей во всех без исключения скитах проживали совместно мужчины и женщины и вели семейный образ жизни³⁰. Американский исследователь Р. Крамми полагал, что скитские поселения староверов первоначально были организованы по монашескому принципу. Семейным парам там разрешалось жить при условии соблюдения ими целомудрия. Но в виду участившихся нарушений запретов на супружеские отношения женатые пары стали разводить по разным скитам³¹.

Особый интерес представляют работы М.Л. Соколовской, в которых была предпринята попытка дать типологическое определение скитским поселениям на Выгу. По мнению М.Л. Соколовской, опиравшейся в своих исследованиях на материалы следственных дел и 3-х ревизий, староверческий скит — это погост-место, центр округа, где собирались общинные органы самоуправления. Скиты являлись связующим звеном между Выговским монастырем-вотчинником и зависимой от него черной волостью, которую составляли погосты-округа. В скиты свозились взимаемые монастырем со всей округи подати, и этим М.Л. Соколовская объясняет наличие в скитах многочисленных хозяйственных построек. Погост-округу составляли однодворные или малодворные деревни, обитатели которых жили семьями. В представлении М.Л. Соколовской церковная терминология (скиты), употреблявшаяся староверами для определения понятий черной волости, являлась идеологической мимикрией, преследовавшей цель перенести монастыр-

³⁰ Барсов Е.В. Семен Денисов Вторушин, предводитель русского раскола XVIII века. Т. 2. С. 171; Барсов Н.И. Еще о спорных вопросах из первоначальной истории беспоповщины // Христианское чтение. 1877. № 7–8. С. 76; Островский Д. Выговская пустынь и ее значение в истории старообрядческого раскола. С. 72; Любомиров П.Г. Выговское общежитие. Исторический очерк. С. 44–45; Соколовская М.Л. Северное раскольничье общежитие первой половины XVIII века и структура его земель // История СССР. 1978. № 1. С. 161; Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. Т. 1. С. 30.

³¹ Crummeу R.O. Op. cit. P. 124–125.

ские термины на не соответствующие им светские явления³². Если М.Л. Соколовская видела в скитах только светские образования, то Л.К. Куандыков, опираясь исключительно на выговские уставы, попытался разобраться, каким образом в староверческих поселениях совмещались светские явления с монастырскими. Критикуя М.Л. Соколовскую за использование только светских источников, Л.К. Куандыков, в то же время, априори принял, сделанную исследовательницей характеристику внутренней структуры Выговского суземка: волостной центр — старообрядческое общежитие, погосты-округа — старообрядческие скиты и мирские малодворные деревни. Скиты и деревни находились в административном и идеологическом ведении Выговского общежития. Рычагом социального управления, по мнению Л.К. Куандыкова, была особая выговская идеология пустынножительства, искусственно соединившая монашеский устав с семейной жизнью. Л.К. Куандыков считал неправомочным называть выговские поселения скитами, т.к. в их основе лежал антифеодальный протест, облеченный в форму аскетизма. Он полагал, что искусственно помещенный на крестьянскую основу монашеский устав выполнял «регулятивные, управленческие функции»³³. В итоге, Л.К. Куандыков вслед за М.Л. Соколовской признал, что староверческий скит — это обычный поселок с часовней, в котором Андреем Денисовым в прагматических целях был установлен монастырский устав³⁴. Не принимая во внимание представления выговцев о «последних временах», Л.К. Куандыков необоснованно обвинил Андрея Денисова в искусственном соединении в скитских поселениях монахов и крестьян. Исследователь не учел различия между общежительным и скитским уставами, и пытался найти в скитах признаки общежительного жития. Не найдя их, он решил, что выговские скиты, не имеющие общей трапезы, общего имущества (что является ошибкой), как в общежительных монастырях, являлись не монастыр-

³² *Соколовская М.Л.* Северное раскольничье общежитие первой половины XVIII века и структура его земель. С. 160–161, 166–167; *Она же.* Складывание института «учительства» в Выго-Лексинском общежительстве // Мир старообрядчества. М. ; СПб., 1992. Вып. 1. Личность. Книга. Традиция. С. 270.

³³ *Куандыков Л.К.* Выговские сочинения XVIII в. о скитском житии // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1990. С. 30, 34–36.

³⁴ Там же. С. 35–36.

скими поселениями, а светскими³⁵. Утверждая, что положения выговских уставов, запрещавшие супружеские отношения, это не монашеская норма (что очевидно), а «догмат беспоповщины в целом»³⁶, Л.К. Куандыков не попытался дать этому факту объяснение, т.к. не учитывал, что этот «догмат» не выдуман Андреем Денисовым в интересах «беспоповщины», а содержался в свято-отеческом учении о «последних временах». Недооценка исторического контекста привела Л.К. Куандыкова к ошибочному утверждению, что в скитах монашеские уставы уживались с семейной жизнью, что не «могло называться скитом место, где мужчины и женщины живут вместе, а главная их цель не спасение души, а хозяйственная деятельность»³⁷.

При определении типологии скитских поселений, на наш взгляд, необходимо учитывать два фактора: 1) эсхатологические воззрения староверов, исходя из которых, выговские руководители старались привнести элементы монастырского устройства в быт скитян; 2) особенности правил жизни и организации системы управления в скитах. С одной стороны скиты организовывались на принципах существования христиан в «последние времена» (соблюдение целомудрия, молитва). С другой стороны, в скитах существовала земская система управления, и скиты населялись крестьянами, с трудом привыкавшими к новым условиям жизни.

Земская система управления скитами была учреждена выговцами для позиционирования себя перед государством. В соответствии с указом от 7 сентября 1705 г. в скитах присутствовала земская изба, где находились представители земской власти: староста, выборные, дьячки, десятские, ходоки и прочие³⁸. На первый взгляд с внешней стороны получалось, что выговские поселения, которые староверы именовали скитами, представляли перед лицом государства как обычные крестьянские деревни, платящие государственные подати и налоги. Но эти деревни имели более сложную, чем обычные сельские поселения, внутреннюю организацию, обусловленную взглядами староверов на переживаемое время как «последнее».

³⁵ Там же. С. 34.

³⁶ Там же. С. 34.

³⁷ Там же. С. 35.

³⁸ ОР РНБ. Ф. 728 (Библиотека Новгородского Софийского собрания). № 1543. Л. 25–28.

В Выгорецком Чиновнике 13 документов посвящены скитам: № 1, 2, 19, 54—58, 61—63, 65, 66. Три из них являются должностными инструкциями (№ 19, 55, 56), остальные представляют послания, написанные по различным поводам.

Андрей Денисов в составленном им в 1720-е годы соборном послании в скиты о постах (док. № 1) призывал жителей скитов соблюдать установленные посты, в постные дни — среду и пятницу принимать пищу один раз, а в другие дни не есть между трапезами, воздерживаться от вина и мяса, не выходить в мирские волости без необходимости, не общаться с зазорными (бывшими супругами), не ходить по кельям, хранить молчание во время трапезы, воздерживаться от игр и веселья, обличать и наказывать нарушителей устава, непокорных изгонять³⁹. В уставе скитских старост, озаглавленном «Роспись о управлении [ко спасению] благочиния...», который был написан Андреем Денисовым в 1720-х годах (док. № 19), указывалось, чтобы в скитах все жители соблюдали посты в среды и пятницы, в праздничные дни не работали, а вместо этого проводили время в молитвах и чтении «божественных писаний». Семейные пары должны были разводиться на отдельное проживание в богадельни. В домах допускалось совместное проживание разнополых членов семьи только при условии близкого кровного родства (отец с дочерью, брат с сестрой и т.д.), но при этом помещение следовало разделять на две половины. На отхожих сельскохозяйственных работах мужчинам и женщинам предписывалось работать и проживать раздельно. В домах запрещалось есть мясо, держать вино и табак. Запрещалось писать тайные письма, ходить по кельям в вечернее время, особенно женщинам. Запрещалось выходить из скитов в волости без какого-либо дела и без ведома выборных или иного начальства⁴⁰. Выходящим из скитов для совершения дальних путешествий староста выдавал отпускное письмо, кроме того, им необходимо было получить паспорт в канцелярии Петровских заводов, а позднее в Олонецкой воеводской канцелярии⁴¹. Паспорта выдавались только бельцам. Монаху Арсению в 1725 г. было в этом отказано: «Воспользовался он пашпортом бельца Федора Иванова потому, что ландрат Му-

³⁹ Выгорецкий Чиновник. С. 51—63.

⁴⁰ Там же. С. 122—123.

⁴¹ РГБ ОР. Ф. 17 (Собрание Барсова). № 430. Л. 4.

равнев ему, Арсению, на его имя паспорта не дал, так как такого указа, чтобы монахам выговским давать пашпорты ему не было, а велено давать пашпорты лишь бельцам для отъезда в города для торгов и промыслов»⁴². Вновь приходящих в скиты «несвободных» (беглых) людей старостам не разрешалось принимать. Для наказания за различные преступления предполагалось построить «смирительную келью», на что следовало попросить разрешения у заводского начальства⁴³. Судя по тому, что «смирительную келью» только намеревались построить, текст устава скитских старост носил рекомендательный характер. Из содержания документа следует, что жители скитов занимались сельскохозяйственными работами, но при этом существовали особые правила «пустынного жития», за нарушение или несоблюдение которых виновные подвергались наказаниям вплоть до изгнания из скитов. Правила «пустынного жития» в уставе сводились к соблюдению поста и целомудрия, ежедневному совершению келейных молитв. Более подробно требования, предъявляемые к «пустынному житию», были изложены в соборном постановлении 1720-х годов, получившем название «Объявление о благочинии пустынном» (док. № 55). Помимо правил, уже упомянутых в «Росписи о управлении» (док. № 19), пустынножителям предписывалось ежедневно совершать полунощницу, часы и павечерню, кроме этого исполнять келейное правило. В недельные (воскресные) и праздничные дни не работать, а собираться в часовню на вечерню, утреню и часы для совместного богослужения и слушания «божественных писаний». Соблюдать четыре поста и не менее одного раза в году исповедоваться. В кельях мяса и вина не употреблять, одежду ничем не украшать, женщинам и мужчинам совместно не молиться, не есть, не проживать (без разделяющей их перегородки), не путешествовать. Особое место отводилось вопросу о «новоженах», нарушивших установления целомудренного жития. Их высылали из скитов, родителям запрещалось их укрывать, а другим жителям — нанимать на работу. В случае возвращения «новоженов» в скиты, от них требовали письменного обязательства, чтобы они друг с

⁴² Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. СПб., 1883. Т. 6: 1726 г. Стб. 395.

⁴³ Выгорецкий Чиновник. С. 123–124.

другом не общались и жили в разных скитах⁴⁴. В уставных документах проявилась скрытая от внешних глаз внутренняя жизнь скитских жителей, в соответствии с которой они должны были вести целомудренный образ жизни и заботиться о спасении своей души. Из документов также следует, что жители скитов иногда нарушали установленные правила.

Андрей Денисов в послании в скиты о постах подробно перечислил свои источники: «Око церковное», «Старчество», «Книга о вере», Номоканон, Устав Соловецкого монастыря, Катехизис большой, Житие Василия Нового, Послания апостолов, сочинения Епифания Кипрского, Афанасия Великого, Никона Черногорца, Василия Великого, Исаака Сирина, Иосифа Волоцкого⁴⁵. Он не упомянул скитский устав, однако знание и использование Андреем Денисовым скитского устава не вызывают сомнений. Об этом свидетельствуют его выписки о том, как совершать службу не умеющим читать: «о краткой службе, поклонами исполняемой, и о правиле келейном»⁴⁶. Во втором послании в Польшу, написанном в 1704 г., Андрей Денисов, отвечая на возражения Феодосия против совершения выговцами всенощных бдений, указал на такие источники, как Тактикон Никона Черногорца, Типик Соловецкого монастыря, Устав «Око церковное», жития Антония и Пахомия Великих, Саввы Освященного, Макария Желтоводского⁴⁷. Андрей Денисов доказывал правомочность совершения всенощных бдений без священников. В литературе отмечалось, что скитский устав был хорошо знаком староверам и привлекал их тем, что мог быть использован христианами, оставшимися без священников, распространяя на всех монашеский образ жизни⁴⁸. Поскольку скитский устав предназначался для иноков, находящихся за пределами монастыря в пустыне, он наилучшим образом подходил для поселений, устроенных староверами вдали от

⁴⁴ Выгорецкий Чиновник. С. 261–262.

⁴⁵ Выгорецкий Чиновник. С. 51–63.

⁴⁶ РГБ. Ф. 98 (Собрание Егорова). № 1361. Л. 48.

⁴⁷ *Смирнов П.С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 028–029.

⁴⁸ *Белякова Е.В.* Скитский устав и его значение в истории русского монашества // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 23, 27; *Она же.* Русская рукописная традиция скитского устава // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. М., 2005. С. 158.

мира: «яко обретаем от святых отец в пустынях скитских, или на коем любо месте устранимым от мира Божия ради любви»⁴⁹. Тем не менее, Андрей Денисов не в полной мере применил скитский устав для устройства жизни в выговских поселениях. Во-первых, во всех уставных предписаниях, направленных в скиты, не было сказано о совершении всеобщего бдения в среду и в субботу, как было принято, например, в Нило-Сорском скиту. Во-вторых, ничего не говорилось о совершении «умной молитвы». Возможно, в этом сказались особенности выговских скитов, в которых собрались для спасения души не только монахи, но и ушедшие из мира простые крестьяне, намеревавшиеся вести монашеский образ жизни. Для выговских скитян по степени значимости на первое место выступало не монашеское делание, а благочестивая жизнь в «последние времена».

В 1724 г. староста Федор Ларионов писал в наказе старцу Гавушезерского скита Арсению: «иметь надсмотр, чтобы в том ските старцы и старицы и бельцы жили по преданию святых отец и по пустынным обычаям ... И о всяком благочинии пустынном надзирать, а безчинных с выборными по приговорам старших наказывать, а на противившихся ко мне старосте писать»⁵⁰. Несомненно, староста руководствовался правилами, сформулированными Андреем Денисовым в послании в скиты о постах, в уставе скитских старост и в «Объявлении о благочинии пустынном». Старосте в его действиях помогали живущие в скитах монахи, ведавшие церковной службой и отвечавшие за благочиние, и выборные, следившие за порядком. Необходимо отметить, что в соборных предписаниях, адресованных скитским старостам, не затрагивались земские обязанности старосты, а речь шла только о поддержании благочиния в скитах.

На основе анализа предписаний нравственного характера, адресованных жителям скитов, можно заключить, что для выговских руководителей термин «скит» имел монастырское значение. Специфика понимания выговцами жизни в скиту заключалась в противопоставлении ее жизни в миру. В скиту помимо занятия традиционным крестьянским трудом надо было соблюдать прави-

⁴⁹ РГБ. Ф. 304. I (Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры). № 46. Л. 144.

⁵⁰ Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. СПб., 1883. Т. 6: 1726 г. Стб. 394.

ла целомудрия, поститься и молиться. Выговские наставники рассматривали скиты, как удаленные от мира места, где для спасения души собрались не столько монахи (хотя они тоже были), сколько простые крестьяне (большинство). Правила благочиния предназначались в первую очередь для крестьян, живущих в скитах, но занимающихся привычным трудом. Поэтому Андрей Денисов при написании уставных правил ограничился общими указаниями нравственного характера, которые были доступны крестьянскому пониманию. Из произведенного нами анализа выговских уставов видно, что семейная жизнь в скитах не признавалась выговцами, а наоборот, запрещалась. Главной целью насельников выговских скитов, как следует из уставных документов, было спасение души. Хозяйственная деятельность являлась лишь средством для существования скитян. В этом видится отличие выговских поселений, именуемых скитами, от обычных мирских деревень.

Заключение

В заключении следует отметить уникальность Выговского общежитства, которая заключается в том, что через посредство сохранившихся уставных документов исследователи получили возможность заглянуть во внутреннюю жизнь общины, позиционировавшей себя последним оплотом христианского мира в условиях наступившего царствования антихриста. В сочинениях выговских авторов подробно описаны достижения самобытной крестьянской организации староверов. В XVIII в. ни одно староверческое поселение России не имело столь богатой историографической традиции, основанной на свидетельствах очевидцев, как Выговское общежитство.

Выговские поселения приобретали монастырскую форму организации, исходя из понимания староверами переживаемого времени как «последнего».

Выговское общежитство, несмотря на то, что типологически копировало классический общежительный монастырь, существенно отличалось от обычного монастыря, т.к. появилось по убеждению его создателей в необычных условиях царствования антихриста, и понималось его насельниками как монастырь, вмещающий и монахов, и мирян, имевших право занимать руководящие посты.

Выговские скиты основывались по образцу древних скитов для тайного проживания вдали от попавшего под власть антихриста мира. Вынужденная необходимость вступить в контакт с представителями официальных властей привела к созданию земской системы управления в скитах. Отсюда возникает двойственность восприятия (внешнего и внутреннего) выговских скитов. С внешней стороны, предназначенной для официальных лиц, или для посторонних людей, приходящих из мира, скиты — это обычные деревни. Так воспринимали скиты государственные чиновники и представители господствующей церкви. С внутренней стороны, предназначенной для староверов и всех сопереживающих им, скиты — это уединенные места для спасения души вдали от враждебного мира. Выявленные особенности внутренней жизни выговских скитов коренным образом отличают их от государственных мирских деревень.

Двойственность восприятия скитов проявилась и в управленческой структуре скита. Управление осуществлялось старостой и выборными, помощниками которых выступали скитские наставники и монахи, отвечавшие за совершение богослужений в часовнях. Староста и выборные исполняли обязанности светских начальников, осуществлявших контроль над жителями, собиравших налоги и решавших различные споры между жителями. Наставники и монахи выполняли функции духовных наставников, отвечавших за поддержание на должном уровне нравственности среди скитян.

Различие между Выговским общежитием и скитами заключалось в принципе организации: по общежительному или скитскому уставам. В монастыре, организованном по общежительным правилам, проживавшие там монахи и миряне, не имели частной собственности, питались на общих трапезах, участвовали в коллективных работах. В скитах, взявших за основу скитский устав, разрешалось иметь частную собственность, заниматься индивидуальным трудом, нанимать наемных работников. В скитах допускалось проживание больших крестьянских семей, что было необходимо для ведения сельскохозяйственных работ, но при условии соблюдения правил целомудрия.

Литература

- Аристов, Н.Я.* Устройство раскольничьих общин / Н.Я. Аристов // Библиотека для чтения. — Санкт-Петербург, 1863. — № 7. — С. 1–32.
- Барсов, Е.В.* Семен Денисов Вторушин, предводитель русского раскола XVIII века. (Материалы для истории русского раскола) / Е.В. Барсов // Труды Киевской духовной академии. — Киев, 1866. — Т. 1. — С. 174–230; Т. 2. — С. 168–230.
- Барсов, Н.И.* Братья Андрей и Семен Денисовы. Эпизод из истории русского раскола / Е.В. Барсов // Православное обозрение. — Москва, 1865. — Т. 18, № 9. — С. 55–91.
- Барсов, Н.И.* Еще о спорных вопросах из первоначальной истории беспоповщины / Е.В. Барсов // Христианское чтение. — Санкт-Петербург, 1877. — № 7–8. — С. 43–82.
- Белякова, Е.В.* Русская рукописная традиция скитского устава / Е.В. Белякова // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Ист. очерки. — Москва : Наука, 2005. — С. 150–162.
- Белякова, Е.В.* Скитский устав и его значение в истории русского монашества / Е.В. Белякова // Церковь в истории России. — Москва : ИРИ РАН, 1997. — Сб. 1. — С. 21–29.
- Гурьянова, Н.С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии / Н.С. Гурьянова. — Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2007. — 379 с.
- Журавель, О.Д.* Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика / О.Д. Журавель; отв. ред. Н.Н. Покровский; РАН Сиб. отд-ние, Ин-т истории; Мин-во обр. и науки РФ, Новосиб. гос. ун-т. — Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2012. — 442 с.
- Куандыков, Л.К.* Идеология общежителства у старообрядцев-беспоповцев выговского согласия в XVIII в. / Л.К. Куандыков // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. — Новосибирск, 1982. — С. 87–100.
- Куандыков, Л.К.* Развитие общежителного устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. / Л.К. Куандыков // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. — Новосибирск, 1984. — С. 51–63.
- Любомиров, П.Г.* Выговское общежителство. Исторический очерк. (С портретом А. Денисова и двумя снимками вида общежителства) / П.Г. Любомиров. — Москва ; Саратов : Изд-во В.З. Яксанова, 1924. — 139 с.
- Маркелов, Г.В.* Выгорецкий Чиновник / Г.В. Маркелов. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2008. — Т. 2: Тексты и исследование. — 556 с.
- Маркелов, Г.В.* Заметки об уставном нормотворчестве в Выголексинских пустынях / Г.В. Маркелов // Маркелов, Г.В. Выгорецкий Чиновник. — Санкт-Петербург, 2008. — Т. 2: Тексты и исследование. — С. 490–540.
- Островский, Д.* Выговская пустынь и ее значение в истории старообрядческого раскола / Д. Островский. — Петрозаводск : Олонец. губерн. тип., 1914. — 142 с.
- Смирнов, П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным / П.С. Смирнов. — Санкт-Петербург : Товарищество «Печатня С.П. Яковлева», 1898. — СXXXIV, 237 с. + Прил. 0121 с.

- Смирнов, П.С.* Выговская беспоповщинская пустынь в первое время ее существования. (Особенности учения и важнейшие события) / П.С. Смирнов // Христианское чтение. — 1910. Май—Июнь. — С. 638—674; Июль—Август. — С. 910—934.
- Смирнов, П.С.* Лексинская беспоповщинская пустынь в первое время ее существования / П.С. Смирнов // Христианское чтение. — 1910. Февраль. — С. 145—172; Март. — С. 310—333.
- Смирнов, П.С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века / П.С. Смирнов. — Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1909. — 363 с. + Прил. 0168 с.
- Соколовская, М.Л.* Северное раскольничье общежительство первой половины XVIII века и структура его земель / М.Л. Соколовская // История СССР. — 1978. — №. 1. — С. 157—167.
- Соколовская, М.Л.* Складывание института «учительства» в Выго-Лексинском общежительстве («об исполнении келейного правила» скитскими староверами) / М.Л. Соколовская // Мир старообрядчества. — Москва ; Санкт-Петербург : Хронограф, 1992. — Вып. 1. Личность. Книга. Традиция. — С. 28—45.
- Щапов, А.П.* Земство и раскол / А.П. Щапов // Сочинения А.П. Щапова в 3 томах (с портретом). — Санкт-Петербург : Изд. М.В. Пирожкова, 1906. — Т. 1. — С. 451—504.
- Юхименко, Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература / Е.М. Юхименко; науч. ред. Н.В. Понырко. — Москва : Языки славянской культуры, 2002. — Т. 1. — 544 с.
- Crummey, R.O.* The Old Believers and the World of antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694—1855 / R.O. Crummey. — Madison, Milwaukee; London : The University of Wisconsin press, 1970. — XX, 258 p.

Данилко Елена Сергеевна

(Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия)

Danilko Elena Sergeevna

(N.N. Miklukho-Maklaya Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ВЫБОР ВЕРЫ
УРАЛО-ПОВОЛЖСКИХ «ИНОРОДЦЕВ»*
OLD BELIEVERS AND THE CHOICE OF FAITH
OF THE “FOREIGNERS” OF VOLGA-URAL REGION

В статье на основе архивных и опубликованных источников анализируются причины и факторы, способствовавшие возникновению в Урало-Поволжье феномена «нерусского старообрядчества». Это явление рассматривается как показатель религиозных настроений среди урало-поволжских народов, оказавшихся вследствие ряда причин как социально-экономического, так и мировоззренческого характера, перед проблемой выбора веры.

Ключевые слова: старообрядчество; Урало-Поволжье; инородцы; межкультурные взаимодействия; религиозная политика.

Abstract: Based on archival and published sources, the article analyzes the causes and factors that contributed to the emergence of the phenomenon of “non-Russian Old Believers” in the Uralo-Volga region. This phenomenon is considered as an indicator of religious sentiment among the Ural-Volga peoples, who, due to a number of reasons, both socio-economic and worldview, are faced with the problem of choosing faith.

Key words: Old Believers; Ural-Volga region; Foreigners; Intercultural interactions; Religious policy.

К концу XIX столетия религиозный ландшафт, определяемый прежде особенностями конфессиональной политики Российской Империи, приватизирующей конфессиональные идентичности своих поданных, стал, по заключению исследователей, более подвижным и сложным. Это выразилось в появлении и

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

распространении ситуаций, когда номинально православные добивались права возвращаться в лоно конфессий, из которых они или их предки были ранее обращены, либо в принятии ими другой веры¹. Одним из важных маркеров обозначившейся тенденции являлся, на наш взгляд, и феномен «нерусского старообрядчества».

Обширные территории Урало-Поволжья исторически отличались этноконфессиональным разнообразием. Более всего старообрядчество распространилось среди мордвы и коми-пермяков, небольшие группы имелись среди чувашей, отмечались также единичные случаи перехода в «раскол» у удмуртов и марийцев. Известное несовершенство статистического учета старообрядцев в случае со старообрядцами-«иностранцами» принимало еще более запутанные формы. В этой связи выявление каких-то количественных параметров требует тщательного сопоставления множества фрагментарных источников разной степени субъективности — отчеты епархиальных миссионеров, статистика по поселениям, следственные дела по расколу и т.п. Единственным комплексным источником, позволяющим определить географию расселения и примерное количество, являются материалы Первой Всероссийской переписи населения в 1897 г. Содержащиеся в них перекрестные таблицы по вероисповеданию и родному языку выявляют 14 831 старообрядцев среди мордвы, разбросанных практически по всем уральским и поволжским губерниям. Территориально-административные границы губерний, конечно же, не обязательно совпадали с границами конфессиональными и этническими. Старообрядческие общины, связанные общей идеологией (старообрядческим согласием) имели крепкие налаженные контакты независимо от расстояний. Так, села Вольского (221 чел.), Хвалынского (1 276 чел.), Кузнецкого (154 чел.) и Петровского (523 чел.) уездов Саратовской губернии (всего 2 174 чел.)² составляли единую «этническую и конфессиональную территорию» с селами «зараженной расколом» Самарской губернии, — Бугурусланский (1 780 чел.), Бугульминский (136 чел.), Бузулукский (1 306 чел.), Николаевский (632 чел.), Самарский (68 чел.) и Ставропольский

¹ *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской Империи. М., 2012. С. 45.

² Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. XXXVIII. Саратовская губерния. Изд. Центр. стат. ком. М-ва вн. дел; Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб., 1904. С. 82–97.

(129 чел.) уезды (всего 6 558 чел.)³, — и Сенгилейском (609 чел.) и Сызранском (689 чел.) уездами Симбирской губернии. В центральных уездах последней, — в Алатырском (507 чел.), Буинском (30 чел.), Корсунском (682 чел.)⁴, — складывались мордовско-чувашские общины. А мордовские старообрядческие поселения в Белебеевском (155 чел.) и Стерлитамакском (1 149 чел.) уездах Уфимской губернии (всего 1 304 чел.)⁵ были тесно связаны с Нижегородской губернией, их жители перебрались на башкирские земли из Лукояновского уезда, по материалам Переписи в этом уезде значилось еще 623 старообрядца из мордвы⁶. Переселенцы из Самарской губернии образовали еще один мордовско-старообрядческий куст поселений в Орском (577 чел.) и Оренбургском (1 078 чел.) уездах Оренбургской губернии (всего 1 655 чел.)⁷.

Численность старообрядцев чувашей, согласно Переписи 1897 г., была совсем незначительной. Всего 122 старообрядца, считавших родным чувашский язык, жили в Буинском (35 чел.) и Корсунском (87 чел.), уездах Симбирской⁸ и 294 человека в Хвалынском уезде Саратовской губерний⁹. Исследователь Н.В. Никольский пишет также о старообрядцах-чуваших в Цивильском уезде Казанской губернии¹⁰, его данные подтверждают и дополняют архивные материалы, фиксирующие в общей сложности более 500 чувашей старообрядцев в Цивильском, Козмодемьянском и Чистопольском уездах¹¹. В любом случае, старообрядчество среди чувашей нельзя назвать массовым явлением.

Более популярным оно оказалось среди двух групп коми-пермяков, так называемых зюздинцах и язвинцах, расселившихся первые в Глазовском (622 чел.) и Орловском (125) уездах Вятской¹²,

³ Там же. XXXVI. Самарская губерния. С. 60–77.

⁴ Там же. XXXIX. Симбирская губерния. С. 64–75.

⁵ Там же. XLV. Уфимская губерния. Тетрадь 2. С. 42–57.

⁶ Там же. XXV. Нижегородская губерния. Тетрадь 1. С. 70–82.

⁷ Там же. XXVIII. Оренбургская губерния. С. 58–71.

⁸ Там же. XXXIX. Симбирская губерния. С. 70, 72.

⁹ Там же. XXXVIII. Саратовская губерния. С. 94.

¹⁰ *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Ист. очерк. Казань, 1912. С. 214–215.

¹¹ Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 4. Оп. 131. Д. 5. Л. 300, 309, 313, 316.

¹² Первая Всеобщая перепись населения... Х. Вятская губерния. С. 98, 110.

вторые — в Чердынском уезде Пермской губерний (1 971 чел.)¹³. В этих же губерниях по материалам Переписи выявлялись по несколько человек старообрядцев из черемис (марийцев), вотяков (удмуртов) и даже татар¹⁴. Характерна история девушки, жившей в Шарташском «раскольничьем» скиту в 1840-х гг. Видимо, она была удочерена екатеринбургским мещанином Денисом Семеновым Соколовым, после смерти которого, перешла жить к другой его дочери в скит. В ходе следствия она показала о себе так: «Марья Андреева Соколова. 43 лет. Неграмотна. Раскольница, девка, родопроисхождения из каракалпаков»¹⁵.

Кроме того, о том, что переход в «раскол» был явлением если не многочисленным, то довольно распространенным, свидетельствуют и довольно многочисленные следственные дела об «обнаруженных», «выявленных», «открытых» или якобы «вновь уклонившихся в раскол» «инородцев»¹⁶. Все это служит показателем определенных настроений в их среде.

В наших предыдущих работах подробно рассматривались факторы, способствовавшие сближению «раскольников» и «инородцев», связанные с объективными обстоятельствами существования (чересполосное расселение) и экономическими нуждами, бытовыми контактами и складывавшимися естественными природно-географическими барьерами, мешающими неповоротливой государственной машине остановить старообрядческую проповедь¹⁷. Здесь нам хотелось бы больше внимания уделить не столько старообрядческой открытости к контактам, сколько встречному движению со стороны «инородцев».

Прежде всего необходимо отметить общее маргинальное положение «раскольников» и «инородцев» в установленной государством социальной иерархии, а также конфликт, вызванный на-

¹³ Там же. XXXI. Пермская губерния. С. 121.

¹⁴ Там же. X. Вятская губерния. С. 90.

¹⁵ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 2685. Л. 8, 8 об.

¹⁶ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 2685; Там же. Д. 1239; Там же. Д. 1166; Там же. Д. 1279 и др.

¹⁷ Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Мологова, Р.Р. Садиков; под ред. Е.А. Ягафовой. Самара, 2010; *Данилко Е.С.* Межконфессиональные взаимодействия в Урало-Поволжье: старообрядчество среди «инородцев» // Традиционная культура. 2010. № 3. С. 72–80; *Данилко Е.С.* Общие закономерности проникновения старообрядчества в нерусскую среду на территории Урало-Поволжья // Вопросы истории. 2018. № 10. С. 121–129.

сильственными мероприятиями по христианизации последних. Старообрядческие миссионеры, не представлявшие интересов государства, при этом отличавшиеся мобильностью и готовностью разьяснять «темные места» святого Писания, рискуя личной безопасностью, не могли не вызывать симпатий у «инородцев», в то время, как ритуальная и бытовая практика официального православия, ассоциировались для бывших «язычников» или формально крещеных с государственным давлением. «Русские давно нашли старую веру, и мы хотим быть в старой», — отвечали миссионеру чуваша-мусульмане, для которых старообрядчество, очевидно, служило символом обретения собственной религиозной идентичности¹⁸. Эти поиски самости внутри этнокультурных сообществ, придерживающихся традиционных верований, например, у чувашей, свидетельствовало о том, что язычество претерпевало определенный кризис и перестало удовлетворять их духовным потребностям и социальному контексту¹⁹. Поэтому несмотря на преследования приверженцев старой веры, она представлялась привлекательной таким же гонимым «инородцам».

Кроме того, включение в состав старообрядческих общин, с одной стороны, приводило к некоторой изоляции небольших семейных групп неопитов внутри деревенского социума, с другой — выводило их в более широкое социальное поле. Старообрядцы, обладавшие обширными связями в своем сообществе, помимо духовного окормления предоставляли им и другие виды взаимопомощи и материальной поддержки. Например, в Садовке Стерлитамакского уезда Уфимской губернии, где жили русские и мордва, как узнаем из материалов следствия, имелась «общественная казна для поддержания членов своих в соблюдении их правил», чем старообрядцы «успешно привлекали к себе многих православных»²⁰.

В уже христианизированных сообществах, например, среди мордвы, постепенно формировалось стремление к более глубокому религиозному самовыражению и пониманию основ православной догматики, чем могла дать официальная церковь. Неслучайны, в связи с этим, нередкие для официальных миссионер-

¹⁸ Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар: Сб. ст. кафедр. прот. Е.А. Малова. Казань, 1892. С.167.

¹⁹ Ягафова Е.А. Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII–XX вв. // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 107.

²⁰ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3993. Л. 13.

ских отчетов замечания, что от церкви отпадали самые усердные и имеющие более сознательное понятие о вере. Гонения, которым подвергались «раскольники», а также высокие религиозные и бытовые требования, если не исключали, то должны были серьезно ограничивать приток неопитов, принимающих только внешнюю сторону «старой веры» и православия вообще. О сознательном выборе свидетельствуют материалы архивов. Так, в том же Стерлитамакском уезде, «раскольники» д. Помряскиной оставались «непреклонными в расколе», несмотря на «пастырские убеждения к обращению в православие в продолжение трех месяцев»²¹. И таких примеров можно привести множество.

Современные исследования подтверждают неслучайность сделанных пару столетий назад выборов. Стремление к соблюдению религиозных норм, укрепленное семейно-родственными связями, является основным фактором самосохранения старообрядческих общин «за пределами русского». Вместе с тем восприятие старообрядчества не приводило к немедленному обрусению «иностранцев», так как христианская доктрина допускала существование отличной от русских этничности, и религиозное самосознание сосуществовало с общеэтническим и языковым, чему во многом способствовали гибкость и пластичность религиозных практик. Таким образом, рассмотрение конкретного регионального материала Урало-Поволжья, выявляющее некоторые закономерности процессов, происходивших внутри старообрядчества в прошлом, могут оказаться полезными и для анализа сегодняшней ситуации, предоставляющей подобные примеры уже в других частях света.

²¹ Там же. Оп. 2. Д. 4174. Л. 2.

Источники

- Национальный архив Республики Татарстан. — Ф.4. — Оп.131. — Д. 5.
РГАДА. — Ф.1431. — Оп.1. — Д. 1166.
РГАДА. — Ф.1431. — Оп.1. — Д. 1239.
РГАДА. — Ф.1431. — Оп.1. — Д. 1279.
РГАДА. — Ф.1431. — Оп.1. — Д. 2685.
РГАДА. — Ф.1431. — Оп.1. — Д. 3993.
РГАДА. — Ф.1431. — Оп.2. — Д. 4174.

Литература

- Верт, П.* Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской Империи. [пер. с англ. Наталии Мишаковой и др.]. — Москва : Новое литературное обозрение, 2012. — 275 с.
- Данилко, Е.С.* Межконфессиональные взаимодействия в Урало-Поволжье: старообрядчество среди «инородцев» // Традиционная культура. — 2010. — № 3. — С. 72–80.
- Данилко, Е.С.* Общие закономерности проникновения старообрядчества в нерусскую среду на территории Урало-Поволжья // Вопросы истории. — 2018. — № 10. — С. 121–129.
- Малов, Е.А.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар: Сб. ст. кафедр. прот. Е.А. Малова. — Казань : Типо-лит. Имп. Ун-та, 1892. — 462 с.
- Никольский, Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках : Ист. очерк. — Казань : Типо-лит. Имп. ун-та, 1912. — 416 с.
- Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. 1–89. — Санкт-Петербург : Изд. Центр. стат. ком. М-ва вн. дел, 1899–1905.
- Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков; под ред. Е.А. Ягафовой. — Самара : ПГСГА, 2010. — 264 с.
- Ягафова, Е.А.* Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII–XX вв. // Этнографическое обозрение. — 2007. — № 4. — С. 101–113.

Дарбанова Надежда Александровна

(Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова,
Улан-Удэ, Россия)

Darbanova Nadezhda Aleksandrovna

(Banzarov Buryat State University, Ulan-Ude, Russia)

СКВОЗЬ ПРИЗМУ РЕЧИ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
ЗАБАЙКАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ (СЕМЕЙСКИХ)
С ОКРУЖАЮЩИМ НАСЕЛЕНИЕМ
THROUGH THE PRISM OF SPEECH: INTERACTION
OF TRANSBAIKALIAN OLD BELIEVERS (SEMEYSKIYE)
WITH THE SURROUNDING POPULATION

В статье рассматривается лексика, заимствованная из бурятского языка, функционирующая в говорах забайкальских старообрядцев (семейских) и появившаяся в результате взаимодействия семейских с окружающим бурятским населением. Контактное взаимодействие с местным населением нашло отражение в языке, в частности в изменениях на всех уровнях говоров семейских, в том числе в лексике. Рассматриваются лексические единицы, нейтральные в бурятском языке, в говорах семейских развивающие экспрессивное значение. Сохранность в говорах таких слов обусловлена влиянием тенденции экспрессивной лексики к необычности, так как заимствованные слова имеют экзотичную для русского языка форму.

Ключевые слова: говоры семейских Забайкалья; заимствованная лексика; экспрессивная лексика; семантика.

The article considers the vocabulary borrowed from the Buryat language, which functions in the dialects of the Transbaikalian Old Believers and appeared as a result between the interaction of the Semeyskie and the surrounding Buryat population. Contact with the local population is reflected in the language, especially in the, changes at all levels of Semeyskie's dialects, including vocabulary. Lexical units that are neutral in the Buryat language and develop expressive meaning in Semeyskie's dialects are analyzed. The preservation of such words in these dialects is due to the influence of the tendency of expressive vocabulary to be unusual, because borrowed words have an exotic form for the Russian language.

Key words: The dialects of Semeyskie's of Transbaikalia; Borrowed words; Expressive words; Semantics.

Цель статьи — рассмотреть заимствованную из бурятского языка лексику, функционирующую в говорах забайкальских старообрядцев (семейских), появившуюся в результате взаимодействия семейских с окружающим населением.

Старообрядцы, перемещенные в XVIII в. из юго-западной части России в Забайкалье, большей частью были расселены на территории современной Республики Бурятия преимущественно в Тарбагатайском, Мухоршибирском, Бичурском районах, бывших Верхнеудинской, Мухоршибирской, Бичурской волостях, образуя компактный ареал в инодиалектном и иноязычном окружении русского старожильческого и бурятского населения. Контакты с окружающим старообрядцев населением претерпели несколько стадий с момента переселения до настоящего времени: а) сознательная изоляция, запрет общения с нестарообрядческим населением; б) нарушение изоляции — спорадические контакты с представителями других групп населения для решения административных, хозяйственных вопросов; в) отсутствие изоляции — тесные контакты с местным населением, русским старожильчески и бурятским.

Разумеется, контактирование с местным населением нашло отражение в языке, в частности в изменениях на всех уровнях говоров семейских, в том числе в лексике. Иноязычный характер заимствований из бурятского языка, как правило, осознается, о чем свидетельствуют такие комментарии диалектоносителей: *Это дали (адали ‘вроде бы’) бурятское слово; Так буряты говорят; С бурятского взядено* (‘взято’). Однако это касается только поздних заимствований, поскольку более ранние лучше освоены системой говоров и уже не воспринимаются как чужеродные, например, об этом свидетельствует квалификация информантами в качестве исконного слова глагола **харачить** ‘красть, тайно, обманом присваивать что-л.’, заимствованного из тюркских языков и относящегося к досибирским заимствованиям [Аникин, с. 271]: *Харачить — по-семейсти значить воровать, себе выгоду сделать* (Б. Кун., Тарб.).

Особенностью части заимствований является их избыточный характер, так как для называемых ими понятий в говорах семейских существуют исконные наименования. Такие лексемы мы и рассмотрим в данной статье. Например, в говорах семейских употребляется прилагательное **мыдыковатый / мудуховатый** ‘мудрый,

умный, много знающий’ — дериват от **мыдыковать** / **мудуховать** ‘думать, размышлять, соображать’, ‘много знать, помнить’, который имеет соответствия в русских говорах: **медуковать** ‘понимать, соображать’ — в прибайкальских [Словарь, вып. 2, с. 81], **мадаковать**, **мудыковать** ‘догадываться, смекать’ — в амурских [Словарь, вып. 17, с. 290; 8, с. 332]. Б.Я. Шарифуллин считает глагол **медуковать** ‘понимать, соображать’ в прибайкальских говорах связанным с **додукаться** ‘додуматься, догадаться’ в этих же говорах и рассматривает как образование с экспрессивным префиксом **ме-** от основы **дук-** [Шарифуллин, с. 116]. На наш взгляд, глаголы **мыдыковать** в говорах семейских и **медуковать** в прибайкальских говорах имеют другое происхождение — они заимствованы из бурятского языка и образованы от **мэдэхэ** ‘знать, узнавать’ [Черемисов, с. 310]. Мнение о заимствованном характере **медуковать** также высказывает А.Е. Аникин [Аникин, с. 399]. Доказательством сделанного нами предположения, является то, что ареал **мудуховать**, **мадаковать** / **медуковать** и их производных **мыдыковатый**, **мудуховатый** совпадает с территорией распространения говоров бурятского языка. Употребление в амурских говорах **мадаковать**, **мудыковать** ‘догадываться, смекать’ не противоречит нашему предположению, так как, во-первых, амурские говоры территориально расположены по соседству с забайкальскими говорами, во-вторых, известно, что в XIX веке часть забайкальских старообрядцев переселилась на Амур [Георгиевский, с. 28–33]. Зафиксированные в разных источниках глаголы **мадаковать**, **медуковать**, **мудыковать**, **мыдыковать** имеют одно происхождение и являются фонологическими вариантами, так как они близки по звучанию и значению, употребляются на соседних территориях, в указанных говорах отмечено варьирование звуков [а] // [э] // [ы] // [у] во втором предупредном слого.

Лексема **ургэчить** ‘присваивать, чужое, красть’, сов. **сургэчить** ‘украсть’, на наш взгляд, является результатом метафорического переосмысления заимствованного из бурятского языка глагола **ургэхэ**¹ ‘поднимать’ [Черемисов, с. 511]. Возможно, семантическое развитие было следующим: ‘поднимать, подбирать’ → перен. ‘присваивать чужое, красть’. Необычность для семейских звуковой оболочки иноязычного слова могла обусловить развитие вторичного экспрессивного значения.

В говорах семейских употребляются глаголы, основа которых звучит похоже: **ургучить** ‘много, напряженно, усердно работать’,

наургучиться ‘наработаться до усталости, изнеможения’. Мы считаем, что данные глаголы также восходят к бурятскому глаголу **ургэхэ**³ ‘падать от истощения (о скоте)’ [*Черемисов*, с. 510]. Примечательно, что данный глагол образован от **ургэхэ**¹ ‘поднимать’. Замена [э] на [у] в их корневой морфеме произошла при освоении иноязычного слова и является результатом межслоговой прогрессивной ассимиляции: **ургэчить** → **ургучить**.

Глагол **худларить** ‘обманывать, хитрить’ в говорах семейских заимствован из бурятского языка и восходит к **худалаар** ‘ложно; фальшиво; притворно’ [*Черемисов*, с. 597–598]. В исследуемых говорах данный глагол употребляется параллельно с синонимичным диалектным **обманствовать** ‘обманывать’ и общерусским **обманывать**. Устойчивость употребления **худларить**, несмотря на его избыточность, вероятно, обусловлена необычностью иноязычной звуковой оболочки.

Полимотивационный характер экспрессивной лексики, сущность которого заключается в том, что одно и то же слово может одновременно соотноситься с разнокорневыми мотиваторами и входит в разные словообразовательные гнезда [*Шарифуллин*, с. 227], реализуется в лексеме говоров семейских **сабанить** 1. ‘очищать шерсть, взбивая, раздергивая ее; трепать’ → 2. перен. ‘выполнять какую-либо тяжелую работу’. Глагол **сабанить** 1. ‘очищать шерсть, взбивая, раздергивая ее; трепать’ заимствован из бурятского языка и восходит к **сабаа(н)** ‘шерстобитная палочка (в виде шомпола, длиной от полуметра до метра, обычно из ивовых прутьев); пруттик, палка’, **хаба** ‘бить, стегать, ударять’ [*Черемисов*, с. 660; 1, с. 489]. Возможно, вторичный лексико-семантический вариант **сабанить** ‘выполнять какую-л. тяжелую работу’ имеет двойную мотивацию: с одной стороны, он образовался вследствие генерализации, основанием такого семантического изменения послужило существующее в картине мира носителей данного говора представление об очистке и сваливании шерсти как о монотонном и нелегком труде. С другой стороны, на формирование данного значения оказало влияние существительное **сабан** ‘деревянный плуг примитивной конструкции с металлическими режущими частями’, возможно, также являющееся заимствованием, только более раннего периода, широко распространенное в русских говорах: В.И. Даль отмечает его употребление в новороссийских, южных, саратовских, симбирских, пермских говорах

[Даль, т. 4, с. 126]. В сознании русского человека представление о тяжелом физическом труде ассоциируется с процессом пахоты — обработки почвы плугом, сравните, например, аналогичное развитие семантики имеет глагол **пахать** ‘обрабатывать почву’ → перен. ‘работать выполнять тяжелую работу’.

К заимствованиям из других языков относятся глаголы **мухлевать**, **харапчить**, **уросить**. Экспрессивный глагол **мухлевать** в говорах семейских означает ‘плутовать, обманывать; мошенничать’. В этом же значении он употребляется в большей части южных, западных говоров, в некоторых северных, а также уральских, сибирских говорах: смоленских, западных, тульских, калужских, курских, рязанских, орловских, воронежских, пензенских, тамбовских, казанских, донских, кубанских, владимирских, новгородских, вологодских, уральских, курганских, томских, свердловских, красноярских говорах, говорах Среднего Прииртышья [Словарь, вып. 19, с. 36]. В старожильческих говорах Забайкалья фонетический вариант **мухловать** известен в этом же значении [Элиасов, с. 216]. Предположительно русский диалектный глагол **мухлевать** заимствован из немецкого арго — **moheln** ‘метить карты’, **mogeln** (нов.-в.-нем.) ‘плутовать, надувать’ [Фасмер, с. 19]. По всей видимости, экспрессивный характер лексемы **мухлевать** объясняется его заимствованным характером.

Глагол **харапчить** ‘тайно, обманом присваивать что-л.; красть’ (девербатив **подхарапчить** ‘тайно, обманом присвоить что-л. в небольшом количестве; украсть’) соотносится с **карабчить** ‘красть, воровать’ в сибирских, донских говорах, **каропчить** в пермских говорах, **каробчить** в среднеуральских говорах, **карапчить** в терских, симбирских говорах [Словарь, вып. 13, с. 63], **карабча**, **карабчун** ‘воришка, хапала, взяточник’ [Ожегов, т. 2, с. 89]. По мнению А.Е. Аникина, **карабчить** является заимствованием из тюркских языков: **qaraqču** → **qaraq** ‘грабёж’ + суф. -**ču** [Аникин, с. 271].

В говорах семейских употребляется глагол **уросить** ‘капризничать, упрямиться’ (**урос** / **урось**, **уросливый**), известный также, по свидетельству В.И. Даля, в казанских, вятских, вологодских, пермских, сибирских русских говорах [Даль, т. 4, с. 509]. Мнения исследователей о его происхождении расходятся: В.И. Даль считал **уросить** заимствованием из татарского — **urug** [Даль, т. 4, с. 509], М. Фасмер сомневается в правильности этой гипотезы, однако другой версии не предлагает [Фасмер, т. 4, с. 169]. Как и

харапчить, глагол **уросить** относятся, на наш взгляд, к заимствованным из старожильческих говоров, в которых они, в свою очередь, также являются заимствованиями из тюркских языков и относятся к заимствованиям досибирского периода.

Анализ заимствованных лексем показал, что в языке-источнике лексические единицы могут быть экспрессивно нейтральны, однако при переходе в другой язык они могут изменить свое значение (частично или полностью) и пополнить экспрессивный фонд русского языка: **ургэхэ** бур. 'поднимать' → **ургэчить** 'присваивать чужое, красть', **ургучить** 'много, напряженно, усердно работать'. Нейтральные номинации, заимствованные из бурятского языка, в говорах семейских развивают экспрессивные переносные значения: **жимбуран** 1. 'суслик' (от бур. **зумбараа(н)** 'суслик' [Черемисов, с. 262]) → 2. перен. 'ловкий, проникающий всюду путем хитрости, обмана человек'; **тыкен** 1. 'некастрированный самец домашней козы; козел' (от бур. **тэхэ** 'козел (некастрированный)') [Черемисов, с. 458]) → 2. перен. 'о безнравственном, похотливом, развратном животном ведущем себя подобно тыкену'; **тымен** 1. 'верблюд' (от бур. **тэмээ(н)** 'верблюд' [Черемисов, с. 453]) → 2. перен. 'недалекий, грубый, бестолковый человек', **сабанинь** 1. 'очищать шерсть, взбивая, раздергивая ее; трепать' (от бур. **сабаа(н)** 'шерстобитная палочка (в виде шомпола, длиной от полуметра до метра, обычно из ивовых прутьев); пруттик, палка' [Черемисов, с. 660]) → 2. перен. 'выполнять какую-либо тяжелую работу', и др.

В целом, в говорах семейских количество заимствованных слов незначительно, что неслучайно, так как известно, что чаще всего усвоение иноязычных слов происходит тогда, когда в языке отсутствует эквивалент. Немногочисленные заимствованные лексемы в говорах семейских, рассмотренные в статье, появились вопреки этой общей закономерности. Заимствованные и затем переосмысленные слова пополняют состав экспрессивного фонда говоров семейских и, несмотря на кажущуюся их избыточность и наличие целого ряда экспрессивных синонимов, активно употребляются наряду с исконными единицами. Это обусловлено влиянием тенденции экспрессивной лексики к необычности: экзотичность формы слов, иноязычных по происхождению, способствует их сохранности. Кроме того, экспрессивной лексике свойственно образовывать ряды синонимов.

Литература

- Аникин, А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. — Новосибирск : «Наука», 1997. — 774 с.
- Георгиевский, А.П.* Говоры Приамурья (б. Амурского и Зейского округов ДВК) // Русские на Дальнем Востоке (фольклорно-диалектологический очерк ДВК). — Вып. 5. — Владивосток : Тип. Дальневосточного политехнического института, 1930. — 36 с.
- Даль, В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. — Москва : Изд. центр «Терра», 1994. — Т. 1—4.
- Ожегов, С.И.* Словарь русского языка. — Москва : Рус. яз., 1987. — 750 с.
- Словарь русских говоров Прибайкалья / Сост. Ю.И. Кашевская [и др.]. — Вып. 2. — Иркутск : Изд-во Иркутского госуниверситета, 1987. — 129 с.
- Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. — Вып. 13. — М. ; Л.: «Наука», 1977. — 359 с.
- Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. — Вып. 17. — М. ; Л.: «Наука», 1981. — 384 с.
- Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. — Вып. 18. — М. ; Л.: «Наука», 1982. — 368 с.
- Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. — Вып. 19. — М. ; Л.: «Наука», 1983. — 360 с.
- Словарь современного русского языка: в 17 т. — М. ; Л.: Изд-во АН СССР, 1950—1965. — Т. 1—17.
- Черемисов, К.М.* Бурятско-русский словарь. — Москва : Советская Энциклопедия, 1973. — 803 с.
- Фасмер, М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. — 2-е изд., стереотип. — Москва : Прогресс, 1986. — Т. 1—4.
- Шарифуллин, Б.Я.* Проблемы этимологического изучения русской лексики Сибири (экспрессивный фонд языка): Дис. ... д-ра филол. наук. — Красноярск, 1998. — 466 с.
- Элиасов, Л.Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. — Москва : «Наука», 1980. — 472 с.

Воронцова Елена Владимировна

(МГУ имени М.В. Ломоносова, ПСТГУ, Москва, Россия)

Vorontsova Elena Vladimirovna

(Faculty of History, Moscow State University, Department of Theology St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia)

**РАЗВИТИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО МОНАШЕСТВА В XX в.
(на материалах Ярославско-Костромской епархии РПЦ)¹**

**THE HISTORY
OF THE OLD-BELIEVERS' MONASTICISM IN XX CENTURY
(grounded on Kostroma region)**

В нашей работе на базе архивных материалов и устных свидетельств реконструируются жизненные траектории отдельных инокинь и иноков Костромской области в XX в. Анализируются сети их контактов и делается предположение о роли этих контактов в сохранении и воспроизводстве института монашества в рассматриваемом регионе.

Ключевые слова: РПСЦ; старообрядчество; монашество.

Based on the archival materials and oral evidence, the article reconstructs the life paths of individual nuns and monks of the Kostroma region in the 20th century. The networks of their contacts are analyzed and an assumption is made about the role of these contacts in the preservation and reproduction of the institution of monasticism in the region is made.

Key words: Monasticism; Old-believers; Russian Old-ritual Orthodox Church.

XX в. оказался веком серьезных испытаний для религиозных сообществ в России. Антирелигиозный курс советского государства реализовывался как путем давления на религиозные организации (заккрытие храмов, монастырей, изъятие ценностей и уничтожение святынь), так и через борьбу с конкретными носителями религиозного мировоззрения (аресты, ссылки, раскулачивания, изъятие детей и т.п.). В этих условиях значительные группы населения утрачивали связь с религиозными институтами, однако государству не удалось достичь полной победы над «религиозными пережитками».

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 18-39-00087/19.

Судьба старообрядческого монашества в XX в. до сих пор остается темой слабоизученной. Можно упомянуть ряд работ о беспоповских монашеских общинах за Уралом (статьи Н.Н. Покровского и Н.Д. Зольниковой², Л.Н. Приль³, Е.Е. Дутчак⁴, А.А. Стороженко⁵, Л.С. Дементьевой⁶ и др.). Отдельные сведения о белокрыницких скитах мы находим в работах С.А. Белобородова⁷, С.С. Михайлова⁸, Н.В. Абакумовой-Забуновой⁹ и др.

В нашем докладе мы остановимся подробнее на судьбе иноков и инокинь белокрыницкого согласия, проживавших в годы религиозных гонений советской власти в Костромской области. Материалы были получены в ходе комплексных полевых экспе-

² Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999; Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Кн. 1 (Т. 1–2). М., 2014.

³ Приль Л.Н. Жизненное пространство староверов Среднего Приобья: женские стратегии освоения // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы междунаrod. науч. конф. Вып. 7. / Т.К. Щеглова, И.В. Октябрьская, ред. Барнаул, 2008. С. 479–484; *Она же*. Проверять прошлое: новые источники об издании антибольшевистских листовок в Ново-Архангельском скиту // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2006. Т. 5. Вып. 3. С. 140–152.

⁴ Дутчак Е.Е. Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920–1930-х гг. // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. С. 29–43. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/828/1216> (дата обращения 13.09.2020); *Она же*. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников. Томск, 2007.

⁵ Стороженко А.А. Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. С. 4–15. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/826/1214> (дата обращения 13.09.2020); *Она же*. Татаринцева М.П. «Прекрасная пустыня, прими мя в свою частьню!»: старообрядческие скиты в верховьях Енисея // Традиционная культура. 2019. № 2 (20). С. 88–97.

⁶ Дементьева Л.С. Старообрядческие монастыри на Алтае // Сайт «Алтайский старообрядец». URL: <https://altaistarover.ru/articles/history/240-starobryadcheskie-monastyri-na-altai> (дата обращения 13.09.2020).

⁷ Белобородов С.А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — белокрыницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. URL: <https://lai-urgi.urfu.ru/izdanija-laboratorii-ocherki-istorii-starobryadchestva-urala-i-sopredelnykh-territorii/sa-beloborodov-avstriicy-na-urale-i-v-zapadnoi-sibiri/> (дата обращения 13.09.2020).

⁸ Михайлов С.С. Старообрядческие иноческие поселения в западной Мещере в XVIII–XX вв. М., 2014.

⁹ Абакумова-Забунова Н.В. Кунича древлеправославная. Chişinău. 2020.

диций археографической лаборатории МГУ в Костромскую область в 2017–2020 гг. Благодаря записанным в поле нарративам по истории местных приходов и архивным материалам, нам удалось реконструировать основные события в жизни монашествующих Ярославско-Костромской епархии, а также проследить сети их контактов. Особого внимания заслуживает история местного женского скита в д. Шода¹⁰, основанного в 1930-е гг. и просуществовавшего вплоть до начала 1990-х гг.

Однако разговор о судьбе белокрыницкого иночества Ярославско-Костромских земель в советскую эпоху необходимо предварить краткой справкой о ситуации со скитами в синодальную эпоху. В рамках борьбы с расколом еще в 1722 г. в разделе «О монастырях» «Прибавления к Духовному Регламенту» строительство «скитов пустынных» строго запрещалось¹¹. Во второй половине XVIII столетия, пользуясь относительным «потеплением» государственной политики, в Костромской губернии старообрядцы-беглопоповцы основывают четыре скита: Красноярский мужской (у с. Семёнова), Шитовский женский (у с. Карпова), Макридинский (у д. Березники) и Ляпинский (у д. Спиридоново). Кроме того, в Макарьевском уезде действовал Высоковский Новоуспенский поповский скит, который в 1804 г. был присоединен к единоверию, Понуровский скит и Татарский женский скит (у д. Татарка). В 1840-х гг. все старообрядческие скиты в Костромской губернии были ликвидированы¹². К началу XX в. на этих землях наибольшее распространение получают белокрыницкие (в том числе неокружнические) общины. Даже в «золотой век» старообрядчества (1905–1916 гг.) на Ярославско-Костромских землях не было основано новых иноческих поселений.

После повсеместного разорения и закрытия монастырей и скитов в 1920–30-е гг., некоторые группы монашествующих продол-

¹⁰ Судьбе Шодского скита посвящена наша статья: *Сундукова Д.А., Воронцова Е.В.* Старообрядческий скит в советской деревне: (не) заметное присутствие // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 88. С. 83–102.

¹¹ См.: *Верховской П.В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Т. 2: Материалы. Ростов-на-Дону, 1916. С. 28–29.

¹² *Зонтиков Н.А.* Костромская область. Старообрядчество // Православная энциклопедия. Том. 38. С. 336–341.

жали жить неподалеку от разоренных обитателей, другие предпринимали попытки создания новых скитов, третьи вели уединенную жизнь (в избах своих родственников или проживая у чужих людей) неподалеку от какого-то старообрядческого прихода, выполняя там обязанности уставщика, головщика или просто помогая при храме. Часть бывших насельников оказалась в тюрьмах и ссылках, кто-то «ушел в мир», наконец, были и те, кто именно в период гонений вступал на путь монашества и оказывался важным действующим лицом повседневной жизни «подпольного» скита или приходской общины. Все эти стратегии так или иначе были реализованы и в изучаемом регионе.

Первую группу местного иночества представляют овдовевшие (или целибатные) талантливые иереи, которые выступают в качестве кандидатов в епископы. В этом случае вскоре после пострига они принимают руководство той или иной епархией (это случай Геронтия (Лакомкина), Иоасафа (Карпова), Иоанна (Витушкина), нынешнего епископа Викентия (Новожилова) и многих других).

Вторая группа — это иноки и инокини, которые проживали на приходах и играли важную роль в организации приходской жизни. Все описываемые нами ниже героини приняли постриг уже после 1917 г. На сегодняшний день мы располагаем сведениями по следующим приходам:

В Стрельниково жила ученица епископа Геронтия (Лакомкина) — Антонова Валентина Григорьевна (ум. в 1976). С 1913 г. она стала учителем пения в Стрельниковской школе. В 1930-е гг. была арестована и пребывала в заключении. После освобождения продолжала жить в Стрельниково и руководила левым крылосом. После Второй мировой войны она принимает иноческий постриг с именем Валерии. С 1942 по 1964 г. настоятелем Стрельниковского прихода был иерей Иосиф (Карпов). Его жена была родом из д. Шода и они поддерживали с Шодой постоянную связь. После смерти супруги он постригается с именем Иоасаф и поставляется во епископы Клинцовские и Новозыбковские. Мы располагаем рядом писем владыки Иоасафа к инокиням Шоды, а также к его духовному сыну иноку Иоаникию. Инок Иоаникий (Иосиф Павлович Захаров, 1894—1973) — представитель большого шодского рода Захаровых. У него было 8 братьев и одна сестра, он принял иноческий постриг после смерти жены. Его дочь инокиня Мамельфа (Мария Иосифовна) жила в Шодском скиту.

На приходе храма в д. Дворищи жили инокиня схимница Евдоксея (ум. около 1960 г.) и ее дочь инокиня Маркелина (ум. в 1980 г.) — она была уставщиком, «хорошо разбиралась в церковном уставе и крюковом пении, шила красивые лестовки»¹³. Настоятелем храма Рождества Пресвятой Богородицы в Дворищах с 1954 г. был иерей Илья (Витушкин), он же окормлял ряд других приходов, в том числе и Шоду. Впоследствии он принял монашество с именем Иоанн, и был поставлен сначала епископом Киевским и всея Украины, а в 1992 г. архиепископом Костромским и Ярославским. Между приходами Дворищ и Шоды существовали крепкие дружеские отношения. Приведем небольшой фрагмент из воспоминаний епископа Иоанна:

По их просьбе мне было поручено посещать 8 раз в году, а сами они к нам ездили часто: на каждый большой праздник и приурочивали свой визит с торговлей в городе. Бывало пройдешь базаром и пустым не уйдешь, добрый был и хороший народ. Летом читаешь правило у матушки Анфисы, наверху в светелке, часов в 5 утра, рожок заиграет, скотину сгоняют, стадо-то какое, как будто не из одной деревни. Всего в избытии, вот какую Господь послал им благодать. <...> За мое пребывание, я имел в Шоде, Пустыни и Колгоре в основном до семнадцати иноков и инокинь¹⁴.

Промежуточное положение занимают те иноки, кто переехал из других регионов и проживал в Костроме (где вплоть до 1989 г. старообрядческого прихода не существовало, зато было легче затеряться и не привлекать к себе внимания властей). Так, нам известно, что в Костроме проживала в 1970–80-е гг. инокиня Манефа (ум. в апреле 1980 г.). Она переехала из Шуи. Возможно, она была насельницей одного из скитов (например, неокружнического скита у д. Тарасово¹⁵), расположенных под Шуей¹⁶. Известно,

¹³ ПМА. Кострома. Переписка с А.Л. К-ой. Сентябрь 2020.

¹⁴ Еп. Иоанн Воспоминания о Шоде // Костромской старообрядец. Апрель 2000. № 3 (19) Л. 1–2.

¹⁵ Кабанов А.Е. Старообрядцы владимирских и костромских земель. Иваново, 2010. С. 92.

¹⁶ «Около деревни Тепляково Кузнецовского прихода существовал женский скит на 40 человек и помогали скиту Р. Михайлов и Г. Варзин из Шуи. Такой же старообрядческий скит находился около Кохмы». См.: Шилин В. Шуйские староверы // Шуйские известия за 1 июля 1994 г.

что она жила в Костроме на ул. Кооперации на набережной реки Волги вместе с Беловой Марией Ивановной, поддерживала контакты с Шодским скитом¹⁷.

Наконец, третья, самая большая группа — инокини Шодского скита. В конце 1940-х гг. стараниями епископа Геронтия (Лаконкина) из некоружничества были переведены в РПСЦ приходы села Глухово и деревни Шоде. В Шоде с 1930-х гг. уже действовал женский скит, который сохранился вплоть до начала 1990-х гг. К числу первых насельниц Шодского скита относятся сестры Антонида и Анфиса (Александра Михайловна (1894—1987) и Анна Михайловна Титовы (1903—1979)). Они приняли постриг в женском неокружническом скиту под Рахманово при игуменьи инокине схимнице Апполинаруи. Вероятно, после разгрома скита¹⁸ в начале 1930-х гг. они вернулись на родину — в Шоду. С ними в родстве (была их теткой) еще одна инокиня — Милитина (родилась ранее 1894 г., умерла предположительно в 1959 г.). Также в скиту проживала инокиня Ми(е)гдония (1894—1972) — вероятно, двоюродная сестра инокинь Анфисы и Антониды. Именно благодаря усилиям инокини Анфисы была возведена новая часовня взамен сгоревшей на пожаре 1946 г., примирение и отказ от неокружничества также произошли, когда в скиту была старшей инокиня Анфиса. По воспоминаниям респондентов, ранее старшей в скиту была Мигдония или Милетина:

Вот матушка-то Милетина она умерла у них, это раньше всех она умерла, она, по-моему игуменьей у них была. Да, а потом матушка Мигдония вроде как за старшую, потому что они все благословлялись у нее¹⁹.

Помимо Титовых, в скиту были представители еще двух крупных шодских фамилий — Осиповых и Захаровых. От родственников инокини Анисьи (в миру Елизаветы Алексеевны Осиповой, умерла после 1964 г.), была записана полупоупендарная версия основания Шодского скита:

¹⁷ ПМА. Кострома. Переписка с А.Л. К-ой. Сентябрь 2020.

¹⁸ См. подробнее о Рахмановском ските: *Ситнов В.Ф.* Вохна древлеправославная: краеведческие материалы к истории бытования старообрядчества на Павлопосадской земле. Павловский Посад, 2016.

¹⁹ АМАЛ МГУ. Ф. Кострома. Инт. с А.Л.К-ой от 20.07.2019.

Там были кельи за рекой. Эти кельи основала мать матушки Анисьи. Потому что у них рано умер отец. Не вернулся. Пошел в баню и умер. Она осталась, мать-то их осталась одна. А раньше надо было приданное приготовить для дочерей. Она grit, давайте, девченки, организуем монастырь. И они уехали жить за реку. А потом они, значит, стали — это с рассказа мамы, — стали думать веру принять. И для того, раз они решили стать монахинями, то надо такую веру, которая им будет по душе. Они поехали по свету интересоваться насчет веры, и их больше устроило старообрядчество. И вот куда-то они ехали. (Папа еще жив, спрошу его). Куда-то они ехали, то ли монастырь, то ли в церковь какую-то и они попали в такой шторм. Через воду ехали большую. Она из этих сестер сказала, что если мы вернемся живыми, выплывем, то я уйду жить в монастырь. Так она ушла и больше не возвращалась. А матушка Анисья так тут жила²⁰.

Инокиня Мамельфа (Мария Иосифовна Захарова, родилась ранее 1926, умерла в 1992 г) — дочь упомянутого выше И.П. Захарова была последней насельницей шодского скита. Она приняла схиму около 1975 г. Именно она поддерживала контакты с Костромой, Стрельниково, вела переписку с другими приходами, в том числе с епископом Иоасафом (Карповым). Из этой переписки мы также узнаем, что одну из шодских инокинь, Назарету, постригали в схиму именно в Клинцах в 1975 г.

Часть иночествующих были переселенцами из других скитов. Так в конце 1940-х, в Шоде оказалась инокиня Тавифа — одна из последних инокинь Елесинского старообрядческого женского монастыря в Борском районе Нижегородской области. В 1920-е гг. ее монастырь был переоборудован в артель, в 1930-е гг. полностью разгромлен, оставшиеся инокини сосланы в Казахстан и, вероятно, оттуда уже ин. Тавифа на какое-то время отправляется в Шодский скит. О ее связях с Шодой свидетельствует как фотография 1940-х гг.²¹, так и шодский помянник начала 1970-х гг., который хранится в настоящее время в приходе с. Чернопенья²².

²⁰ АМАЛ МГУ. Ф. Кострома. Инт. с Е.Г. М-н от 15.07.2019.

²¹ См.: Зонтиков Н.А. Н.А. Некрасов и Костромской край: страницы истории / Составление и редактирование Н.А. Зонтикова. Кострома, 2008. С. 196

²² АМАЛ МГУ. Ф. Кострома. Фотоархив.

Работа над этой темой еще далеко не закончена. Мы надеемся, что сможем установить и другие имена, и события из жизни костромского старообрядческого монашества. Однако уже сейчас можно сделать несколько предварительных замечаний. В советский период в Ярославско-Костромских приделах возник свой необщежительный скит, кроме того, целый ряд инокинь проживали на отдельных приходах. Все они были хорошо знакомы, обменивались визитами и вели активную переписку, в том числе и с другими регионами. Это позволяло создавать своеобразную сеть взаимовыручки — из тех мест, где гонения были особенно сильными, уезжали туда, где есть близкие по духу люди и давление власти не такое сильное. Кроме того, в судьбе описанных выше иноков и инокинь большую роль играло личное участие и попечение епископов и иереев — Геронтия (Лакомкина), Иоасафа (Карпова), Илии (Витушкина) и многих других. Для сохранения и успешного существования Шодского скита важную роль сыграло то, что большинство насельниц были местными жителями и пользовались уважением среди местного руководства, также выходцев из старообрядческих фамилий. Приведем в заключении еще один фрагмент из воспоминаний епископа Иоанна (Витушкина):

Так и жили со своей наставницей матушкой инокиней Анфисой. Заслужила она уважение и любовь, за свои труды и разум, да ведь и часовню Бог помог ей соорудить своей заботой. Сама она поведала это: пошли за советом и помощью к председателю сельсовета Зудилову Ивану Осиповичу, что был председателем их местности в селе Пустынь. Взяла с собой дургих инокинь: матушку Мамельфу, Мигдонию, Мелетину. Встретил их приветливо. Сам он был старообрядец, когда-то, говорят, читал в церкви «Апостол». У них в селе церковь хорошая, деревянная, богата была хорошиими иконами. Он спросил их, откуда они с такими именами, уж не с того ли света, а они отвечают ему: «Ты что, не узнал, что ли?». Мамельфа ответила: «Я ведь Мария Иосиповна», другая ответила: «А я ведь Анна Михайловна, знал ты меня, теперь Анфиса». И так ему объяснились, принял он их, пришли довольны, и соорудили на той стороне деревни в лесу эту часовню²³.

²³ Еп. Иоанн. Воспоминания о Шоде // Костромской старообрядец. Апрель 2000. № 3 (19) Л. 1–2.

Источники

- ПМА (Полевые материалы автора). Кострома. Переписка с А.Л. К-ой. Сентябрь 2020.
- АМАЛ (Архив Межкафедральной археографической лаборатории) МГУ, Ф. Кострома. Инт. с А.Л.К-ой от 20.07.2019.
- АМАЛ МГУ. Ф. Кострома. Инт. с Е.Г. М-н от 15.07.2019.

Литература

- Абакумова-Забунова, Н.В.* Кунича древлеправославная. — Chişinău, 2020. — 556 с.
- Белобородов, С.А.* «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. — Екатеринбург : Изд-во Уральского государственного университета, 2000. — 181 с.
- Верховской, П.В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Т. 2: Материалы. — Ростов-на-Дону : Типография М.И. Гузмана и А.И. Тер-Абрамяна, 1916. — 686 с.
- Дементьева, Л.С.* Старообрядческие монастыри на Алтае // Сайт «Алтайский старообрядец». URL: <https://altaistarover.ru/articles/history/240-starobryadcheskie-monastyri-na-altae> (дата обращения 13.09.2020).
- Дутчак, Е.Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников. — Томск: Изд. Томск. Ун-та, 2007. — 414 с.
- Дутчак, Е.Е.* Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920–1930-х гг. // Новые исследования Тувы. 2019. — № 1. — С. 29–43. — URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/828/1216> (дата обращения 13.09.2020).
- Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. — Новосибирск : Сибирский хронограф, 1999. — 800 с.
- Еп. Иоанн Воспоминания о Шоде // Костромской старообрядец. Апрель 2000. — № 3 (19) — Л. 1–2.
- Зонтиков, Н.А.* Н.А. Некрасов и Костромской край: страницы истории / Составление и редактирование Н.А. Зонтикова. — Кострома : ДиАр, 2008. — 384 с.
- Зонтиков, Н.А.* Костромская область. Старообрядчество // Православная энциклопедия. — Том. 38. — С. 336–341.
- Кабанов, А.Е.* Старообрядцы владимирских и костромских земель. — Иваново : ПресСто, 2010. — 220 с.
- Михайлов, С.С.* Старообрядческие иноческие поселения в западной Мещере в XVIII–XX вв. — Москва : Археодоксия, 2014. — 144 с.
- Приль, Л.Н.* Жизненное пространство староверов Среднего Приобья: женские стратегии освоения // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы междунаrod. науч. конф. Вып. 7. / Т.К. Щеллова, И.В. Октябрьская, ред. — Барнаул : БГПУ, 2008. — С. 479–484.

- Приль, Л.Н.* Проверяя прошлое: новые источники об издании антибольшевицких листовок в Ново-Архангельском скиту // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. — 2006. — Т. 5. — Вып. 3. — С. 140–152.
- Ситнов, В.Ф.* Вохна древлеправославная: краеведческие материалы к истории бытования старообрядчества на Павлопосадской земле. — Павловский Посад, 2016. — 252 с.
- Стороженко, А.А.* Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. — 2019. — № 1. — С. 4–15.
URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/826/1214> (дата обращения 13.09.2020).
- Стороженко, А.А., Татаринцева М.П.* «Прекрасная пустыня, прими мя в свою частыню!»: старообрядческие скиты в верховьях Енисея // Традиционная культура. — 2019. — № 2 (20). — С. 88–97.
- Сундукова, Д.А., Воронцова, Е.В.* Старообрядческий скит в советской деревне: (не) заметное присутствие // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2020. — Вып. 88. — С. 83–102.
- Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Кн. 1 (Т. 1–2). — Москва : Языки славянской культуры, 2014. — 464 с.
- Шишин, В.* Шуйские староверы // Шуйские известия за 1 июля 1994. г.

Протопоп Аввакум —
писатель

Демин Анатолий Сергеевич

(Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН, Москва, Россия)

Demin Anatoly Sergeevich

(A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

АВВАКУМ О СВОЕМ ПИСЬМЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ

(от краткости к пространности)

AVVAKUM ABOUT HIS WRITING

(from Brevity to Extensiveness)

Литературоведческий анализ некоторых композиционных формул Аввакума и манера его изложения. Наблюдения, ранее никем не проводившиеся. Выводы об эволюции творчества Аввакума.

Ключевые слова: Аввакум; литературное творчество; композиция изложения; словесные формулы.

Literary analysis of Avvakum's compositional formulas and the manner of his presentation. The observations are not previously conducted by anyone. Article contains conclusions about the evolution of Avvakum's literary creativity.

Key words: Avvakum; Literary creativity; Composition of presentation; Verbal formulas.

Житие

О резкой литературной оригинальности «Жития» протопопа Аввакума написано много и верно. Чего только неординарного не обнаружили в этом памятнике: и вызывающее просторечие, и элементы исповеди-проповеди, и даже зачатки романа и пр.

Обратим внимание на, казалось бы, незначительный факт, — на то, когда и как Аввакум в «Житии» прерывал свое изложение. Делалось это в двух ситуациях: когда Аввакум повествовал о конкретных событиях своей жизни и когда обсуждал вопросы веры и богослужения. Эти «прерывания» указывают на жанровые устремления Аввакума.

Сначала об эпизодах. Соответствующие рассказы Аввакум прерывал двумя способами: «Полно о том говорить» и «Много о том говорить».

Завершающая фраза «**Полно о том говорить**», как правило, использовалась Аввакумом при развертывании многофигурных историй, затрагивающих не один год или не один месяц. Например, в начале «Жития»: «А в нашей Росии бысть знамение <...> в 162 году <...> Плыл Волгою-рекою архиепископ Симеон Сибирской <...> в то время Никон-отступник веру казил <...> зело мор велик был <...> Потом, минув годов с четырнатцеть <...> протопопа Аввакума <...> с прочими остригли <...> Верный разумеет, что делается в земли нашей за нестроение церковное. *Говорить о том полно*» [1, с. 20]¹.

Почему, по мнению Аввакума, пока не нужна развернутая история событий? Он тут же ответил: потому что «верный разумеет, что делается в земли нашей за настроение церковное <...> в день века познано будет всеми» [1, с. 20].

Такой же формулой Аввакум заканчивал менее масштабные рассказы, но со множеством персонажей, с биографическими экскурсами о них и массой эмоций. Вот эпизод о скандале в Тобольске: участвуют архиепископ Симеон Сибирский и его дьяк Иван Струна, Аввакум и его дьяк Антоний, «сродницы» и сторонники Струны, Матфей Ломков, какой-то «мужик»-кровосмеситель со своей дочерью, княгиня архиепископа, воеводы, боярский сын Петр Бекетов и пр. Аввакум успевал кратко сообщить биографические данные некоторых персонажей: «Архиепископъ Симеонъ Сибирской, — тогда добръ былъ, а ныне учинился отступникъ» [2, с. 26]²; «Матфей Ломковъ, иже и Митрофан в чернцах именуем, на Москве у Павла-митрополита ризничим был, как стриг меня с дьяконом Афонасьемъ. Тогда в Сибири при мне добръ был, а опосле проглотил его дьявол, отступил же от веры» [2, с. 27]. Эмоции на каждом шагу: «Иван Струна <...> душею моею потряс»; «Струна в церкви вертится, что бес»; «человек с дватцеть, вси побегоша, гоними духом святым»; «весь возмутили град <...> и Божиим страхом <...> побегоша вспять» [1, с. 30]; «воевода от нихъ, мятежниковъ, боялся, лишю плачеть, на меня глядя» [2, с. 26–27]; Петр Бекетов «жалей Струны»; «Бекетов Петр <...> взбесился <...> и умре горькою смертию зле» [1, с. 31]. Длилось это долго: «Мучился я с месяц» [1, с. 30] и еще дольше. Именно такой сложный и захватывающий рассказ Аввакум остановил фразой: «*Полно тово плавчевнова дела*

¹ «Житие» Аввакума редакции А цит. по: [1]. 1673 г. Автограф.

² «Житие» Аввакума редакции В цит. по: [2]. 1676 г. Автограф.

говорить» [1, с. 31]. Причина остановки — слишком горько повествовать: «душе моей горе тут есть» [1, с. 30].

Иногда же Аввакум отказывался от пространного рассказа, если тот являлся отступлением от основной темы. Так, повествуя о мучениях от воеводы Пашкова в сибирской ссылке, Аввакум отвлекся воспоминаниями о том, кто и чем все-таки помогал ему и его семье. Заодно сообщил биографические сведения о своих родных: «Дочь моя <...> Огрофена <...> тогда невелика была; а ныне уж ей 27 годов, — девицею <...> на Мезени с меньшими сестрами <...> живут. А мать и братья в земле закопаны сидят» [1, с. 36]. И, кратко порассуждав по этому поводу, Аввакум прервал свое отступление от основного рассказа: «*Полно тово*; на первое возвратимся» [1, с. 36]. Так делал он не однажды.

Можно предположить, что, начиная свое «Житие», Аввакум в любых случаях был настроен на сжатое изложение эпизодов из своей жизни (подобно патериковой манере?). Но постепенно, со второй половины «Жития», выбор Аввакума остановился на подробных «повестях»: «уже розвякался, — еще вам *повесть* скажу» [1, с. 72]; «а еще сказать ли <...> *повесть*?» [1, с. 73]; «еще <...> скажу <...> *повесть*» [2, с. 72]. До того это слово Аввакум не употреблял.

Правда, в конце «Жития» вдруг встречается знакомая формула: «*Да полно тово говорить*» [1, с. 76]. Но это концовка уже целой серии развитых «повестей» о «бешеных» персонажах, которых лечил Аввакум. Оттого следовало и обобщение при окончании цикла: «Чево крестная сила и священное масло над бешаными и больными не творит благодатию Божию!» [1, с. 76].

Теперь о формуле «**Много о том говорить**». Ею Аввакум обычно завершал краткие упоминания о типичных событиях: «И колико дорогою нүжды бысть, тово всево много говорить, разве малая часть помянуть» [1, с. 29]; или старался оборвать обзоры однотипных, но отнюдь не типичных событий: «яко ангела Божия, прияша мя государь и бояря, — все мне ради <...> И иное кое-что было, *да что много говорить?* Прошло уже то!» [1, с. 47–48]. Такая форма изложения, естественно, исчезла из второй половины «Жития», уже жанрово почти единообразной.

Перейдем к богословско-учительным и полемическим рассуждениям Аввакума в «Житии». Начал свое «Житие» Аввакум обширным богословским введением — словно готовил поучение. Но далее он допускал только краткие нравоучительные за-

мечания, обрывая их отсылками: «и прочая по сих разумевай» [1, с. 18]; «Аще хочещи пространно разумети, чти Маргарит <...> Аз *кратко* помянул» [1, с. 22]. Если наставление было богослужебным и затягивалось, то следовала уже знакомая формула: «В нашей православной вере без исповеди не причащают <...> *Полно про то говорить*. И сами знаете, что доброе добро» [1, с. 38]. Эта форма изложения не прижилась в «Житии», обстоятельные поучения здесь не понадобились Аввакуму.

Цитирование или пересказ документов Аввакум вообще не жаловал: «*много* писано было» [1, с. 27]; «Там *многонько* писано» [1, с. 32] «*кое о чем* говорил» [1, с. 62] — и всё.

Полемика с «никонианами» занимала Аввакума гораздо больше поучений, но и тут он все-таки соблюдал меру. Обругал, но не заставлял себя остановиться: «*А што много говорить?* Плюнуть на действо-то и службу-ту их <...> *Полно тово*, — и так далеко забрел» [1, с. 45]; «*да что много говорить?* <...> Вся горняя долу быша. <...> Будьте оне прокляты, окаянные» [1, с. 66] и др.

В итоге по замечаниям Аввакума в «Житии» можно убедиться, что его первоначальный настрой на конспектирование эпизодов и поучений изменился и в процессе составления «Жития» Аввакум по-своему совершенствовал жанровую структуру своего необычного произведения, приближая к циклу нравоучительных «повестей»: «Посем разумея всяк, мняйся стояти, — да блюдется, да ся не падет» [1, с. 76].

Видимо, права Н.С. Демкова, предположившая, что первой и наиболее краткой редакцией «Жития» была редакция Б.

Другие произведения

В других произведениях разных жанров, до «Жития», важным повествовательным принципом у Аввакума сначала тоже было недопущение многоглаголания, несмотря на желание рассказать о многом. Он стремился к сжатости изложения уже в челобитных царю: «возвещу немного», «говорить много не смею»; и извинялся, если переходил границу должного: «много глаголю» [1, с. 132, 135, 134. Первая челобитная; «не стужаю ти много, но токмо глаголю ти» [1, с. 138. Четвертая челобитная]; «не хочется говорить, да нужда влечет» [1, с. 144. Пятая челобитная]³. Причина — не

³ Челобитные Аввакума цит. по: [1]. Первая — 1664 г. Автограф; четвертая — 1669 г. Автограф; пятая — 1669 г. Автограф.

слишком раздражать высокого адресата: «Вем, яко скорбно тебе, государю, от доуки нашей» [1, с. 132]; «не скучно ли тебе, государю-свету» [1, с. 133]; «не прогневайся, государь-свет, на меня» [1, с. 134]; «тебя бы света, не опечалить» [1, с. 135]; «и не покручинься, царю, что тако глаголю ти» [1, с. 140]; «прости, Михайло-вич-свет» [1, с. 142] и пр.

После «Жития», например в «Книге толкований и нравоучений», подобную сжатость изложения Аввакум продолжал провозглашать, правда, реже: «Да что-петь много толковать-тово про антихриста тово?», «премолкнемъ о семь», «не хоцется говорить, да нужда влечеть» [3, стб. 462, 463, 561]⁴.

Прочие замечания Аввакума о характере своего изложения менялись в зависимости от темы и жанра его писаний. Ругал «никониан» — и брезговал: «А иные речи блазнено и говорить», «мерско и говорить» [3, стб. 461, 468. Толкование псалмов]. Если же Аввакум подробно полемизировал по богословским вопросам, то многократно оправдывался: «сбираю <...> из Евангелия <...> Златоуста <...> кусокъ словесъ <...> у Давыда-царя и у Исаии пророковъ» [3, стб. 548. Как нужно жить в вере]; «да слыши еще не моя глаголы, но <...> Златоустъ»; «а еще покажу ли тебе Иезекииля-пророка»; «да слыши еще не мои басни, но книга святаго Ивана-екзарха»; «не я веть затеваю-глаголю! Митрофанъ святыи патриархъ тако рече»; «во всехъ церковныхъ книгахъ писано, яко же глаголю» [3, стб. 591, 605, 610, 616, 619. Книга обличений]⁵; «мы съ Павломъ отвещаемъ ти»; «мы же съ Христомъ отвещаемъ сице» [3, стб. 653, 660. Списание, как созда Бог человека]⁶ и т. д.

Обилие оправданий знаменательно. Они есть и в подробных «повестях» «Жития»: «Простите — еще вам <...> побеседую» [1, с. 67]; «простите меня <...> вы мя понудисте сие говорить» [1, с. 72]; «а еще сказать <...> Блазнатово кажется» [1, с. 73]. Недаром в самом конце «Жития» Аввакум советовал Епифанию тоже написать о своей жизни: «Скажи хотя *немношко*» [1, с. 77]. Думается, Аввакум, будучи привычен к ненормированной устной речи, и сам собирался писать «немношко», но в тяжких ссылках, лишенный аудитории

⁴ «Книга толкований и нравоучений» цит. по: [3]. 1673–1676 г. Список конца XV — начала XVI в.

⁵ «Книга обличений» цит. по: [3]. 1679 г. Список XV в.

⁶ «Списание, како созда Бог человека» цит. по: [3]. 1672 г. Автограф.

протопop вынужден был «говорить» письменно и с течением времени все подробнее. Так неизбежно он перешел к жанру автобиографических «повестей» и к циклам «толкований».

На то, что Аввакум довольно быстро перешел к искусному пространному повествованию, указывает о «О трех исповедницах слово плачевное», написанное по поводу мученической смерти боярыни Ф.П. Морозовой и ее единомышленниц. В тексте «Слова» преобладают скорбные, «ноющие» двустрочия разного вида (деление на двустрочия наше, ударения проставлены нами)⁷.

Егда же расвирипела буря никонианская
и сослала меня <...> во оттоки ариянския [1, с. 231];
кадилом кадя, яко драго сокрóвище,
покропляя слезами гóрькими [1, с. 233];
разболевся болéзнию
и дни с три бысть <...> расслаблена [1, с. 232];
печаше бо я о домовном рассуждéнии
и о христианском исправлénии [1, с. 230].

И т.д. Особо ритмичны начало и конец «Слова». Начало:

беша <...> дщери мне духовныя,
иместа бо от юности житие воздérжное
и на всяк день пение церкóвное
и келейное правило.
Прилежаше <...> книжному чтéнию
и черплюще <...> от источника словес евангельския и апóстольских.
Бысть же жена веселообразная и любóвная [1, с. 229].

Последняя часть «Слова»: «Увы, увы, чада моя прелюбéзная! Увы, други моя сердéчная! <...> Подобни есте магниту-каменю, влекуще всяку душу желéзную в древнее правослáвие <...> печаль и радость моя осаждéнная, три камени в небо церкóвное и на поднебесной блещáшесь! Увы мне, осиротéвшему! Оставиша мя чада зверям на снадéние! <...> ни же излиется роса небéсная, ни же воспоет на вас птица воздушная, яко пожерли тела моих возлюбленных! <...> поношеними стреляема, паче же в рогожи обёрченна!» [1, с. 234] и т.д. и т.п.

⁷ «О трех исповедницах слово плачевное» цит. по: [1]. 1676 г. Список XV в.

Зачем Аввакуму понадобилась такая развернутая форма плача? Для общественного резонанса: «Соберитесь, рустии сынове, соберитесь девы и матери, рыдайте горце и плачите <...> соборным плачем» [1, с. 235].

Таков Аввакум как публицист-формотворец.

Литература

- Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / текст «Жития» подгот. В.Е. Гусев; тексты челобитных подгот. Н.С. Демкова; текст «О трех исповедницах слова плачевного» подгот. А.Н. Мазунин. — Иркутск : Восточно-Сибирское книжное издательство, 1979. — 367 с.
- Пустозерский сборник / Текст «Жития» Аввакума подгот. Н.С. Демкова. — Ленинград : Наука, 1975. — 263 с.
- Русская историческая библиотека (РИБ). — Ленинград : Изд-во АН СССР, 1927. — Т. 39 / Тексты «Книг» Аввакума и «Списание, како Бог созда человека» подгот. П.С. Смирнов. — 960 стб.

Туфанова Ольга Александровна

(Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия)

Tufanova Olga Aleksandrovna

(A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

ЛАСКОВЫЕ ВОКАТИВЫ В ПОСЛАНИЯХ
И ПИСЬМАХ ПРОТОПОПА АВВАКУМА
KIND VOCATIVES
IN PROTOPOPE AVVAKUM'S MESSAGES AND LETTERS

В статье анализируются различные виды вокативов из посланий и писем протопопа Аввакума. Характер взаимоотношений с адресатом, особенно-сти восприятия того или иного человека, оценка его мыслей и поступков, эмоции, которые вызывали у протопопа корреспонденты, определяют специфику обращений. Вокативы выполняют в письмах и посланиях разные функции, но все они пронизаны ласковой интонацией и сердечным отношением к адресатам. Аввакум предстает человеком, понимающим чувства других людей и стремящимся, вопреки собственному тягостному положению, привнести свет и добро в жизнь дорогих его сердцу членов семьи, духовных детей и единомышленников.

Ключевые слова: Аввакум; письма; послания; контактоустанавливающие вокативы; комплиментарные вокативы; инвективные вокативы.

This essay examines different types of vocatives in Protopope Avvakum's messages and letters. The nature of his relationship with the addressee, perception of a particular correspondent, assessment of the thoughts and acts, emotions evoked in the author — all these factors defined the specificity of each appeal. Vocations have different functions but all of them are touched by a peculiar kindness and heartfelt attitude to their receivers. Avvakum appears as a person who understands other people's feelings and is trying, despite his hard personal conditions, to bring light and kindness into the life of the dear members of his family, his spiritual children, and like-minded persons.

Key words: Avvakum; Letters; Messages; Contact-making vocatives; Complimentary vocatives; Invective vocatives.

Аввакум Петров (1620/1621–1682) вошел в историю русской средневековой словесности как яркий, самобытный писатель с трагическим мироощущением [9], «мастер полемики и агитации» [5, с. 172]. Все его произведения посвящены

яростной борьбе с церковными нововведениями, обличению патриарха Никона и никониян, страстной, самозабвенной защите «правоверных», чья жизнь насыщена непрестанными мучениями [3, с. 124, 137].

Многочисленные послания и письма, написанные им в нечеловеческих условиях на Мезени, а позже в Пустозерске, в осыпанном землей срубе, адресованы тем, к кому было обращено сердце нестигаемого мученика за веру, — к членам его семьи, духовным детям, единомышленникам. И во всех этих письмах и посланиях огромную смысловую нагрузку несут обращения. Они не только называют адресатов, выполняя номинативную [10] и «контактоустанавливающую» функции [11, с. 83], но и выражают отношение Аввакума к адресатам (эмоционально-оценочная функция [7, с. 80]), квалифицируют их (характеризирующая функция [1]).

В эпистолярном наследии протопопа довольно редко встречаются стандартные социальные обращения, указывающие на положение адресата в обществе, аналогичные обращениям в челобитных. Таковы, например, обращения в Послании игумену Феоктисту: «Отче Феоктисте и вся братия» [8, стб. 907], «И то, отче, не моею волею, но Божіею до сего времени живу» [8, стб. 907], «И я, отче Феоктисте, видя ихъ, хищниковъ, ловящих овецъ Христовых, не умолчал ему...» [8, стб. 908], «Батко Феоктисть! скажи Василью Рогожкѣ от меня миръ, и благословеніе, и поклон...» [8, стб. 908]; в Письме попу Стефану: «Слышахъ бо, отче, твое богоподражательное житіе...» [8, стб. 909]; в Послании отцу Ионе: «Чадо церковное и господине, отецъ святой, Иона» [8, стб. 887]; в Письме «отцам святым» и «преподобным маткам»: «Благословите, отцы святіи, благословите, преподобные матки» [6, с. 221], «Ведаете ли, отцы и матки, есть ли любовь между вами?» [6, с. 221]. Ср., например, в третьей челобитной царю Алексею Михайловичу: «Помилуй мя, равноапостольный государь-царь...» [8, стб. 753], «Свѣтъ-государь, православный царь!» [8, стб. 754].

Характеризирующую функцию выполняет и обращение «государыня» в письмах боярыне Ф.П. Морозовой: «Тако и ты, государыня, плачи суетнаго житія своего и грѣховъ своихъ...» [8, стб. 918], «Блюдишься ты, государыня, лестьцовъ чернцовъ, и поповъ, и чернецъ, еже бы не развратили душу твою...» [8, стб. 920].

Вокативы «отче», «отец святой», «государыня», через которые проявляется уважительное, вежливое отношение Аввакума к адре-

сатам, одновременно указывают на внутреннюю статусную дистанцированность адресанта, обусловленную осознанием того, что он пишет письма либо людям, стоящим выше его по социальному статусу (царь, боярыня — сосланный протопоп, заключенный в земляную тюрьму), либо равным по положению в церковной иерархической лестнице. В обоих случаях использование этикетных обращений возвышает адресата и свидетельствует об уважении протопопа к ним.

Столь же неэмоционально обращение «чадо» ко многим духовным детям. Например, в Письме инокине Меланье с сестрами: «Ну, чадо, въ нюже мѣру мѣриши, возмѣриться и тебѣ отъ меня таковужь...» [8, стб. 402], «Тебя же еще, чадо, молю: не люби паче Бога злата и сребра...» [8, стб. 403]; в Послании «игумену» Сергию с «отцы и братией»: «Новому игумену, старому моему чаду, Сергію отцу радоватися о упованіи вѣчныхъ благъ...» [8, стб. 845], «Припомни, чадо, и о мнѣ въ день радостный...» [8, стб. 845]; в Послании Борису и «прочимъ рабамъ Бога Вышняго»: «Ну, чадо, тружайся, да и о мнѣ грѣшнѣмъ Бога моли...» [8, стб. 859].

Еще реже наблюдается в письмах Аввакума характеристика по родству. В некоторых письмах семье встречается обращение «жена»: «Помнишь, жена, какъ онъ мнѣ говорить: ты волень, и со мною что хочешь, то и сотворишь!» [8, стб. 922], «Не обленись, жена, детей тех понуждати к молитве, паче же сами молитесь» [6, с. 150]. Это, пожалуй, единственные два случая обращения такого типа в дошедших до нас письмах. Перечисление родных и близких в еще одном письме семье: «Ивану с матерью, и з женою, и з дочерью, и Прокопью з братом и с сестрами, и з домашними, и Θεодору с Лукою, всѣмъ без разбору — благословеніе...» [8, стб. 915] — не может рассматриваться как обращение по формальным языковым критериям, но тем не менее самим фактом своего наличия позволяет предположить, что и слова-обращения, указывающие на степень родства, также не были чужды стилистике Аввакума.

Выбор неэмоциональных слов-обращений во всех выше перечисленных случаях квалификации адресатов по социальному положению, роду занятий, родству семейному и духовному, официальным отношениям с Аввакумом почти всегда обусловлен конкретным намерением. Либо протопоп от чего-то предостерегает адресата, либо он обращается с просьбой помолиться о нем,

грешном. Отсюда — то почтительно-уважительная, то холодно-официальная, то просительная тональность, которая находит выражение в неэмоциональном обращении.

Аналогичную роль в письмах Аввакума играют «контактоустанавливающие» вокативы-антропонимы. Протопоп часто обращается к своим адресатам:

- по имени: «Чадо Борисе, Богъ простить ты в сій вѣкъ и в будущій...» [8, стб. 853], «Меланья! слушай-ко ты, и я с духом твоим, — смири безчинницу-ту...» [8, стб. 858], «Родіонъ! Слыхалъ ли ты в правилѣхъ: разлучивый мужа и жену проклят?» [8, стб. 861] — в Послании Борису и «прочимъ рабамъ Бога Вышняго»;
- по имени и отчеству: «Евдокья Прокопьевна! Чаю ужъ великонки дѣтушки-те у тебя...» [8, стб. 399], «Евдокья Прокопьевна! Авось бы ты умерла: вѣдь бы имъ жить же без тебя?» [8, стб. 399] — в Письме к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Москву.

В Послании «всѣмъ горемыкамъ» в Москву Аввакум приводит целый перечень имен, оформляя почти как прескрипт обращение к братии: «Рабъ и посланникъ Исусъ Христовъ, волею Божіею земляной юзникъ, протопопъ Аввакумъ, чадомъ святыхъ, соборныхъ и апостольскія церкви: Акинфею с сестрою Маврою, Родіону, Андрею брату и сестрѣ Маріи Исаи сожженнаго, Θεодору Желѣзному, Мартину, Маврѣ, Θεодосѣ, Аннѣ, Парасковіи, Димитрію Калашнику, Димитрію Молодому, Симеону, Агафону, Ксеньи со Игнатъемъ, Аннѣ Амосовнѣ с дѣтьми, Акилинѣ дѣвицѣ, Евдокеи, Марфѣ, Аннѣ, Ксеніи, Иринѣ, Ивану Сахарному, Маремьянѣ з Димитріемъ Агафониковымъ, старицѣ Меланьи, Пелагии, Маврѣ, Таисии, Еленѣ, Ираидѣ и Сусанѣ, Марьи, Неонилѣ, Афанасію, Лукѣ, и всей тысящи...» [8, стб. 419]. Аналогичный список читается в Послании «всей тысящи рабовъ Христовыхъ» [8, стб. 829–830]. Отсутствие эмоциональных эпитетов и уменьшительно-ласкательных суффиксов в именах собственных, которые формально указывают за бесстрастную сдержанность и официальность обращения, компенсируется другим перечнем, следующим сразу за списком антропонимов: «...падъ предъ всѣми равнымъ лобзаніемъ, цѣлую главы ваша, и перси, и руцѣ, и нозѣ, и весь органъ тѣлесный, подъемлю своима рукама, приношу васъ в жертву Богу живу и истинну, Богу животворящему мертвья» [8, стб. 419].

Нарочитая экспрессивность, проявляющаяся в перечислении частей тела адресатов, которые лобызает мысленно протопоп, заставляет иначе воспринимать формально бесстрастный список, рождает предположение, что вокативы-антропонимы, представленные в письмах и посланиях Аввакума полными именами, или именами и отчествами, или именами и прозвищами, в действительности являются средством выражения особой душевной расположенности к адресатам. Находясь в заключении, он помнит тех, с кем его связывали узы духовного родства. Его мысль обращена к ним, их укрепляет в стоянии за веру протопоп, об их нравственном облике печется, дает советы, отвечает на вопросы... Перечисление же имен в этом контексте свидетельствует об особой, сдержанной ласковости протопопа по отношению к духовным детям, любовь к которым проявляется в памяти их имен и внимании к их жизни.

Это предположение подтверждает и ранее приведенный пример из Письма к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Москву. Бесстрастность обращения по имени-отчеству растворяется в сочетании существительного и прилагательного с уменьшительно-ласкательными суффиксами: «...великонки дѣтушки-те...» [8, стб. 399]. За этой сдержанностью и одновременно умилением скрывается человек с очень тонкой душой, проявляющий трогательную заботу и внимание к тому, что важно его адресатам.

Важным средством усиления эмоциональности во внешне номинативных обращениях является повтор. В Послании Борису и «прочим рабамъ Бога Вышняго» Аввакум использует повторяющиеся вокативы-антропонимы: «Досиѳей, а Досиѳей! Поворчи, брате, на Олену-ту старицу: за что она Ксенью-ту, бѣдную, Анисьи-ну сестру, изгоняеть? Досиѳей! А за что-петь ея и с мужемъ-тѣмъ разводить, коли онѣ молитвилися?» [8, стб. 858], «Елена, а Елена! С сестрами-тѣми не сообщайся: понеже онѣ чисты и святы. А со мною водися: понеже я самъ шелудивъ, не боюся твоей коросты, — и своей много у меня!» [8, стб. 859]. Такие обращения-повторы придают динамичность всей фразе, выражают доверительное отношение Аввакума к адресату и свидетельствуют о попытке протопопа издалека, через письмо, побудить к конкретным действиям, направленным на защиту несправедливо обижаемого человека.

В Письме семье Аввакума наблюдается иной вид повтора — многократное обращение к супруге по отчеству. Оно выступает в роли своеобразного рефрена, подчеркивающего интимный харак-

тер письма: «Ну Марковна, али не такъ говорю? Ей, такъ. Чего для печесья о излишнихъ и о плотскихъ скорбишь? Глаголете ми: не знаемъ-де какъ до конца доживать! Имѣюще пищу и одежду, симъ довольни будемъ, а о прочихъ возложимъ на Бога. Али Богъ забыл насъ? <...> И ты, Марковна, положиися всею крѣпостию душевною на Христа и Богоматерь: она, надежда наша, не оставитъ насъ погружати в невѣрствіи и бури» [8, стб. 920–921]. И так же, как и повторяемое обращение к Досифею, оно имеет целью убедить в своей правоте супругу и призывает к конкретным действиям и монастроениям, которые облегчат ее жизнь.

В ряде писем заданная изначально официальная тональность не выдерживается на протяжении всего текста. Так, в Послании «игумену» Сергию с «отцы и братіей», наряду с эмоционально нейтральными обращениями «чадо», «игумен», Аввакум использует те же самые слова с уменьшительно-ласкательными суффиксами: «И ты, игуменушко, не ковырай впредь такихъ речей» [8, стб. 848]. Нечто подобное наблюдается и в Письме инокине Меланье с сестрами: «А читала ли ты, дитятко, житіе Епраксѣи Великіе?» [8, стб. 402], «Ну, прости, дитятко, — молися о мнѣ...» [8, стб. 405]. И в Письме «отцам святым» и «преподобным маткам»: «Спаси бог, миленькие батюшки, очистники всего мира, и меня очистили, поганца» [6, с. 221].

Похожим образом Аввакум разрушает «официоз» «контакто-устанавливающих» вокативов. Заменяя полные антропонимы на уменьшительно-ласкательные формы имен, протопоп выражает особое, любовное отношение к адресату. Так, в Ответе о «крещающихся младенцахъ» он пишет: «Борисушко, Богъ тебя простить...» [8, стб. 424]. Аналогично — в Послании «игумену» Сергию с «отцы и братіей»: «А что ты, Онисимушко, меня о попахъ-техъ спрашиваль?» [8, стб. 850]; в Послании Борису и «прочимъ рабамъ Бога Вышняго»: «Ну, Борисушко и прочіи раби Бога Вышняго! прости-те меня въ словѣ и въ дѣлѣ и помышленіи...» [8, стб. 857]; в Письме Симеону: «Ну, Симеонушко, вот тебе вести» [6, с. 163]

Ласковая интонация отличает многие цепочки вокативов, в которых наблюдается сочетание имен собственных с метафорическими номинативами и зоонимами: «Маремьяна Феодоровна, свет моя, еще ль ты жива, голубка?» [6, с. 175], «Ну, голубка, скажи всем благословение от меня...» [6, с. 175] — в Письме Маремьяне Феодоровне.

Нередки случаи в письмах и посланиях, когда вокативы, выраженные полными именами, протопоп сопровождает оценочными, экспрессивными эпитетами, как, например, в Письме к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Москву: «Евдокѣи-то милинкой... Прокопьевна миленькая...» [8, стб. 398], в Послании Борису и «прочимъ рабамъ Бога Вышняго»: «Ксенія бѣдная Гавриловна! Взыщи мужа-тово своего и живи с нимъ, коли ты молитвилася с нимъ...» [8, стб. 860].

Душевной теплотой, нежностью отличаются и официальные обращения «чада», «братия», когда Аввакум сопровождает их оценочными эпитетами, например, в Послании «игумену» Сергию с «отцы и братіей»: «Увы, чада моя возлюбленная!» [8, стб. 849], или в Послании «стаду вѣрныхъ», или «Кораблю Христову»: «Что делать, братія моя любимая?» [8, стб. 808], или в Письме Алексею Копытовскому: «Миленькой дитятко, где ты гулял?» [6, с. 220].

Порой такой эпитет (субстантивированные части речи, чаще всего прилагательные «миленькие», «возлюбленные» в роли существительного) превращается в письмах в самостоятельный вокатив, выражающий нежное отношение Аввакума к адресату: «Возлюбленніи мои, ихже азъ воистинну люблю...» [8, стб. 807], «Милинкіе мои!» [8, стб. 809] — в том же Послании «стаду вѣрныхъ», или «Кораблю Христову»; или: «Возлюбленіи, молю вы, яко странники и пришелцы, отгребатися отъ плотскихъ похотей, еже воуюють на душу нашу...» [8, стб. 919] — в Письме семье Аввакума.

В письмах и посланиях Аввакума встречаются традиционные обращения, такие, например, как «друг» и «свет / светы». В Послании к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Боровск обращения «друг / други» сопровождаются оценочными эпитетами, показывающими душевную близость адресата и адресантов: «...молю вы, друговъ моихъ сердечныхъ, стойте прочее и не унывайте о житіи преже бывшемъ...» [8, стб. 408], «Вѣмъ, другъ мой милой, Θεодосья Прокопьевна...» [8, стб. 408]. Аналогично — в Послании к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Москву: «А ты, другъ мой головной, пожалуй, Господа ради, на себѣ притирай» [8, стб. 396]; в Послании «всѣмъ горемыкамъ» в Москву: «Не предадимъ благовѣрія, други мои сердечныя, свѣты...» [8, стб. 419].

В Письме к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Москву часто используется обращение «свет»: «Евдокѣя

Прокопьевна! худо, свѣтъ моя, неблагодареніе...» [8, стб. 395], «А у васъ, свѣты мои, какое догматство между собою?» [8, стб. 395], «Ну, простите же, свѣты мои, сердечныя друзья, — простите, государыни мои...» [8, стб. 399], «Терпите, свѣты мои, о Христъ» [8, стб. 400]. То же — в Послании к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Боровск: «Молю вы, дѣтки мои духовныя, свѣти и истинніи раби Христовы, — Богъ есть с вами...» [8, стб. 411], «Ну, госпожи мои свѣты, запечатлѣемъ мы кровію своею нашу православную христіанскую вѣру со Христомъ, Богомъ нашимъ...» [8, стб. 416], «Такъ, свѣтъ, вѣруй и умри» [8, стб. 418]; в Письме боярыне Ф.П. Морозовой: «Свѣтъ моя, государыня!» [8, стб. 917].

Ласкательная модальность этих метафорических обращений превращает их в комплиментарные вокативы, выражающие восхищение духовными подвигами адресатов, несгибаемостью их воли. Как видно из выше приведенных примеров, подобные вокативы чаще всего Аввакум использует по отношению к боярыне Ф.П. Морозовой, княгине Е.П. Урусовой и их сподвижнице, жене стрелецкого полковника М.Г. Даниловой. В письмах, адресованных великим страдальцам за веру, «можно встретить образцы древнерусского красноречия, напоминающие витийственную манеру древнерусских проповедников и книжников — мастеров “плетения словес”» [2, с. 246–247]. Особенно ярко это видно в Письме к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Москву на примере обращений, представляющих собой градацию. Цепочка слов-синонимов, череда сравнений создают ритмически организованный пространственный вокатив, цель которого — рассказать о своем искреннем восхищении духовными подвигами, поддержать в мучениях и испытаниях: «Херувимы многоочитыя, серафимы шестокрилии, воеводы огнепалныя, воинство небесныхъ силъ, тричисленная единица трисоставнаго Божества, раби вѣрніи: Феодора въ Евдокѣи, Евдокѣя в Феодорѣ, и Марія в Феодорѣ и Евдокеи!» [8, стб. 393]. Еще более пространственный вокатив содержится в Послании к Ф.П. Морозовой, кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой в Боровск: «О, святая Θεодосія, и блаженная Евдокія, и страстотерпица Марія! Мученицы и исповѣдницы Христовы, дѣлательіе винограда Христова! Вертоградъ Едемскій васъ именую, и Ноевъ славный ковчегъ, стоящъ на горахъ Араратскихъ. Свѣтліи и добліи мученицы, столпи непоколебиміи!

О каменіе драгое: и акинѡъ, и измарагдь, и аспись! О, трисіятелное солнце и немерцающіе звѣзды!» [8, стб. 411].

Подобная цепочка вокативов в стиле «шумной церковной риторики», по выражению Н.С. Демковой и В.И. Малышева [4], есть и в Письме Ионе и Моисею: «Отцы святіи, Иона и Моисей, небесопарнии орли, пустынное воспитание, троицы вселение, благодати сосуд!» [6, с. 223]. Но, в отличие от писем и посланий, адресованных Ф.П. Морозовой, Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой, Аввакум прибегает здесь к стилю «плетения словес» с иной целью — подчеркнуть, что он обращается «к авторитетным наставникам, к людям, весьма искушенным в “книжном почитании”» [4]. И если в письмах и посланиях, адресованных страдальцам за веру, этот прием свидетельствует о желании протопopa издали согреть сердца измученных женщин, то в Письме Ионе и Моисею они выполняют исключительно церемониальную функцию, подчеркивая уважительное отношение к адресатам.

Почтительная интонация и далее, в первой половине Письма Ионе и Моисею, акцентируется путем повторов обращений: «Отцы святіи! Вас утвердил утвержен гром и зиждан дух. <...> Отцы святіи! Ничто же преславно богатаго взыскать и славнаго посетить, но се чюдно, аще сироту взыщет кто, яко же мене, осиротевша бога и человек...» [6, с. 223].

Более простая в образном и стилистическом отношении градация обращений встречается в Послании «игумену» Сергию с «отцы и братіей»: «Дѣвушка красная, княжна Анастасьюшка Петровна, без матушки сиротинка миленкая, и Евдокѣюшка, миленкіе свѣты мои!» [8, стб. 849].

Особый интерес с точки зрения анализа специфики вокативов в эпистолярном наследии протопopa представляет Письмо «старнице Каптелине», являющее собой, по справедливому мнению Н.С. Демковой и В.И. Малышева, «образец литературного мастерства Аввакума — знатока человеческих душ. Интимность, доверительность тона, в котором написаны первые строчки послания, нежность и восхищение подвигом старицы <...>, обращение к воспоминаниям ее детства — должны преодолеть расстояние между ними: тысячи километров пространства и десятки лет разлуки» [4]. При этом огромную роль в создании искренней доверительной интонации играют разные виды вокативов. В начале письма читается традиционный официальный «контактоу-

становливающий» вокатив с указанием на род занятий и родство: «Старица Каптелина Мелентьевна, Гликерьяна дочь!» [6, с. 224]. Далее эмоционально бесстрастный вокатив трансформируется в нежное обращение путем употребления оценочного эпитета в сочетании с уменьшительно-ласкательной формой существительного: «Миленькая моя чернушечка, как ты назову?» [6, с. 225]. Усиливая эффект душевной близости, в следующих двух вокативах Аввакум повторяет имя старицы и вписывает частицу «а» разговорного характера, имитируя устную речь и словно преодолевая огромное расстояние: «Каптелина, а Каптелина! Люби бесчестие, люби укорение, досаду, понос и уничижение, люби худость ризную, пищу тонкую, неумовение, труды и молитву беспрестанную. Каптелина, а Каптелина! Егда ты обыдут внутреннии скимни рыкающе восхитити и испросити у бога пищу себе, еже есть бесове и лукавии помыслы, в то время стани крепце лицом душевным пред господа...» [6, с. 225]. Затем в тексте появляется антропоним в уменьшительно-ласкательной форме: «А как, Каптелинушка, маленько оплошись — так беда тогда случается...» [6, с. 225]. И даже во второй части письма, адресованной «всем матушкам», используются в качестве вокативов существительные с уменьшительно-ласкательными суффиксами: «Бабушечки-чернушечки, вонмите глаголемая...» [6, с. 226]. Наконец, в финале письма Аввакум использует традиционные для его стилевой манеры обращения: «Простите, други мои, светы, о господе» [6, с. 227].

Любопытно, что полные имена Аввакум использует и для выражения доброжелательного отношения к адресату, и для выражения негодования. В этом смысле интересен редкий в письмах, адресованных духовным детям, пример инвективного обращения, представляющего собой сочетание полного имени с бранным существительным, который читается в Послании Борису и «прочимъ рабамъ Бога Вышняго»: «Елена-дурка! На что ты ея в приказахъ-техъ и в монастыряхъ-тѣхъ озлобляла и робеночка-де маленько не уморила?» [8, стб. 858]. Важно отметить, что у Аввакума нет цели оскорбить или унизить адресата. Скорее, здесь таким способом выражается гнев протопопа, вызванный неразумными действиями Елены, которые чуть не привели к гибели ребенка. Аналогичный пример инвективного обращения, отражающего сиюминутный гнев протопопа, есть в Письме «двум девам»: «Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы?»

Здесь мы видим ту же форму ругательного существительного, смягченного уменьшительным суффиксом, что с учетом следующего обращения («Есть, госпоже моя, Ефрем Сирин пишет...» [6, с. 228]) свидетельствует не столько о «недовольстве», испытываемом Аввакумом по поводу женского «самосмышления» (см. подробнее: [4]), сколько о хоть и гневливом, но ласковом увещевании протопопы своего адресата.

Совершенно иначе звучат инвективные обращения в Письме Алексею Копыловскому, адресованные Лукиану: «Кайся, треглавый змей, кайся! Еще ти даю нарек покаяния, да нечто малу отраду примешь; аще ли ни, будет так, еже выше рекох. Собака, дура! Не хошу имени твоего реши, согрубил ты богу...» [6, с. 221]. Гневная интонация, ругательные вокативы особенно заметны на фоне ласкательных обращений в этом же письме: «Мир ти, Афонасеюшко, миленькой мой...» [6, с. 221].

Таким образом, в посланиях и письмах Аввакума встречаются различные виды вокативов, употребление которых зависит от характера взаимоотношений протопопы с адресатом, степени близости отношений, особенностей восприятия того или иного человека, оценки его мыслей и поступков, наконец, эмоций, которые вызывали у «огнепального» его корреспонденты. Но все они «согреты любовью к людям, желанием прийти им на помощь, поддержать в трудную минуту» [2, с. 246]. И потому все вокативы, какую бы функцию они ни выполняли в письмах и посланиях, пронизывает ласковая интонация и доброе, сердечное отношение к адресатам, а сам Аввакум предстает человеком, понимающим чувства других людей и стремящимся, вопреки собственному тягостному положению, привнести свет и добро в жизнь дорогих его сердцу членов семьи, духовных детей и единомышленников.

Литература

- Гольдин, В.Е.* Речь и этикет. — Москва : Просвещение, 1983. — 109 с.
- Гусев, В.Е.* Великий писатель древней Руси // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. — Иркутск : Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1979. — С. 236–263.
- Демин, А.С.* Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. — Москва : Наука, 1977. — 296 с.
- Демкова, Н.С., Малышев, В.И.* Неизвестные письма протопопа Аввакума // Записки отдела рукописей ГБЛ. — Москва : Книга, 1971. — Вып. 32. — URL: http://az.lib.ru/a/awwakum/text_1971_neizvestnye_pisma_avvakuma.shtml (дата обращения: 31.03.2020).
- Еремин, И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. — Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1987. — 326 с.
- Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. — Иркутск : Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1979. — 368 с.
- Кожухова, Л.В.* Речевой акт общения // Вестник Ставропольского государственного университета. Филологические науки. — 2007. — № 48. — С. 80–85.
- Памятники истории старообрядчества XVII в. / [ред. В.Г. Дружинин]. — Ленинград : Акад. наук СССР, 1927. — Кн. 1, вып. 1. — ХСVII с., 960 стб. (Русская историческая библиотека. Т. 39).
- Туфанова, О.А.* Творчество Аввакума: поэтика трагического. — Москва : Компания Спутник+, 2007. — 144 с.
- Фирдевс, Бураихи Карим.* Обращение в современном русском языке: виды и функции // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. — 2017. — № 4. — С. 74–76.
- Формановская, Н.И.* Обращения с точки зрения коммуникативно-прагматического подхода // Специализированный вестник КрасГУ. — 2000. — Вып. 11. — С. 83–88.

Севастьянов Иоанн Михайлович

(Старообрядческая Община города Ростова-на-Дону, Россия)

Sevastyanov Ioann Mikhailovich

(The Old believers' Community of Rostov-on-Don, Russia)

ПРОБЛЕМА АВТОНОМНОГО ЗНАНИЯ
В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПРОТОПОПА АВВАКУМА
THE PROBLEM OF AUTONOMOUS KNOWLEDGE
IN THE WORKS OF ARCHPRIEST AVVAKUM

Статья посвящена творчеству древнерусского писателя XVII в. протопопа Аввакума Петрова. В работе рассматривается отношение Аввакума к автономному знанию и его критические высказывания о «внешней мудрости». При соотнесении этих высказываний с контекстом церковной полемики проясняется значение выражения «внешняя мудрость», под которой автор подразумевал определенную культуру познания мира, не основанную на Божественном Откровении, выявляется взаимосвязь критики «внешней мудрости» с борьбой Аввакума против церковных реформ, прослеживается преемственность традиций древнерусской книжности, при которых подобное отношение к автономному знанию было характерным.

Ключевые слова: Протопоп Аввакум; русское старообрядчество; старообрядческие писатели; старообрядческая книжность; внешняя мудрость; древнерусская литература.

The article is devoted to the works of the ancient Russian writer of the XVII century archpriest Avvakum Petrov. This paper examines the attitude of Avvakum to autonomous knowledge and his critical comments about the «external wisdom». In the correlation of these statements with the context of Church controversy the meaning of «external wisdom», is clarified, by which the author meant a certain culture of knowledge of the world that is not based on Divine Revelation, the relationship between the of «external wisdom» and the struggle of Avvakum against Church reforms is revealed, there is a continuity in the traditions of the ancient Russian literature in which a similar attitude to autonomous knowledge was typical.

Key words: Archpriest Avvakum; Russian Old Believers; Old Believers' writers; Old Believers' bookishness; External wisdom; Ancient Russian literature.

Протопоп Аввакум Петров является одной из выдающихся исторических личностей России XVII в. Его могучий интеллект, своеобразный характер, помноженные на литературный талант, сделали его известным писателем и мыслителем своего времени. Сын православного священника, вышедший из низов русского общества, прошел удивительный жизненный путь. Он дослужился до должности протопопа, посредством своего недюжинного таланта смог войти в высший свет Московского государства, снискал известность и уважение при царском дворе. При этом из 62 лет своей жизни, 29 лет провел в ссылках и заключении. Протопоп Аввакум оставил весьма солидное литературное наследие из более чем шестидесяти сочинений разного характера и объема¹. Кроме всемирно известного «Жития», это еще целый ряд бесед, толкований, посланий, челобитных на различные религиозные и общественные темы. Его творчество является своеобразной иллюстрацией взаимоотношений государства и личности, фиксацией роли маленького человека в глобальных геополитических процессах, одной из микроисторий, которые лежат в основе всей истории России.

В ряду различных тем литературного творчества протопопа Аввакума особое место занимал вопрос «внешней мудрости». Под этим выражением древнерусский автор понимал некий феномен интеллектуальной и мыслительной культуры, который не имел своим источником Божественное Откровение. В частности, в категорию «внешней мудрости» протопоп относил философию, риторику, диалектику, астрологию, алхимию, древнегреческую мифологию и т.д. В своих произведениях Аввакум выражал весьма критическое отношение к этому явлению мировой культуры. И его критика позволяет некоторым исследователям делать вывод, что к науке в целом он относился «резко отрицательно и враждебно»². Профессор Н.Ф. Каптерев вообще считал, что «Аввакум поставил своей задачей крепко-накрепко закрыть для своих последователей двери ко всякому научному знанию и образованию,

¹ Лихачев Д.С. Сочинения протопопа Аввакума // Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. Заметки о русском: избранное / ред. Т. Шмакова. СПб., 1997. С. 385.

² Гудзий Н.К. Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения. М. ; Л., 1934 С. 57.

он старался внушить им отвращение к науке, стремление бежать от нее как можно дальше, так как соприкосновение с ней, по его мнению, может только осквернить и развратить всякого истинно верующего и благочестивого человека»³.

На чем может строиться такое представление об отношении протопопы Аввакума к автономному знанию? Что действительно критиковал писатель под весьма расплывчатым выражением «внешняя мудрость»?

Проблеме «внешней мудрости» Аввакум уделял внимание во многих своих произведениях, но особо колоритные высказывания на эту тему мы находим в «Писанейце»⁴, беседе «О внешней мудрости»⁵, поучении «Что есть тайна христианская и как жити в вере Христове»⁶ и его «Житии»⁷.

«Писанейце» — это одно из ранних произведений Аввакума, написанное в ответ на обращение боярина Ф.М. Ртищева в 1664 г. Царский окольничий задавал протопопу весьма конкретный вопрос, касающийся образования — «Достоит, рече, учиться риторике, диалектике и философии?»⁸. Аввакум составил обширный ответ. В этом произведении мы встречаем целый ряд недвусмысленных выражений по отношению к «внешней мудрости» и ее носителям. «Аще кто от христиан не истощит от своего помышления всяку премудрость внешнюю, и всяку память еллинских философ, спастися не может»⁹. Или еще более категоричное утверждение:

³ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1–2 / проф. Н.Ф. Каптерев. Сергиев-Посад, 1909–1912. Т. 1. С. 386.

⁴ Демкова Н.С. Из ранней истории старообрядческой литературы. «Писанейце» протопопы Аввакума Феодору Михайловичу Ртищеву (конец июля–август 1664 г.) // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., Ленинградское отделение, 1974. Т. 28. С. 385–389.

⁵ Беседа пятая [О внешней мудрости] // Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения [Текст] / [Подгот. текста и коммент. Н.К. Гудзия и др.; предисл. В.П. Трушкина; послесл. В. Гусева, с. 236–263]. Иркутск, 1979. С. 91–94.

⁶ Что есть тайна христианская и как жити в вере Христове // Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. 1979. С. 117–123.

⁷ Житие протопопы Аввакума // Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. 1979. С. 17–79.

⁸ Демкова Н.С. Из ранней истории старообрядческой литературы. «Писанейце» протопопы Аввакума. С. 387

⁹ Там же. С. 388.

«Христос убо не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не может быти христианин»¹⁰. В своей попытке предостеречь Ф. Ртищева от увлечения нахлынувшей модой на эллинизм, Аввакум напрямую противопоставляет философа Платона — Святому Духу. «Верных христиан простота толико мудрейши суть еллинских мудрецов, елико же посредство Платону же и Духу Святому»¹¹. И вообще, по мнению древнерусского автора, такие персонажи, как Сократ, Платон, Протагор, Диагор Мелосский «живота и отечества отпадоша...и память бо сих оскверняет воздух»¹².

Еще более «противонаучные» высказывания Аввакума мы находим в беседе «О внешней мудрости». Это произведение было написано уже во время пустозерского заключения. В этом сочинении протопоп критикует известные ему явления эллинского интеллектуального мира: «Алманашники, и звездочетцы, и вси зодейшики познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми, уподоблятися Богу своею мудростию начинающе, якоже первый блядивый Неврод, и по нем Зевес прелагатай блудодей, и Ермис пьяница, и Артемида любодеица, о них же Гронограф и вси кронники свидетелствуют; таже по них бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин»¹³. Нужно обратить особое внимание, что в этом перечислении Аввакум не ограничивается только представителями науки, но ставит в один ряд древнегреческих философов и языческих богов, астрологов и ученых. Для него все это явление одной чуждой ему культуры, все они являются для Аввакума одинаково вредными, и их участь ясна и весьма не завидна: «Виждь, гордоусец и алманашник, твой Платон и Пифагор: тако их же, яко свиной, вши съели, и память их с шумом погибе, гордости их и уподобления ради к Богу»¹⁴. Платон и Пифагор воспринимаются Аввакумом как главные носители враждебной эллинской мудрости. Этих двух философов протопоп не устает проклинять во многих произведениях, видя в них основных кумиров своих церковных оппонентов.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Беседа пятая [О внешней мудрости] // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. 1979. С. 91–92.

¹⁴ Там же. С. 92.

Еще один колоритный «противонаучный» призыв Аввакума встречается в его поучении «Что есть тайна христианская и как жити в вере Христове». В этом труде автор обозначает свой общий взгляд на интеллектуальную активность: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите. Понеже ритор и философ не может быть христианин»¹⁵. Аввакум намекает, что эллинские риторика и философия — это нездоровое направление интеллектуальной деятельности, и настоящее достоинство человека может проявиться только тогда, когда он будет «зело исполнен неведения».

В самом известном своем произведении — «Житии» — Аввакум тоже не обходит проблему «внешней мудрости». Во вступлении к автобиографии, протопоп приводит пример Дионисия Ареопагита и своими словами описывает характерный эпизод из его жизнеописания: «Дионисий научен вере Христове от Павла апостола, живый во Афинех, прежде, даже не прийти в веру Христову, хитрость имый исчитати беги небесныя; егда ж верова Христови, вся сия вмених быти яко уметы. К Тимофею пишет в книге своей, сице глаголя: «дитя, али не разумеешь, яко вся сия внешняя блядь ничто же суть, но токмо прелесть и тля и пагуба?»¹⁶. На примере Дионисия Ареопагита Аввакум показывает, что он не одинок в своих рассуждениях, и по мнению еще древних христианских авторов «внешнее мудрость» является не только бесполезной для спасения души, но и вредной. Поэтому, действительно мудрые люди от всего этого избавлялись, а не приобретали. В этом произведении Аввакум выставляет как свое достоинство чуждость «внешней мудрости». Протопоп декларирует, что он «неука человек и несмыслен гораздо»¹⁷. Своим преимуществом перед оппонентами он считает то, что «аще и не учен словом, но не разумом; не учен диалектики, и риторики, и философии, а разум Христов в себе имам»¹⁸.

Таких высказываний о «внешней мудрости» можно найти еще немалое количество в разных произведениях Аввакума. Но на ос-

¹⁵ Что есть тайна христианская и как жити в вере Христове // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. 1979. С. 120.

¹⁶ Житие протопопа Аввакума // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. 1979. С. 19.

¹⁷ Там же. С. 66.

¹⁸ Там же.

новании этих литературных строк нельзя делать однозначный вывод о его враждебном отношении к автономному знанию в принципе. В жизни и творчестве протопопа Аввакума мы можем отметить ряд характерных черт, которые не позволяют воспринимать этого древнерусского писателя как противника научных знаний и образования. Поэтому, важно понять, с чем именно боролся Аввакум под эгидой «внешней мудрости», и насколько эта критика выражала суть его мировоззрения.

Во-первых, следует признать, что в произведениях протопопа Аввакума, наряду с отрицательными высказываниями о представителях эллинской культуры, мы встречаем немало положительных отзывов о христианских философах и науке, как таковой. Например, Аввакум тиражировал в своих произведениях апокрифическое предание о том, что в Ветхом Завете праведный праотец Сиф занимался астрономией — «имена нарече всем звездам небесным, и изочте их, и хитрость свою предаде по писанию»¹⁹. Для протопопа непререкаемым авторитетом являлся афинский мыслитель, интеллектуал и философ Дионисий Ареопагит²⁰. Он весьма часто подражал ему в своем творчестве. Аввакум ничего не имел против философии, диалектики и подобным им дисциплинам в случае применения их христианскими мыслителями, потому что «грамматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасиев разум обдержал. К тому же и диалектику, и философию, и что потребно, — то в церковь взяли, а что непотребно, — то под гору лопатую сбросили»²¹. Протопоп знал, что даже такой святой человек, как «Григорий Нисский, епископ, любил диалектику и риторику»²². И это также не мешало ему быть безусловным авторитетом для Аввакума.

Во-вторых, сам Аввакум являл собой пример «очень образованного книжника»²³, который стремился к скрупулезному анализу, изучению фактов, изложению аргументов. Он не отвергал

¹⁹ Цит. по: *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум / А. Бороздин. Ростов н/Д, 1998. С. 249.

²⁰ *Паскаль Пьер.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. / Пер. с фр. С.С. Толстого. Науч. ред. перевода Е.М. Юхименко. М., 2011. С. 534.

²¹ Письмо «двум девам» // *Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения.* 1979. С. 228.

²² *Демкова Н.С.* Из ранней истории старообрядческой литературы. «Писанейце» протопопа Аввакума. С. 388.

²³ *Лихачев Д.С.* Сочинения протопопа Аввакума. 1997. С. 391.

научного поиска, не избегал необходимости доказательства своих утверждений. Аввакум был весьма начитан, в своих трудах активно использовал огромный массив патристической литературы, доступные ему научные источники, такие как Азбуковник, Физиколог, Временник Георгия Амартола²⁴.

Аввакум неоднократно высказывался против невежества. Он писал своим духовным чадам, что «всякого добра добрейша суть книжное поучение...[поэтому] всякому христианину подобает в молитве и трудех пребывать и в книжном прочтании»²⁵. Протопоп считал, что проблема церковной реформы, в том числе, возникла от невежественного, одностороннего понимания Священного Писания. «Верхи у писания того хватают, что мыши углы у книг тех угрызают, а внутрь лежащего праведнее нимало рассудят; и иное знают, да ухищрением заминают, и всем хотящим спастися запинают»²⁶. Поэтому, по его мнению, действительно глубокое изучение Писания могло бы помочь избежать церковных нестроений.

В-третьих, при анализе критических высказываний протопопа Аввакума против «внешней мудрости» обращает на себя внимание тот факт, что подавляющее большинство таких выражений касались не автономного знания, как такового, а определенной культуры познания мира. Дело в том, что Аввакум столкнулся с новой интеллектуальной реальностью. На стороне церковных реформаторов выступало большое количество представителей западной образованности. В полемике с ними протопоп выяснил для себя, что одним из их главных аргументов является априорная необразованность и отсталость русского общества. Аввакум вспоминал о таком эпизоде на Московском Соборе 1666 г: «Помните ли? — на сонмище той лукавой, пред патриархами теми Вселенскими, говорите мне Иларион и Павел: «Аввакум милой, не упрямясь, что ты на русских святых указываешь, глупы наши святые были и грамоте не умели, чему им верить!»²⁷. Протопоп считал, что именно «внешняя мудрость» реформаторов стала при-

²⁴ *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. С. 260

²⁵ Пустозерские узники-свидетели Истины. Сборник / Составление, предисловие, комментарии, оформление под общей редакцией епископа Зосимы. Ростов-на-Дону, 2009. С. 78

²⁶ Там же. С. 111.

²⁷ Беседа пятая [О внешней мудрости]. // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. 1979. С. 93.

чиной поспраивания векового авторитета Русской Церкви, своеобразной альтернативой «неумения грамоте русских святых». Из этого становятся ясными мотивы, подвигавшие Аввакума на ожесточенную критику «еллинской хитрости». По мнению протопопа, «внешняя мудрость» стала причиной реформы Русской Церкви. Не желая сражаться с оппонентами, искушенными в философии и диалектике, их же оружием, Аввакум стремился обосновать ущербность их метода. Он утверждал, что «премудрость бо еллинская мати всем лукавым догматом»²⁸ и поэтому, является источником всех церковных нестроений. Он призывал очень осторожно относиться к этому интеллектуальному инструменту, и «что непотребно — то под гору сбросить». В своей критике он пытался поколебать в глазах общества интеллектуальный авторитет реформаторов. Поэтому Аввакум так ожесточился и бранил их «внешнюю мудрость» и все с ней связанное. Он критиковал не науку и автономное знание. Он критиковал новую для себя интеллектуальную реальность, которая не основывалась на авторитете Божественного Откровения.

Кроме критики «внешней мудрости», как специфического способа мышления, Аввакум не совсем четко, но весьма очевидно обращал внимание на серьезную богословскую проблему — взаимоотношение веры и знания. Протопоп проводил осмысленную черту между автономным знанием и верой в Бога. Та проблема, о которую споткнулись многие христианские авторы в Средние века, обрела определенную ясность для Аввакума. Знание и вера — это две различные способности человеческой личности. «Еже бо в Распятого веровати, сие премудрости не требует, ниже умышлений, но веры»²⁹. Смещение веры и знания в религиозной жизни, по мнению Аввакума — одна из ошибок реформаторов. Он настойчиво обращал на это внимание и стремился обосновать ошибочность такого подхода. Церковь живет верой и ею руководится. В ходе полемики, чтобы четче разграничить веру и знание, Аввакум вообще выводит знание за пределы религиозной жизни. Отсюда и получается у него, что мудрость становится внешней по отношению к границам Церкви: «Христианом откры-

²⁸ Там же.

²⁹ Демкова Н.С. Из ранней истории старообрядческой литературы. «Писанейце» протопопа Аввакума С. 388.

вает Бог Христовы тайны Духом Святым, а не внешнею мудростию, та бо яко некая бещестная рабыня не оставлена бысть внити внутрь церкви, ниже вникнути во Христовы тайны»³⁰.

И, наконец, в-четвертых, в оценке отношения протопопа Аввакума к автономному знанию необходимо учитывать, что его литературная традиция была последовательно связана с традицией Древней Руси. А у древнерусских книжников отношение к автономному знанию было нарочито подозрительным.

В XII в. пресвитер Фома укорял Климента Смолятича в том, что митрополит предпочитал философов Священному Писанию: «оставль почитаемаа Писания...писях от Омира, и от Аристотеля, и от Платона, иже во елиньских нырех славне беша»³¹.

В XIII в. весьма образованный автор «Слова Даниила Заточника» считал необходимым дистанцироваться от «заморской мудрости»: «Аз бо, княже, ни за море ходил, ни от философ научихся, но бых аки пчела, падая по розным цветом, совокупля медвеный сот; тако и аз, по многим книгам исьбирая сладость словесную и разум, и съвокупих аки в мех воды морския»³².

В XV в. Епифаний Премудрый, одним из своих достоинств считал то, что он не бывал «во Афинех от уности, и не учихся у философ ни их плетению риторска, ни ветиских глагол, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философия, ни хитроречия не навыхох, и спроста, отинуд весь недоумения наполнихся»³³.

В XVI в. старец Филофей говорил о себе: «Яз селской чело-векъ, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал»³⁴.

³⁰ Там же.

³¹ Послание Климента Смолятича // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 118.

³² Слово Даниила Заточника // Библиотека литературы Древней Руси. 1997. Т. 4. С. 282.

³³ Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего епископа в Перми, составленное преподобным во священноиноках отцом нашим Епифанием // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб., 2003. Т. 12: XVI век. С. 146.

³⁴ Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб., 2000. Т. 9: Кон. XIV — пер. пол. XVI в. С. 289.

В XVII в. весьма образованный афонский монах Иоанн Вишенский подозрительно относился к эллинской философии и советовал разделять ее предмет от ее представителей: «Древо зовомое разумное, философия, не поганскаго учителя Аристотеля, але православных, Петра и Павла»³⁵.

Инок Спиридон Потемкин, получивший европейское образование, владевший пятью иностранными языками³⁶, отрицательно реагировал на «внешнюю мудрость» церковных реформаторов: «Человецы бо научишася грамматики и риторики, но и самая философии. Аще не прибегнут ко истинному Учителю Христу, то что может грамматика, и что повествует риторика, и како просветит ум тщетная философия на путь истинный»³⁷.

Древнерусские авторы не противились автономному знанию, но в своем творчестве активно критиковали «внешнюю мудрость».

И строго в этой же традиции, почти дословно подражая Филофею, протопоп Аввакум пишет про себя такие слова: «Аз есмь ни ритор, ни философ, дидаскальства и логофетства неискусен, протец человек и зело исполнен неведения»³⁸. Очевидно, что отношение Аввакума к «внешней мудрости» было предопределено литературной традицией, в рамках которой он пребывал.

Таким образом, приведенные аргументы не позволяют утверждать, что «Аввакум ставил своею задачею крепко-накрепко закрыть для своих последователей двери ко всякому научному знанию и образованию». Протопоп Аввакум и в своих произведениях, и в служении являл полезность и практичность научных знаний, созидательной интеллектуальной деятельности, всей совокупности автономного знания в той мере, в которой оно не противоречило христианской мировоззренческой парадигме.

Протопоп Аввакум критиковал и отрицал не автономное знание, а чуждый эллинистический способ мышления. «Внешняя мудрость», как он называл враждебный ему феномен — это опре-

³⁵ *Иван Вишенский*. Сочинения / подгот. текста, ст. и коммент. И.П. Еремина; Отв. ред. Н.К. Гудзий; Ред. изд.-ва Г.А. Стратановский. М. ; Л., 1955. С. 184.

³⁶ *Бубнов Н.Ю.* Спиридон Потемкин и его «Книга» // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1985. Т. 40. С. 345.

³⁷ ОР РГБ. Ф. 272 № 410. Книга богомудрого старца Спиридона Потемкина. Л. 129.

³⁸ Что есть тайна христианская и как жити в вере Христове // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. 1979. С. 12.

деленный извод интеллектуальной культуры, который своей иноприродностью не мог безболезненно вписаться в мировоззрение русского христианина. Именно во «внешней мудрости» усматривал протопоп основную причину церковной реформы, почву для обвинений Русской Церкви в невежестве и неполноценности. Поэтому, такая «мудрость» априори была для него враждебна.

И, наконец, следует учитывать, что творчество протопопа Аввакума является составной частью древнерусской литературы. Традиция древнерусской книжности, в которой, наряду с высокой образованностью и широким научным кругозором приветствовалась интеллектуальная скромность и нарочитая подозрительность ко всяким проявлениям «эллинской хитрости» стала основой для литературной деятельности Аввакума. И в своей критике «внешней мудрости» он был последовательным хранителем этого наследия Древней Руси.

Литература

- ОР РГБ. Ф. 272 № 410. Книга богомудрого старца Спиридона Потемкина. Втор. пол. XVIII в. 144 л.
- Бороздин, А.К.* Протопоп Аввакум / А. Бороздин. — Ростов н/Д : Феникс, 1998. — 382 с.
- Бубнов, Н.Ю.* Спиридон Потемкин и его «Книга» // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. Ред. Д.С. Лихачев. — Ленинград : Наука, 1985. — Т. 40. — 424 с.
- Гудзий, Н.К.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения. Редакция, вступительная статья и комментарии Н.К. Гудзия. — Москва ; Ленинград : Изд. "Academia", 1934. — 500 стр.
- Демкова, Н.С.* Из ранней истории старообрядческой литературы. «Писанейце» протопопа Аввакума Феодору Михайловичу Ртишеву (конец июля-август 1664 г.) // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д.С. Лихачев. — Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1974. — Т. 28: Исследования по истории русской литературе XI—XVII вв. — 431 с.
- Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения [Текст] / [Подгот. текста и коммент. Н.К. Гудзия и др.; предисл. В.П. Трушкина; послесл. В. Гусева, с. 236–263]. — Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1979. — 367 с., 3 л. ил.; 21 см. — (Литературные памятники Сибири).
- Иван Вишенский.* Сочинения / подгот. текста, ст. и коммент. И.П. Еремина; Отв. ред. Н.К. Гудзий; Ред. изд-ва Г.А. Стратановский. — Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. — 372 с: ил.

- Каптерев, Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: Т. 1–2 / Проф. Н.Ф. Каптерев. — Сергиев-Посад : Тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1909–1912. — 2 т. — Т. 1 — 1909. — 525 с. ; — Т. 2. — 1912 — 618 с.
- Лихачев, Д.С.* Сочинения протопопа Аввакума//Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. Заметки о русском: избранные / ред. Т. Шмакова. — Санкт-Петербург : Logos, 1997. — 560 с.
- Паскаль, Пьер.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. / пер. с фр. С.С. Толстого. Науч. ред. перевода Е.М. Юхименко. — Москва : Знак, 2011. — 680 с.
- Послание Климента Смолятича // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. — Санкт-Петербург : Наука, 1997. — Т. 4: XII век. — 687 с.
- Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. — Санкт-Петербург : Наука, 2000. — Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. — 566 с.
- Пустозерские узники-свидетели Истины. Сборник / Составление, предисловие, комментарии, оформление под общей редакцией епископа Зосимы. — Ростов-на-Дону : Изд-во Донской и Казанской епархии РПЦС, 2009. — 608 с.
- Слово Даниила Заточника// Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. — Санкт-Петербург : Наука, 1997. — Т. 4: XII век. — 687 с.
- Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего епископа в Перми, составленное преподобным во священноиноках отцом нашим Епифанием // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. — СПб.: Наука, 2003. — Т. 12: XVI век. — 624 с.

Люстров Михаил Юрьевич

(Институт Мировой Литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия)

Ljustrov Mikhail Yurievich

(Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

ROSKOLNIKKER В ИСТОРИКО-ПРАВОУЧИТЕЛЬНЫХ
ТРУДАХ Л. ХОЛЬБЕРГА
“ROSKOLNIKKER” IN L. HOLBERG’S HISTORICAL
AND MORAL WORKS

В статье анализируется фрагмент книги «Сравнительные истории и подвиги некоторых великих героев» (1739) датского историка и моралиста Людвиг Хольберга, содержащий краткий рассказ о расколе русской церкви. Выясняется степень знакомства датского автора с причинами церковной реформы, ее положениями и ходом событий. В центре исследования — отзыв Хольберга о «raskolnikker», при его анализе специальное внимание уделяется примерам аналогичного, на взгляд автора, поведения представителей других культур. Выявляется основной источник сведений Хольберга о расколе и объясняется само появление этого фрагмента в жизнеописании Петра I.

Ключевые слова: старообрядцы; Л. Хольберг; датская литература XVIII в.

The article analyzes a fragment of the book “Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, sær Orientalske og Indianske sammenlignede Historier og Bedrifter” (1739) by the Danish historian and moralist Ludwig Holberg. This part includes a short story about the split of the Russian Church. The article examines how much the Danish author knew about the reasons for the reform and the events. In the center of the study is Holberg’s review about the “raskolnikker”; this part analyzes some examples of similar behavior of other cultures’ representatives. The main source of Holberg’s information about the split is revealed, this fragment’s appearance in the biography of Peter I is explained.

Key words: Old Believers; L. Holberg; Danish literature of the 18th century.

Тема «Раскол русской церкви и творчество датских писателей XVII–XVIII вв.» обширная и малоразработанная. Мною предпринималась попытка сопоставить работы протопопа Аввакума и датского проповедника, «отца датской поэзии», автора стихотворного переложения Псалтири и панегириков датскому королю Кристиану IV Андерса Арребо (1587–1637). В «Беседе о внешней мудрости» Аввакума и в 10 главе книги “Torcular Christi”

Арребо цитируется 13 стих 14 главы книги пророка Исайи. Сравнительный анализ фрагментов, содержащих эту отсылку, позволил выявить значимые соответствия в творчестве опального русского протопопа и лишённого сана датского священника¹.

Другой аспект темы — отзывы датских историков XVIII в. о русском старообрядчестве, обстоятельствах и участниках трагедии. О творчестве и деятельности Аввакума в Дании не знали, но самое общее представление о русском расколе имели. В настоящей работе не столько фиксируется уровень осведомленности датских авторов об этом событии русской истории, сколько исследуется их к нему отношение, интерпретация известных в Дании фактов и выбор аналогий из истории христианской церкви.

В 1739 г. в Копенгагене вышла книга классика датской литературы, драматурга, историка и моралиста Людвиг Хольберга «Сравнительные истории и подвиги некоторых великих героев и знаменитых мужей, преимущественно восточных и индийских». Книга построена по образцу «Сравнительных жизнеописаний» Плутарха и, кроме прочих, включает главу, посвященную Великому Моголу Акбару и Петру I. Повествуя о московском царе и оценивая его реформы, Хольберг утверждает, что осуществленные им церковные преобразования, без сомнения, относятся к числу несомненных заслуг Петра. Рассказывая датскому читателю о религиозности русских и их особом внимании к внешней форме богослужения, Хольберг упоминает *Roskolnikker*, правда, говорит о них очень кратко и не называя имен. Поведение старообрядцев кажется ему странным, но типичным для московитов, хотя, по мнению автора, не только московитов.

В начале фрагмента Хольберг доводит до сведения единоземцев, что в неназванные им точно древние времена русские имели обыкновение носить бороды «до пупа» и гордились ими так же сильно, как китайцы длинными волосами. Причина почитания русскими бород Хольбергу известна: «на их старинных картинах» Бог-Отец изображается с длинной бородой². С чем связана при-

¹ Люстров М.Ю. «Злобный ратник», на «горах северных» воссевший». 13 глава книги пророка Исайи в сочинениях Ивана Наседки и Андерса Арребо // Летняя школа по русской литературе. СПб., 2017. (1). С. 3–12.

² *Holberg L. Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, sær Orientalske og Indianske sammenlignede Historier og Bedrifter efter PLUTARCHI Maade. — Kiøbenhavn: Trykt udi H. Kongl. Maj. og Univ. Bogtrykkerie af Johan Jørgen Høpfner. 1739. T. I. S. 285.*

вязанность китайцев к своим волосам, Хольберг не объясняет — в его работе речь идет исключительно о загадочных для датчанина обычнностях жителей допетровской России, с еще более экзотическими китайцами они лишь сравниваются. По сведениям датского автора, свои бороды русские «должны были причесывать и содержать в порядке и относились к ним как к бесценному сокровищу»³. Правда, продолжает Хольберг насмешливо, бороды доставляли москвитам «большое неудобство»: поднося ко рту кружку, они немедленно окунали их в пиво⁴.

Естественно, указ Петра I о брадобритии был воспринят русскими чрезвычайно болезненно, и, рассуждая на эту тему, Хольберг вновь уподобляет их китайцам, в свое время готовым выполнять все требования победителей — монголов, но отказывавшимся стричься и предпочитавшим «остаться без головы, но не иметь коротких волос»⁵. О завоевании монголами Руси Хольберг рассказывает в написанном по образцу «Введения в историю европейскую» С. Пуфендорфа «Введении в истории знатнейших европейских стран» (1711) и об их намерении заставить русских отказаться от бород не говорит ничего⁶. Бреют русских не равнодушные к их внешнему виду монголы, а европеизирующий страну царь-реформатор.

Особое отношение москвитов к бороде вызывает у Хольберга не только древнекитайские, но и европейские ассоциации. Продолжая свое повествование, он вспоминает «войну», которую «французы называют *la guerre de Caruchons*» или «войной монашеских шляп» (*Munkehue-Krig*), и утверждает, что она велась с тем же ожесточением, что полемика ариан и «истинных христиан»⁷. Вероятно, датский историк имеет в виду споры внутри ордена францисканцев относительно размера и фасона монашеских капюшонов⁸. По его наблюдению, к не стоящим внимания пустякам

³ Ibid. S. 283.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. S. 284

⁶ *Holberg L.* Introduction til de fornemste Europæiske Rigers Historier, fortsat indtil disse sidste tider, med et tilstrækkeligt Register. Kiøbenhavn: Trykt' hos Johann Jacob Bornheinrich. 1711. S. 148

⁷ *Holberg L.* Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, sær Orientaliske og Indianiske sammenlignede Historier og Bedrifter ... S. 284.

⁸ *Ludvig Holberg.* Værker i tolv bind: digteren, historikeren, juristen, vismanden. Med indledning og kommentar af F.J.Billeskov Jansen — Kiøbenhavn: Lindhardt og Ringhof Forlag, 2019. Bind. 8. S. 291.

люди (преимущественно чужаки — русские, китайцы или католические монахи) подчас относятся столь же серьезно, как к вопросам по-настоящему важным.

О русских бородах Хольберг рассказывает сразу после фрагмента, посвященного одобряемым всеми, в том числе «многими разумными католиками», церковным преобразованиям Петра. Однако напрямую внимание московитов к бородам с их набожностью датский историк не связывает и об иконах с изображением Бога-Отца говорит лишь в конце фрагмента. Вспоминая же об одеянии францисканцев, Хольберг вновь возвращается к церковной теме, находит способ связать «дурное обыкновение» русских с событиями, произошедшими в их церкви, и переходит к рассказу о плохо ему известном расколе.

По сведениям Хольберга (в основном, почерпнутым из книги Дж. Перри «Состояние России при нынешнем царе»), главным вопросом, по которому русские православные христиане долгое время не могли прийти к согласию, был способ перстосложения. Когда эта проблема возникла впервые, датский автор не говорит. Из его текста следует, что с особенной силой спор о двое или троеперстии разгорелся в царствование Федора Алексеевича и для его урегулирования в Москву был приглашен безымянный «греческий патриарх». Ибо, вновь насмешливо добавляет Хольберг, как бы ни был велик авторитет «русского патриарха», для решения столь важного вопроса он был недостаточным⁹.

Примечательно, что во «Введении в истории знатнейших европейских стран» о правлении Федора говорится чрезвычайно кратко и вне всякой связи с событиями, происходившими в русской церкви: он принял власть в 17 лет, вел войну с Турцией и умер в 1682 г., не оставив наследника¹⁰. В жизнеописании же царя Петра Хольберг лишь отмечает, что Федор был предшественником главного героя повествования и правил всего 6 лет. О времени Алексея Михайловича датский историк рассказывает во «Введении в истории знатнейших европейских стран» и рассказывает относительно подробно. Из его описания датский читатель узнавал о судьбе последнего Лжедмитрия и итогах происходивших в его время

⁹ *Holberg L. Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, sær Orientalske og Indianiske sammenlignede Historier og Bedrifter ... S. 284.*

¹⁰ *Holberg L. Introduction til de fornemste Europæiske Rigers Historier ... S. 157–158.*

русско-польских и русско-шведских войн; о реформе патриарха Никона и о последовавших затем событиях Хольберг не говорит ни слова¹¹. Во фрагменте же жизнеописания Петра, посвященном религиозной войне в России, не называются ни царь Алексей, ни патриарх Никон, ни другие участники трагедии. По всей видимости, Хольберг не имеет представления, когда и с чего начался конфликт в русской церкви, и связывает его преимущественно с эпохой царя Федора Алексеевича.

Прибыв в Москву, загадочный «греческий патриарх» подтвердил распоряжение некоего «русского патриарха» о замене троеперстия двоеперстием (!), русские в своем большинстве с таким решением согласились, и недовольство прекратилось. Однако некоторые москвиты «отпали от русской церкви и присоединились к так называемым *Roskolnikker*»¹². Фантастические сведения о недовольных введением двоеперстия Хольберг вновь заимствует у Перри. В «Состоянии России при нынешнем царе» (1716, в распоряжении Хольберга находилось немецкое издание 1717 г.) говорится, что «недавно Патриарх установил закон, по которому миряне должны креститься только двумя перстами, но несмотря на это, между ними существует упорная секта, которая совершает крестное знамение тремя перстами»¹³, и во главе этой «упорной секты» стоял некий Яков Нурсов (*Jacob Nursoff*), поднявший восстание в Астрахани и потерпевший поражение. В отличие от Перри, Хольберг приводит название отрицавших двоеперстие, но не упоминает Якова Носова (так его звали на самом деле) и астраханское восстание 1705 г. Судя по всему, Хольбергу необходимо заявить, что основные события малопонятного для него раскола русской церкви происходили в эпоху, предшествующую царствованию Петра. Религиозный фанатизм, в его представлении, являлся наследием прошлого, а не знаком нового времени, и с ним царь-реформатор вел постоянную и успешную борьбу. При этом из заявления Хольберга не вполне понятно, существовали противники двуперстия — *roskolnikker* до эпохи правления царя Федора Алексеевича, или их появление связано с прибытием в

¹¹ Ibid. S. 156–157.

¹² *Holberg L. Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, sær Orientaliske og Indianiske sammenlignede Historier og Bedrifter ...* S. 285.

¹³ *Перри Д. Состояние России при нынешнем царе.* М., 1871. С. 150.

Москву «греческого патриарха». Сведения же, которые датский читатель получает об этих событиях, оказываются не просто скудными, но и неверными.

Говоря о категорическом отказе старообрядцев принимать двоеперстие, Хольберг допускает ошибку «до знака» и, таким образом, повторяет анонимного шведского переводчика «Росписи Китайского государства» (1619) Ив. Петлина. В отличие от русского оригинала, в шведском издании 1667 г. сообщается, что православные монахи одеты в белое, а буддийские — в черное¹⁴. Но если в шведской версии мы имеем дело с явной оплошностью переводчика, то Хольберг дословно повторяет заблуждение служившего в России капитана Перри и дезинформирует датскую публику.

Объявляя название недовольных изменением перстосложения, Хольберг, вопреки своему обыкновению, датский перевод слова *Roskollniker* не приводит. В других фрагментах этого же текста он, вслед за А. Олеарием, Ф.Х. Вебером и тем же Перри, специально показывает читателю, как выглядят русские слова, и сопровождает свои примеры переводом на датский, объясняет, что значит «Господи помилуй» (“*Hospidi Pomilio — Herre, forbarme dig over os*”), «где Бог?» (“*Gde Bog? — Hvor er Gud?*”) или «правда» (“*prawda — det er i Sandhed vist*”)¹⁵. Вероятно, как переводится “*roskolnikker*”, Хольберг не знает и не имеет возможности значение этого слова выяснить. О загадочных же и неизвестно когда появившихся “*roskolnikker*” Хольбергу известно лишь, что они были готовы скорее умереть, чем согласиться креститься двумя перстами. Эту тему он не развивает и никакими комментариями, насмешливыми или гневными, свое утверждение не сопровождает.

В творчестве Хольберга слово “*roskolnikker*” встречается лишь однажды, и содержащееся в современном «словаре Хольберга» объяснение его значения мало отличается от данного самим датским автором и Дж. Перри. Из словарной статьи следует, что таким образом принято называть членов сект, в XVII в. отделившихся от греко-русской церкви и в настоящее время именуемых

¹⁴ Люстров М.Ю. Шведский перевод “Росписи Китайского государства” И. Петлина // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 2 (35). Ч. 2. С. 261–267.

¹⁵ *Holberg L. Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, sær Orientaliske og Indianiske sammenlignede Historier og Bedrifter... S. 295, 297, 314.*

“Raskolniker¹⁶. Причины превращения «О» в «А» и исчезновения второй «К» автор статьи не объясняет и, подобно Хольбергу, оставляет читателя в неведении относительно значения этого слова.

Познакомив датскую аудиторию с историей возникновения русского старообрядчества, Хольберг возвращается к рассказу о длинных русских бородах — сообщает, что петровский указ о брадобритии москвиты восприняли как покушение на главное церковное установление, и приводит рассказ Перри о воронежском плотнике, носившем отрезанную бороду в кармане и желавшем, чтобы после его смерти ее положили к нему в гроб¹⁷. Исчерпав этот сюжет, датский автор приступает к рассказу о насильственном переодевании русских в европейское платье и к истории «roskollniker» больше не возвращается.

Таким образом, в книге Хольберга рассказ о русских старообрядцах оказывается вкраплением в раздел, посвященный особому отношению москвитов к своим бородам, и призван показать датскому читателю, с какими невежеством и варварством своих подданных был вынужден столкнуться царь-реформатор. Правда, в отличие от китайцев, готовых расстаться с головой, но не с волосами, русские за бороды погибать не хотели и воле Петра хоть неохотно, но покорились. Если некоторые из них были готовы принять смерть, то не за бороды, а за старинное троеперстие.

О дальнейшей судьбе Roskolniker в книге Хольберга не рассказывается, для автора она неизвестна и, вероятно, малоинтересна. Действительно ли они погибали или лишь были готовы к смерти, репрессировало их государство или они убивали себя сами, боролись ли с ними при Алексее Михайловиче, покорились ли они Федору Алексеевичу, противостоял ли им Петр Алексеевич и если противостоял, то насколько успешно, когда именно они появились и многочисленными ли были — для датского читателя эти сведения остаются сокрытыми. «Сектанты» из сочинения Перри, в книге Хольберга превратившиеся в «раскольников», исчезают в ней так же неожиданно, как и появляются.

¹⁶ Holbergordbog: <https://holbergordbog.dk/ordbog?query=roskolniker> (дата обращения: 29.08.2020)

¹⁷ *Holberg L. Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, sær Orientaliske og Indianiske sammenlignede Historier og Bedrifter...* S. 285.

Надо отметить, что некоторое, хотя самое приблизительное, представление о русском православии Хольберг имел. В вышедшей в 1738 г. «Всеобщей истории церкви от начала христианства до реформации Лютера» он отмечает, что в V веке христианская церковь стала «пятиглавой», по первым буквам названий городов-глав именовалась греками *Sagai* (Константинополь, Александрия, Рим, Антиохия, Иерусалим), с течением времени Рим был заменен Россией, и все буквы этого наименования остались прежними¹⁸. В разделе «IX век» Хольберг упоминает обращение русских — на их глазах проповедовавший на Руси греческий архиепископ бросил Евангелие в огонь, книга осталась неповрежденной, и пораженные туземцы приняли крещение¹⁹. О реформе же патриарха Никона Хольберг не говорит никогда и ничего; как историка эта тема его не интересует. Рассказывая же в жизнеописании царя Петра о староверах, датский автор создает образ непримиримых фанатиков, категорически отказывавшихся принимать навязанное русским двоеперстие, не имевших вождей, в царствование Федора Алексеевича значительно увеличивших свою численность и получивших загадочное для датского читателя название *Roskolnikker*.

В России труд Хольберга, содержащий упоминание церковного раскола, был известен: перевод С. Веденского вышел в 1766 г. и получил название «Сравнение жития и дел различных, а особливо восточных и индийских героев и знаменитых мужей». Примечательно, что в разделе, посвященном Петру I и Великому Моголу Акбару, жизнеописание российского монарха опущено, и в самой книге это обстоятельство объясняется отсутствием нужды в новой биографии первого российского императора и большим количеством ошибок, допущенных датским автором. Надо полагать, свою роль в отказе от создания русского перевода хольбергского жизнеописания Петра сыграл и имеющий мало общего с реальностью рассказ о готовых умереть за троеперстие *Roskolnikker*.

¹⁸ *Holberg L. Almindelig Kirke-Historie fra Christendommens første Begyndelse til Lutheri Reformation.* — Kiøbenhavn: Trykt udi Hans Kongel. Majestæts og Universitetets Bogtrykkerie af Johann Georg Nøpffner, 1738. T. 1. S. 337.

¹⁹ *Ibid.* S. 478

Литература

- Пеппи, Д.* Состояние России при нынешнем царе. — Москва : О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1871. — 196 с.
- Ludvig, Holberg.* Værker i tolv bind : digteren, historikeren, juristen, vismanden. Med indledning og kommentar af F.J.Billeskov Jansen — Kiøbenhavn: Lindhardt og Ringhof Forlag, 2019 — Bind. 8 — 312 s.
- Holberg, L.* Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, sær Orientalske og Indianske sammenlignede Historier og Bedrifter efter PLUTARCHI Maade. — Kiøbenhavn: Trykt udi H. Kongl. Maj. og Univ. Bogtrykkerie af Johan Jørgen Høpfner. — 1739. — Т. I. — 576 s.
- Holberg, L.* Almindelig Kirke-Historie fra Christendommens første Begyndelse til Lutheri Reformation. — Kiøbenhavn: Trykt udi Hans Kongel. Majestæts og Universitetets Bogtrykkerie af Johann Georg Høpfner, 1738. — Т. I. — 520 s.
- Holberg, L.* Introduction til de fornemste Europæiske Rigers Historier, fortsat indtil disse sidste tider, med et tilstrækkeligt Register. — Kiøbenhavn: Trykt' hos Johann Jacob Bornheinrich. — 1711. — 720 s.

Каплун Марианна Викторовна

(Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия)

Kaplun Marianna Viktorovna

(A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

«АВВАКУМ» НА СЦЕНЕ МХАТ: К ПОСТАНОВКЕ 1993 ГОДА AVVAKUM ON THE STAGE OF THE MOSCOW ART THEATER: FOR THE STAGING IN 1993

Статья посвящена постановке спектакля «Аввакум» на сцене Московского художественного академического театра им. М. Горького в 1993 году по драме Владимира Маягина в режиссуре Николая Пенькова. Материалом служили пьеса В. Маягина «Аввакум» 1990 года, театральная критика спектакля, воспоминания автора пьесы, памятник древнерусской литературы «Житие протопопа Аввакума» и др. В основу спектакля и пьесы Маягина положены события весны 1668 года на реке Печоре в Пустозерске (Заполярье), куда был сослан Аввакум в 1667 году. «Аввакум», сыгранный на сцене МХАТа, — спектакль не только о ярчайшей личности XVII века, восставшей против нововведений в церковном укладе, но и драматическое повествование о трагическом осмыслении героев эпохи Раскола.

Ключевые слова: Аввакум; Маягин; Пеньков; МХАТ; спектакль; житие; пьеса.

The article examines the staging of the play *Avvakum* on the stage of the M. Gorky Moscow Art Academic Theater in 1993 based on the drama by Vladimir Malyagin directed by Nikolai Penkov. The material was the play by V. Malyagin *Avvakum* (1990), theatrical criticism of the play, the memoirs of the author of the play, the monument of old Russian literature *The Life of Archpriest Avvakum*, etc. The events of the spring of 1668 on the Pechora River in Pustozersk (Arctic Circle) are based on the performance and Malyagin's play where protopope was exiled in 1667. *Avvakum*, played on the stage of the Moscow Art Theater, is a performance not only about the brightest personality of the 17th century, who rebelled against innovations in the church order, but also a dramatic story about the tragic comprehension of the heroes of the Schism.

Key words: Avvakum; Malyagin; Penkov; Moscow Art Theater; Spectacle; Life; Play.

Попытки переноса «Жития протопопа Аввакума» на театральную сцену начались в 1980-х годах и в основном были связаны с деятельностью польских режиссеров-экспериментаторов, например, постановка В. Станевского 1983 года [*Николаев*, 2014, с. 207–213]. Русская сцена обращалась к Аввакуму в

1980-х годах, но эти постановки успеха не снискали. Как указывал С.И. Николаев, «в начале 1980-х годов в Ленинграде на любительских сценах было поставлено два моноспектакля по Житию» [Николаев, 2014, с. 207]. В 1993 году на сцене Московского художественного академического театра им. М. Горького был поставлен спектакль «Аввакум» по драме Владимира Юрьевича Малягина в режиссуре Николая Васильевича Пенькова. Выбор эпизода из жизни протопопа и писателя Аввакума, как основы для спектакля на академической сцене, был не случаен. Жизнеописание Аввакума хорошо укладывалось в концепцию психологического театра, практикуемого во МХАТе со времен Станиславского. Постановки МХАТа стремятся к реалистической достоверности актерских работ — в частности, Станиславским было введено понятие «четвертой стены». К системе психологического театра относятся и понятия «подтекста» и «сверхзадачи», дающие актеру небывалые возможности нюансировки характеров. На этих эстетических принципах Станиславским был построен МХТ и его система обучения и воспитания актера [см. *Станиславский*, 1954–1961].

В основу пьесы В. Ю.Малягина «Аввакум» положены события весны 1668 года на реке Печоре в Пустозерске (Заполярье), куда был сослан Аввакум в 1667 году [Малягин, 1990, с. 69–94]. Герои пьесы — поборники старой веры Аввакум и его соратники старец Епифаний, Лазарь и Федор. Главный же враг Аввакума церковный реформатор Никон к этому времени свержен и лишен патриаршего сана, но раскол успел проникнуть в души людей, не способных к примирению. Свой интерес к выбранной эпохе Малягин в интервью К. Кокшеновой обосновывал так: «Так получилось, что меня интересовали три эпохи нашей истории — XVII век, 1812 год и Великая Отечественная. Каждой из этих эпох пришлось заниматься достаточно долго, но зато у меня есть свой взгляд на события, основанный на фактах (потому что прочитано по каждому из периодов огромное количество материалов). По первому периоду написаны пьесы «Аввакум» и «Патриарх Никон» <...>» [Кокшенова, 2012]. При этом писатель признавался, что не стремился к исторической реконструкции, а скорее хотел показать собственную художественную трактовку известных событий: «Да, у меня есть свой обоснованный взгляд. Но как участвовать в борьбе за историю? Я не знаю. Я могу только писать то и так, что и как считаю правильным и необходимым. Потому что, как сказал Пушкин, «для писателя слово —

это его дело» [Кокшенова, 2012]. В работе над пьесой Малягин использовал публицистические произведения Аввакума, включая «Житие», и исторические хроники раскольничьей эпохи [Аввакум, 1960, с. 53–122]. Актуальность выбранной в драме темы для постановки на сцене крупнейшего театра была обоснована политическими и религиозными событиями в России начала 90-х годов XX века.

МХАТ подошел к постановке с присущей театру академической выверенностью. Режиссерское кресло занял известный на тот момент актер Николай Васильевич Пеньков, окончивший Школу-студию МХАТ в 1963 году. Н.В. Пеньков принял участие более чем в пятидесяти спектаклях театра, среди которых классические постановки «Белой гвардии», «Леса», «Обрыва», «Трех сестер», «На дне» и др. Как режиссер-постановщик Пеньков был задействован в спектаклях «Наполеон в Кремле», «Роза Иерихона» и «Аввакум». «Аввакум» — спектакль в одном действии, рассчитанный на два часа. Каждый акт и явление следуют за первоисточником. Декорации выстроены строго по ремаркам в драме: «Пустозерск, заполярный город в нижнем течении Печоры. Весна 1668 года. Большая сумрачная изба с маленькими окнами. Стол, лавки, в углу образа, перед которыми теплится лампада. За столом сидит Лазарь, перед ним на столе — початая бутылка водки и стопа» [Малягин, 1990, с. 69]. Весь спектакль построен на диалогах Аввакума с братьями по вере и кульминационном диалоге протопопа с бесом под видом Лазаря. Для подчеркивания особой трагичности момента, всплывающей в диалогах, устанавливается пауза, призванная акцентировать внимание зрителей на важности произнесенного актером (разделение на паузы присутствует и в пьесе). Например, в сцене спора Лазаря и Аввакума: «Аввакум. Не умеешь спастись? А на что же мы тебя духовником своим брали, как не на спасение? Нельзя нам терпеть друг друга богохульные дела! Пауза. Лазарь. А ведь вспомню — как я спокойно тут один-то раньше жил...» [Малягин, 1990]. Пауза присутствует в одной из тяжелейших сцен, когда посольный из Москвы Дорофей приносит весть Аввакуму о переходе его сыновей в никонианство: «Дорофей. Да нет, и указ царев был. Да и Елагин этот не из пугливых. Только... Только для чего же ему их казнить было? Повинились твои сыны перед Иродом, отреклись от веры. Пауза. Аввакум. Ты что сказал?.. Дорофей. Что было — то и говорю! Привели их к Елагину, поставили пред светлые очи, он им только плетть издаля показал, помахал этак — они и в ножки ему повалились: «Не губи, отец родной! Не нужна нам старая вера! То

батька наш упрямится — его и казни!» Аввакум (тихо). Врешь, подлец...» [Малягин, 1990].

Особого внимания заслуживает диалог Аввакума с Епифанием, когда Аввакум со свойственной ему фанатичной преданностью своим идеалам теряет нить разговора с братьями и доказывает скорее себе, чем собеседникам, правильность выбранного им пути: «От их Церкви мы отвернулись, а свою не предадим. И здесь будет правую веру держать, да одной верой и победим. Одной верой, только уж без сомнения!.. А ежели ты и свою веру правишь, а на никониан глазом косишь — кому же ты верный? Разве дьяволу одному» [Малягин, 1990]. На что Епифаний спокойно отвечает, что подобные выпады среди братьев в Пустозерске не слишком уместны: «Да с кем ты споришь, Аввакум? Все мы тут — против никониан борцы, все вместе за веру терпеливцы...» [Малягин, 1990]. Этот диалог — предтеча кульминационных событий драмы, в которых Аввакум отречется от собственного братства, по его мнению, не способного на слепое и фанатичное служение в состоянии вечной борьбы. Борьба — ключевое слово в осмыслении личности Аввакума, о чем писали исследователи его жизни и творчества. Как указывал С.И. Гудзий, «яркая литературная фигура и смелый новатор в области стиля, очень незаурядная по силе своего темперамента индивидуальность, Аввакум в самом существе своем был в такой же мере ярким выражением отжившей традиции, длительно и напряженно боровшейся с непреложным развитием исторического процесса, которого не могли повернуть вспять ни запоздалая проповедь пламенного протопопа, ни борьба за его дело его соучастников и единомышленников» [Гудзий, 1934, с. 59].

Яркая, неординарная личность Аввакума на сцене МХАТа была блестяще сыграна Владимиром Леонидовичем Ровинским («На дне», «Прощание с Матерой», «Белая гвардия», «Без вины виноватые» и т.д.). Как описывала театральная критик Капитолина Кокшенова, «Владимир Ровинский играет Аввакума страстным и неудержимым в хвале и в хуле» [Кокшенова, 1993]. Сконструировать психологически достоверный образ Аввакума из пьесы Малягина непростая задача для любого актера, но Ровинский блистает на сцене, приковывая к себе всё внимание. В начале спектакля Аввакум предстает гордым и нетерпимым проповедником, настоящим лидером своей братии, к концу спектакля Аввакум — одинокий старец, терзаемый вопросами бытия. Трагический пафос спектакля кроется в необходимости и в

то же время невозможности понимания важности общности среди людей. Раскол в спектакле имеет не исторический, а личностный характер. Аввакум в своей гордыне до конца не понимает, что его самозабвенные речи должны быть кем-то услышаны. Главные «слушатели» Аввакума — пустозерские братья, с одной стороны, разделяющие взгляды престарелого протопопа. С другой, много повидавшие и пережившие и теперь стремящиеся к тихому и спокойному укладу своей жизни, что становится «камнем преткновения» в их отношениях с Аввакумом. Отречение от «неразумных братьев» становится закономерным итогом для просвещенного Аввакума, которому мало тихой жизни в Пустозерске, его душа жаждет борьбы и борьбой живет. Кажалось бы, такому герою никто не нужен, но одиночество, к которому весь спектакль стремится Аввакум, не приносит долгожданного покоя, а наоборот, порождает чудовищ, вроде беса, который возникает в сознании Аввакума после раскола пустозерской братии, что в целом соответствует житийному канону [Аввакум, 1960]. Одиночество трансформируется в покинутость, невозможностью поделиться с единоверцами или единомышленниками своими мыслями и тягой к борьбе: «Елифаний, ты спишь? Молчание. Молчат... Все кругом замолчали — или это я слух потерял? А может, в мире и слышать-то больше нечего? (Подходит к иконам). Вот, Господи, дал Ты мне силы, да деть-то их некуда... Дал огонь душе великий — да жечь-то некого... Все ты дал, всем меня одарил, да только бросил-то не туда... Что мне здесь, у земли на краю, делать, среди Федек да Лазарей?.. Бороться с кем... Никон, смертный враг — и тот не антихрист оказался, а простой человечиска!.. С кем же мне мериться теперь своей силой?..» [Малягин, 1990]. Заслуга Ровинского заключается в психологической достоверности сыгранной роли и верности принципам Станиславского. Актерский метод помог выстроить роль в соответствии с развитием характера. Яростный, непримиримый фанатик в начале спектакля и покинутый всеми, ищущий Бога старец — таким предстает Аввакум в исполнении актера мхатовской школы Ровинского, который психологически выверенными мимикой, жестами, интонацией передает настроение и эволюцию характера своего героя от первой до финальной сцены. Аввакум в исполнении Ровинского — это герой не столько пьесы Малягина, сколько собственного жития, земного жизнеописания. Герой, считающий себя выше и сильнее других в своей духовной борьбе. И в этой верности и нетерпимости заключается трагедия сильной личности эпохи Раскола и на первый

план выходит поэтика трагического жизни и творчества Аввакума [см. *Туфанова*, 2007]. Как точно отметила К. Кокшенова, «с движением спектакля восходит Аввакум к высшей точке своего страстного жития, своего земного утверждения. Всегда первый, всегда выше слабостей человеческих, последний «верный» — он не уstraшитса и самого страшного будущего» [*Кокшенова*, 1993].

«Аввакум», шедший на сцене МХАТа вплоть до 2009 года, — спектакль не только о ярчайшей личности XVII века, восставшей против нововведений в церковном укладе, но и драматическое повествование об одиночестве и непримиримости душевной борьбы сильного человека, не способного обрести покой даже в кругу единоверцев. Человека, несущего свой крест до конца. В финале спектакля и пьесы покинутый всеми Аввакум вспоминает свое детство и разговор с батюшкой: «Помню, подозвал меня раз батюшка, поставил перед собой да в глаза-то и глядит: «Что сынок, любо тебе жить на свете?» — «Любо, батюшка!» — «А что же тебе любо?» — «Небо чистое, солнышко ясное — вот и любо мне!» — «Ну погоди же, будет и по твою душеньку крест». — «Тяжелый ли, батюшка?» — «А не тяжелее, чем у других». Верно... Не тяжеле, чем у других... нет, не тяжеле».

Литература

- Аввакум*. Житие протопopa Аввакума // Житие протопopa Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. — Москва : Гослитиздат, 1960. — С. 53–122.
- Гудзий, Н.К.* Протопop Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // Житие протопopa Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. [М.] : Academia, 1934. С. 7–59.
- Кокшенова, К.* Владимир Малягин: «Художник — это человек, который стоит перед тайной». Интервью. 23 июля 2012. URL: <https://vtns.ru/analytics/346> (дата обращения: 15.08.2020)
- Кокшенова, К.* Оживший Аввакум. Правда, 13 февраля 1993. URL: www.mxat-teatr.ru > article (дата обращения: 15.08.2020)
- Малягин, В.Ю.* Аввакум // Современная драматургия, 1990. — Вып. 2 (март-апрель). — С. 69–94.
- Николаев, С.И.* Житие протопopa Аввакума на польской сцене. Русская литература, 2014. — № 2. — С. 207–213.
- Станиславский, К.С.* Собрание сочинений [Текст]: В 8 т. / Ред. коллегия: М.Н. Кедров (гл. ред.) [и др.]; [Подготовка текста и примеч. Н.Д. Волкова и В.Р. Канатчиковой]; [Вступ. статья Н. Волкова, с. V–XXVIII]; Гос. науч.-исслед. ин-т театра и музыки. Моск. Худож. акад. театр СССР им. М. Горького. — Москва : Искусство, 1954–1961.
- Туфанова, О.А.* Творчество Аввакума: поэтика трагического / О.А. Туфанова. — Москва : Компания Спутник+, 2007. — 143 с.

Роль старообрядческих
центров и личностей
в сохранении культурного
наследия, взаимодействие
с обществом

Клосс Борис Михайлович

(Институт российской истории РАН, Москва, Россия)

Kloss Boris Mikhailovich

(Institute of Russian History RAS, Moscow, Russia)

ПИСЕЦ «СОЛНЦА ПРЕСВЕТЛОГО» — СТАРООБРЯДЕЦ THE SCRIBE OF THE «BLESSED SUN» IS AN OLD BELIEVER

В статье высказывается гипотеза, что писец двух известных списков «Солнца пресветлого» являлся московским старообрядцем, работавшим на Печатном дворе.

Ключевые слова: «Солнце пресветлое»; списки; редакции; старообрядчество; Московский Печатный двор.

The article shows that the scribe of two well-known copies of the «Blessed Sun» is an Old Believer who worked at the Moscow Printing House

Key words: «Bright Sun», Lists; Editorials; Old Believers, Moscow Printing House.

«Солнце пресветлое» представляет собой сборник специально подобранных из различных источников рассказов по истории особо почитаемых в православном мире Богородицких икон, к которым присоединены остро полемические статьи противоиконоборческой направленности. Сборник богато иллюстрирован гравированными миниатюрами, созданными в основном известным гравером Г.П. Тепчигорским.

История изучения «Солнца пресветлого» не насчитывает многих страниц. И.В. Поздеева (1976 г.) ввела в научный оборот список МГУ-293 и датировала его 1715–1716 гг. Она определила противоиконоборческую направленность памятника и приписала его составление старообрядцу С.Ф. Моховикову¹. Немецкий исследователь А. Эббингхаус (1990 г.) выявил еще два списка «Солнца пресветлого» — ГИМ, Вахр.742 и Муз.42 и сравнил их со списком МГУ-293 (впрочем, работа содержала и некоторые очевидные

¹ Поздеева И.В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П. Тепчигорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д.А. Ровинского). М., 1976. С. 175–198.

ошибки)². Имевшиеся сведения были обобщены в словарной статье А.А.Турилова 1993 г.³ В 1996 г. опубликована статья искусствоведа И.А. Кочеткова (ГТГ), в которой он охарактеризовал творческую манеру гравера Г.П. Тепчегорского и высказал предположение, что списки Муз.42 и МГУ-293 и работа гравера Григория Тепчегорского — это части одного замысла⁴.

В наше время коллективы ГИМ и НБ МГУ объединили свои усилия в исследовании двух основных списков «Солнца пресветлого» (Муз.42 и МГУ-293), но главное — они подготовили их долгожданное издание. В статье Н.А. Кобяк, Е.В. Зименко, Э.В. Шульгиной (2010 г.) изложены предварительные результаты исследования: изучены филигранные особенности рукописей, выявлены художественные особенности гравюр, украшающих оба сборника. В результате манускрипт Муз.42 был датирован первой четвертью XVIII в., а сборник МГУ-293 временем от 1714 г. до конца 1720-х годов. Авторство С. Моховикова в отношении «Солнца пресветлого» (да и всего сборника МГУ) было решительно отклонено Н.А. Кобяк.⁵

Наши результаты позволяют уточнить историю создания «Солнца пресветлого». Следует сказать, что «Солнце пресветлое» на самом деле существует в трех редакциях.

1 редакция (назовем ее «Алфавитной») представлена довольно поздним списком ГИМ, Вахр. 742 (кон. XVIII в.: бумага с датами 1788 и 1789 гг.). Оглавление редакции сохранилось в другой рукописи — МГУ-293 на л.23–24. Главы группируются следующим образом: сначала излагаются рассказы об иконах, начинающихся на букву А, далее на букву Б, и т.д. (это и дает возможность назвать редакцию «Алфавитной»). Каждая глава содержала рассказ об истории иконы, затем добавлялась полемическая часть, касавшаяся

² *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen — Legenden. Berlin, 1990. S. 45—50.

³ Моховиков Сimeон Федорович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 4 (XVII век). Ч. 4. Дополнения. СПб., 2004. С. 751—572. Турилов А.А. Моховиков Сimeон Федорович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII век). Ч. 2. СПб., 1993. С. 366—368.

⁴ Кочетков И.А. Свод чудотворных икон Богородицы на иконах и гравюрах XVIII—XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 404—417.

⁵ Кобяк Н.А., Зименко Е.В., Шульгина Э.В. Новые данные о сборниках «Солнце пресветлое» // Вестник Российского Гуманитарного Научного Фонда. 2010, № 3. С. 140—149.

борьбы с иконоборцами (в списке Вахр.742 именно так выглядит глава об иконе Богородицы Азуровской (л.10 об. — 11), в других главах этого позднего списка полемическая часть убрана). Всего перечислено **130 икон**. В конце помещена знаменательная приписка, сообщающая о методе работы автора: «Сию книгу написах, собирая из разных книг числом от 72. Начах со 187 по 222 год, все изыскивая сведения о чудесах явления Пресвятыя Богородицы не тщетно, но от радения, грешны аз списывал и покупал по многим градом и по святым обителям». Данная приписка показывает, что автор работал над своим произведением с 1679 по 1714 год.

2 редакция (рукописи Муз.42 и МГУ-293) — в обоих списках написана одним почерком, но первичным признаем список Муз.42 (знание истории Сказания о Курской иконе позволяет выделить в этом списке первоначальное чтение «на земли *ниц* лежащу», которое отсутствует в списке МГУ). Дадим описание списка Муз.42. Рукопись ГИМ, Муз.42 в 4^о, на 164 л., включает только «Солнце пресветлое», писана одним почерком. Э.В. Шульгина выявила в кодексе следующие филигранные:

1) Герб Амстердама, контрамарка IDM — Дианова, № 56 (1705—1707 гг.); 2) Герб Амстердама на пьедестале, под ним литеры GVN, контрамарка Beauvais — Дианова, № 387 (1711—1719 гг.); 3) Герб Амстердама на пьедестале, под ним литеры GVN и пятиконечная звезда, контрамарка Beauvais — Дианова, № 389 (1711—1721 гг.); 4) Герб Амстердама на пьедестале, под ним литеры JJ, контрамарка IB — Дианова, № 388 (1701—1715 гг.); 5) Герб Амстердама, контрамарка MI — Дианова, № 312 (1714—1715 гг.); 6) Герб Амстердама, контрамарка MI (другой вариант) — Дианова, № 324 (1719, 1734); 7) Герб Амстердама, под ним литеры IG — Дианова, № 298 (1703—1712 гг.).

Э.В. Шульгина датировала рукопись первой четвертью XVIII в. Мы попробуем уточнить эту датировку, привлекая для сравнения печатный Октоих (М., октябрь 1715 г. — по экземпляру ГИМ, Чертк. печ. № 152) и хранящийся в Ярославском музее-заповеднике комплект «Камня веры», который также датируется 1715 г., судя по собственноручной вкладной записи митрополита Стефана Яворского на экземпляре ЯМЗ-15282 (повторяющейся с вариантами и на других списках комплекта): «Великому господину преосвященнейшему кир Досифею, иерарху Ростовскому и Ярославскому, мне о Христе любимому отцу, брату, сослужителю

и благодетелеви, в знамение любви братския сей убогий труд полагаю под разсуждение. Смиренный Стефан митрополит Рязанский и Муромский. 1715, декабря 17».

В результате сопоставления Муз.42 с Ярославскими списками «Камня веры» и московским изданием Октоиха 1715 г. мы получаем следующую картину. Первый знак (Герб Амстердама с контрамаркой IDM) фиксируется в рукописях ЯМЗ-15282, 15275, 15273. Второй знак (Герб Амстердама с контрамаркой Beauvais) имеется в Октоихе 1715 г. и списке ЯМЗ-15282. Третий знак (Герб Амстердама с литерами GVN и звездой) найден в Октоихе 1715 г. и рукописи ЯМЗ-15273. Четвертая филигрань (Герб Амстердама с контрамаркой IB) обнаружена в Октоихе 1715 г. и списке ЯМЗ-15282. Пятая филигрань (Герб Амстердама с контрамаркой MI) отыскивается в Октоихе 1715 г. Наконец, седьмой знак (Герб Амстердама с литерами IG) находится в оригинале «Камня веры» — рукописи РГИА, ф. 834, оп. 3, № 2084, которая датируется 1714—1715 гг. (по текстологическим и кодикологическим признакам она предшествует списку ЯМЗ-15283).

Таким образом, совпадение подавляющего числа филиграней Муз. 42 с бумагой Ярославских списков «Камня веры» и печатного московского Октоиха 1715 г., то есть с бумагой, находившейся в употреблении именно в 1715 году в Патриаршем скриптории и на Московском Печатном дворе, позволяет нам датировать список Муз. 42 1715 годом.

Обратимся теперь к рассмотрению сборника МГУ-293. Рукопись в 4^о, содержит 539 листов, написана несколькими почерками. *Первый почерк*: л. 1—6 об., 7, 22, 145 об. — 174 об., 407—407 об., 458—458 об., 497—538 (сюда входит и Житие Иова Льговского на л. 497—527); кроме того, им сделаны вставки на л. 10 об., 18, 18 об., 28 об., 374 об., 408 об., 414 об., 417 об., 421 об., 424, 424 об., 426, 426 об., 428, 435, 435 об., 442, 453 и другие. С учетом того обстоятельства, что Оглавление сборника на л. 1—2 сделано этим же почерком, становится очевидным, что первый писец являлся главным распорядителем работ по переписке сборника МГУ-293.

Второй почерк (он же — писец Муз. 42): л. 7 об. — 18, 22 об. — 145 (текст «Солнца пресветлого»), 179—346 (здесь переписано «Небо Новое» — один из основных источников «Солнца пресветлого»), 370—391 об., 408—457 об. («Книга глаголемая о Российских святых»); кроме того, тексты, написанные скорописью на л. 364—

368 и 392–405 об., кажется, также принадлежат второму писцу. *Третий почерк*: л. 348–363 (отдельная большая тетрадь). *Четвертый почерк*: л. 459–460. *Пятый почерк*: л. 463–495 об. (скоропись, почерк похож на 2 писца). *Шестой почерк* (почерк С.Ф. Моховикова, писца рукописи Унд. 338): л. 539 (запись о принадлежности сборника С.Ф. Моховикову).

Для датировки «Солнца пресветлого» имеет значение конечная приписка (МГУ-293, в полемической части на л. 145): «О горе вам, главнейшие врази иконоборцы, славнии учителя московстии, пятчисленнии еретицы, новоявльшиися по седмой тысящи и по двесте по двадесяти летех и двух» (таким образом, автор, как и в 1 редакции, указывает на 7222 год).

В рукописи МГУ-293 сочинение «Солнце пресветлое» занимает л. 7–145. Филигрانی этой части сборника рассмотрены Н.А. Кобяк: 1. Герб Амстердама с литерами IG — как в рукописи Муз. 42. 2. Герб Амстердама без литерного сопровождения — типа Лауцявичюс, № 77 (1714 г.). 3. Герб Амстердама, под ним литеры RG — Клепиков (1959), № 1349 (1702–1720 гг.). По Диановой (№ 300), знак датируется 1704–1719 гг. Заметим, что эта филигрань имеется в рукописи РГИА, ф. 834, оп. №, № 2088 (оригинал «Камня веры»), которая относится к 1714–1715 гг. Н.А. Кобяк отмечает, что бумага Герб Амстердама с контрамаркой MI и Герб Амстердама с литерами GVN и контрамаркой Beauvias использована в других частях сборника МГУ-293. В целом сборник МГУ исследовательница датирует 10-ми — 20-ми годами XVIII в.

Представляется, однако, что в свете приведенных нами фактов можно согласиться с предложенной И.В. Поздеевой датировкой сборника МГУ временем 1714–1716 гг. (на л. 538 говорится, что последняя статья сборника списана «с книги святого Саввы архиепископа Серпъскаго в лето 7224»).

Я поддерживаю высказывавшуюся ранее идею о создании гравюр Г.П. Тепчегорского специально для этой редакции (в тексте оставлены места для вклейки гравюр). С другой стороны, мы приходим к этому же выводу при просмотре отдельных гравюр Тепчегорского (это листы № 1213 коллекции Д.А. Ровинского, сейчас — в Отделе графики Государственного музея изобразительных искусств им. Пушкина, инв. №№ 30929, 30930, 30983). В коллекции содержится один лист с 8 изображениями и два листа по 12 изображений (на одном из них нижний край оборван). Здесь под Ви-

ленской иконой имеется подпись с датой: «1713 грьйдеровал на Москве». Все указанные гравюры Тепчегорского вошли в общий состав Муз. 42 и МГУ-293, но там их естественно больше, причем на гравюре Дегтеревской иконы сохранилась подпись: «1714 грьйдеровал Григорий Тепчегорски» (ГИМ, л. 161; МГУ, л. 143). Таким образом, можно считать, что подготовленные свободные места для вклейки гравюр, были предназначены для гравюр Г.П. Тепчегорского, отпечатанных в 1713—1714 гг.

3 редакция является переработкой второй редакции: в каждой главе рассказ об истории иконы сильно сокращен, полемическая часть убрана вообще, заглавие «Солнце пресветлое» снято. Повествования о московских чудотворных иконах нередко сопровождаются указаниями «здесь в Царствующем граде Москве» — такие указания читаются в рассказах о иконах, хранящихся в Благовещенском и Успенском соборах Кремля и церкви Гребневской Богородицы (резиденции Рязанских митрополитов), что может свидетельствовать о близости автора к местоблюстителю Патриаршего престола митрополиту Рязанскому Стефану Яворскому. В рассказах об истории икон слово «изограф» заменяется на южнорусское «маляр», что свидетельствует о повторном привлечении издания Иоанникия Галятовского «Небо новое». Об этом источнике говорится на л.476 списка Соф. 1428 (см. ниже): «Чти в книге Новаго неба, печатанной в Киеве» (кстати, Киевского издания памятника до нас не дошло).

Выявлены следующие списки 3 редакции.

1. РНБ, Соф. 1428 (в 1^о) — кон. 1710-х — нач. 1720-х годов (ранее рукопись ошибочно относили к концу XVII в. — см. в Православной энциклопедии статью Т.Н. Нечаевой о Курской иконе⁶). Почти весь сборник (547 л.) целиком писан одним почерком, который мы отождествляем с *почерком писца 2 редакции «Солнца пресветлого»*. Всего перечислено **125 глав**. Таким образом, наш писец переписал два списка 2 редакции и Софийский список 3 редакции. К числу особенностей данного почерка отметим написание имени Иисусъ в виде Исъ (под титулом) — всего 4 раза.

Перечислим филигранные сборники Соф. 1428: Герб Амстердама на пьедестале, под щитом литеры ІВ — Клепиков, № 1095 (1720 г.);

⁶ Нечаева Т.Н. Курская-Коренная икона Божией Матери «Знамение» // Православная Энциклопедия. Т. 39. М., 2015. С. 456, 461

Герб Амстердама на пьедестале, под щитом литеры SIIIS — в справочниках отсутствует; Герб Амстердама, под ним литеры RALT в линейной рамке — в справочниках отсутствует; Герб Амстердама, под ним литеры PLM в линейной рамке — Дианова, № 199 (1717 г.); Герб Амстердама — типа: Дианова, № 200 (1721 г.); Герб Амстердама, под ним литеры IDI, контрамарка PDR — Дианова, № 313 (1715 г.); Герб Амстердама — типа: Дианова, № 134 (1714 г.).

Сказание о святых чудотворных иконах расположено на л. 458—480 об. (написано на бумаге последних двух знаков). Следует заметить, что на л. 458 имеется запись о продаже рукописи в 1728 г.

2. РНБ, Собр. Санкт-Петербургской Духовной Академии, № 427 — кон. 1710-х — нач. 1720-х годов. Филигрань: Герб Амстердама, под ним литеры AG — Дианова, № 296 (1701—1715 гг.). «Роспись святым иконам» занимает л. 100—113, текст опубликован С.А. Белокуровым⁷).
3. РГБ, ф. 205 (Собр. ОИДР), № 212 — 1720-е годы. По нашему мнению, записи в ОИДР-212 в основном ведет дьякон церкви Успения на Покровке (в Москве) Алексей Ананиевич. Обратим внимание на то, что его старший брат Стефан являлся протопопом знаменитой церкви Гребневской Богоматери на соседней Мясницкой улице. Филигрانی: Герб Амстердама — типа Дианова, № 297 (1702 г.), № 307 (1709 г.); Герб Амстердама на пьедестале — Дианова, № 318 (после 1719 г.); Герб Амстердама, контрамарка MI — Дианова, № 324 (1719, 1734 гг.). «Роспись святым иконам» находится на л. 110 об. — 116 об. Заметим, что в том же стиле написаны л. 242—243 об.: Выписка из письма Саксонского графа, датированная 1711 г.
4. РГБ, ф. 205 (Собр. ОИДР), № 212 — 1720-е гг. «Сказание святым иконам» на л. 139—155 об. Филигрань: Герб Амстердама, под ним литеры RG — Дианова, № 300 (1704—1719, 1739 гг.).
5. РГБ, ф. 236 (Собр. А.Н. Попова), № 96 — 1720-е гг. Филигрань: Двуглавый орел под короной — типа Клепиков, № 875 (1720, 1722 гг.). «Сказание о чудотворных иконах» помещено на л. 31—50 об.
6. ГИМ, Муз. 3194 — сборник 1740-х гг. Филигрань: Герб Ярославля с литерами ЯФЗ (1734—1748 гг.). Упомянуты события 40-х гг., причем последнее 1746 г. Рукопись костромского происхождения, преобладает один почерк. С л. 100 начинается

⁷ Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 1893, кн. 1, Смесь (С. 8—13).

- «Сказание святым иконам» (перечислено 128 икон). С л. 125 следует перечисление икон (с наклеенными миниатюрами). Уникально сведение по истории Ярославских храмов в начале XVIII в.: «Поновлен бысть образ Пресвятыя Богородицы Толския града Ярославля диаконом, отцем церкви Флора и Лавра, что на площади, Иоанном Андреевым, родом костромитином, поповым сыном, от церкви Козьмы и Домиана. Поновил в лето 1707-го году, последи священником поставлен к церкви Димитрия Селунскаго».
7. РНБ, Пог. 938. Сборник в 4⁰, на 53 л., кон. XVIII в. (бумага содержит дату 1793 г.). На л. 1–43 находится «Сказание о иконах». На полях против каждого рассказа наклеена маленькая печатная гравюра Богородичной иконы. Миниатюры **старообрядческого происхождения** (на одной гравюре изображен 8-конечный крест). Перечислено 124 иконы, текст Сказания близок к Соф. 1428. Отметим написание слова Иисусь — с одним «и».
 8. РГБ, ф. 138 (Костромское собр.), № 55, в 4⁰, на 35 л. Бумага с Гербом Ярославля и литерами ЯМВСЯ (датируется по Клепикову 1794 г.). На л. 1–35 об. помещено «Сказание о различных явлениях», перечислено 152 иконы.
 9. РГБ, ф. 310 (собр. В.М. Ундольского), № 399, в 4⁰, на 19 л. Бумага с датой 1825 г. На л. 1–18 об. читается «Сказание святым иконам», включающее рассказ о 108 иконах.

Далее нашей целью является доказательство того, что *писец списков «Солнца пресветлого» Муз. 42, МГУ-293 и списка Соф. 1428 — старообрядец*, работавший переписчиком на Московском Печатном дворе. И.В. Поздеева считала, что составителем сборника МГУ-293 являлся старообрядец Симеон Моховиков (его владельческая подпись имеется на последнем листе), причем главным доводом ее рассуждений было то, что между 22 и 30 тетрадами была вынута статья о 8-конечной форме креста, принятой старообрядцами. В настоящее время мнение об авторстве С. Моховикова решительно оспаривается Н.А. Кобяк. Мы, однако, обратили внимание на написание имени Иисус — с одним «и» под титлом: «Ись». Так пишется это имя в разделе «Солнца пресветлого» (3 раза). Кроме того, в сборнике МГУ на пространстве л. 528–537 об. (то-есть в текстах, переписанных первым писцом) видим написание имени в форме «Ись» 19 раз. Интересна языковая ситуация в 1 четверти XVIII в. По нашим данным, в Патриаршем

скриптории этого времени имя Иисус последовательно пишется с двумя «и», а в краткой форме (под титулом) — «Иисъ», причем совершенно систематически. С другой стороны, нашелся сборник 1714 г. — ГИМ, Собр. И.Е. Забелина, № 488, который в какой-то мере проясняет ситуацию. Здесь в подавляющем числе случаев писец (Г.М. Ртищев), сторонник официальной церкви, пишет «Иисус Христос» или «Иисус, Иисусовы, Иисусово», но эпизодически у него также встречаются написания с одним «и»: «Иисусе Христе» (л. 5), «Иисуса Христа» (л. 11), «Иисус» (л. 18), «Иисусово» (л. 51 об.). Таким образом, писец, пишущий имя «Иисус», иногда склоняется к форме «Иисус».

В нашем случае писец «Солнца пресветлого», как и другие писцы сборника МГУ-293, совершенно последовательно пишет слово «Исъ» с одним «и», что вполне может свидетельствовать о старообрядческой принадлежности как нашего писца, так и других писцов сборника МГУ-293. Окончательно решает вопрос обращение к рукописи Соф.1428, переписанной **писцом** «Солнца пресветлого». Здесь он также постоянно использует форму «Исъ» с одним «и», сравните: л. 58 об., 59 (4 раза), 60 (2 раза), 64 об., 65, 66, 67, 67 об., 68, 68 об., 69 об., 70 (3 раза), 70 об., 71 (2 раза), 72 (2 раза), 73 об., 74, 75 (2 раза), 75 об. (3 раза), 76 (2 раза), 78 об., 89 (2 раза), 92 (2 раза), 82 об. (2 раза), 93, 512 (2 раза), т.е. всего 42 раза. Но в сборнике Соф. 1428, кроме того, помещены статьи явно старообрядческой направленности. Например, двуперстие утверждается на основе цитаты из Потребника Московской печати 7150 г.: «Иже не крестится двема перстома, яко Христос, да будет проклят» (л. 516). Далее читаются статьи против «брадобрития», особенно актуальные именно в Петровское время (из указанного Потребника, Стоглава, печатной Кормчей 7161 г., «книги» Максима Грека, хранившейся в Сергиевом монастыре). Таким образом, изложенное *позволяет считать писца «Солнца пресветлого» и сборника Соф.1428 — старообрядцем!*

На связь писца с Московским Печатным двором указывает тот факт, что в оставленные им свободные места были вклеены печатные гравюры Г.П. Тепчегорского (Муз. 42), а в экземпляре МГУ еще и гравюры западного происхождения. Кроме того, в списке МГУ использованы гравированные рамки-заставки из хранившихся на Печатном дворе изданий прошлых лет. За пределами «Солнца пресветлого» в списке МГУ вклеены и другие гравюры (см. л. 150 об., 152 об., 154 об.).

Показательна дальнейшая судьба сборника МГУ-293. Судя по записи на л. 539, владельцем рукописи стал московский **старообрядец**, сторож Благовещенского собора в Кремле Симеон Моховиков. Впоследствии рукопись попала в Ветковско-Стародубские поселения староверов и оказалась в библиотеке Предтеченского старообрядческого монастыря. Интересна судьба рукописи в конце XVIII в.: с нее была снята копия (Пог. 938), украшенная печатными (!) гравюрами.

Изложенные аргументы не применимы к основной 1 редакции «Солнца пресветлого», в которой имя Иисус пишется с двумя «и» под титулом («Иись» — Вахр. 742, л. 4). Очевидно, автор основной редакции был сторонником официальной церкви. Это также следует из широкого охвата описанных христианских святынь, распространенных во всем Православном мире. Стилистические особенности полемической части «Солнца пресветлого» наводят на мысль о причастности к созданию памятника активного борца с иконоборчеством той эпохи местоблюстителя Патриаршего двора, митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского. Но это — тема другой нашей работы.

Литература

- Кобяк, Н.А., Зименко, Е.В., Шульгина, Э.В. Новые данные о сборниках «Солнце пресветлое» // Вестник Российского Гуманитарного Научного Фонда. — 2010, № 3. — С. 140–149.
- Кочетков, И.А. Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. — М., 1996. — С. 404–417.
- Моховиков, Симеон Феодорович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — Вып. 4 (XVII век). — Ч. 4. Дополнения. — СПб., 2004. — С. 751–752.
- Нечаева, Т.Н. Курская-Коренная икона Божией Матери «Знамение» // Православная Энциклопедия. — Т. 39. — М., 2015. — С. 456, 461.
- Поздеева, И.В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П. Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д.А. Ровинского). — М., 1976. — С. 175–198.
- Турилов, А.А. Моховиков Симеон Федорович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — Вып. 3 (XVII век). — Ч. 2. — СПб., 1993. — С. 366–368.
- Чтения в Обществе истории и древностей Российских. — 1893, кн. 1, Смесь — С. 8–13.
- Ebbinghaus, A. Die altrussischen Marienikonen — Legenden. — Berlin, 1990. — S. 45–50.

Поздеева Ирина Васильевна

(Исторический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия)

Pozdeeva Irina Vasilievna

(Moscow State University, Moscow, Russia)

ТРИСТА ЛЕТ И ТРИДЦАТЬ ТРИ ГОДА.
РЕЗУЛЬТАТЫ КОМПЛЕКСНОГО АРХЕОГРАФИЧЕСКОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ ВЕРХОКАМЬЯ*
THREE CENTURIES AND 33 YEARS.
RESULTS OF A COMPREHENSIVE ARCHAEOGRAPHIC
STUDY OF VERKHOKAMYE

Статья посвящена краткому изложению результатов 33 полевых сезонов комплексных археографических работ на территории Верхокамья размером 40 на 60 км, в котором традиционная культура русского старообрядческого крестьянства сохранилась как система. Выявлено, описано и получено 2200 книг XV–XX вв., 5500 единиц фонозаписей, 350 часов ТВ записей всех жанров местного светского фольклора. Собраны также тысячи предметов местного традиционного хозяйства, ткачества, образцы местной традиционной мужской и женской одежды, гончарного производства и всех остальных направлений материальной жизни. Эти материалы изучены и осмыслены в нескольких фундаментальных книгах и почти в 200 научных статьях.

Ключевые слова: старообрядчество; традиционная народная культура; община-собор и ее религиозно-социальная организация; традиционная книга, книжная культура, духовные стихи.

The article is devoted to a summary of the results of 33 field seasons of complex archaeological Verkhokamyë (the Upper Kama region) in the area by (40×60 km), in which the traditional culture of the Russian Old Believer peasantry was preserved as a system. There were revealed, described and partially obtained 2,200 books of the 15–20th centuries, 5,500 units of sound recordings, 350 hours of video recordings of all genres of local secular folklore. Also thousands of items of local traditional culture (all necessary for dressing of flax and wool, samples of local traditional men's and women's clothing, pottery and all other areas of material life) have been collected. These materials have been studied and comprehended in several fundamental books and in almost 200 scientific articles.

Key words: Old Belief; Traditional folk culture; Participatory community and its religious and social organization; Traditional book; Book culture; Spiritual poetry.

«Чти сию книгу со вниманием,
разумей и к сердцу ближе
прикладывай»¹.

Летом 1972 года, завершая археографическую разведку Пермской области, археографы МГУ на своей экспедиционной машине добрались до района северо-западнее Перми, который включал в себя Верещагинский и Сивинский районы². Почти подъезжая к старообрядческому центру этой территории селу Сепыч, машина остановилась у сидящей на обочине высокой пожилой женщины в старообрядческом костюме и платке. Зная по опыту, как тяжело местным жителям добираться по бездорожью, сотрудница экспедиции предложила женщине подвезти ее до дому. Та резко отказалась, решив, что это просто боязнь незнакомых людей, сотрудница продолжала настаивать на своем предложении подвезти. Женщина схватила палку и пригрозила ребятам, вышедшим из машины, проехаться этой палкой по их спинам. Наше удивление разрешилось менее чем через час, когда группа пожилых женщин попросила их подвезти. Оказалось, что одно из местных старообрядческих согласий, именуемое максимовским, запрещает своим членам ездить на современном транспорте.

Так был открыт старообрядческий район, названный сначала Верещагинским, а затем ему было возвращено историческое именование, использованное Симеоном Денисовым в письме 1730/31 гг. к местным староверам³.

Мы знали об этом регионе, что он был в значительной степени заселен старообрядцами, и что туда в XIX веке не раз выезжали

* Работа выполнялась при поддержке: РГНФ. 1996–1998, № 96-01-00420: “Русская традиционная культура старообрядческого Верхокамья: характер, структура, типология”; РГНФ. 2001–2002, № 01-01-00322: “Личность в системе традиционной русской культуры”.

¹ Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Смилянская Е.Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Из собрания Научной библиотеки Московского университета имени М.В. Ломоносова. Каталог. М., 1994. № 620. Далее Р.В. №.

² Позднее выяснилось, что в состав этого региона входит и территория Кезского района Удмуртии.

³ Р.В. С. 24.

епархиальные миссионеры⁴. Район, который получил название Верхокамье занимает совсем незначительную территорию на северо-западе Пермского края, всего 40 на 60 км, но находится на важном историческом пути с севера русского края в Сибирь. В эти места пришли стрельцы, бежавшие из Москвы после восстания 1683 года и создали по реке Сепыч несколько старообрядческих скитов. Скиты были разорены военным отрядом из Казани в 1725 году⁵. Однако, никаких упоминаний об этих скитах в письменной или устной традиции Верхокамья не сохранилось, только глухие рассказы двух-трех старожилов из деревни Кулизени. Следующее известие о местных старообрядцах относится к 1730–1731 гг., поскольку этим временем датируется грамота Симеона Денисова из Выго-Лексинской кинонии к местным старообрядцам, в которой известный киновиарх писал, что в на Выг дошла весть, что в столь тяжелые времена и в столь отдаленной стране — Верхокамье (!) сохранилась «искра благочестия», до 500 «братьев по вере». Симеон Денисов послал в Верхокамье в качестве наставника Григория Яковлевича и двух его помощников⁶, которые, как мы выяснили из найденного здесь же Родословия наставников поморской общины, возглавили ее, когда Григорий Яковлевич ушел в Сибирь⁷.

Все, что мы знаем о дальнейшей истории этого района, получено из сохранившихся здесь рукописей XIX–XX веков. Уже в 1972 году стало понятно, что этот район уникален, так как в нем сосуществуют в одних и тех же деревнях остро полемизирующие между собой старообрядческие общины одного и того же поморского согласия, называющие себя «максимовскими» и «демнинскими».

⁴ Местное земство сообщает, что в 1884 году в этом регионе старообрядцами были 85 % местного населения (24 533 человека). См.: *Чагин Г.Н.* Заселение, материальная культура и быт русского населения Верхокамья // *Димухаметова С.А.* Мир вещей русских крестьян XIX–XX вв. Традиционная культура русского старообрядческого населения Верхокамья. Пермь, 2010. С. 42. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии // *Пермские епархиальные ведомости.* 1868. № 14. С. 223–226. Один из миссионеров — А. Луканин написал, что в районе живут беспоповцы, которые делятся на «мирян» и «христиан».

⁵ *Палладий (Пьянков).* Обозрение пермского раскола также названного старообрядчеством. СПб., 1863. С. 2.

⁶ Р.В. № 803. Л. 165.

⁷ Р.В. № 803. Л. 200.

На наши расспросы о причинах этой ситуации долго отвечали «из-за бабы», а затем выяснилось, что существует письменный документ, в котором причины и время раздела подробно изложены. Сначала было найдено решение максимовского собора 1888 года⁸, в котором говорилось, что в 1866 году поссорились, действительно, из-за женщины наставники двух общин (Максим Егорович Жданов — с одной стороны и Давыд Иванович, Максим Григорьевич — с другой), один из которых был отлучен, но продолжал благословлять и крестить членов своей общины. До 1888 года продолжались попытки объединения, однако они привели к тому, что в 1888 поморцы Верхокамья окончательно разделились на два согласия — максимовцев по имени своего наставника и деминцев, по названию деревни, где проходили их соборы.

Поскольку найденный документ о разделе полемизировал с другим, очевидно, таким же документов, после некоторых поисков этот второй документ, который вошел в историографию под названием «Подлинник о разделе»⁹ также был найден. Оба этих соборных решения не объясняют убедительно причины раздела. Однако устная традиция сохранила упоминание о том, что максимовские соборы были гораздо богаче деминцев, и максимовцы постоянно гордились своим богатством. В самом же «Подлиннике о разделе» говорится, что наставник максимовцев постоянно старался присоединить к своей новую собственность — землю и дома. Возможно, это была одна из внутренних причин раздела.

Со времени раздела одинаковые в своей поморской вере верхокамские старообрядческие согласия старались каждое доказать особую приверженность старине и истинность своей веры. Отсюда и возникает во второй половине XIX века глубокая архаизация всей крестьянской и общинной жизни местных старообрядцев. И хотя «драгоценные сундуки традиционной верхокамской культуры» раскрывались перед нами не просто и не сразу, с самого начала работ мы поняли уникальность этого небольшого района, в котором благодаря полемике двух согласий, ежедневно стремя-

⁸ Опубликовано: *Сморгунова Е.М.* Пермская рукопись XIX в. «О разделе» // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. По материалам археографических экспедиций МГУ 1966-1980 гг. М., 1982. С. 247–265.

⁹ См. Р.В. № 1118. *Поздеева И.В.* Верещагинское книжное собрание и проблема духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции.... С. 53–55.

щихся доказать, что каждое из них самое «истинное», сохранился весь объем традиционной культуры как система, в которой вся духовная и материальная жизнь старообрядческих крестьянских общин зависела от поморского учения, его догматических и религиозно-социальных воззрений, которое требует для спасения души верующего, полного разрыва с антихристовым окружающим миром и безбрачия. Поморские общины Верхокамья нашли такую социально-религиозную структуру, которая позволяла и полностью выполнить эти требования, и сохранить возможность жизни внутри окружающей действительности, семейную жизнь и продолжение рода. Члены общин делились на «соборных» и «мирских». Полноправными членами общины были только соборные (приобщенные), которыми могли быть только дети до репродуктивного возраста (то есть до 15–16 лет) и после его завершения. Соборные выполняли «монастырское правило» и все налагаемые на них поморским учением запреты, ограждающие их от антихристового мира. Они не могли участвовать в государственной и общественной жизни, питаться продуктами государственного и иновверного производства, были обязаны носить специальную одежду, выполнять все, что входит в запреты общения «с неверными» в молении, браке и трапезе. Мирские вели обычный образ жизни, однако община-собор наблюдала за их участием в богослужениях и поведением¹⁰. Поэтому в домах, где были соборные, сохранялось личное хозяйство, в котором должно было производиться все необходимые для их жизни.

Соборные были строгими чашечниками, и не могли питаться не только той же пищей, что и мирские члены семьи, но даже пищей, приготовленной в одной посуде. Это положение и другие особенности жизни соборных, выполняющих монастырский устав, делало затруднительным их жизнь в одном помещении с остальной семьей. Поэтому в Верхокамье до XXI века сохранился древний тип избы «тройная связь», когда под одной крышей было два жилых помещения (ранее это была клеть), отделенных друг от друга сенями¹¹.

¹⁰ Поздеева И.В. Верещагинское книжное собрание... С. 55–60.

¹¹ Чагин Г.Н. Заселение, материальная культура и быт русского населения Верхокамья // Димухаметова С.А. Мир вещей русских крестьян XIX–XX вв. Традиционная культура русского старообрядческого населения Верхокамья. Пермь, 2010. С. 36–54.

В Верхокамье повсеместно сохранилось личное сельское хозяйство с обязательными участками, засеянными рожью и овсом, а также древние сельскохозяйственные орудия, поскольку разрешалось употребление только орудий древних типов местного ремесленного производства, например, хлеб жали серпами, а пахали, используя разные типы древней сохи, в том числе безотвальной сохи курошимки¹².

Необходимость специальной одежды, древних покровов и только из собственного домотканого материала, привела к сохранению почти повсеместного прядения, ткачества, шитья специальной одежды для соборных, изготовления обязательно в своем соборе лаптей или котов, которые только и могли носить соборные. Весь этот комплекс древних условий материальной жизни, основывался, прежде всего, на сохранении духовной культуры местного старообрядческого крестьянства, которая, в свою очередь, требовала знания и понимания дониконовских книг, богослужения и всей богатейшей книжной культуры, собранной или созданной как выговскими старцами, так и местными книжниками.

Понимание этих особенностей региона привело к необходимости разработки методики комплексной полевой работы и создания рабочего коллектива специалистов, способных выявить и зафиксировать каждое направление традиций и ее связь с системой воззрений старообрядческих общин¹³. Эти задачи позволили сотрудникам экспедиции и присоединившимся к ним в 1974 году этнографам и музейным работникам Перми, работающим по общей методике в течение 33 лет ежегодных экспедиций в Верхокамье, выявить, зафиксировать или собрать памятники всех направлений культуры местного старообрядческого крестьянства и создать возможность представить и описать традиционную народную культуру как систему. Результаты полевых работ были осмыслены как поливидовой архив традиционной культуры Верхокамья, состоящий из нескольких фондов.

¹² Этот тип сохи экспедиции пермского музея искали много лет, а в Верхокамье обнаружили сразу несколько ее экземпляров.

¹³ Коллектив специалистов, который осуществил исследование района Верхокамья включал: Е.С. Сморгуну, С.Е. Никитину, Л.А. Игошева, Н.А. Кобяк, Е.Б.Смилянскую, Е.А. Агееву, Т.А. Круглову, М.М. Леренман, М.Б. Чернышеву и многих других ученых.

Направления культуры района в целом отражает значительный комплекс полевых дневников отрядов, в которых зафиксированы результаты обследования почти каждого дома в каждом населенном пункте района. В дневниках подробно приведена вся информация о хозяевах дома, их хозяйстве, духовной и материальной жизни. На каждый дом Верхокамья, в котором были сотрудники экспедиции¹⁴, составлена карточка, где зафиксированы каждое посещение (нередко от 15 до 20 раз за годы работ). В каждой карточке названы перспективные направления работы с хозяевами дома. Общее значение имеет также информация, разработанных экспедицией форм фиксации полученного в регионе материалов, которые тщательно велись в течение всех лет исследований.

Несомненно, дневники отрядов имеют особое значение, так как в них фиксировалось не только особенности старообрядческого дома, рассказ о жизни предков хозяев, возможности в будущем получить от хозяев дома ту или иную информацию, но также и рассказ о личности хозяев (как правило, хозяек), составе семьи, о родственниках и знакомых в других селениях, определенные советы следующим археографам, которые посетят этот дом, перечислялись обнаруженные книги и многие другие сведения, которые должны были в будущем быть известны сотрудникам экспедиции. Книги, найденные в доме, описывались, датировались, записи на них также обязательно расшифровывались и приводились. В дневниках тщательно отражались рассказы старообрядцев об истории местных согласий, знание духовных стихов или светского фольклора. Для части местных крестьянских хозяйств в 90-е годы была проведена большая работа по описанию размеров собственной земли, характера ее засеивания или другого использования. В эти же годы выяснилось, что в ряде сельсоветов сохранились старые похозяйственные книги, которые были обработаны участниками экспедиции под руководством В.П. Пушкина. Таким образом была выяснена и зафиксирована динамика личного крестьянского хозяйства, состав возделываемых культур, рабочие традиции, которые позволяли в течение многих лет обеспечивать соборных всем необходимым.

¹⁴ Ежегодно с новыми участниками экспедиции проводились специальные занятия, в том числе о правилах ведения дневников. Затем уже в университете дневники расписывались на карточки.

Комплекс местной традиционной культуры получил освещение в TV фиксации, которая проводилась, начиная с 1993 г. и сохранила особенности духовной жизни общинных молений, технологию местных ремесел, интервью с многими десятками соборных и мирских членов общин, и главное — живой облик хранителей в веках этих традиций, образ личности русского истова верующего человека. Фактически TV фиксация позволила сохранить реальный облик поморской культуры Верхокамья: основные религиозные обряды, которые впервые позволили нам записать: беспоповское крещение, приобщение — то есть переход из положения мирского члена общины в соборные, соборные службы, личные моления и многое другое¹⁵. Насколько тщательно проводились в общинах необходимые записи на камеру говорит их количество: начиная с 1993 до начала 2000 годов, записано 300 часов просмотра, а в 2014 и 2018 гг. сделано еще несколько длительных записей. Однако, поскольку до 90-х годов у экспедиции не было необходимой техники и операторов, общее значение приобретал фото-фонд.

Фото фиксация верхокамской старообрядческой культуры началась с первых дней работы в этом районе и многих людей и их деятельность можно было зафиксировать только в 70–80-е гг. Фотографии были обработаны, описаны по их сюжетам, времени и местам съемки и сразу стали важным источником для изучения и публикации. В лаборатории составлена база фотоматериалов, выполненных в 1972–2012 годах, в которой учтено более 2000 кадров. В 2014–2018 гг. здесь выполнено еще 400 ед. фото, которые имеют особое значение, так как могут быть сопоставлены с аналогичными фотографиями 70–80-х гг.

Не меньшее значение имеет фонд аудио-фиксации, в котором зафиксировано богослужение поморцев-беспоповцев, разрешение на которое мы добились уже конце 70-х годов. На аудио кассеты записаны рассказы многих местных старожилов о жизни «в прежние времена», о наставниках, составе и деятельности общин-соборов и даже о трагических событиях Сепычевского восстания 1918 года. Но главная ценность аудио-записей 70–80-х гг.

¹⁵ Когда один из фильмов, посвященных поморцам Верхокамья, был показан мною в Нью-Йорке, то зрители особенно радовались тому, что теперь они знают, почему валенки называются катанками, и что они теперь сами могли бы их выделать.

состоит в фиксации устной традиции местных общин, записей традиционного фольклора. С этой стороны деятельности экспедиции с первых работы связаны сложности, так как лучшими информантами, певицами и рассказчицами, как правило были соборные, которым запрещалось петь любые светские песни. С.Е. Никитина, которая много лет возглавляла собрание памятников светского фольклора, говорила об этой ситуации как о сундуке с драгоценными вещами, ключ от которого утерян. Однако сотрудники экспедиции постепенно заслужили в этих краях полное доверие и уважение, и им, как правило, удавалось уговорить певиц исполнить для записи известные им произведения фольклора. Выяснилось, что фольклор в Верхокамье богатейший, сохранились все его жанры, многочисленные напевы. В Верхокамье еще совсем недавно сохранялся полный обряд свадьбы, тем более развитой и важный, что церковного венчания здесь не было. На свадьбу детей даже не разрешалось приходить их соборным родителям. Еще в начале 90-х годов был жив знаменитый местный дружка, который провел, как он говорил, 200 свадеб, а нам несколько часов, под запись рассказал подробно весь порядок свадьбы. В Верхокамье выполнено около 150 часов прослушивания аудиозаписей, содержание которых также было расписано¹⁶.

Певческие традиции богослужения здесь сохранялись чисто изустно, так как уже три поколения верхокамских старообрядцев крюковой грамоты не знали. Но в XVIII и XIX веке в Верхокамье было широко распространено пение по крюкам, так как здесь сохранились все типы певческих рукописей, в том числе и несколько крюковых азбук. В 70-х годах XX века эти рукописи уже никого не интересовали и были переданы экспедиции МГУ. Изучение певческих книг и исполнение пения во время богослужения заставили наших специалистов-музыковедов прийти к выводу о по-

¹⁶ *Никитина С.Е.* Пермский фольклор и книжная традиция. (Обзор материалов экспедиции. 1973 г.) // Из истории фондов Научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С. 137–151; *Она же.* К вопросу описания устно культуры в районах традиционной народной книжности (в рамках комплексной археографической экспедиции) // Вопросы собирания, учета, хранения и использования документальных памятников истории и культуры. М., 1982. Ч. 2: Памятники старинной письменности. С. 73–82; *Она же.* О взаимодействии устной и письменной культуры в рамках традиционной книжности // Археография и изучение духовной культуры: III Уральские археографические чтения / Тезисы докладов. Свердловск, 1987. С. 37–39.

разительной стойкости музыкальных традиций, так как крюковые напевы исполнялись и в 80-х годах XX века удивительно точно¹⁷.

Очевидно, что все эти богатства местной народной культуры возникли и сохранились благодаря требованиям, необходимым для спасения бессмертных душ, которые соблюдали члены поморского беспоповского согласия. Только книга, сохранившая догматическое учение о спасении души в окружающем антихристовом мире, и община-собор, следила за соблюдением этих требований, создали и сохранили, вопреки развивающемуся окружающему миру, древние традиции духовной и материальной жизни, которые сохранялись благодаря книжной культуре и религиозно-социальному строению общины.

В 1972 году мы застали живые старообрядческие общины, которые следили за жизнью «братии по вере», постоянно решали возникающие проблемы взаимоотношения соборных и антихристового окружения.

В книжном собрании Верхокамья сохранился целый ряд соборных решений местных общин по самым разным вопросам. Например, документ «Деяния и уложения собора по догматическим, каноническим вопросам» 1924 года¹⁸. Этот собор был посвящен вопросам о «беззаконных» и о «смешанных» браках, о епитимьях, а также об обязательном наличии в каждой общине книг для записи рождений и браков и об осуждении «антихристовых прелестей» окружающего мира. На соборе обсуждался вопрос о брадобритии, головобритии и табакокурении, которые категорически запрещались соборным. На этом же соборе было принято решение: «О чаю питии, обычаи поганых стран». В завершении решения снова повторяется, что «собор подтверждая и утверждая постановление о мирщении с еретиками и неверными, о брадобритии и головобритии, о табакокурении, употребление чая, употребление водки и кумышки... вменять отцам духовным и наставникам приходов вне-

¹⁷ Игошев Л.А. Старообрядческие музыкальные традиции как источник по изучению древнерусской музыкальной культуры (исследовательские аспекты) // Археография и изучение духовной культуры: III Уральские археографические чтения / Тезисы докладов. Свердловск, 1987. С. 37–39; Чернышева М.Б. Музыкальная культура русского населения Верхокамья // Русские устные и письменные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С. 162–227.

¹⁸ См. РВ. № 1578.

пременную обязанность бороться с распространением этих пороков всеми предоставленными им правилами церкви мерами и стараться о совершенном истреблении этих пороков»¹⁹. В конце текста решения до подписей присутствующих еще раз говорится: «постановление и уложение собора по догматическим и каноническим вопросам заповедуем хранить и ублюсти, и не преступать, и нисколько не ослаблять борьбу с пороками, не изменять и не отменять» правила — именно такое поведение всех местных общин, которые более всего заботились, чтобы правила поморской веры; тех же кто что-либо решился изменить, собор предлагает судить духовным судом.

Сохранилось решение духовного собора деминцев от 23 июня 1948 года названное «Возвание дорогим нашим по вере братьям святой христианской церкви», в котором деминские общины приглашали на общий собор максимовские соборы (перечислено 10 соборов), но представители максимовцев на собор не явились, хотя предлагалось обсудить вопрос о соединении всех поморцев Верхокамья²⁰.

Сохранилось также решение собора деминцев от 9 марта 1960 года, который утвердил монастырское келейное правило для всех соборных, а также решил: «баня запрещено, мясо отречено, по новопечатным книгам не молица, федосеев обычай чтобы не был, бес покаяния принос не принимать, базарское толокно не потреблять, по субботам на кладбище не ходить и на неверныя иконы не молица, неподобающую рыбу не потреблять» и др.²¹ Насколько общины внимательно следили за поведением соборных, говорит тот факт, что уже во время нашей работы в Верхокамье соборного члена деминской общины «отлучили» («запретили») за то, что он поливал свой огород резиновым шлангом.

Именно общины-соборы свято хранили древнюю книгу, которая считалась общим владением, и до конца XX века здесь так и не сложилось четкое представление о личной собственности на книгу. В районе повсеместно была жива древняя книжная культура, умение читать, а нередко и писать «по стариковски», то есть на церковно-славянском языке²².

¹⁹ РВ. Приложение I. № 1578. С. 244. Здесь везде цитирование с сохранением орфографии подлинника.

²⁰ См. РВ. № 2285. Приложение I. С. 242.

²¹ РВ. № 1548. Л. 1–2 об.

²² Замечательно, что в конце 80-х годов в Москву пришло письмо от одной из соборных женщин Верхокамья, которое было написано кириллицей и начиналось со слов: «Извини, Васильевна, пишу как умею, как учили».

Общины постоянно полемизировали друг с другом, создавались новые полемические письма, послания, грамоты. Очень важно, что все документы общин XX века персонифицированы. Под решениями соборов указаны многочисленные имена руководителей общин. Особенно интересны письма, как правило, полемические, всегда имеющие указания как автора, так и адресата, что позволяет нам на персональном материале строить историю старообрядчества в этом регионе. Местные соборы обязательно, аргументируя те или иные решения, ссылаются на авторитеты многих авторов и сборников²³.

Обилие в Верхокамье текстов, написанных местными книжниками в XIX и XX столетиях позволило провести серьезные исследования местного говора и особенностей владения книжниками письма на церковно-славянском языке. Эти работы были выполнены Е.М. Сморгуновой²⁴.

Интересна выработанная общинами в районе книжная культура и главное, форма использования книжных памятников. Прежде всего можно говорить о бытовавшей здесь рассеянной крестьянской старообрядческой книжности. Экспедиция обследовала все старообрядческие деревни и в 75% из них было обнаружено то или иное количество книг. Во время подворного обследования старообрядцев села Сепыч (34 дома сепычевцев, в которых были книги, экспедиция посетила 101 раз, но 78 раз посещали только 16 наиболее перспективных хозяйств, остальные 18 — всего 1–2 раза). Если говорить об этих 16 домах, то в одном из них обнаружено сразу 43 книги, которые, очевидно, были частью соборной деминской библиотеки. В двух домах были зафиксированы 21 и 15 книг. По 11, 9 и 6 книг было в двух домах, а по 3 книги оказалось

²³ Эти ссылки, как правило, достаточно точны даже при указаниях на многие древние издания. См. *Кобяк Н.А.* Цитаты и цитация в старообрядческих рукописных сборниках Верхокамского собрания МГУ // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 173–179.

²⁴ *Сморгунова Е.М.* Лингвистические проблемы в археографических исследованиях (языковые особенности русского старообрядческого населения) // Русские письменные и устные традиции... С. 72–90; *Она же.* Комплексное изучение традиционной народной культуры Прикамья (первые итоги эксперимента) // История СССР. 1988. № 2. С. 216–219; *Она же.* Из рукописей Верхокамья: особый вид взаимодействия устной и письменной культуры // Личность. Книга. Традиция. М. ; СПб., 1992. (Мир старообрядчества. Вып. 1). С. 46–58.

в трех домах. В 23 домах общины деминцев с. Сепыч зафиксировано и описана 171 кириллическая книга XVI–XX вв. В 60 % всех домов, где имелись книги, было не более чем 5 книг. У сепычан обнаружено: одна рукопись XV в., четыре экз. книг, изданных в XVI веке и 88 экземпляров московских дониконовских изданий. При обследовании всего верхокамского района 64 % всех книг находились в домах в количестве также не более 5 экземпляров, а свыше 20 книг оказалось только у 4,5 % старообрядцев. То есть, грамотность в районе в последней четверти XX века была еще очень высока. На этом фоне рассеянной крестьянской книжности в Верхокамье всегда существовали крупные личные библиотеки, которые собирались и снова расходились по домам после смерти их владельцев. Таких библиотек нами было зафиксировано шесть, но только одной такой библиотеки хозяин был еще жив, остальные библиотеки представляли собой сундуки, уже много лет стоявшие у наследников, книги из которых начинали постепенно расходиться. Но после смерти хозяина, когда библиотека расходилась по домам единоверцев, через некоторое время находился новый книжник, который вновь собирал у себя коллекцию. Таким образом, в Верхокамье существовали крупные личные библиотеки, которые были источником рассеянной крестьянской книжности, и, в свою очередь, становились источником нового собирания крупной библиотеки.

Надо сказать, что именно в составе личных библиотек мы нашли несколько уникальных памятников, что говорит о сознательном комплектовании личных библиотек и достаточно высоком уровне знаний их собирателей. Так, хозяин одной из таких библиотек, составленных в самом начале XX века, написал на одной из своих книг, что сию книгу необходимо тщательно хранить, ибо «таких книг в сие время более нет». В библиотеке Сильвестра Петровича Соловьева, с которым мы много лет были хорошо знакомы, и библиотеку которого тщательно описали, сохранилась московская Минея, со своеручной записью Иова Льговского²⁵, наконец решившая многолетнюю проблему о происхождении самого

²⁵ Поздеева И.В. Запланированное чудо поиска: (О житии Иова Льговского) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 173–183; *Она же*. Ищите — и обрящете! (Повесть о житии Иова Льговского); (Статья и публ. Первой половины Жития) //Родина. 1990. № 9. С. 48–55.

Иова. Сильвестр Петрович за свою жизнь собрал одну из самых крупных библиотек Верхокамья, но к старости почти ослеп, продолжая читать свои любимые книги с двумя громадными лупами. Мы старались заезжать к нему ежегодно, и каждый раз после необходимых приветствий и вопросов он просил нас почитать ему что-нибудь особо памятное. Среди книг Евдокии Александровны Чадовой нашлась Острожская Библия Ивана Федорова, одна из двух, бытовавших в Верхокамье.

Однако, основной хорошо сохранившейся формой местной книжности была и оставались библиотеки общин-соборов. Сохранился даже решение собора о совместном владении книгами второй половины XXI века. В решении говорится²⁶, что по согласию «общего совета духовных отец... по завещанию Максима Егоровича... божественными книгами которые положены бес денег и без цены и некому их не продавать и не закладывать. И все книги должны быть по телесному охранению у Фотиньи Федоровой вообще с Анной Федоровой и с Осиповной». В решении также названы («поименованы») «назиратели на охранение». То есть соборные книги передавались на хранение самым уважаемым и грамотным людям, но и за ними должны были наблюдать специально названные «назиратели». Это самое позднее решение собора, которое нам известно, и именно оно посвящено сохранению самого важного для существования местного старообрядчества, а именно книгам.

Исследования верхокамского книжного собрания ОРКР НБ МГУ (359 рукописей XV–XX вв.) посвящены десятки научных статей, рукописная его часть подробно и тщательно описана²⁷. Однако это только часть выявленного, датированного и изученного книжного комплекса Верхокамья, который в конце 80-х годов состоял более чем из 2200 книжных памятников, рукописных и печатных. Этот полный комплекс анализировался специалистами как Верхокамское книжное собрание. Поскольку старообрядческие общины Верхокамья вели еще активную жизнь, в той или иной форме продолжающуюся и сегодня, мы не хотели и не могли изымать многие даже интересующие нас книги. И как правило получили те памятники, которые для самих общин, особого интереса не пред-

²⁶ РВ. № 1685 [5]. 1 лист.

²⁷ РВ. №№ 1-2362.

ставляли. Благодаря этой методике Верхокамское собрание оказалось при анализе репрезентативным и относительно истории Верхокамских поморских общин и относительно их духовной жизни. Общие выводы исследования этой крестьянской поморской книжности русского населения Верхокамья постараемся кратко изложить далее, назвав особенно важные ее характеристики:

Рассматривать книжность Верхокамья можно только в составе печатных и рукописных памятников. Исследования только рукописей сразу же приводит к совершенно ошибочным выводам.

Это собрание во многом характеризует местную культуру как в основном литургическую. Литургические памятники Верхокамья представлены тремя рукописями и 27 печатными книгами XVI в, 8 рукописями и 831 печатной книгой в основном первой половины XVII в, 3 рукописями и 4 печатными книгами XVIII в. Таким образом, если не учесть кириллическую печатную книгу, здесь в основном московскую, может возникнуть впечатление, что верхокамские старообрядцы менее всего заботились о правильности богослужения. Местные собрания литургических памятников ярко демонстрирует нам особенности духовной жизни и богослужения старообрядцев, не признающих священства. В Верхокамье выявлены 37 экземпляров Апостола, из которых только 2 рукописных (3 печатных экземпляра XVI и 22 XVII). Евангелий здесь обнаружено 30; из них одно рукописное XVI в и 22 печатных XVII в. Рукописных Октоихов в Верхокамье не обнаружено вообще, но зато печатные Октоихи найдены в количестве 55 экземпляров: 11 — XVI в. и 44 — XVII вв. Триоди представлены только печатными книгами: Триоди цветной — 26 и 24 — Триоди постной. Требников поставлено на учет 26 экземпляров, из которых 20 печатных и 6 рукописных. Устава или Ока Церковного найдено два списка и 10 экземпляров московских печатных книга первой половины XVII в. (всего экземпляров Ока Церковного 28). Почти каждый из этих типов литургической книги представлен также печатными изданиями XIX–XX веков, хотя они составляют незначительную часть общего количества литургических памятников, и как мы видели выше, по ним долго запрещалось молиться. О беспоповском характере богослужения в регионе говорит то, что найдено только семь экземпляров Службника, который, очевидно использовался в Белокринцких церквях района, прихожанами которых было незначительное количество старообрядцев. Эти цифры говорят

не только о беспоповском характере местной литургики, но и о количестве общин соборов, которые существовали в районе перед нашим приездом²⁸.

В большинстве общин поморцев ко времени нашего появления в районе служили уже не по Минеям (или очень редко по Минеям), а «каноном», по Псалтыри следованной, которой в Верхокамье обнаружено 159 экземпляров (!). Из них черыте рукописных и 155 печатных (первой половины XVII — 140, XIX—XX вв — 15). Псалтырь учебная найдена здесь в 200 экземплярах, из которых 80 рукописных и 120 печатных (XVI в. — 2, XVII в. — 37, XVIII в. — 2, XIX—XX вв. — 79).

В качестве третьей особенности верхокамского книжного собрания можно назвать его учебный характер. Сохранение традиционной веры и культуры обеспечивалось обучением молодых членов общины читать, молиться и верить также, как их предки, прежде всего, по азбучке, часовнику и учебной Псалтыри. Именно традиционное обучение одновременно вере и грамоте и было в Верхокамье важнейшим инструментом сохранения и передачи древних традиций. Однако о местной книжности можно говорить не как о принципиально учебной, но и учительной, поскольку, основное содержание большинства верхокамских книжных памятников является христианской учительной литературой. Поражает ее всеобъемлющий состав и многообразие, которые в основном демонстрируют сотни местных рукописных сборников, возникших после раздела общины в последней трети XIX и XX вв. В собрании представлены и подлинные памятники христианской литературы (в основном в московских изданиях), которые и стали источниками местной рукописной книги. Это, прежде всего, Паренесис Ефрема Сирина, московские издания которого 1647 и 1652 годов найдены здесь более чем в 30 экземплярах. Первое и второе место в составе книжных памятников Ефрем Сириин делит с трудами Иоанна Златоуста. На третьем месте по количеству найденных в районе печатных экземпляров и сотням переписанных произведений находятся Пролога. Большое количество списков

²⁸ Об этом говорит фактически аналогичное количество богослужебных книг, которые должны быть в каждом соборе. Их сохранилось, как мы видели, от 25 до 37 экземпляров, что свидетельствует о том, что в Верхокамье в начале XX века было не менее 20–25 общин-соборов.

сделано с Учительного Евангелия, в т.ч. изданного Василием Федоровым Бурцовым 8.09.1639 г. В верхокамском собрании обнаружено более 20 экземпляров Трефологиона. Большое количество произведений местных сборников переписано из Зерцала, Маргарита, торжественников, самых различных патериков, и трудов многих десятков раннехристианских и византийских авторов.

Широкое использование в Верхокамском собрании христианских авторов позволяет сравнить их список со списком авторов Усть-Цилемского сборников и сибирскими находками и достаточно убедительно выстроить систему старообрядческих авторитетов, в том числе и русских авторов. Кроме Ефрема Сирина и Иоанна Златоуста в старообрядческой крестьянской среде особенно популярны Василий Великий, Афанасий Великий, Иоанн Синайский, а из русских преподобный Иосиф Волоцкий, Нил Сорский и Максим Грек²⁹.

Характерным признаком верхокамской книжности является не просто очень большое количество сборников самого разнообразного состава, но также наличие громадных сборников и конволютов, которые, можно сказать, являются целыми библиотеками-энциклопедиями, так как содержат 300—400 листов форматом в лист, и 500, 600 и даже 700 — в 8° долю листа. Только незначительное количество из них возникли в XVIIIв., остальные очевидно были вызваны к жизни именно событиями раздела единой поморской общины во второй половине XIX в. Хронологический состав Верхокамского собрания МГУ следующий: 4 рукописи XVв., 14 — XVI в, 30 — XVII в., 41 — XVIII в.; XIX в датируются 185 рукописных книг, в XX веке возникло 111 рукописей. Почти все книги XIX—XX вв. местного письма и их состав точно отражает духовные интересы местного поморского крестьянства. Рукописание в районе фактически было повсеместным, т.к. на основании рукописей XIX—XX веков удалось выявить 30 (!) писцов, сообщивших о себе на страницах написанных ими книг и которых помнили в общи-

²⁹ Поздеева И.В. Продолжение традиции: Книжная культура старообрядцев Верхокамья // Книга. Традиция. Культура. М., 1996. (Мир старообрядчества. Вып. 3). С. 247—249; Она же. Книжность современного старообрядчества как инструмент сохранности и воспроизведения традиции: социально-культурные функции и структура // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте: Первый международный семинар. Тульча (1—4 октября 1993 г.): Сб. научных сообщений. Бухарест, 1996. С. 178—188.

нах. Выдающимися писцами были: человек, который называл себя мастер Сергей и Н.А. Сабуров, которыми были написаны в 1859–1860 и позднее, очевидно, не менее двух десятков рукописей. Особой манеры письма в Верхокамье не сложилось, почти все местные профессиональные писцы подражали московским изданиям 30–40 годов XVII в., стараясь повторить не только шрифт, но и орнаменты книг, особенно псалтырей учебных. Для некоторые из них мы даже можем определить источник, т.к. в списках на тех же листах, что и в оригинале, находятся копии заставок. На большинстве своих произведений писцы указывают свои имена, а нередко и имена заказчиков. Часто и читатели оставляли свои имена на прочитанных книгах. Например, замечательная запись, ставшая эпиграфом к данной статье и там же текст: «Читал Федор Путин, слушал Василий Путин»³⁰.

Важнейшей чертой верхокамского собрания является его четко выраженный поморский характер. В собрании есть списки основных выговских произведений³¹. Поморские произведения сохранившиеся в верхокамском собрании в списках XIX–XX вв. и могут дополнить наши представления о Выговской книжности. Как уже сказано выше, здесь найдены списки грамот Семиона Денисова, переписка с выговскими отцами XVIII в., сборники поморских грамот и другие произведения, пришедшие в Верхокамье с Выга. Несомненно, выговские традиции проявились здесь и в глубочайшем уважении к книге.

Старообрядческий крестьянский характер собрания подчеркивает особенно большое количество в сборниках разнообразных апокрифов, таких как многочисленные списки текстов о 12 трясовицах или 12 пятницах, особенно любимый здесь Сон Богородицы, Евангелие от Никодима, Беседа трех святителей, Сон Феклы, Адская газета. Их значительно больше, чем учтено В.И. Малышевым в Усть-Цилемских сборниках³².

³⁰ РВ. № 620. Многочисленные записи читателей, как никакой другой источник, позволяют почувствовать трогательное и преданное почитание крестьянства текстов христианской книги.

³¹ Поморские ответы, «История об отцах и страдальцах соловецких» Симеона Денисова, стихотворное поминовение Андрея Денисова и др. Но самым популярным здесь оказалось житие Корнилия Выговского (пять списков в разных сборниках).

³² *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. 240 с.

Еще одним признаком, что это собрание принадлежит старообрядцам—беспоповцам является значительное количество и разнообразие в нем эсхатологических произведений, текстов об антихристе и о соблазнах антихристового мира, самых разных христианских авторов. Но наибольший интерес представляют в составе верхокамского собрания произведения местных книжников. Это далеко не только постановления и решения местных общин-соборов, но и многочисленные полемические слова и письма против максимовцев, и, соответственно, со стороны максимовцев — против деминцев.

Мы уже говорили о двух важнейших местных исторических памятниках 80-ых гг. XIX в. — решениях соборов, о причинах раздела единой поморской общины. Но и до конца XX века эта тема остается постоянно животрепещущей, поскольку постепенно сложились некоторые особенности жизни и поведения этих новых согласий: деминцы с точки зрения запретов соборным были гораздо мягче. Главное отличие было в том, что соборным деминцам разрешалось ездить на современном транспорте, что бесконечно помогало в их повседневной жизни. Максимовцам же это категорически запрещалось. Деминцы же, в свою очередь, были значительно более грамотными и начитанными, их общины и «мирские» члены хранили и использовали большее количество книг, заказывали и имели гораздо большее количество местных сборников³³.

Верхокамское книжное собрание является уникальным источником для понимания духовной жизни и духовного творчества русских крестьян-старообрядцев-беспоповцев. Академик Н.Н. Покровский написал об этом книжном комплексе, что собрание «тщательно и всесторонне проанализировано, весьма репрезентативно,... как источник по воспроизводству и эволюции древних традиций

³³ Поскольку мы имели самые лучшие отношения с руководителями и тех, и других общин в середине 80-х годов, я собрала нескольких наиболее грамотных и уважаемых наставников деминцев и максимовцев для обсуждения вопросов о возможности ездить на машинах. К сожалению, как и предполагалось, максимовцы требовали сохранения только тех возможностей для жизни человека, которые люди имели в России до раскола. Интересны аргументы, которые приводили в защиту своего мнения деминцы. Во-первых, все детали машин прошли через руки людей, сотворенных по образу Господа, и через огонь, который очищает от власти зла. В качестве аргумента они приводили и то, что Антоний Римлянин приплыл в Новгород на камне.

в разных сферах духовной культуры и истории крупного старообрядческого крестьянского региона³⁴».

Самым интересным и уникальным в комплексе культурных традиций поморцев Верхокамье оказалось повсеместное пение и широкий репертуар духовных стихов. Духовные стихи — особый жанр, который являлся в Верхокамье равно живой частью и письменной, и устной традиций. Тексты духовных стихов вошли в Верхокамье в большую часть рукописных сборников и специальных рукописных стиховников³⁵. И.И. Пряхина опубликовала тексты стихов, сверив их по 661 списку в 69 рукописях Верхокамья. Здесь найдено 80 стиховников XVIII—XX веков и почти 60 сборников, в которых они также были переписаны. В фундаментальной книге «Кому повем печаль мою»³⁶ опубликованы 104 текста духовных стихов, большая часть которых хранилась, перечитывалась и пелась в этом крошечном старообрядческом крае.

М.В. Макаровской в книге расшифрованы подлинные записи 58 напевов (в 64 вариантах), которые были записаны 298 раз во время полевых работ у 45 исполнителей. Сохранившиеся напевы приведены М.В. Макаровской в современной нотной записи. Кроме того, книга блестяще издана и представляет нам не только удивительное певческое богатство, но и образы многих местных исполнителей характер региона, его леса и деревни. Любимые стихи записаны здесь 10—20 раз в исполнении разных коллективов; многие вошли в десятки стиховников. Духовные стихи, как удалось показать при анализе их содержания, в Верхокамье заменяли Катехизис: в кратких и точных формулировках излагали важнейшие постулаты христианского учения. Например, в двух строках была сформулирована христианская идея богатства и бедности:

³⁴ *Покровский Н.Н.* Книга, традиция, культура // Мир старообрядчества. Книга, традиция, культура. Вып. 3. М.; Бородулино, 1996. С. 5.

³⁵ *Поздеева И.В.* «Воспой гласом, воспой духом». Духовная лирика старообрядческих поморских общин Верхокамья // Acta Baltico-Slavica. 2013. Т. 37. С. 221—247.

³⁶ *Кому повем печаль мою.* Духовные стихи Верхокамья. Исследования и публикации. М., 2007. 330 с. В книге опубликованы исследования: *Поздеева И.В.* Кому повем печаль мою. С. 13—35; *Пряхина И.И.* Церковнославянская традиция и диалектные особенности духовных стихов Верхокамья. С. 36—55; *Макаровская М.В.* Напевы духовных стихов Верхокамья. С. 56—65.

Бедные богатыми питаются,
А богатые нищенскими молитвами спасаются.

Или другой пример:

Ты еси, Господи,
Прежде нас умре и воскресе
И нас с собою воскресил.

Здесь сохранился один из древнейших русских стихов о Борисе и Глебе, который нам удалось записать в живом исполнении. Верхокамские стихи датируются конца XVII—XX вв. В их состав вошли любимейшие здесь стихи конца XVIII в. «Кому повем печаль мою», стихи о 1905 годе и о преследованиях верующих в советское время. Бесконечно разнообразны и напевы стихов — и плавные, широко распевные и «рубленные», почти маршевые. Сегодня эти стихи исполняют ряд певческих коллективов Перми.

В Верхокамье также выявлен и зафиксирован фактически полный комплекс материальной культуры старообрядческих общин. Догматические требования поморского согласия отразились буквально на всех направлениях материальной жизни местного крестьянства. Требования отдельной жизни соборных от остальных членов ее семьи привело к сохранению до XX в. древнейшего типа крестьянской избы — «тройной связи», в которой под одной крышей находится два жилых помещения, разделенных сенями. Свои особенности имеют и подворные строения и весь комплекс самостоятельного крестьянского хозяйства. Все особенности интерьера с обязательным красным углом, русской печью, полатями, лавками, также как все внутреннее убранство избы, тщательно зафиксированы, описаны, измерены, зарисованы или сфотографированы пермскими учеными. Сегодня результаты исследования материальной жизни крестьян Верхокамья опубликованы в статьях, но и в замечательной книге С.А. Димухаметовой «Мир вещей русских крестьян XIX—XX в.»³⁷.

³⁷ Мир вещей русских крестьян XIX—XX в. Традиционная народная культура русского старообрядческого населения Верхокамья. Из собрания Пермского краеведческого музея: Каталог. Пермь, 2010. 444 с. В этой книге опубликованы статьи: *Поздеева И.В.* Традиционный мир Верхокамья. С. 8—24; *Чагин Г.Н.* Заселение, материальная культура и быт русского населения Верхокамья. С. 36—54.

В книге несколько разделов, в каждом из которых приведены фотографии или рисунки, материал, размеры и характеристика зафиксированных в поле или полученных музеем орудий и предметов. Содержание первого раздела Каталога «Крестьянская усадьба XIX—XXв. Архитектурные детали. Домовая резьба» уже упомянуты выше. Второй раздел посвящен хозяйственной деятельности местных старообрядцев; в нем описаны земледельческие орудия, утварь для переработки зерна и охотничьего промысла. В книге зафиксированы поразительные результаты архаизации хозяйственной жизни местного старообрядческого крестьянства. Среди 19 древних типов сельскохозяйственных орудий найдены три типа древней сохи и среди них безотвальная соха «курошимка», которую сотрудники Пермского музея ранее искали по всей области. Здесь же до последних лет для уборки зерновых наделов употреблялся серп, коса-горбуша, веялки местного изготовления, а также разнообразная утварь для переработки зерна, в т.ч. мельница «крупорушка», многочисленные долблённые ступки разной формы (корневые, с одной и двумя ручками), и многие другие мелкие инструменты и приспособления. Сохранились и различные предметы из снаряжения охотника.

Однако наиболее эффектны данные книги о местных крестьянских промыслах и ремёслах. Поскольку соборные должны были одеваться только в определенного фасона одежду и обувь, изготовленную в домашних условиях или мастерами своего собора, все необходимое для выделки большинства домашних вещей сохранялось в крестьянском хозяйстве. С.А. Димухаметова сообщила, что пермские этнографы работали в 59 населенных пунктах Верхокамья, где были опрошены 399 информатора в возрасте от 35 до 103 лет, представители всех местных старообрядческих согласий: максимовцы и деминцы, среди которых почти половина были соборными, члены путинского согласия и Белокриницкой Церкви. Особенно значителен в Верхокамье комплекс предметов, используемый для изготовления одежды соборных, начиная с орудий обработки льна. С.А. Димухамедова пишет «в Верхокамье представилась редкая возможность изучить все виды одежды — повседневную, праздничную и обрядовую». Коллекция верхокамской крестьянской одежды, собранная в ПОКМ состоит из 236 предметов, в том числе, 171 единица женской одежды: 10 сарафанов, 22 дубаса, 30 женских и 12 мужских

рубаш; понитки, шабуры, зипун, гуня, кафтан сибирка и другие типы верхней одежды³⁸.

В строгом, почти аскетическом облике старообрядца-соборного особое значение — и символическое, и художественное, — имел пояс, который повязывался сразу после крещения и означал готовность к борьбе с темными силами. Именно украшение поясов показывает художественные возможности и стремления местных крестьян. 125 поясов, собранных в пермском музее, украшены 50-ю вариантами разнообразных цветных орнаментов. Пояса здесь изготавливались девятью разными техниками, в том числе с помощью древнего способа ткачества «на топках» почти в каждой деревне Верхокамья. Этнографы установили имена 62 мастериц, которые изготовили 82 пояса из коллекции музея³⁹. В Верхокамье также сохранился древний покрой обрядовой одежды, фактически соответствующей одежде XVII века — женские дубас, рубаха и остальные обязательные элементы одежды соборных. Собраны десятки образцов орудий для домашнего изготовления тканей из льна, конопли и шерсти, повсеместно почти в каждом старообрядческом доме зимой женщины занимались прядением или ткачеством. В каждом доме были разнообразные предметы для этих работ: веретена, изукрашенные прялки разных типов, сложные самопрялки, ткацкие станы, которые здесь назывались «кросны». На кроснах местные мастерицы ткали красивые и сложные скатерти, замечательного подбора цветов полотенца. До сих пор вызывает восхищение изготовление половиков. Многие детали ткацкого стана были украшены красивой резьбой. Но ткань домашнего изготовления требовала дальнейшей обработки, необходимые для этого орудия были также собраны в Верхокамье. Кроме изготовления одежды для соборных требовалось снабдить их и домашней обувью. Многочисленные орудия и колодки для этих работ также собраны в музее и представлены в Каталоге. Необходимо заметить, что до конца XX века в Верхокамье сохранялось изготовление лаптей, причем были известны, и пользовались уважением опытные мастера, которые изготавливали разные

³⁸ См.: *Димухаметова С.А.* Мир вещей... С. 16–17.

³⁹ *Могилева Г.Ю.* Коллекция русских старообрядческих поясов Верхокамья (по материалам полевых исследований 1985–1992 гг.) //Традиционная народная культура населения Урала: Материалы международной научно-практической конференции. Пермь, 1997. С. 172–178.

лапти на левую и правую ногу, использовали разные типы плетения. Лапти носили отнюдь не только соборные, эта была очень удобная обувь для уборки урожая. Даже комбайнеры нередко заказывали себе лапти, в которых не было жарко ногам, а вода очень быстро высыхала.

Не менее развитым в Верхокамье был гончарный промысел, т.к. посуда для соборных и для варки пищи, столовая посуда могла быть изготовлена только из глины или дерева. В Верхокамье в последней четверти XX в. были найдены несколько гончарных кругов и разнообразные формы красивой местной кухонной посуды, в том числе поливной. Поэтому здесь сохранились не только изготовленные из глины и дерева многочисленные предметы домашнего обихода, но также плотничьи и столярные инструменты, специальные орудия для изготовления долблённой посуды. Особое место среди этих предметов занимали плетеные из ивовых веток и разрезанных вдоль и вымоченных корней, которые назывались «корневатками»: их изготовление было живо еще незадолго до нашего приезда. Корзины-корневатки и другие плетеные предметы были долговечными и нередко передавались внукам и правнукам⁴⁰.

Необходимо упомянуть о кузнечном деле, без которого невозможно было ни изготовление сельскохозяйственных орудий, упряжи, и других нужных в жизни соборных предметов. Но особое место среди них занимает очень редкая в наше время находка — светец. Здесь был обнаружен светец напольный; несколько образцов этого приспособления, состоящих из кованного держателя лучины и высокой деревянной или металлической стойки, которая позволяла осветить большую часть избы. Местные кузнецы изготавливали также множество других металлических изделий: детали конской сбруи, замки и ключи, сечки, скребницы, и другую утварь. Так как почти каждый старовер Верхокамья стремился в старости перейти в положение соборного, мы застали весь этот комплекс ремесел фактически живым. Предметы, изготовленные мастерами своей общины или аналогичной общины-собора, были в каждом доме. Но еще была живая память и о собственных мастерах-печниках, строителях, кузнецах, гонча-

⁴⁰ Уже в 90-х годах это замечательное искусство было возрождено, и замысловатые «корневатки» стали изготавливать снова.

рах, и других ремесленниках, обеспечивавших праведную жизнь соборных.

Особое место в местном ремесле занимало изготовление различных предметов для культа. Они также должны были обязательно выполняться мастерами своей общины. Речь идет о деревянных ящиках для свечей, глиняных кацеях-кадильницах, аналоях, божницах, подручниках, местных лестовках, иконах и нательных крестах, которые еще в начале XX веков изготавливались местными мастерами или северного поморского изготовления. Можно упомянуть местные «рукомой», которые одновременно были и предметом культового назначения, т.к. прикоснуться к Божественным книгам или иконам можно было только тщательно вымыв руки, и обычного обихода. Поскольку в Верхокамье нигде не было водопровода такие рукомой с одним или двумя носиками висели при входе в большинстве местных изб.

Выполнен был весь этот объем многолетних комплексных исследований культуры крестьянского населения Верхокамья, которая сложилась и существовала в это регионе уже более 300 лет, разными учеными-специалистами и более чем сотней студентов исторического факультета, каждый из которых внес свою посильную лепту в общие результаты исследований за 33 года систематической работы. Впервые в XX веке был выявлен, тщательно исследован и зафиксирован полный комплекс традиционной духовной и материальной культуры крестьянских общин старообрядцев, представленный как целостная система духовной и материальной культуры⁴¹.

⁴¹ Не имея возможности указать в статье большую часть опубликованных работ о старообрядцах Верхокамья, укажем библиографию, составленную И.В. Ключиной «Научные публикации археографов МГУ им. М.В. Ломоносова и участников комплексных полевых исследований 1968–2007 гг., в которой учтены 455 публикаций. См.: Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. Ч. 2. История книги и культуры русского старообрядчества. Ярославль, 2008. С. 321–368.

Литература

- Агеева, Е.А., Кобяк, Н.А., Круглова, Т.А., Смилянская, Е.Б.* Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Из собрания Научной библиотеки Московского университета имени М.В. Ломоносова. Каталог. — Москва : МГУ, — 1994. — 462 с.
- Игошев, Л.А.* Старообрядческие музыкальные традиции как источник по изучению древнерусской музыкальной культуры (исследовательские аспекты) // Археография и изучение духовной культуры: III Уральские археографические чтения / Тезисы докладов. — Свердловск, 1987. — С. 37–39.
- Кому повем печаль мою. Духовные стихи Верхокамья. Исследования и публикации. — Москва : Даниловский монастырь, 2007. — 330 с.
- Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии // Пермские епархиальные ведомости. — 1868. — № 14. — С. 223–226.
- Малышев, В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. — Сыктывкар : Коми изд-во, 1960. — 240 с.
- Мир вещей русских крестьян XIX–XX в. Традиционная народная культура русского старообрядческого населения Верхокамья. Из собрания Пермского краеведческого музея: Каталог. — Пермь : Изд. Пушкина, 2010. — 444 с.
- Могилева, Г.Ю.* Коллекция русских старообрядческих поясов Верхокамья (по материалам полевых исследований 1985–1992 гг.) // Традиционная народная культура населения Урала: Материалы международной научно-практической конференции. — Пермь : Пермский обл. Краеведческий музей, 1997. — С. 172–178.
- Никитина, С.Е.* Пермский фольклор и книжная традиция. (Обзор материалов экспедиции. 1973 г.) // Из истории фондов Научной библиотеки Московского университета. — М., 1978. — С. 137–151.
- Никитина, С.Е.* К вопросу описания устно культуры в районах традиционной народной книжности (в рамках комплексной археографической экспедиции) // Вопросы собирания, учета, хранения и использования документальных памятников истории и культуры. — М., 1982. — Ч. 2: Памятники старинной письменности. — С. 73–82.
- Никитина, С.Е.* О взаимодействии устной и письменной культуры в рамках традиционной книжности // Археография и изучение духовной культуры: III Уральские археографические чтения / Тезисы докладов. — Свердловск, 1987. — С. 37–39.
- Палладий, (Пьянков).* Обозрение пермского раскола также названного «старообрядчеством». — СПб., 1863.
- Поздеева, И.В.* Верещагинское книжное собрание и проблема духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг. — Москва : МГУ, 1982. — 318 с. : ил.
- Поздеева, И.В.* Запланированное чудо поиска: (О житии Иова Львовского) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. — Новосибирск., 1990. — С. 173–183.
- Поздеева, И.В.* Ищите — и обрящете! (Повесть о житии Иова Львовского); (Статья и публ. Первой половины Жития) // Родина. — 1990. — № 9. — С. 48–55.
- Поздеева, И.В.* Книжность современного старообрядчества как инструмент сохранности и воспроизведения традиции: социально-культурные функ-

- ции и структура // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте: Первый международный семинар. Тульча (1–4 октября 1993 г.): Сб. научных сообщений. — Бухарест : изд-во АРАРАТ, 1996. — С. 259–272.
- Поздеева, И.В.* Продолжение традиции: Книжная культура старообрядцев Верхокамья // Книга. Традиция. Культура. — Москва : Санкт-Петербург, 1996. (Мир старообрядчества. Вып. 3). — С. 11–27.
- Поздеева, И.В.* «Воспой гласом, воспой духом». Духовная лирика старообрядческих поморских общин Верхокамья // Acta Baltico-Slavica. — 2013. Издательство ISS PAS (Варшава). — Т. 37. — С. 221–247.
- Покровский, Н.Н.* Книга, традиция, культура // Мир старообрядчества. Книга, традиция, культура. — Вып. 3. — Москва : Бородулино, 1996. — 248, [2] с. : ил.
- Сморгунова, Е.М.* Пермская рукопись XIX в. «О разделе» // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг. — Москва : МГУ, 1982. — С. 247–265.
- Сморгунова, Е.М.* Лингвистические проблемы в археографических исследованиях (языковые особенности русского старообрядческого населения) // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг. — Москва : МГУ, — 1982. — С. 72–90.
- Сморгунова, Е.М.* Комплексное изучение традиционной народной культуры Прикамья (первые итоги эксперимента) // История СССР. — 1988. — № 2. — С. 216–219.
- Сморгунова, Е.М.* Из рукописей Верхокамья: особый вид взаимодействия устной и письменной культуры // Личность. Книга. Традиция. — Москва ; Санкт-Петербург, 1992. (Мир старообрядчества. Вып. 1). — С. 46–58.
- Чагин, Г.Н.* Заселение, материальная культура и быт русского населения Верхокамья // *Димухаметова С.А.* Мир вещей русских крестьян XIX–XX вв. Традиционная культура русского старообрядческого населения Верхокамья. — Пермь : «Пушка» — 2010.
- Чернышева, М.Б.* Музыкальная культура русского населения Верхокамья // Русские устные и письменные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). — М., 1982. — С. 162–227.

Костров Александр Валерьевич

(Иркутский государственный университет, Иркутск, Россия)

Kostrov Alexandr Valerievich

(Irkutsk State University, Irkutsk, Russia)

СПЕЦИФИКА КУЛЬТУРЫ
СОВРЕМЕННЫХ ЧАСОВЕННЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ
ЕНИСЕЙСКОЙ СИБИРИ*
SPECIAL FEATURES OF MODERN
CHASOVENNOE-CHAPEL OLD-BELIEVERS'
CULTURE IN THE YENISEY SIBERIA REGION

В статье на основе полевых материалов автора, собранных в пространстве Енисейской Сибири в экспедициях 2016–2020 гг., презентуются специфические черты современной культуры старообрядцев часовенного согласия. К ним относятся как относительно хорошо сохранные компоненты традиционного комплекса, связанного с религиозными практиками, так и современные рефлексии на модернизирующийся мир, вступивший в цифровую эпоху. И если первые проявляют и транслируют основы доктрины этой группы, то вторые являются адаптивной реакцией на меняющиеся реалии.

Ключевые слова: старообрядчество; часовенное согласие; Енисейская Сибирь; культура; специфика.

Special features of culture of the modern Old Believers of the Chasovennoe soglasiye (covenant) are presented in this article based on the field studies gathered by the author during the expedition to the Yenisey Siberia region (2016–2020). These include both relatively well-preserved elements of traditional complex associated with the religious practices and modern reflection towards the modernizing world coming into the digital age. While the elements of traditional complex express and demonstrate the ground of this group's doctrine, modern reflections are the adaptive reaction to the changing realities.

Key words: Old believers; Chapel Concord; Yenisei Siberia; Culture; Specifics.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 17-14-17601 е (р) «Традиционная культура старообрядцев Тувы: история и современность», 2016 г. и Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 18-09-00723А ««Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и монастырей», 2018–2019 гг.

Енисейская Сибирь является одним из регионов массового расселения старообрядцев часовенного согласия. Включая в себя пространство бассейна великой сибирской реки, эта территория (административно это Красноярский край и Иркутская область, Тува и Хакассия) стала естественным и социокультурным контекстом сохранения и развития многочисленных общин этого направления староверия, чаще всего находящихся в труднодоступных таежных деревнях. Существует, ставшая уже классической, обстоятельная литература, посвященная истории и самосознанию часовенных на востоке России, в которой, в том числе, затронуты разные вопросы развития их культуры в предшествующие периоды¹. Полтора десятка экспедиций, предпринятых нами в последние годы, позволили зафиксировать как степень сохранения разных компонентов традиционной основы, так и специфические черты современной культуры этой группы. Это позволяет проследить характер ее эволюции и дает ценный материал для кросс-культурных исследований.

К специфике культуры часовенного согласия, прежде всего, можно отнести большую степень сохранности религиозной традиции. Не случайно Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова писали, что в советский период в староверии «выжило лишь то направление, которое было связано с побегом и нелегальным положением»². В то время, как в более либеральных согласиях рубежом межпоколенческого перелома во многом стали 70-е годы XX века (в СССР и в других частях большого советского пространства, включая страны Восточной Европы) с которых традиция развивалась по нисходящей, часовенные и в силу радикальности своей доктрины, и в силу диктуемых ей практик (в частности, минимизация внешних контактов и продолжающийся уход Церкви в глухие леса) смогли перейти этот рубеж поздней секуляризации. Поэтому, несмотря на то, что часовенные общины также как другие сообщества испытали на себе влияние советской и постсоветской секуляризации, сейчас они, тем не менее, во-многом, предстают как социокультурные заповедники живой (а не уходящей или

¹ Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. 471 с.; Татаринцева М.П. Старообрядцы в Туве. Новосибирск, 2006. 216 с. и др.

² Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Указ. соч. С. 56.

воссоздаваемой) традиции. Этому способствует и активно развиваемая коммуникация с заокеанскими общинами этого согласия, которые сохраняли и развивали свою культуру сначала в Китае, а потом в разных странах Южной (Аргентина, Уругвай, Боливия и Бразилия) и Северной (США и Канада) Америке³.

Важнейшим залогом высокой степени сохранения и развития традиции, наряду с доктриной согласия и удаленностью сети поселений его последователей, были и остаются таежные монастыри, которые в советское время, несмотря на их погром в 1951 г.⁴, смогли сберечь преемственность и в постсоветский период вышли на качественно новый уровень развития. Сеть скрытых таежных обителей находится на территории Енисейской Сибири, что делает этот регион центральным для часовенных старообрядцев из разных регионов России и других стран (ранее для всех, а после раскола 2014 г. на «однокрестников» и «двоекрестников», только для последних). При этом в наши дни произошло «собрание» трех (точнее вливание двух небольших в самый крупный) скитских кустов в одном месте. Так, на реку Дубчес, на которой монастыри развиваются с конца 1930-х гг., в 2004 г. были перевезены скиты с Безьямки, а в 2010 г. с Верховьев Енисея. Это сделало местные обители последним мощным центром согласия.

Наряду с развитием монастырской традиции залогом сохранения часовенного согласия стало достаточно четкое деление местного социума на «соборных» и «мирских». К первым относятся члены Церкви, которые соблюдают весь круг запретов на общение с миром и в силу этого допущены к общинной молитве. В этом смысле, у часовенных под собором понимается не только храм или институт коллегиального обсуждения и принятия решений (который у них достаточно развит), но и церковная община. Ко вторым относятся все, кто не в соборе, в том числе старообрядцы,

³ Моррис Т.Б., Моррис Р. Староверы Орегона: экономика, религия и язык // Материалы VI Международной конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи». Улан-Удэ, 2015. С. 81–88; Ровнова О.Г. Старообрядческие общины в Южной Америке глазами исследователя // Материалы Международной конференции «Заволокинские чтения». Рига, 2014. С. 434–442; Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. Владивосток, 2013. 428 с.

⁴ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. / Под ред. Н.Н. Покровского. Новосибирск, 1999. С. 95–322.

которые выпали из него в силу совершенного нарушения. В последнем случае они должны понести епитимью или останутся вне собора, а значит вне Церкви и христианского спасения.

История появления и развития беспоповского часовенного согласия привела к тому, что в его культуре имеется выраженное поповское наследие. В частности, к внешним маркерам этого можно отнести использование распятия с изображением Духа Святого в виде голубя в навершии, который другие беспоповцы обычно не используют. При этом дистанцирование от классических беспоповцев проявляется в критике поморского согласия за то, что его последователи якобы «хулят Духа Святого на кресте». Поэтому голубь на кресте является важным внешним маркером этой группы, через который проявляется история согласия, вопросы его самоидентификации и позиционирования по отношению к другим направлениям старообрядчества.

Другой уникальной особенностью является факт сохранения и использования Запасных Даров. Последние, представляют собой частицы причастия, освященного старообрядческими священниками в период до отказа часовенных от белого духовенства в 1840 г. О подобных «крошках» причастия нам сообщали в разных частях Енисейской Сибири. При этом, как правило, рассказывают о сохранении причастия в специально сделанных полостях в иконах, которые иногда находят. В одной же из таежных деревень в семье наследников известного наставника нам показали Святые Дары, хранящиеся в специальной коробочке, сделанной из кедра. Это причастие дают только благочестивым соборным старообрядцам перед смертью, но так как подобные Дары являются достаточно большой редкостью, то часовенные причащаются один раз в год Божоявленной водой. К ней также имеют допуск только соборные старообрядцы, которые на Крещение приносят воду с реки в храм, там совершают над ней службу, «располняют» ее прошлогодней Великой водой, которая год хранилась у наставника или у других уважаемых прихожан и причащаются ею, подходя по двое. Такое причастие возможно на протяжении трех часов после службы, потом вода переходит в Великую и ей можно будет причащать только перед смертью⁵. К такой практике старообрядцы

⁵ Полевые материалы автора (далее — ПМА). Красноярский край, летняя экспедиция 2018 г., интервью № 5, 7.

перешли еще после Ирюмского собора 1723 г., на котором были актуализированы древневизантийские разрешения причащаться преждеосвященными Дарами и разбавлять новое освященным ранее⁶.

Богоявленская и Великая вода является святыней, поэтому вопросы ее использования и хранения строго регламентированы. Например, подобную воду нельзя давать мирским или соборным, использовать ее «от болезни» — первой можно причащаться только соборным и только после праздничной крещенской службы, а второй только соборным и только перед смертью. Эту воду категорически нельзя проливать, так как если ее пролили (даже капли), то все материалы (в том числе часть пола) на которые она пролита необходимо изъять и сжечь. Это делается для того чтобы никто не мог наступить или по другому осквернить место, на которое пролилась святыня. Поэтому при причащении используют специальное полотенце, дабы избежать подобного пролития.

Вообще очень показателен факт «располнения» Богоявленской воды прошлогодней Великой водой, сохраняемой наставником весь год (которая в свою очередь была «располнена» прошлогодней и так далее). В нем проявляется крайне серьезное отношение часовенных старообрядцев к прямой преемственности их древле-православной традиции. То есть, через сохранение и «располнение» воды, сохраняется благодать, оставленная последними благочестивыми священниками. Если прошлогодняя вода не сохранена, то община теряет возможность «располнить» следующую и, соответственно, теряет возможность причащения. То же самое касается Малой (или Спасовой) воды, которая освящается и «располняется» в августе и используется для «очищения опоганенной посуды». Так, нам известны общины, которые утратили Малую воду и теперь «очищают» посуду только речной водой с молитвой и каждением ладаном. Также и ладан сохраняется благодаря тому что к освященному когда-то благочестивыми священниками, постоянно добавляются кусочки кедровой смолы. Если же ладан в ладаннице закончится полностью, то освятить новый уже никто не сможет и можно будет только взять его у тех, у кого он сохранился⁷. Таким образом, часовенные старoverы сохраняют преем-

⁶ Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Указ. соч. С. 73–74.

⁷ ПМА. Иркутская область, летняя экспедиция 2018 г., интервью № 3.

ственность благодати от ушедшего белого духовенства, но не претендуют на аналогичное «располнение» Запасных Даров, считая, что их могли освятить только благочестивые священники.

Что же касается преемственности служителей культа, функции которых выполняют грамотные миряне — наставники, то и они подчиняются этому правилу, которое ведет к тому, что нового наставника могут благословить только старые наставники, которых в свое время также благословили их предшественники, которые когда-то получили свое благословение на ведение церковной жизни общин от благочестивого священства. Наставники принимают «на дух», то есть исповедь своих сообщинников или благословляют на это других уважаемых старообрядцев. При этом, как правило, «на дух» принимают мужчины (в том числе, монахинь в монастырях исповедует престарелый инок из мужского монастыря). Но бывают и исключения, так, нам рассказывали, что в Верховьях Енисея еще недавно была пожилая женщина, которая была благословлена на это действо⁸. Такое новшество было разрешено Минусинским собором 1975 г., 26 статья которого гласила «И даже по большой нужде жена жене может каяться»⁹.

Сложная история часовенных проявилась в их жилой и храмовой архитектуре, которую отличает относительно небольшие размеры исторических построек и практически полное отсутствие их украшений. Частые вынужденные миграции привели к тому, что, в отличие от тех же семейских Забайкалья, которые долгое время обживались на одном месте и славились своей жилой архитектурой, они редко ставили большие капитальные дома. В экспедициях нами фиксировалось первичное жилье в виде землянок, которые обустраивали переселенцы на новом месте. Потом возводились небольшие избы разной планировки и хозяйственные постройки (часто из лиственничного кругляка), которые в северных районах нередко собраны под одну крышу. И только современные образцы часовенной архитектуры показывают очень схожие стандарты, выработанные артельной практикой строительства из бруса и предполагающие определенную просторность жилых помещений. Такая схожая архитектура сейчас встречается по всему Енисею, но иногда имеет субрегиональную (например, единая се-

⁸ ПМА. Республика Тува, зимняя экспедиция 2018 г., интервью № 9.

⁹ *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Указ. соч. С. 79.

верная крыша) или экономическую (в зажиточных деревнях можно встретить двухэтажные дома) специфику.

Домашний красный угол находится в восточной части дома и представляет собой либо одну большую, либо каскад маленьких полок, на которых стоят иконы. Также иногда он оформлен в виде висящего на стене ящика, в котором стоят иконы, закрываемые во внемолебное время шторкой. Разнообразие структуры красного угла даже в рамках одного субрегиона и локации расселения часовенных говорит о том, что у них не сложилось (в отличие от тех же семейских) относительно единого стандарта его оформления. При этом варианты использования подзорницы (ткани для ограждения такой святыни как икона от соприкосновения с домашним бытом) также могут быть разными — она может лежать под иконами, может быть и под, и со стороны стены, а может отсутствовать вовсе. Определенной вариативности оформления сакрального центра дома иногда сопутствует интересная религиозная новация. Так, наряду со старыми и новыми письменными образами, а также литыми распятиями и иконами, в Красноярском крае и Иркутской области можно видеть подвешенных перед образами «херувимов», которых делают из желтой фольги и других художественных средств в монастырях. Они призваны создавать атмосферу парения ангелов и визуально стирать границу между сакральным и профанным. Характерно, что, в отличающейся своей самостийностью Туве, мы такой новации, идущей из северных обитателей, не встречали. Под иконами, как правило, находится шкафчик, в котором хранятся церковные книги и тетради, а также другие предметы религиозного быта (лестовки и подрушники, «свечи» и ладан, кадельница-кацея и др.). Иногда этот шкафчик покрыт аналойной пеленой с вышитой Голгофой. Рядом висят моленные кафтаны и пояса. Если в доме есть пожилые люди, то в непосредственной близости стоит специальная табуретка (иногда с разной длинной ножек и наклонной плоскостью) для упрощения совершения земных поклонов для тех, кому их в полной мере выполнять трудно.

Деревенский храм, как правило, представляет собой деревянное здание без окон на восточной стене и без внешних признаков культового сооружения. В малых деревнях под храм приспособивают отдельную избу, в которой никто не живет, а в больших это нередко специально построенное здание. И если раньше как

дома, так и молельни строили из кругляка и складывали внутри кирпичную (раньше глинобитную, которую здесь все еще можно встретить) печь, то сейчас строят из бруса и нередко устанавливают внутри покупной котел. Часто храм предваряют сени или крытое крыльцо, где разуваяются в теплое время года. Моленные кафтаны и пояса внутри не висят (как это бывает в храмах других согласий), так как на службу и мужчины и женщины приходят в полном облачении. Внутри это одно помещение, ориентированное по сторонам света. Вход с западной стороны, на южных (и иногда северных) стенах окна для освещения, а с восточной стороны находится тябловый иконостас. Последний, выглядит как большая полка (иногда от стены до стены), на которой стоят иконы. Перед иконостасом стоит аналой (их может быть несколько), на котором висит пелена с вышитой Голгофой. На стенах могут висеть лестовки (моленные четки) и настенные листы, а на полу лежат дорожки и ковры. Вдоль западной (также иногда вдоль северной и южной) стены стоят лавки, на которых стопками лежат подрушники (коврики для земных поклонов). Характерно при этом, что лавки чаще всего стоят у стен, но в одной из недавно построенных северных молелен мы видели такую организацию внутреннего пространства, при которой скамьи стоят рядами посреди моленной части храма¹⁰. Видимо, это сделано для того, чтобы у всех молящихся была возможность сесть, не покидая своего места, когда это разрешено ходом службы. Также в оформлении некоторых моленных на территории Красноярского края иногда помимо старообрядческих лубков можно видеть новообрядческие (!) настенные календари.

Старые храмы в монастырях и Верхнего (Тува) и Среднего (Красноярский край) Енисея внешне не отличаются от жилых домов. Об этом говорят как фотографии экспедиций 1966–1975 гг., опубликованные Н.Н. Покровским и Н.Д. Зольниковой¹¹, так и наши полевые наблюдения. Это изба из кругляка, с обмазанными глиной стыками. Современный скитский храм отличается большим размером (иногда это двухэтажное здание), он строится из бруса, имеет более сложную структуру и как правило выступает в комплексе с трапезной и келарской. Собственно моленное поме-

¹⁰ ПМА. Красноярский край, летняя экспедиция 2018 г.

¹¹ *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Указ. соч.

щение схоже с деревенским храмом, но отличается масштабами, богатым оформлением и многоярусным иконостасом без царских врат (место которых занимает большое письменное распятие) на всю восточную стену. Перед иконостасом в ряд стоят аналои, на которых висят пелены с вышитыми Голгофами. Создание таких пелен является важной составляющей рукоделия в женских монастырях. У западной стены стоят лавки, на которых лежат подушники, а на самой стене могут висеть лестовки и графические портреты отдельных духовных лидеров согласия-церкви. При этом естественно, что храм не имеет ни апсиды, ни алтаря, а за восточной стеной могут находиться кельи монахов и игумена.

Устав богослужения в часовенном согласии такой же как у старообрядцев-поповцев, только без чтения священнических частей. Обычно в субботу служба идет с 17-00 до 19-00, в воскресенье с 2-00 до 7-00 (также службы проходят накануне и в праздники). При этом, как правило, храм полон людьми, среди которых представлены все возрасты. В деревенском храме мужчины стоят справа, а женщины слева. В определенный момент службы самые грамотные и допущенные к этому мужчины и женщины сходятся у аналоя, где ведет службу наставник (в правом переднем углу) и совместно читают священные тексты. Все старообрядцы идут на службу в моленной одежде (косоворотка, пояс и кафтан для мужчин, сарафан, пояс, шашмура и платок для женщин), которая используется только для молитвы. Мирские и оглашенные могут стоять у западной стены, не участвуя в общинной молитве, что внешне проявляется в запрете креститься и кланяться вместе со всеми. В скитском храме мирские гости также стоят у западной стены и не участвуют в молитве братии, при этом в мужском скиту в храме нельзя находиться женщинам, а в женском мужчинам.

Наряду с недельными и праздничными службами осуществляются такие большие и сложные богослужения как «Марьино стояние» (на 5 неделе Великого поста). При этом иногда можно слышать, что если «кто три раза отмолится Марьино стояние, то будет избавлен от вечной муки»¹². Также соборные старообрядцы собираются в храме для осуществления какого-либо моления, посвященного отдельным сюжетам жизни и смерти. Пропущенную общинную молитву соборный старообрядец отмаливает по лестовке, руководствуясь положениями дораскольного Устава.

¹² ПМА. Республика Тува, зимняя экспедиция 2020 г., интервью № 5.

Во время богослужения используется наречное пение, что отличает часовенных от классических беспоповцев (тех же поморцев, практикующих более архаическое наонное пение) и лишний раз проявляет их генетическую связь с поповской традицией. Спецификой также является то, что крестное знамение совершается не только широко — с обязательным возложением двухперстного сложения на лоб, живот и обязательно края плеч, но и с неизменным его «замыканием» после приложения двух пальцев к левому плечу в виде положения правой руки на живот. Только после этого начинается поклон.

Отличительной чертой часовенного согласия является то, что и домашняя и общинная молитва осуществляется без электричества, использование которого в религиозных целях считается предосудительным. Поэтому применяется два вида свечей: самодельные восковые как жертва Богу и покупные парафиновые для освещения. При этом очень авторитетная старообрядка почтенного возраста (93 года) сказала нам, что в идеале и для освещения свечи должны быть восковые (или должна использоваться лучина), так как «парафиновые свечи неизвестно как и из чего делают»¹³. И если самодельные (самосканые или самолитые) восковые «свечи» прикрепляются к полке иконостаса с огнем на уровне икон, то для осветительных свечей есть специальные деревянные подсвечники (как в виде ложки, так и в виде стойки). При этом иногда нами фиксировалось использование керосиновой лампы.

Наряду со священными в культуре современных часовенных старообрядцев получают развитие и демонические концепты. В частности, как и представители некоторых других религиозных групп, они крайне негативно оценивают штрих-код, считая его предсказанным «начертанием», то есть печатью Антихриста, которая в последние времена будет «на всех куплях и продажах, а также на человеке». Поэтому чаще всего они срезают эту маркировку с покупного, а в идеале стремятся найти такие товары, которые не маркированы этим «начертанием». В связи с этим получила развитие своя внутрисогласийная экономическая коммуникация, в рамках которой свои «купцы» (используется именно такое обозначение) ищут и привозят необходимое. Например, производители и «купцы» из Курагинского района Красноярского края снабжают

¹³ ПМА. Республика Тува, зимняя экспедиция 2020 г., интервью № 7.

не маркированной мукой старообрядцев других районов расселения. Вместе с тем, по словам местных учителей, если еще недавно на всех тетрадах учеников из старообрядческих семей штрих-код был обязательно вырезан, то сейчас он все чаще стал оставаться на своем месте. То же отмечают и взрослые старообрядцы, которые говорят «используем со штрих-кодом, хотя нельзя»¹⁴. Видимо, это связано с тем, что борьба с штрих-кодом прошла свой пик и пошла на относительную убыль на фоне новых угроз и забот.

Наиболее актуальной современной проблемой для старообрядцев стало вхождение в быт цифровых технологий. И если к хозяйственным технологизмам (в виде машин, снегоходов, лодочных моторов, бензопил, лесопилок и др.), которые помогают добывать «хлеб свой насущный» за прошедшие десятилетия отношение вынужденно смягчилось, то к информационным технологиям отношение крайне настороженное.

Примером смягчения отношения к транспорту и хозяйственной технике является их нарастающее применение там, где это раньше было под строгим запретом. Имеется в виду правило, запрещающее использование любой техники для строительства и содержания монастырей. Согласно ему в самих скитах все делалось вручную и, даже было запрещено использовать бензопилу для заготовки дров. Сейчас для монахинь, оставшихся в скиту в Верховьях Енисея, мужчины ближней деревни готовят дрова с использованием бензопил и снегоходов. То же самое касается Дубчесских обителей, в которых старые постройки были сделаны только с использованием топора и ручной пилы, а новые уже возведены из бруса, то есть с использованием лесопилки. Также в женских скитах сейчас есть швейные машинки, чего раньше не было.

С точки зрения ограниченного вхождения техники в монастырский быт любопытен пример использования самодельных вездеходов для перемещения между ключевыми пунктами. Несмотря на то, что состоятельные христиане могут купить и пожертвовать для монастырского хозяйства практически любую технику, там предпочитают создавать самодельные транспортные средства, причем не из современных, а из еще советских комплектующих. Это связано с тем, что на советскую технику не ставился штрих-код, а значит она «более чистая», чем современная. Также важно,

¹⁴ ПМА. Республика Тува, зимняя экспедиция 2019 г., интервью № 7.

что эти вездеходы собраны самими старообрядцами на базе недалеко от скитов и могут считаться местным производением. Что же касается использования техники для обеспечения работы около-монастырской хозяйственной инфраструктуры, то здесь она применяется. На скитском покосе можно видеть трактор, а на базе удаленного речного порта, обслуживающего монастыри, имеются катера, станки и другая современная техника¹⁵.

Что касается хозяйственного использования электричества, то если «христороубцы» из близких к скитам деревень продолжают использовать для освещения керосиновые лампы, то другие старообрядцы активно используют возможности электроэнергетики. Там, где оно не подведено в силу удаленности мест расселения, а иногда и отсутствия населенного пункта на карте, используются дизель-генераторы. Но так как это дорого, то одни (как в деревне Кадарея Иркутской области) чают проведение линии электропередач в восстановленную староверами деревню, а другие (как в деревне Налимный Шлюз Красноярского края), используя возможности местности, построили свою мини-гидроэлектростанцию.

На фоне такого хозяйственного прагматизма цифровая техника продолжает демонизироваться. Так, Интернет понимается как «сеть Дьявола», любое участие в использовании которой ведет к гибели души. Например, фотографирование (а позже и видеосъемка), которое достаточно сложно входило в быт старообрядцев, со временем все-таки заняло свое место в их культуре. Но пришедшая цифровая эпоха ознаменовалась массовым размещением фотоматериалов в Интернете, что привело к обратной скорости в этом процессе и к актуализации запрета на фото и видеосъемку. И если когда-то по свидетельству Н.Н. Покровского часовенные могли отказаться от фотографирования потому, что якобы из-за этого исчезает свечение у головы, которое дается человеку при рождении, то сейчас чаще всего отказываются сниматься, мотивируя это угрозой попадания в «сеть» («сети ловчи»). Тем не менее, если либерально настроенные мирские представители согласны иногда фотографироваться, то запрет на съемку сакральной сферы остается жестким. Так, запрещена фотофиксация не только монастырского быта (о чем в скитах висят напоминания), внутреннего убранства деревенских храмов, домашних красных углов, икон и книг, но и моленной одежды.

¹⁵ ПМА. Красноярский край, летняя экспедиция 2018 г.

Показательным примером вхождения в быт хозяйственной с одновременным блокированием вхождения цифровой техники, является использование соборными старообрядцами обычных стиральных машин «без компьютера». По причине наличия этого самого «компьютера» в машине-автомате, они ее не используют. Но и при использовании обычных стиральных машин они потом полощут постиранное белье с молитвой на реке в любое время года как после стирки в «поганой» бане.

Хотя в последние годы, особенно среди молодежи, стали распространяться запрещенные ранее телефоны, все-таки соборные старообрядцы насколько это возможно стараются оградить свою жизнь от современных цифровых технологий. И, если в хозяйственно-бытовых вопросах, успех такого противостояния напрямую зависит от степени либеральности старообрядца и его общины, то в вопросах отправления культа все гораздо строже. В частности, это проявляется в том, что в комнате, в которой находится красный угол, запрещается держать вещи с «начертанием» и любую, а не только цифровую, технику. Ярким проявлением такой позиции является сохраняющийся запрет на моление с электричеством.

Смена поколений и текущее включение во внешние коммуникации ведет к тому, что если запреты на контакты сакральной сферы и цифровых технологий соблюдаются жестко, то в повседневный быт молодежи элементы современной цифровизации начинают проникать все больше. Например, начинают использоваться не только кнопочные, но и сенсорные телефоны, имеющие фотоаппарат и подключение к Интернету. Соответственно, несмотря на негативную реакцию старшего поколения, в молодежной субкультуре начинают реализовываться фотографирование (особенно свадебное фото) и не только периодические выходы в сеть, но и даже регистрация своих аккаунтов в соцсетях (Facebook и др.). Тут сказались и распространение цифровых технологий во внешнем обществе и, что более важно, активное использование современных гаджетов американскими старообрядцами, оказывающими влияние на развитие культуры своих российских одноверцев. Эта тенденция является вызовом традиционной системе и только время покажет насколько и как часовенные смогут адаптировать групповые представления и практики.

Можно сделать вывод, что, наряду с конкретными специфическими чертами культуры современных старообрядцев часовенно-

го согласия, проживающих в пространстве Енисейской Сибири, к ее важнейшей особенности можно отнести высокую степень сохранности их традиционного комплекса. Подобный уровень сохранения компонентов традиции позволяет говорить об относительной эффективности адаптационного инструментария, выработанных часовенными в ходе своей истории. Это дает основание предположить, что изучаемая группа не только сформулирует новые адаптативные подходы, разрешающие противоречия между своей доктриной и реалиями развивающейся цифровой культуры, но и сделает это с некоторыми приобретениями, как это произошло с технологизмами индустриальной эпохи.

Литература

- Аргудяева, Ю.В., Хисамутдинов, А.А.* Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. — Владивосток : ИИАЭНДВ ДВО РАН, 2013. — 428 с.
- Вурфгарт, С.Г., Ушаков, И.А.* Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. — Москва : Церковь, 1996. — 317 с.
- Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. / Под ред. Н.Н. Покровского. — Новосибирск : Сибирский хронограф, 1999. — 799 с.
- Казанцева, Т.Г.* Староверы-часовенные Нижнего Енисея: бытовой уклад, литургическая практика, духовно-певческая культура (по материалам полевых исследований) // Материалы X Международной научной конференции «Старообрядчество: история, культура, современность». — М., 2011. — С. 325–338.
- Костров, А.В., Моррис, Т.Б.* Визуально-текстовая агиография в настенных листах современных старообрядцев часовенного согласия // Новые исследования Тувы. — 2019. — № 1. — С. 95–107.
- Моррис, Т.Б., Моррис, Р.* Староверы Орегона: экономика, религия и язык // Материалы VI Международной конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи». — Улан-Удэ : БГУ, 2015. — С. 81–88.
- Покровский, Н.Н., Зольникова, Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. — Москва : Памятники исторической мысли, 2002. — 471 с.
- Ровнова, О.Г.* Старообрядческие общины в Южной Америке глазами исследователя // Материалы Международной конференции «Заволокинские чтения». — Рига : Международная Балтийская академия, 2014. — С. 434–442.
- Стороженко, А.А.* Старообрядческие монастыри «Енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. — 2019. — №1. — С. 4–15.
- Татаринцева, М.П.* Старообрядцы в Туве. — Новосибирск : Наука, 2006. — 216 с.

Быкова Екатерина Васильевна

(Вятский государственный университет, Киров, Россия)

Пригарин Александр Анатольевич

(Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова, Одесса, Украина)

Bykova Ekaterina Vasilievna

(Vyatka State University, Kirov, Russia)

Prigarin Alexander Anatolyevich

(Odessa National University I.I. Mechnikova, Odessa, Ukraine)

СУДЬБА КНИЖНИЦЫ-СТАРОВЕРА В КОНТЕКСТЕ
БИОГРАФИЧЕСКИХ РЕКОНСТРУКЦИЙ:
(СО)ЗНАНИЕ ЧАСОВЕННЫХ ЕНИСЕЯ
И ДОКУМЕНТАЛЬНЫЕ ПОИСКИ*

THE LIFESTORY OF THE OLD BELIEVER WRITER
IN THE CONTEXT OF BIOGRAPHICAL RECONSTRUCTIONS:
KNOWLEDGE OF THE YENISEI CHASOVENNIE
AND DOCUMENTARY SEARCHES

В результате экспедиционных исследований был выявлен корпус оригинальных документальных и книжных источников, активно создававшихся и бытовавших среди староверов-часовенных Енисея в XX в. В этом массиве выделяются памятники позднего времени, а среди них — рукописи черноризницы Македонии (70-е гг. XIX в. — 1967). Междисциплинарное и компаративное исследование позволило пересмотреть биографию м. Македонии в контексте локальной конфессиональной истории. Показательными оказались сюжеты-реконструкции между народной памятью, мемориальными записями и официальными документами. Последние годы своей жизни она жила и писала свои произведения среди староверов-часовенных в одном из скитов на Безымянке в Енисейском районе Красноярского края.

Ключевые слова: рукописная книга; староверы-часовенные; староверческий скит; биографическая реконструкция; книжная миниатюра; устная и письменная культура; Урало-Сибирский патерик; Родословие.

As a result of expeditionary studies, a corpus of original “book” sources was revealed. They were actively created and used among the Old Believers chasovennie of the Yenisei in the XX th century. Antiquities of late times stand out among them,

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ № 19-012-00238 «Локальные традиции и историческая память в искусстве старообрядцев XX — начала XXI вв.».

especially the valuable manuscripts of the Macedonia (70s of the 19th century—1967). Interdisciplinary and comparative research has made it possible to revise the biography of black-robed nun Macedonia in the context of local confessional history. Comparative reconstructions between popular memory, memorial records and official documents turned out to be indicative. The last years of her life she lived and wrote her works among the Old Believers chasovennie on Bezmyanka in the Yenisei district of the Krasnoyarsk region.

Key words: Manuscript; Old Believers chasovennie; Old Believer Skete; Biographical reconstruction; Hagiography; Book miniatures; Ural-Siberian patericon; Genealogy.

Биографические реконструкции на основе исторических источников различного типа — один из актуальных методов для атрибуции большого корпуса рукописного книжного наследия в старообрядческой среде. Традиция создания рукописной книги у староверов сохранилась до сегодняшнего дня и активно развивается на Енисее в беспоповских согласиях. Об этом свидетельствуют старообрядческие коллекции в музеях и библиотеках, церквях и моленных, личные собрания, зафиксированные в экспедициях в течение последних пяти лет. Со времен раскола XVII в. и до сегодняшнего дня во всех согласиях «ревнителю древлего благочестия» сохраняют бережное отношение к своему наследию. Недостаток книжных текстов восполняется их переписыванием и украшением: рукописи сопровождаются орнаментальными заставками и буквицами, а иногда и рисунками. Так, формируются в скрипториях локальные школы, вырабатываются особенности письма и украшения книг.

Известные исторические центры книгописания в старообрядческой среде: Выг, Гуслицы, Ветка, Городец распространяли свою продукцию по всей Российской империи в течение XVIII — начала XX вв. и в дальнейшем оказывали влияние на складывание индивидуальных стилей переписчиков, которые использовали их как образцы. Как своеобразную модель изучения духовных старообрядческих центров необходимо рассмотреть работы Е.М. Юхименко о литературном творчестве Выговского старообрядческого общежития¹. Книжные центры Выга

¹ Юхименко, Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература: В 2 т. Москва : Языки славянских культур, 2002. Т. 1. 554 с.; Т. 2. 480 с.; Она же. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития: В 2 т. М., 2008. Т. 1. 688 с.; Т. 2. 568 с.



*М. Македония.
Пустыня Христа Спасителя.
Миниатюра. Рукопись.
Чернила. Акварель. л. 4 об.
Енисейский район.
Красноярский край. 1961 год*

оказали значительное влияние на формирование локальных традиций, являясь источником копирования для них. Как показывают экспедиционные исследования на Урале и Сибири, в среде беспоповцев часто встречаются поздние рукописи, имеющие происхождения с Выга. Комплексный научный анализ литературной и художественной деятельности Выговской общины был дополнен восстановлением личных биографий на основе письменных источников. Эти методики синхронизации историко-культурного контекста, литературного текста и личной биографии мы используем в своих исследованиях.

Многолетний труд археографов позволил восстановить биографии отдельных переписчиков,

вокруг которых в дальнейшем формировались локальные школы. К изучению биографий и творчества поздних старообрядческих писцов и писателей обращались исследователи старообрядческой книжной культуры А.А. Амосов и Н.Ю. Бубнов: они ввели в научный оборот лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных². Книги из этой мастерской получили свое распространение на Севере и в Приуралье в XIX — нач. XX вв. На Печоре также восстановлена биография и выявлен корпус рукописного книжного наследия И.С. Мяндина

² Амосов А.А. Книгописная мастерская тарногских крестьян Каликиных // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1992. С. 131–137; Бубнов Н.Ю. Лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 314–320.

с характерным печорским полууставом и орнаментом³. Монографический труд А.Г. Гудкова об известном «книжных дел мастере» из Городца Иване Гавриловиче Блинове отличается детальным анализом письменных и архивных источников, стилистическим анализом лицевых миниатюр с выявлением индивидуального стиля, заимствований и копирований⁴. К сожалению, Городец как центр старообрядческой художественной культуры, почти не изучен и ограничивается документальными сведениями о работе иконописных и книгописных мастерских Г.М. Прянишникова и П.А. Овчинникова. Анализ биографических реконструкций, сделанный археографами в старообрядческих центрах Севера России, позволяет выработать инструментарий выявления и восстановления творческого наследия книжников XX века в Сибири, в дальнейшем использовать его в комплексных исследованиях рукописного наследия историками, филологами и искусствоведами.

Уральскими и сибирскими археографами открыты десятки имен духовных крестьянских писателей, до конца XX в. создававших сочинения на традиционные для старообрядческого вероучения темы. В течении XX столетия на Енисее в среде староверов-часовенных функционировало несколько центров книгописания в скитах. Старообрядческие библиотеки на Верхнем Енисее и их описание были составлены группой новосибирских археографов под руководством Н.Н. Покровского. Процесс работы в экспедициях и общение в скитах, на заимках и селениях на Верхнем Енисее подробно описан в «Путешествии за книгами»⁵, опубликованы Дневники экспедиций⁶. Труды Н.Н. Покровского и Н.Д. Зольниковой для изучения староверов-часовенных являются фундаментальными, так как содержат большое количество документальных источников по истории согласия и формированию книжной культуры.⁷ В одной из экспедиций профессор Покровский со своими

³ *Мальшев В.И.* Усть-цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С. Мяндин // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 323–337; *Волкова Т.Ф.* Рукописные сборники печорского книжника И.С. Мяндина // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Новосибирск, 2011. Т. 10. Вып. 8: Филология. С. 201–215.

⁴ *Гудков А.Г.* Иван Гаврилович Блинов: «книжных дел мастер» из Городца. Коломна, 2015. 224 с.

⁵ *Покровский Н.Н.* Путешествие за редкими книгами. Новосибирск, 2005. С. 312–334.

⁶ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии (2016): в 3 т. / подгот. Н.Н. Покровский, Н.Д. Зольникова, О.Д. Журавель. М., 2014. Кн. 2. Т. 3. 464 с.

⁷ *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в



***М.Македония.
Прекрасная Пустынь.
Миниатюра из Цветника.
Рукопись Чернила. Акварель.
л. 4 об. Енисейский район.
Красноярский край. 1961 год***

учениками лично познакомился с отцом Палладием, осмотрел его библиотеку. Известный историк оставил записи об этой встрече, которые в дальнейшем стали источником для биографических исследований о функционировании скрипториев; переписывании и печатании книг о Палладием⁸. В результате знакомства новосибирских ученых с одним из наставников и книжников из среды часовенных А.Г. Мурачевым была опубликована его повесть о разорении скитов на Дубчесе. Введено в научный оборот уникальное агиографическое произведение Урало-Сибирский патерик, созданный в старообрядческой среде на Енисее. Народная христианская литература старообрядчества с периода ее оформления в XVIII веке до сочинений начала XXI века стала предметом рассмотрения в монографиях О.Д. Журавель, ученицы Покровского, активно принимавшей участие в экспедициях в скиты⁹.

Несмотря на постоянные миграции, гонения, уничтожение религиозной литературы в течение всего XX в. на Енисее сохранились традиции переписывания книг. В советское время эта традиция продолжалась и, как показали последние экспедиционные исследования, она существует до сегодняшнего дня в монастырях часовенных на Дубчесе. О скрипториях на Енисее и его притоках в XX веке свидетельствуют документальные источники. Составление в скитах Родословий, где часто упоминается о переписывании

XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. 471с.

⁸ Татаринцева М.П. Знаменитый верхнеенисейский пустынный (некоторые устные и письменные источники об о. Палладии) // Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. С. 115–125.

⁹ Журавель О.Д. Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск, 2012. 442 с.

книг, подтверждается книжными собраниями в староверческих общинах часовенных. Урало-Сибирский патерик, опубликованный новосибирскими археографами, уникальный источник для восстановления личных историй, материальных памятников и артефактов.

В результате наших экспедиций к староверам часовенным в Красноярском крае в 2018–2020 гг. на Енисее были выявлены интересные образцы рукописных книг с иллюстрациями, выполненными в 30–60-е годы XX века в женских скитах. Среди этого массива особо выделяются памятники позднего времени и среди них — рукописи черноризицы Македонии (70-е гг. XIX в.—1967). Принадлежность рукописей, история их создания, были установлены при опросе информантов, которые лично общались с ней, так как посещали скиты, где она жила. Последние годы своей жизни она писала свои произведения на Безымянке, в Енисейском районе Красноярского края и была уважаемой старицей в староверческих общинах этого ареала проживания. В работе при синхронизации данных устная история накладывалась нами на документальные источники в виде писем и рукописей, которые нам предоставляли информанты. Источники реконструкции биографии опираются на документы Луговатского сельсовета, в частности, пофамильный список, проживающих в населенных пунктах, относящихся к сельсовету, составленный в 1940 г. и похозяйственные книги с 1935 г. с указанием состава семьи и их хозяйства¹⁰. По книгам можно проследить время появления отдельных заимок, состав семей, год рождения. Таким образом, восстанавливался круг общения матушки Македонии. В отдельных семьях пожилое поколение еще помнит посещение ее скита на Васевской заимке в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XX века. Тем не менее, часто на Безымянке пересказываются тексты опубликованного Патерика, популярного домашнего чтения в домах современных жителей. Новосибирские ученые-археографы при составлении биографии указали, что наследие Македонии не сохранилось: многие ее сочинения были захвачены карателями в 1951 г. и уничтожены «руками сильных мира сего»¹¹.

¹⁰ Енисейский районный архив. Ф. Р-277. Оп. 2. Д. 16. Похозяйственная книга № 16М-Грива, Шлюз Налимный, Н. Безымянка.; Ф. Р-277. Оп. 2. Д. 49. Списки лиц, проживающих на территории сельского совета (Луговатский с/с).

¹¹ *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 339.



*М. Македония. Старицы-черноризицы. Старцы-черноризицы.
Миниатюра из Цветника. Рукопись Л. 19 об. — 20.*

Биография матушки Македонии изложена во втором томе «Повести чудесных событий» в «Родословие стариц». Написана она была с рукописи черноризицы Флены и «той самой Македонии. И от повести отца Антония»¹².

Известная книжница часовенных матушка Македония (в миру Мариамия Петровна Губкина) родилась в старообрядческой крестьянской семье в Томских пределах Белобородовой тайги в 70–80-е годы XIX века. С детства, читая духовные книги, она испытывала «ревность жить в пустыне». В Патерике приводится воспоминание, о том как, прочитав о жизни отшельников, она решила уйти в лес тайно от родителей: «Взяла питания и зделала себе келенку в земле... Потом ее родители и домашние пошли искать, нашли и увели домой».¹³ В дальнейшем эта история встречается в устной и письменной трансляции и упоминается в Родословии в среде старообрядческих общин часовенных на Енисее. Именно в семье она получила первые уроки духовного воспитания: чтения и письма на старославянском языке, интерес к жизни в обители.

¹² Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: в 3 т. М., 2014. Кн. 1. Т. 1–2. С. 181–188.

¹³ Урало-Сибирский патерик... С. 181.

Особое отношение к пустыни и скитской жизни отмечается в ее оценке: «Ничто же тако душу очищает и в первообразное приводит, якоже пустыня и безмолвие»¹⁴. В найденных рукописях, выполненных матушкой Македонией, тема пустыни занимает значительное место в миниатюрах и текстах. Жизнь в обители, пейзаж с рекой и домом («пустынь», «кельи»), образы черноризцев и черноризиц появляются в иллюстрациях на страницах рукописей, найденных в экспедициях.

В 1890-е гг. Мариамия Губкина ушла в пустынь на р. Юксе (Чулымская тайга), жила 10 лет у матери Порфирии в строгом послушании. Скит на реке Юксе был основан в 1892 г. Духовником этого скита был отец Савва, там проживало 12 инокинь. Здесь «поучительных писем немало написала, и по сие время хранятся у пустынножителей и мирян ея руки письма душеполезныя»¹⁵. Затем двадцать лет она провела в обители матери Мелетины, а потом 12 лет на р. Двочаг (близ р. Парбиг). Обители, в которых прошли молодые годы Македонии, имели богатые книжные собрания, в том числе рукописных и старопечатных книг. Македония была ученицей матушки Мелетины (Кунгурской) и в дальнейшем она написала об этом в Патерике, после кончины старицы 21 января 1928 г.¹⁶

Археографы из Томска и Новосибирска при описании библиотек староверов отмечают значительные собрания рукописных книг, в том числе и поморской работы позднего происхождения. Возможно, одна из таких библиотек и была в монастырях, где проживала и обучалась книжному мастерству Македония. По ее свидетельству — «писала много книг, цветников, акафистов и канонов. И писала с великим тщанием и трудом». При этом в Патерике отмечается, «грамота у матери Македонии была зело острая, службу церковную она знала, а петь ни сколь не могла, на молитвах была усердна. Писать была гораздая, добро и скоро, и вот у ней была эта работа, всё время писала, что отец [Израиль] заставит»¹⁷. Иноческий чин Македония получила от отца Израиля, когда жила в обители матушки Мелетины. В этой обители в 1925 г. была создана рукопись «Великое Зерцало».

¹⁴ Там же. С. 187.

¹⁵ Там же. С. 182

¹⁶ Там же. С. 310.

¹⁷ Урало-Сибирский патерик... С. 182.



*М. Македония.
Райская птица Алконост.
Миниатюра из Цветника.
Рукопись Чернила. Акварель.
Енисейский район.
Красноярский край.
Конец 50-х гг. XX в.*

После 1917 г. и отъезда м. Мелетины в тайгу (на Водянку), Македония осталась на Двоечаге (Томская область) «допокаивать, исправлять старушек». Здесь она продолжала переписывать книги. В 30-е годы XX века с прочими старицами и старцами она переехала в Енисейские пределы и жила с матерью Евстолией на Безымянке и на Малом Касу. По Родословию, составленному в монастыре, матушка Евстолия была ученицей Македонии, переписывала книги, но в 1937 г. уехала на Дубчес с отцом Симеоном.

В 1948–1949 гг. начались репрессии в староверческих поселениях на Енисее в Красноярском крае. На Безымянке были арестованы наставники часовенных, проведены обыски и частично

Книжно-рукописная традиция развивалась на фоне активного использования старообрядцами типографских изданий. Интересно, что независимо от того, переписывали они тексты Священного Писания или духовные стихи, записям придавали «личный» характер. Исследователь О.Д. Журавель отмечает метафоричность языка матушки Македонии, как одаренной писательницы, составителя отдельных глав Патерика¹⁸. О складывании индивидуального стиля на основе древнерусских традиций и «личностном» характере свидетельствуют как тексты, так и миниатюры в рукописях. Интересно сопоставление стилистики изображения отдельных элементов пейзажа и орнамента, который заимствован из печатных книг и настенных святцев, популярных в XIX — начале XX вв.

¹⁸ Журавель О.Д. Литературное творчество... С. 312.

уничтожена и вывезена духовная литература. Матушка Македония после разорения моленных и скита восстанавливала богослужebные книги: «... опять пишу. Здесь ныне стариков благословили наставников, у них нет ничего, и писать много потребовалось»¹⁹.

После разорения в 1951 г. Дубческих обителей м. Македония с м. Евстолией жили на Еловой, духовного отца у них не было. М. Македония обратилась с письмом к отцу Антонию на Дубчес, где в то время восстанавливали монастыри после разгрома, приехать к ним прочитать исповедь и попроситься. Отец Антоний посетил их обитель в 1957 г. [7465 от сотворения мира]. Сохранились воспоминания о посещении отцом Антонием матушки Македонии: «25 июля у нас дядя Антоний, радость бе велика, и полезна потреба этого гостя, Бог да спасет всех нас, давший нам познание своего пресвятого имени. Июля 30 мы его проводили и остались, желали бы поблизу жить с вами, но воля Божья да будет»²⁰. На реке Еловой м. Македония жила до 1960 г. Оттуда ее попытались увезти на р. Чуну (Иркутская область). В Патерике рассказ о не удавшейся попытке переезда описан как пророчество.

С 1960 по 1967 гг. м. Македония проживала на Безымянке «ту сконча временную жизнь». Как повествует послушница, мать Македония предсказала ей свою кончину: «... она перед концом немного время поболела и преставися в тихом спокойном виде 29 декабря 1967 [7475] года, а память ей 17 февраля. Тело ея покоится на Малом Касу на Васевской заимке»²¹. В 2000-х годах она была перезахоронена на Дубчесе, в одном из женских монастырей.

В экспедиционной работе при уточнении биографии и личных историй, описанных в Патерике, приходилось сталкиваться с мифологизацией и собственными трактовками в среде староверов-часовенных, которые лично общались с иноками и черноризицами в скитах. Работа по выявлению рукописного наследия Македонии позволила нам встретиться с очевидцами, которые будучи детьми, по просьбе взрослых приносили ей в скит еду и гостили, при этом знакомились со Святым Писанием, слушали назидательные беседы. В ответ она им делала подарки в виде небольших Цветников с рисунками и цитатами из трудов известных богословов и Священного

¹⁹ Урало-Сибирский патерик... С. 183.

²⁰ Там же. С. 182.

²¹ Там же. С. 186.

Писания. Посещение монастырей и скитов, проживание и общение с иноками распространенная практика в среде часовенных.

В 2019 г. в ходе экспедиции были найдены лицевые рукописи, выполненные матушкой Македонией. Принадлежность книг подтверждалась сопроводительными записями. Эти книжные тексты, сопровождаются самобытными «миниатюрами». Также местные жители, рассказывали о происхождении книг и о личном знакомстве с их создательницей. Таким образом, было установлено происхождение семи письменных источников, среди них три детских Цветника. Информанты делились своими детскими впечатлениями от общения с матушкой Македонией, отмечая ее немногословность и метафоричность речи. Из беседы с информантом (экспедиция 2019 г.), которая вспоминала о посещении Македонии, когда ей было десять лет (1961 год): «Она была небольшого роста, очень тихо говорила ... Любила притчи рассказывать... Неделями я потом дома думала, что матушка имела в виду: мзда дается не труду, а смирению... Любила Ефрема Сирина цитировать и Писания...». Свидетельства современников близки к описанию в Патерике: «Кротка и смиренна была в житии, себе уничижала во всем, ризное украшение не любила, носила одеяние простое и немногочветно, но и не худое. Была зело молчалива, только что спросишь — ответит. Всем была образ добродетели. Терпение у нее было великое, ей все было добре»²². Таким образом, можно утверждать, что спустя столетия память о ней и рукописи присутствуют в обиходе современных часовенных и особо почитаются.

Последние годы жизни и творчество м. Македонии окутано различными мифами, которые записаны в Патерике и встречаются в устных историях. Отец Антоний, который приезжал с Дубчеса, писал о ней: «Македония худо видит, человека плохо узнаёт, точно близ, а пишет без очков». Она ему сама говорила: «Вижу светлый клубочек, и он мне освещает, егда пишу. Не повеждь до смерти моей никому»²³. При этом, частичное книжное наследие нами выявленное, относится именно к этому периоду. В этих книгах текста становится меньше, преобладает изобразительное начало. Высота букв увеличивается. В целом, почерк укрупняется.

Цветники матушки Македонии, найденные в Енисейском районе, она рисовала для детей и дарила им. Детские Цветники неболь-

²² Урало-Сибирский патерик... С. 186.

²³ Там же. С. 185

шого размера, квадратные, от 5 до 7 см, с небольшими текстами из Месяцеслова, Поучений и Святого Писания, с большим количеством рисунков, выполненных чернилами и акварелью. Состав изображений различный. Но в иллюстрациях можно выделить блоки: общепринятая иконография с изображением Богородицы, Св. Николы; пейзаж «прекрасной пустыни»; иноки и старицы-черноризицы; «беспечальные птицы» Сирина и Алконост; грешный человек и его муки. Тексты в детских Цветниках лаконичные, ограничиваются одной-двумя страницами, написанными полууставом или только подпись, сопровождающая картинку. Цветник и Канонник, выполненный для взрослого, отличается своей структурой: сопровождается развернутыми текстами, количество иллюстраций в них ограничено.

Анализ книжных миниатюр — тема отдельного исследования, как и литературный текст, они индивидуальны по творческому воплощению и отличаются своеобразным художественным решением. Обратимся к некоторым интерпретациям визуальных образов, которые встречаются в ее книгах. Изображения иноков и инокинь на страницах рукописей метафоричны. В лицах различаются возрастные особенности и индивидуальные черты: детализированный портрет и отгороженность от мира через растительность, цветы и деревья. Подобные элементы растительности можно видеть в поморских месяцесловах. Уединяясь от мира в скитах, черноризцы спасали свои души. Старцы и старицы изображаются в полный рост с лестовками в руках. Жизнь в «пустыни» и спасение — один из самых распространенных сюжетов в ее рукописях. В детских Цветниках встречается пейзаж с изображением обители: три дома, подписанные как «пустынь» и «кельи», в окружении травы, холмов и грибов. На первом плане — река, как преграда, преодолев которую, можно попасть в скит.

Достаточно распространенной иллюстрацией в рукописном творчестве книжницы является изображение птиц Сирина и Алконоста. При описании жизни девиц-пустынниц можно найти сравнение: скинув ярмо «житейских суетий» они стали сами «беспечальными птицами» и живут там, где не слышался более ничей голос, кроме небесных птиц. Последовательность картинок свидетельствует о такой интерпретации, так как они расположены перед изображением обители. При этом стилистика изображения райских птиц близка к лубочной картинке. По свидетельствам информантов, м. Македония любила рисовать природу, животных и птиц. Найдено несколько рисунков, которые были вложены в рукописные книги, подтверждающие это утверждение.

Интересна визуальная метафора в сопоставительном рисунке отшельника-пустынника и рака. Графическое изображение отшельника Антония со сложенными руками свидетельствует о закрытости и ухода от мира, как и поведение рака, который никогда не покидает своего дома. Иллюстрации, которые создает м. Македония, с одной стороны, многозначны и могут рассматриваться самостоятельными картинками, с другой, вписаны в контекст книги, и создают единое вербальное и визуальное пространство с развитием повествования. Цитата из ее письма: «Вся жизнь дыхания нашего в книгах»²⁴ отражает суть художественного творчества и особое отношение к книге. В одном из найденных Цветников мы находим речь старца Силуяна о «деятельной книге»: «Подобаеть зело чести книги наипаче деятельный книги напременно нужно чести всяки чась. На вопрос кия суть деятельныя книги. Отвеща. Святого Ефрема Сирина. Аввы Дорофея. Священноинока Дорофея. Святого Иоанна Лествичника. Лествица. Альфа. Святого Исаака Сирина. Нила Сорского. Все книги читать полезно. А что эти деятельныя книги наипаче всех нужна намъ в нихъ ходить непременно всякия день, ходить, ходить». Так, заканчивает один из детских Цветников м. Македония, который был написан для отрока Афанасия, часто приходившего к ней в обитель в 1960-е гг.

Иногда казалось, что жизнь этого человека вмещала в себе биографии сразу нескольких людей (достаточно указать, что ее «сто-летний век» стал притчей во языцах). Таким образом, в результате анализа собранного материала, оцифрованных рукописей и опубликованных данных, нами сделана попытка синхронизировать полученные сведения и сделать атрибуцию рукописей. Сопоставления этих уровней источниковой реальности позволило дополнить и пересмотреть некоторые факты биографии матушки Македонии, уточнить важные события из жизнедеятельности общин часовенных на Енисее.

Литература

- Бубнов, Н.Ю. Лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. — С. 314–320.
- Быкова, Е.В. Пригарин, А.А. Визуальный образ черноризца в староверческих рукописях на Енисее // Этнос и конфессия. Материалы Восемнадца-

²⁴ Журавель О.Д. Литературное творчество... С. 330.

- тых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. — Санкт-Петербург : ИПЦ СПбГУТД, 2019. — С. 33–38.
- Волкова, Т.Ф.* Рукописные сборники печорского книжника И.С. Мяндина // Вестник НГУ. Серия: История, филология. — Новосибирск, 2011. — Т. 10. — Вып. 8: Филология. — С. 201–215.
- Гудков, А.Г.* Иван Гаврилович Блинов: «книжных дел мастер» из Городца. — Коломна : Лига, 2015. — С. 224.
- Гурьянова, Н.С.* История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. — Новосибирск : Наука, сибирская издательская фирма РАН, 1996. — 229 с.
- Дутчак, Е.Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). — Томск : Изд-во Том. ун-та, 2007. — 414 с.
- Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. [История Сибири: первоисточники; вып. IX]. — Новосибирск : Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 1999. — 799 с.
- Журавель, О.Д.* Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. — Новосибирск : Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2012. — 442 с.
- Зольникова, Н.Д.* Урало-сибирские часовенные: работа с источником // Гуманитарные науки в Сибири. — 2005. — № 3. — С. 20–24.
- Зольникова, Н.Д.* Скитские письма второй половины XX века (Нижний Енисей) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. — Новосибирск : Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2001. — С. 292–325.
- Иткина, Е.И.* Рисованный дубок старообрядцев в собрании исторического музея. — Москва : ГИМ, 2017. — 392 с.
- Мальшев, В.И.* Усть-цилемский книгописец и писатель XIX века И.С. Мяндин // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-ние, 1985. — С. 323–337.
- Покровский, Н.Н., Зольникова, Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. — Москва : Наука, 2002. — 471 с.
- Покровский Н.Н.* Путешествие за редкими книгами. — Новосибирск : Сова, 2005. — 344 с.
- Татаринцева М.П.* Знаменитый верхнеенисейский пустынный (некоторые устные и письменные источники об о. Паллади) // *Татаринцева М.П., Стороженко А.А.* Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. — Lap: Lambert Academic Publishing., 2015 — С. 115–125.
- Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: в 3 т. / подгот. Н.Н. Покровский, Н.Д. Зольникова, О.Д. Журавель. — Москва : Языки славянских культур, — Кн. 1. — Т. 1–2. 2014. — 464 с.; — Т. 2. 2016. — 296 с.
- Юхименко, Е.М.* Литературное творчество Выговского старообрядческого общежития. В 2-х т. — Москва : Языки славянских культур, 2008. — Т. 1. — 688 с.; — Т. 2. — 568 с.
- Юхименко, Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература: В 2 т. — Москва : Языки славянских культур, 2002. — Т. 1. — 554 с.; — Т. 2. — 480 с.

Быкова Екатерина Васильевна

(Вятский государственный университет, Киров, Россия)

Bykova Ekaterina Vasilievna

(Vyatka State University, Kirov, Russia)

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ЦЕНТР СТАРОВЕРОВ-ЧАСОВЕННЫХ НА ДУБЧЕСЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ*

ART CENTRE OF OLD BELIEVERS IN DUBCHEZ: HISTORY AND MODERNITY

Формирование художественного центра староверов-часовенных на Дубчесе в Туруханском районе Красноярского края происходит с начала 40-х гг. и возобновляется к концу 50-х гг. XX века после разорения скитов в 1951 г. В настоящее время это единственный крупный центр старообрядчества, где функционируют скриптории, пишутся иконы, рисуются настенные листы и живописные картины. Анализ деятельности этого художественного центра на основе экспедиционных, архивных материалов позволяет выделить несколько этапов его развития на Енисее, а также источники заимствования различных форм традиционного конфессионального искусства. Происхождение и миграционные потоки начала XX века свидетельствуют о привнесении традиций иконописания с Урала и Алтая. Полемика внутри согласия вокруг иконографии свидетельствует о формировании собственного видения и объяснений некоторых особенностей изображения на древних иконах, например, в спорах о двуперстии Христа на Богородичных иконах.

Ключевые слова: старообрядческое искусство; староверы-часовенные; иконописание; религиозное искусство; книжная миниатюра; медное литье; наивная живопись; рукописная книга.

The formation of the art centre of Old Believers chasovennies in Dubchez begins in the late 50s of the 20th century. Today it is the only large centre of Old Believers, where scriptoriums are in function, icons and lubok paintings, are created. Analysis of the activities of this art center (on the basis of expeditionary, archival materials) makes it possible to identify several stages of development, as well as sources of for borrowing traditional confessional art. The origin and migration flows of the early 20th century testify to the introduction of the traditions of the Urals and Altai, which is especially evident in the icon. The controversy surrounding iconography also testifies to the formation of their own vision and explanations of some of the features of the image on ancient icons: the polemic about the two-fingered Christ on the icons of the Theotokos. Escapism and eschatological mood are reflected in lubok and naive painting.

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ № 19-012-00238 «Локальные традиции и историческая память в искусстве старообрядцев XX – начала XXI вв.».

Key words: Old Believer art; Confessional art; Chapel Old Believers; Icon; Book miniature; Naive painting; Manuscript.

В истории старообрядчества в часовенном согласии после уральских монастырей левый приток Енисея — р. Дубчес стал в середине XX столетия крупным духовным центром. Так, в источниках при описании истории становления часовенного согласия различных «Родословий» и книжных памятников, имеющих происхождение из этой среды, выделяют два центра: скиты Тувы в верховьях Енисея и Дубчес в Туруханском районе Красноярского края. Формирование духовных центров подробно, на основе документальных источников, описано в монографии Н.Н. Покровского и Н.Д. Зольниковой¹. Описания свидетелей погрома и восстановления монастырей на Дубчесе можно встретить в работах известного наставника А.Г. Мурачева, который был знаком с о. Симеоном, бежал во время разорения скитов и описал это в своем автобиографическом повествовании, опубликованном стараниями новосибирских археографов в журнале «Новый мир»².

Духовный центр на притоках Дубчеса возник в конце 30-х гг. XX века и активно развивается в настоящее время. Исследование художественного наследия монастырей Дубчеса в Красноярском крае основано на большом корпусе эмпирического материала, собранного в экспедициях 2015–2020 гг. в старообрядческих поселениях Красноярского края и Республики Тыва, а также архивных документов. Устные рассказы сопоставлялись с документальными источниками и артефактами, которые описывались в ходе экспедиций в частных домах и моленных. Анализ экспедиционного материала позволил выделить несколько этапов развития художественного творчества в скитах и монастырях, что обусловлено историческими обстоятельствами: внутренними и внешними влияниями на жизнь монастырей.

Становление духовного центра связано с наставниками, которые принимали активное участие в создании обителей и обладали

¹ Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 471.

² Афанасий Герасимов. Повесть о Дубчесских скитах // Новый мир. 1991. № 9. С. 91–103.



*Неизвестный художник. «Вечно гонимые. Трагический мартъ — 51 г.»
Разорение Дубцеских монастырей. Дерево. Масло. 2010. Дубцес.
Фото А.А. Пригарина. Экспедиция 2019 г.*

непререкаемым авторитетом³. Одним из таких подвижников был о. Симеон (Сафон Яковлевич Лаптев, 1895—1953/1954), руководитель крупного урало-сибирского центра староверов-часовенных, один из создателей Родословия и Урало-Сибирского патерика, уникального источника по истории часовенного согласия⁴. В 1936 г. о. Симеон отъезжает из Кольванской тайги на Енисей, тогда им было написано «Прошальное письмо при гробнице о. Саввы пред отъездом в пределы реки Енисея»⁵. В 1937 г. о. Симеон вместе с другими скитскими жителями передвигается на север. В неко-

³ Нельзина Е.В. Роль духовного наставника у староверов-часовенных на Енисее // Этнос и конфессия. Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 2019. С. 23—28.

⁴ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: в 3 т. / подгот. Н.Н. Покровский, Н.Д. Зольникова, О.Д. Журавель. М., Кн. 1. Т. 1—2, 2014. 464 с.; Т. 2. 2016. 296 с.

⁵ Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 243.

торых источниках указывается, что в 1940 г. началось создание скитского центра на левом притоке Енисея — реке Дубчес⁶. При этом, по свидетельствам Родословий и устных описаний, в 1937 г. началось строительство женской и мужской обителей на притоках реки Дубчес. К концу 40-х годов XX века были построены два мужских и четыре женских скита, возникли отдельные заимки, где жили миряне, тесно общавшиеся с монастырем.

Определяющее влияние духовной жизни проявилось во всех сферах культуры часовенных староверов на Енисее. Мощный созидательный импульс формировал собственные традиции, ориентированные на древнерусскую модель общежития. Подобный духовный центр можно сравнить с Выговской старообрядческой пустыней, к наследию которого в монастырях относятся уважительно. Особенностью культурного феномена старообрядческого общежития на Дубчесе, как и на Выге, стало формирование центра, сочетающего старое и новое в условиях различных исторических парадигм. Опыт научного анализа духовной жизни и литературного творчества Выговской старообрядческой пустыни, сделанного Е.М. Юхименко⁷, служит своеобразной моделью для систематизации материала и компаративного исследования.

О формировании литературных традиций и создания скриптория свидетельствуют труды о. Симеона, написанные им в 1940-х гг., а также автобиография Афанасия Герасимовича Мурачева, который обучался чтению и письму в монастыре в это время. О значении пустыни о. Симеоном было написано сочинение «Действующая Церковь Христова на Севере», впервые опубликованная О.Д. Журавель. Это был один из популярных текстов, который распространялся в рукописях в общинах на Енисее. Другая работа отца Симеона «Познание от твари Творца и Управителя вселенной»⁸ (расширенный вариант 1950–1951 гг.) часто цитировался в полемических лите-

⁶ Журавель О.Д. «Девствующая церковь Христова на Севере» о. Симеона — памятник современной старообрядческой литературы // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001. С. 273.

⁷ Юхименко, Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература: В 2 т. Москва : Языки славянских культур, 2002. Т. 1. 554 с.; Т. 2. 480 с.; Она же. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития: В 2 т. М., 2008. Т. 1. 688 с.; Т. 2. 568 с.

⁸ Симеон, отец. [Латтев Сафон Яковлевич]. Рукописи отца Симеона. Красноярск, 2018. 51с.



*«Всемирная сеть. Мировая паутина». Настенный лист. Бумага. 2010.
Цветные карандаши, фломастеры, акварель. Дубчес*

ратурных произведениях часовенных до конца XX в. Все труды были направлены на объяснение ухода от мира и создание скитов в труднодоступных местах тайги, чтобы ничего не мешало вести праведную жизнь без цивилизации и мирских проявлений.

Развитие иконописания обусловлено конфессиональными доктринальными установками. Принятие икон из других согласий регламентировалось Соборными уложениями, поэтому приходилось восполнять утраты работами местных иконописцев. Несмотря на погром Дубчеса и репрессивные действия в отношении моленных и их наставников, большие потери книжного и иконописного наследия, этот принцип пополнения иконами сохранялся. Согласно Собору в Китае 31 марта 1953 г. в пункте 1 было записано «О поклонении честных икон: следует поклоняться иконам древним и христианскими иконописцы писаным (Стоглав, глава 43). А иноверными иконописцы писаным или литым (иконам) не поклоняться и не приобретать их»⁹.

⁹ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. [История Сибири: первоисточники; вып. IX], Новосибирск, С. 381.

Для выполнения подобных требований, сформулированных на соборах, проходивших на советской и заграничной территории, необходимо было развивать скриптории и иконописные мастерские. Именно Дубчес стал таким духовным центром, главным поставщиком религиозной художественной продукции для одноверцев. Изобразительные, книжные и письменные источники XX–XXI вв., созданные в старообрядческих общинах часовенных, представляют уникальный материал, позволяющий проследить механизмы сохранения и трансформации традиций в художественном творчестве этого сообщества, формирование нового художественного центра.

Сегодня можно констатировать, что на Дубчесе продолжалась литературная традиция, писались труды в различных жанрах древнерусской литературы и книжная традиция, в результате которой были созданы скриптории и переплетные мастерские. Иконописные мастерские появились после разорения монастырей и прошли несколько этапов развития. Качество написания икон зависело от личного мастерства и источников, которые использовали иконописцы. В женских монастырях активно занимались изготовлением лестовок и поясов, а также вышивкой. До сих пор шьют моленную одежду: кафтаны, рубахи-косоворотки, сарафаны. Подвесные пелены с изображением голгофского креста широко распространенные в моленных, по свидетельствам информантов, происходят с Дубчеса. Они выполнены в разных техниках вышивки и аппликации.

С 2000-х годов в монастырях активно стали заниматься «творческой деятельностью»: в свободное время писать картины с идиллическими сюжетами и цитатами из Священного Писания. Появились графические портреты сподвижников веры, которые жили и упокоились в монастырях. Живописные картины с различными изображениями природы: полевые цветы (особенно часто встречаются ромашки), лесные ягоды (земляника), горы, лес и т.д. стали встречаться на могильных крестах совместно с литьем. Металлические иконы, как и кресты, в монастырях изготавливались, но не получили широкого распространения из-за отсутствия необходимого сырья.

Литературное творчество продолжается и в настоящее время. Синтез вербального и визуального можно видеть в настенных листах, которые также распространены в моленных часовенных



*Канонник. Рукопись с миниатюрами. 2012 год. Написана на Дубчесе.
Фото из частной коллекции. Экспедиция 2019 года*

по всему Енисею и являются уникальным материалом наглядной доктринальной информации для мирских людей. С рукописных книг печатаются современные книги, которые распространяются только среди староверческих общин на Енисее. Они носят просветительский характер, пишутся и готовятся к печати в одном из женских монастырей. В подобных изданиях можно увидеть особую эстетику современной старообрядческой книги, в которой соединились черты древнерусского и современного искусства на примере журнальных иллюстраций, открыточно-лубочного стиля и древнерусской миниатюры. Сохранение традиций рукописной книги, соответственно шрифта, подчеркнуто используется в издании этих книг¹⁰. Трансформация традиционной культуры староверов под влиянием массовой — неизбежный процесс в закрытых

¹⁰ О царствии небесном и о вечных муках. Красноярск, 2018; О христианских символах. Красноярск, 2017. С. 263.

общинах, который ведет к модификации художественной образности и творческих процессов.

В становлении духовного и художественного центра можно выделить несколько этапов, в результате которых формировались традиции.

Первый этап: с момента создания — до разгрома скитов (конец 30-х гг. — 1951 г.) Начинается складывание художественного центра на основе традиций, привнесенных из мест переселений. Образцами для работы служат старые книги и иконы. Процесс обучения проходит в скитах у наставников. Появляются скриптории по переписыванию духовных книг, наставники обучают полемическим диспутам и учат проводить назидательные беседы, составляя Слова и Поучения для распространения в среде одноверцев. В женской обители шили подвесные пелены с Голгофами и ризы («рубашки») на иконы, изготавливали лестовки. На фотографиях из следственного дела можно видеть большое количество пелен с нашитыми голгофскими крестами и вышивкой, что подтверждает их изготовление в скитах.

По воспоминаниям, Ефим Григорьевич Котегов жил в монастыре послушником, а в 1947 г. стал черноризцем с именем Ефрем. Он был один из прилежных учеников о. Симеона, который активно приобщал духовных детей к искусству полемики. О. Ефрем обладал великолепным почерком, переписывал на бумагу с берестяных черновиков начальные главы задуманного о. Симеоном Урало-Сибирского патерика, первый вариант которого был закончен в 1946 г. Переписывал о. Ефрем и сочинения самого о. Симеона.

Второй этап с 1953 по 1980-е гг. После разгрома и уничтожения художественного наследия в монастырях и общинах начинается процесс восполнения утраченного. В миру собираются старинные богослужебные книги, а также литература по древнерусской культуре и искусству. На основе личного опыта и приобретенного мастерства восстанавливаются традиции. Во вновь отстроенных скитах начинают возрождаться скриптории и появляются иконописные мастерские. Ведутся поиски старинных фолиантов рукописных образцов древнерусских и старопечатных книг. Библиотеки общин пополняются книгами Преображенской типографии начала XX века. В течение второго периода значительную роль в становлении иконописных мастерских сыграл о. Ефрем, который считался искусным иконописцем и переписчиком книг. Для организации иконописных мастерских в миру заказываются краски, а



*Икона «София премудрости Божия». 2012 год.
Мастерские Дубчеса. Фото Е.В.Быковой.
Экспедиция 2019 года*

в качестве материала для копирования приобретаются альбомы о древнерусской живописи с репродукциями икон. Большую роль в приобретении материалов (красок и лака) сыграл А.Г. Мурачев, который тесно общался с о. Ефремом, выполняя его заказы, и осуществлял связь с миром, о чем свидетельствует их переписка.

После ареста в 1951 г. и амнистии в 1954 г. о. Ефрем возвращается в Дубчесские монастыри, где проживает до февраля 1990 г. После кончины о. Антония в 1977 г. он станет одним из скитских руководителей. При нем в мужской обители будет работать иконописная мастерская. По воспоминаниям Мурачева о. Ефрем «здоровьем был слабый, образом смирен, пред людьми стеснительный, мастерством иконописец изряден... Писал быстро и красиво. Ранее, когда еще до разорения иконы не писал, тогда книги поправлял»¹¹.

¹¹ Зольникова Н.Д. Авторы Урало-Сибирского патерика // Урало-сибирский патерик. Т. 1–2. С. 382.

Иконы, написанные в монастырях Дубчеса в 1960–1970 гг. имеют небольшие размеры и предназначены для частных домов. За образцы брали подлинники XIV–XVI вв. из иллюстрированных альбомов. Омофоры из древних икон белые сняты в «Московской школе иконописи»¹², писанных в XIV–XVI вв. Сюжетные иконы встречаются редко, пишутся образы Богородицы, Господа Вседержителя, Ангела-Хранителя, избранные святые изображаются как на полях, так и отдельно. Скиты осуществляли контроль над иконографией и пытались найти объяснения или исправить изображения, которые вызвали сомнительное происхождение.

Отец Ефрем писал А.Г. Мурачеву: «Добро бы сухих красок достать, если бы возможно приобрести, мы не прочь. У о. Симеона, должно быть, сухие были, оставшие от о. Афанасия иконописца. Слышно было, что есть свинцовые белила; если возможно, не оставьте Христа ради, да еще бы красного сурику»¹³. Список красок, заказанных с Дубчеса, был обнаружен в одной из книг, принадлежавших Мурачеву.

Третий этап развития художественного творчества на Дубчесе начинается с конца 1990-х годов и продолжается до сегодняшнего дня. Активно развиваются книжные и иконописные мастерские на основе заложенных традиций, а также осваиваются новые формы и технологии в искусстве.

Сегодня, приезжая из паломнических поездок (нередко включающих посещение своих монастырских родственников) в Дубческие обители, старообрядцы привозят оттуда новые образы с традиционной иконографией с изображением Спаса Вседержителя, Богородицы, Ангела-Хранителя, Николы Чудотворца. Иконописные мастерские работают в женском и мужских монастырях. Они выполняют как частные заказы, так и для моленных. Выделяя стилистические особенности, следует подчеркнуть традиции невянской иконы, что свидетельствует о происхождении часовенных с Урала. По сведениям из экспедиций, в иконописных мастерских копируют образцы с альбомов с образцами и подробным описанием и анализом невянской иконы¹⁴. Так же известно, что

¹² Лазарев В.Н. Московская школа иконописи. М., 1971. 236 с.

¹³ Зольникова Н.Д. Скитские письма второй половины XX века (Нижний Енисей) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001. С. 292–325.

¹⁴ Байдин В.И., Гончарова Н.А., Губкин О.П. Невьянская икона. Екатеринбург, 1997. 248 с.; Невьянского письма благая весть. Невьянская икона в церковных и частных собраниях / науч. ред. И.Л. Бусева-Давыдова. Екатеринбург, 2009. 312 с.



*Красный угол. Икона «Господь Вседержитель».
«Св. Никола Чудотворец». Дерево, темпера. 1970-е годы.
Мастерские Дубчеса. Фото А.А.Пригарина.
Экспедиция 2019 года*

после пожара в одной из обителей, когда сгорели прориси, иконописцы выезжали в Екатеринбург и копировали образцы в Музее Невьянской иконы. Иконописцами из монастыря была частично расписана одна из моленных в Енисейском районе Красноярского края: изображение ангелов и серафимов венчают свод и пространство над иконостасом. В иконостасе также представлены иконы из мастерской Дубчеса.

В большинстве моленных часовенных на Енисее иконы в иконостасах написаны современными иконописцами с Дубчеса. Наиболее часто встречается центральное Распятие. Такие распятия пишутся по заказу общины и являются первоочередными заказами для мастерских. В домах староверов часто встречаются иконы Богородицы в глухих бисерных окладах, которые, по свидетельству информантов, были привезены из северных монастырей.

Анализ современного старообрядческого искусства, выполненного в монастырях Дубчеса, позволяет сделать вывод о формировании новых форм презентации догматического старообрядческого мироощущения с учетом традиций.

Отличительная особенность третьего периода — появление живописи и графики с конфессиональной темой. В ходе экспедиций в поле зрения попадало большое количество картин в част-

ных домах с различными светскими и религиозными сюжетами, с комментированными религиозными текстами. Визуальные образы в жизненном пространстве старообрядцев — это собственная модель репрезентации мира, где в тесной взаимосвязи отражаются религиозные представления и повседневность. Подобные картины имеют культурно-антропологическое объяснение, так как появились в конфессиональной среде. Особый интерес представляет факт такого появления картин в консервативной, радикальной среде с большим количеством запретов. Картины выполнены на дереве маслом (размер от 30–40 см до 60–80 см), имеют фигурные окантовки. По свидетельству информантов, написаны они были в женских монастырях Дубчеса специально под заказ для своих друзей или родственников. Один из ярких образцов нарушения такой идилии — картина, написанная в память о трагических событиях 1951 г., посвященная разорению скитов на Дубчесе. Работа написана на дереве масляными красками: изображен плот с людьми, плывущими по реке, вечернее небо, на берегу дом, который охватывают яркие языки пламени, вверху надпись полууставом «Трагический мартъ — 51 г. Вечно гонимые». Композиция картины напоминает графику В.А. Головина в книге М.С. Перевозчикова «Староверы»¹⁵. Подобные картины находятся в моленных и личных собраниях и служат напоминанием об этих событиях.

Творчество монастырей Дубчеса, несмотря на конфессиональные особенности, отличается своими оригинальными подходами и трактовками, от коллективного мироощущения до индивидуального выражения, но не выходя за рамки доктринального. В своих произведениях художник отображает не то, что видит и за чем наблюдает, а то, что он знает и что ассоциируется с его представлениями о мире. Он оперирует определёнными стереотипами образов, имеющих свою типичность в конкретности запечатляемых предметов, сцен и сюжетов, в устойчивости композиционных схем и архетипов.

С началом коммуникации монастырей с американскими старообрядцами в 2000-х годах появились новые тенденции в различных формах художественного творчества. Тесное взаимодействие с Америкой, в частности, со штатами Орегон и Аляска, оказало значительное влияние на культуру книжного оформления и раз-

¹⁵ *Перевозчиков М.С.* Староверы: Документы. Письма. Встречи. Красноярск, 1991. С. 112.

витие ремесел, в частности в изготовлении одежды. Вербальный и визуальный мир образов в картинах и книгах стал доступным для американских староверов, так как в них были введены маркеры, символы и аналоги из американской культуры. При этом в общинах часовенных Орегона и Аляски возник раскол и полемика в отношении особенности изображения двуперстия Христа на иконах Богородицы. Дубчес занял нейтральную позицию и посоветовал следовать «древним образам».

Традиция древнерусского искусства в иконе и книжной иллюстрации, в народной лубочной картинке заключалась не просто в иллюстрировании текста изображением, а во встраивании одного в другое. Такой принцип получил развитие и в искусстве старообрядцев XX — начала XXI в., приобрел новые интерпретации и формы. Формы изобразительного нарратива в народных картинах на религиозные темы, современная книжная иллюстрация в рукописных и печатных книгах, графика и живопись, созданные в старообрядческой среде, особенно в беспоповских согласиях (поморцы и часовенные), неоднозначны в своем прочтении и вызывают полемику. При этом зачастую скептическое, а иногда и негативное отношение в искусствоведении к этим артефактам обусловлено спецификой языка художественного образа и вариантами соотношения с примитивом, зачастую низкой оценкой художественного качества произведения.

Качественные изменения общественного сознания нашего времени неизбежно подводят к новому осмыслению процессов развития всех видов искусства, в том числе и тех, которые определяются наличием элементов народного творчества. Ярким примером являются лубочные картинки «Две дороги — Два пути», «Всемирная сеть. Мировая паутина», «Часть — чаша ихъ», «Внутреннее состояние сердца человеческого», «Возраст и действия и обычаи жизни человеческой» и др.¹⁶ Подобные картинки получили широкое распространение в Сибири, на Дальнем Востоке и Америке, в среде старообрядцев-часовенных. После создания рукотворного варианта в смешанной технике лубок с расширенным сюжетом, был оцифрован и размножен.

¹⁶ *Быкова Е.В., Пригарин А.А.* Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: [https:// nit.tuva.asia/nit/article/view/803](https://nit.tuva.asia/nit/article/view/803) (дата обращения: 28.08.20).

Цитирование книжной иллюстрации и старых печатных лубков, журнальной графики свидетельствует о знакомстве авторов народных картинок со светской литературой и альбомами о русском лубке. При этом, созданные компиляции — авторские, их можно рассматривать в аспекте модальности в сопоставлении цитат из Священного писания и комментариев, как своеобразных размышлений на полях. Подобные формы размышления-комментарии приводятся в стихотворной форме и представляют уникальнейший синтез вербального и визуального в нарративном источнике. В подобных народных картинках можно выделить три плана: индексальный, иконический и символический. При частой встречаемости сюжетной линии «Две дороги — Два пути» в одной композиционной схеме, но с разным набором повествовательных элементов как визуальных, так и вербальных, можно говорить о складывании иконографии подобной картинке¹⁷. Визуальная интерпретация эсхатологических и сотериологических мировоззренческих установок старообрядцев-часовенных сопровождается текстами Священного писания и современными духовными стихами, вновь сочиненными в монастырях и общинах на Енисее.

Таким образом, монастыри Дубчеса являются уникальным художественным центром старообрядческой культуры, в котором сохраняются традиционные формы конфессионального искусства и под воздействием современности происходит процесс трансформации. Уникальность процессов формирования локальных традиций на основе исторической памяти в современных условиях позволяет понять особенности механизмов сохранения, трансформации и разрушения этих традиций. По мнению академика Д.С. Лихачева, человеческая культура измеряется глубиной исторической памяти, этим можно объяснить ренессанс искусства старообрядцев в монастырях на Дубчесе. Подобная модель позволяет фиксировать «живые традиции» в культуре и искусстве старообрядцев и показывает преемственность древнерусского наследия в духовной жизни и художественном творчестве.

¹⁷ *Быкова Е.В., Костров А.В.* Старообрядческий лубок «Две дороги — Два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров, 2019. 192 с.

Литература

- Байдин, В.И., Гончарова, Н.А., Губкин, О.П.* Невьянская икона. — Екатеринбург : Издательство Уральского университета. — 1997. — 247, [1] с. : ил.
- Быкова, Е.В., Костров, А.В.* Старообрядческий лубок «Две дороги — Два пути»: комментированное прочтение визуального образа. — Киров, 2019. — 192 с.
- Быкова, Е.В., Пригарин, А.А.* Визуальный образ черноризца в староверческих рукописях на Енисее // Этнос и конфессия. Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. — Санкт-Петербург : ИПЦ СПбГУТД, 2019. — С. 33–38.
- Быкова, Е.В., Пригарин, А.А.* Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии // Новые исследования Тувы. — 2019. — № 1. URL: [https:// nit.tuva.asia/nit/article/view/803](https://nit.tuva.asia/nit/article/view/803) (дата обращения: 28.08.20).
- Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. [История Сибири: первоисточники. Вып. IX]. — Новосибирск, 1999. — 799 с.
- Журавель, О.Д.* Литературное творчество старообрядцев XVIII-начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. — Новосибирск : Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2012. — 442 с.
- Журавель, О.Д.* «Девствующая церковь Христова на Севере» о. Симеона—памятник современной старообрядческой литературы // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. — Новосибирск : Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2001. — С. 274–291.
- Зольникова, Н.Д.* «Антипатерик» в мемуарах писателя-старовера А.Г. Мурачева // Рукописи XVI–XXI вв.: исследования и публикации. — Новосибирск : Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2013. — С. 123–139.
- Зольникова, Н.Д.* Poleмика староверов часовенного согласия в начале XXI в.: крестное знамение и иконопись (статья первая) // Общественное сознание и литература России: источники и исследования. — Новосибирск : Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2008. — С. 331–414.
- Зольникова, Н.Д.* Скитские письма второй половины XX века (Нижний Енисей) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. — Новосибирск : Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2001. — С. 292–325.
- Костров, А.В., Моррис, Т.Б.* Визуально-текстовая агиография в настенных листах современных старообрядцев часовенного согласия // Новые исследования Тувы. 2019, — № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/831> (дата обращения: 28.08.19.).
- Лазарев, В.Н.* Московская школа иконописи. — Москва : Искусство, 1971. — 236 с.
- Невьянского письма благая весть. Невьянская икона в церковных и частных собраниях / науч. ред. И.Л. Бусева-Давыдова. — Екатеринбург, 2009. — 312 с.
- Нельзина, Е.В.* Роль духовного наставника у староверов-часовенных на Енисее // Этнос и конфессия. Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. — Санкт-Петербург : ИПЦ СПбГУТД, 2019. — С. 23–28.
- О царствии небесном и о вечных муках. — Красноярск : Издательство «Буква Статейнова», 2018. — 328 с.

- О христианских символах. — Красноярск : Издательство «Буква Статейнова», 2017. — 263 с.
- Перевозчиков, М.С.* Староверы: Документы. Письма. Встречи. — Красноярск : Кн. изд-во, 1991. — 110, [1] с. : ил.
- Покровский, Н.Н., Зольникова, Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. — Москва : Наука, 2002. — 471 с.
- Симеон, отец. [Липтев Сафон Яковлевич].* Рукописи отца Симеона. — Красноярск : РАСТР, 2018. — 51 с.
- Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: в 3 т. / подгот. Н.Н. Покровский, Н.Д. Зольникова, О.Д. Журавель. — Москва : Языки славянских культур. — Кн. 1. — Т. 1-2, 2014. — 464 с.; — Т. 2, 2016. — 296 с.
- Юхименко, Е.М.* Литературное творчество Выговского старообрядческого общежития. В 2-х т. — Москва : Языки славянских культур, 2008. — Т. 1. — 688 с.; — Т. 2. — 568 с.
- Юхименко, Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература: В 2 т. — Москва : Языки славянских культур, 2002. — Т. 1. — 554 с.; — Т. 2. — 480 с.

Юрганова Инна Игоревна

(Институт российской истории РАН, Москва, Россия)

Yurganova Inna Igorevna

(Institute of Russian history of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

СТАРООБРЯДЦЫ В ЯКУТИИ OLD BELIEVERS IN YAKUTIA

В статье рассмотрена краткая история пребывания представителей старообрядчества в Якутском крае. Определено, что основной причиной поселения старообрядцев стала ссылка, указаны места их поселения и род занятий в сер. XIX — нач. XX вв., представлена статистика вступления староверов в официальное православие. Сделан вывод, что до сер. XIX в. в Якутии не было локальных поселений староверов и их массовое переселение было вызвано необходимостью функционирования Аянского тракта. Указано, что относительно крупным компактным местом проживания стало с. Павловское, благополучие которого было связано с деятельностью купцов Кушнаревых. Отмечено, что вклад представителей старой веры в историю и культуру якутской окраины состоит в их успешной трудовой деятельности и оседлой крестьянской жизни в экстремальных природных условиях и предпринимательских талантах семьи Кушнаревых, предоставивших возможности для развития водного транспорта, торговли, культуры и просвещения.

Ключевые слова: старообрядчество; Якутская область; Якутск; общества старообрядцев в Якутии; А.М. Кушнарев; село Павловское.

The article considers a brief history of the stay of representatives of the Old Believers in the Yakut region. It is determined that the main reason for the settlement of the Old Believers was an exile, and the places of settlement and occupation in the middle of the XIXth — beginning of the XXth centuries are indicated and the statistics of the Old Believers' membership in the official Orthodoxy is presented. It is concluded that before the middle of the XIX century there were no local settlements of Old Believers in Yakutia and their mass migration was caused by the need for the functioning of the Ayan tract. It is indicated that a relatively large compact place of residence was Pavlov's village, well-being was connected with the activities of the Kushnarev merchants. It is noted that the contribution of representatives of the old faith to the history and culture of the Yakut outskirts consists in their successful work and settled peasant life in extreme natural conditions and the entrepreneurial talents of the Kushnarev family, which provided opportunities for the development of water transport, trade, culture and education.

Key words: old believers; Yakutsk region; Yakutsk; Societies of old believers in Yakutia; A. M. Kushnarev; Village of Pavlovskoye.

Старообрядчество представляет собой многоаспектное явление русской истории, отражающее оригинальную ментальность и антицерковное движение части православных верующих. Старообрядчество можно рассматривать и как опыт религиозного инакомыслия, мировоззрения, объединившего ортодоксальные мессианские идеи православия и гражданское неповиновение. Длительное время законодательство и отношение власти к представителям старой веры носили запретительно-репрессивный характер. К XIX в. была разработана система полицейского контроля, сыска и наказания преступлений «против православной веры», завершена кодификация законов о расколе, выработана их официальная формулировка, определяющая степень вреда для православия убеждений и действий последователей различных согласий. Одним из наиболее распространенных методов борьбы с старообрядцами стала их высылка, преследующая несколько целей, в том числе отрыв от привычной среды и колонизацию малоосвоенных и окраинных территорий.

В уголовном законодательстве в качестве репрессивной меры ссылка получила оформление во второй половине XVI в. В «Наказной памяти» (1563 г.) указывалось на необходимость принудительного перемещения за различного рода «шалости». Дополнительный указ Судебника (1582 г.) трактовал ссылку уже как уголовное наказание. Соборное Уложение (1649 г.) предусматривало два вида ссылки: направление на службу и принудительное поселение «на житье» в Сибирь и на Лену. С 1754 г. ссылка в Сибирь становится постоянной¹. К XVIII в. были определены общие правила поселения старообрядцев в Восточной Сибири: первые три года они освобождались от налогов, затем платили их наравне с другими поселенцами. Главной задачей для сосланных в Сибирь староверов стало приспособление выделенных им земель для земледелия. По мнению исследователей, они «принесли богатые трудовые традиции, многовековой крестьянский опыт, наблюдательность и смекалку земледельцев, прилежание и любовь к земле, стойкость перед невзгодами, деловой практицизм и трезвый расчет»².

¹ Макаров И.Г. Уголовная, религиозная и политическая ссылка в Якутии. Вторая половина XIX в. Новосибирск, 2005. С. 4.

² Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. Вторая половина XIX — начало XX в. Новосибирск, 1978. С. 13.

К началу XIX в. масштабы сибирской ссылки значительно возросли. Так, за неполное двадцатилетие первой половины столетия (1827—1846 гг.), в сибирские губернии принудительно были направлены 159 731 ссыльных, из которых 158 639 — за уголовные преступления, 443 — за государственные преступления и 649 — за преступления религиозные³. Численность старообрядцев в Восточной Сибири ко второй половине XIX в. также сохраняла тенденцию роста: в 1861 г. — 21 000 ссыльных староверов, в 1897 г. — 52 000. Всего в Восточной Сибири в этот период проживало более 77 500 старообрядцев (что в 3 раза меньше чем в Западной Сибири)⁴.

В Якутии, в связи с её природно-климатическими условиями считавшейся наиболее суровым местом ссылки, ко второй половине XIX в. проживало более 6 000 ссыльных и 1 533 добровольно прибывших вслед за ними членов их семей. По данным полицейской статистики, 1 540 человек, или 24 % от общей численности ссыльных были отнесены к категории «раскольники разного толка»⁵. К концу столетия общая численность ссыльных составила 3,2 % от общего населения области: 7 948 ссыльных к 250 243 общей численности на 1884 г. и 6,2 % по отношению к мужскому населению области⁶.

Следует отметить, что носители старой веры считали оскорбительным не только обращение «раскольник», но и термины «обрядоверие», «обрядоверцы». Согласно официальной точке зрения, их учение сводилось к догматизации обряда. Последователи древнего православия называли и ныне именуют себя староверами или старообрядцами. Поэтому более корректным будет использование данных терминов и определение «раскольник» отражающее клерикальную концепцию истории церкви, представляется не вполне необъективным.

Первыми исследованиями, посвященными истории старообрядцев в Восточной Сибири стали труды сотрудников Русского

³ *Анучин Е.Н.* Материалы для уголовной статистики России: исследование о проценте ссылаемых в Сибирь Ч. 1. Тобольск, 1866.

⁴ *Юрганова И.И.* История Якутской епархии. 1870—1919 гг. (деятельность духовной консистории). Якутск, 2007. С. 38; Обзор Енисейской губернии за 1896 г. Красноярск, 1897. С. 37; ГАИО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 13592. Л. 10.

⁵ Государственный архив Иркутской области (далее ГАИО). Ф. 24. Оп. 9. Д. 558. Л. 68; Национальный архив Республики Саха (Якутия) (далее НА РС(Я)). Ф. 12-и. Оп. 1. Д. 3238. Л. 41—42.

⁶ НА РС(Я). Ф. 12-и. Оп. 1. Д. 3238. Л. 41—42; *Макаров И.Г.* Уголовная... С. 33.

географического общества Ю.Д. Талько-Грынцевича, П.А. Ровинского и Н.М. Ядринцева, посвященные описанию старообрядческих поселений, определению их численности, особенностей вероисповедания и истории проникновения в регион семейских и странников (каменьщиков)⁷. Необходимо отметить работу В.П. Гирченко, рассматривающую переселение старообрядцев в Забайкалье⁸. Значимым событием в изучении быта и искусства русского населения Восточной Сибири стало издание 2-х томного сборника статей по результатам работы в 1950–1960-х гг. комплексной экспедиции АН СССР⁹. Опубликован ряд работ о сибирском старообрядчестве, рассматривающих его как специфическую культурную среду, сохраняющие традиции¹⁰. Археографические исследования старообрядческой литературы проведены новосибирскими историками под руководством Н.Н. Покровского¹¹. Кроме того, несомненный интерес представляют главы монографии иркутских ученых А.В. Дулова и А.П. Санникова о восточносибирских старообрядцах¹².

Исследователи отмечают, что старообрядцы Восточной Сибири представляли часть русского субэтноса, неравномерно распределенного по значительным территориям. Носители древнего пра-

⁷ *Талько-Грынцевич Ю.Д.* Семейские (старообрядцы) в Забайкалье // Протоколы общего собрания Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отд. РГО. Кяхта, 1894. № 2; *Ровинский П.А.* Материалы для этнографии Забайкалья // Известия ВСОРГО. Т. 3. № 2, 3. 1872. Т. 41. № 2, 3; *Ушаев Н.П.* Заметки о забайкальских старообрядцах // Сибирь. 1876. Т. 1. С. 113–133; *Ядринцев Н.* Раскольничьи общины на границе Китая // [Извлечения] Сибирский сборник. Кн. 1. СПб., 1886. С. 21–47.

⁸ *Гирченко В.П.* Из истории переселения в Прибайкалье старообрядцев семейских. Верхнеудинск, 1922.

⁹ Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. [Сборник статей / Отв. ред. док-ра ист. наук И.В. Маковецкий и Г.С. Маслова]. Новосибирск, Сиб. отд-ние, 1975.

¹⁰ *Болонев Ф.Ф.* Семейские: историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1985; *Болонев Ф.Ф.* Старообрядцы Алтая и Забайкалья: опыт сравнительной характеристики. Барнаул, 2009; *Зенкова Т.М.* Народная традиционная культура семейских Восточного Забайкалья: история и современность. Чита, 2010 и др.

¹¹ *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988; *Мальцев А.И.* Староверы — странники в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1996; *Александров В.А., Покровский Н.Н.* Власть и общество: Сибирь в XVII в. Новосибирск, 1991.

¹² *Дулов А.В., Санников А.П.* Старообрядцы // Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — нач. XX вв. Иркутск, 2006. Ч. I. С. 261–268; Ч. II. С. 277–283.

вославия прибывали в регион в качестве ссыльных и/или вольных колонистов и по социальному происхождению в большинстве относились к крестьянскому сословию.

Историография духовной ссылки в Якутию немногочисленна и в основном соотносится с пребыванием в области представителей скопечества и духоборов, что находит объяснение в наибольшей численности первых и их существенном вкладе в хозяйственную деятельность края, а также поддержкой якутских духоборов графом Л.Н. Толстым¹³. Некоторые сведения о религиозной ссылке в Якутию содержат номера газет «Сибирь», «Сибирский листок», «Восточное обозрение» и др.¹⁴ Современные исследования представлены монографией И.Г. Макарова, содержащей системную характеристику ссылки второй половины XIX в., в том числе и религиозной, её этапы, изменение характера и содержания, взаимодействие ссыльных с государственными структурами и населением области¹⁵. В целом старообрядчество как религиозное, историческое и культурное явление в Якутии представляется актуальной и малоизученной проблемой.

Ссылка старообрядцев в далекую якутскую окраину началась в XVII в. Она не была массовой и исторические источники сохранили отдельные упоминания о сосланных староверах. Имеются сведения о намерениях переместить на поселение в Якутский острог, сосланного в Тобольск, протопопы Аввакума (Петрова) с семьей, но якутские воеводы отказались от его приема в связи с невозможностью обеспечения должного надзора за «опасным бунтовщиком» и опальный протопоп был отправлен в Енисейск¹⁶.

¹³ Павлинов Д.М. Юридический быт скопцов Мархинского поселения Якутской области // ВСОИРГО. 1874. Т. 5. Ч. 3–4. С. 121–128; Скопцы в Якутской области // Сибирский торгово-промышленный календарь за 1898 г. Томск, 1898. С. 129–160; Сафронов Ф.Г. Русские крестьяне в Якутии (XVII — нач. XXвв.). Якутск, 1961. С. 102–120; Пинигин В.В. Любящий вас Лев Толстой. Якутск, 1978 и др.

¹⁴ Проекты улучшения быта ссыльных // Сибирь. 1875. 13 июля; Обсуждение вопроса о ссылке // Сибирь. 1875. 16 ноября; К. Г-ов. Ещё о ссылке // Сибирь. 1876. 15 августа; Сибирские вопросы // Сибирь. 1885. 13 января; Влияние ссылки в Якутской области // Восточное обозрение. 1884. 26 июля; Ядринцев Н.М. Статистика ссылки и положение ссыльного вопроса // Восточное обозрение. 1885. 7 мая; П. Н-ъ. Ссылка и поземельный вопрос в Якутской области // Восточное обозрение. 1886. 26 ноября; Ольминский М. Из истории сектанства в Якутской области // Правда. 1905. № 8. С. 155–181 и др.

¹⁵ Макаров И.Г. Уголовная, религиозная и политическая ссылка в Якутии. Вторая половина XIX в. Новосибирск, 2005.

¹⁶ Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА). Ф. 1177. Оп. 3. Д. 116. Л. 1.



Старообрядцы Якутской области. Начало XX в.

Государственная власть неоднократно напоминала якутским воеводам о необходимости искоренения раскола и контроля за тем, чтобы духовенство исполняло свои обязанности, а прихожане посещали храмы и «говели своевременно»¹⁷. В деле «О переписи жителей Якутского острога, приходивших и неприходивших к исповеди, чинивших мятеж и церковный раскол...» от июля 1684 г. указывается, что приверженцев церковного раскола и раскольников в остроге не имеется¹⁸. Но уже в 1692 г. в материалах Якутской воеводской избы отложились документы «о церковном мятежнике» пономаре Семене, «говорившем раскольничьи речи»¹⁹.

В связи с этим дискуссионным представляется утверждение о том, что во второй половине XVII — первой трети XVIII в. численность староверов в районах, обозначаемых в границах XIX в. как Иркутская, Енисейская губернии, Забайкальская и Якутская области

¹⁷ Дополнение к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. Т. X. СПб., 1867. № 78. С. 353

¹⁸ Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф. 160. Оп. 1. Ст. 848.3.

¹⁹ Там же. Ст. 1008.

была «примерно равной и находилась в промежутке от 50 до 200 человек на каждой из рассматриваемых территорий. Наибольшее число старообрядцев проживало в Якутском остроге — около 200 человек», что не находит подтверждения в исторических источниках²⁰.

К 1860 г. в Якутской области было почти шестьсот старообрядцев²¹. Началом их переселения стала весна 1851 г. когда для организации сообщения между Якутском и недавно построенным портом Аян возникла необходимость заселения новопроложенного тракта. Помимо этого, Администрацией Восточной Сибири было принято решение о привлечении старообрядцев для заселения Приамурья. По предложению Главного управления Восточной Сибири в 1860 г. было утверждено положение о возможности переселения ссыльных староверов на Дальний Восток, с приобретением ими прав городских сословий²². По указанию губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьева-Амурского по деревням Томской, Енисейской и Иркутской губерний был объявлен набор добровольцев и из 102 семей переселившихся на Аянский тракт, 52 были представителями старообрядцев «австрийского» толка и «часовенного» (поповцы) течения. Отметим, что в Восточной Сибири в целом и в Якутии в частности, вероисповедная принадлежность к старообрядческим толкам была невыразительной и, более-менее четко выраженное разделение на согласия присутствовало только в среде старообрядцев Забайкалья в XVIII в., подавляющее большинство которых были последователями поповцев.

Прибывшие в Якутию старообрядцы основали 26 населенных пунктов (станций) от Усть-Маи до Аяна, составив три общества: Усть-Майское, Амгинское и Нельканское и получили обещанное 20-летнее освобожденные от уплаты налогов²³. Но для большинства из них пребывание в Якутии оказалось не долгим. По экономическим причинам в 1866 г. Аянский тракт был закрыт и 300 человек из старообрядческих обществ выехали в Уссурий-

²⁰ *Стахеева Н.Н.* Старообрядчество Восточной Сибири в XVII — начале XX вв.: дисс-я канд. ист. наук. Иркутск, 1998.

²¹ *Сафронов Ф.Г.* Русские крестьяне в Якутии (XVII — нач. XX вв.). Якутск, 1961. С. 128.

²² *Дулов А.В., Санников А.П.* Старообрядцы... Ч. II. С. 277–278.

²³ *Макаров И.Г.* Уголовная, религиозная и политическая ссылка в Якутии. Вторая половина XIX в. Новосибирск, 2005. С. 67.

ский край. Затем в 1869 г., в связи с прекращением финансирования трактовых станций и установлением морского сообщения с Камчаткой, Якутское окружное полицейское управление предложило оставшимся выехать в Приамурский край и ещё 12 семей (70 человек) покинули Якутскую область. И если по Восточной Сибири в этот период отмечается увеличение численности староверов, то Якутия представляла исключение из общих правил. По данным Первой Всеобщей переписи населения Российской империи (1897 г.) к концу XIX в. численность староверов в области сократилась²⁴.

Но все же часть старообрядцев добровольно осталась в освоённой ими деревне Усть-Мая. Возвращавшийся в Петербург из путешествия на фрегате «Паллада» И.А. Гончаров, посетив Усть-Маю, отмечал: «Русские все старообрядцы, все переселены из-за Байкала. Хлеб здесь принимается порядочно... женщины красивы, высоки ростом, стройны и с приятными чертами лица. Везде стоят на станциях избы, везде огород бросается в глаза; снопы конопли стоят сжатые... Не веришь, что едешь по Якутской области, куда, бывало, ворон костей не занашивал, так оживлены поля хлебами, ячменем, и даже мы нашли вершок пшеницы. Хлеб уже в снопах, сено в стогах»²⁵.

Наиболее крупным поселением старообрядцев в Якутии стало село Павловское, расположенное в 23 верстах от г. Якутска, основанное «семейскими» поповского толка. К началу XX в. в Павловском было расположено 28 строений и проживало «86 душ мужского и 96 душ женского пола». Основным занятием жителей было огородничество. Хлебопахотные места были малопродуктивны и не гарантировали достаточную урожайность. Но староверы применяли оригинальные приемы агротехники и особые способы очищения зараженной пшеницы, дающие возможность обеспечения продуктами земледелия. Пользовалось успехом и животноводство. В отличие от большинства крестьян области и якутов-скотоводов, старообрядцы содержали не только крупный скот (коров и лошадей), но и занимались разведением овец и до-

²⁴ Курчатова Т.Т. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. в Якутской области (историко-демографический аспект). Якутск, 2006.

²⁵ Строгова Е.А. Старообрядцы в Якутии // Якутск: страница об Якутске. URL: <https://www.yakutskhistory.net/духовная-жизнь/Старообрядцы-в-якутии/> (дата обращения 13.09.2020).

машней птицы. Они помещали свой скот в русские хлева, более теплые и гигиеничные, добавляя в его корм овес и месиво из соломы и муки и, обеспечивая тем самым более высокую продуктивность скота. Бани староверы топили «по-белому», что также было новшеством для местного населения.

Село Павловское являлось одним из зажиточных. Интерьер дома богатого старовера имел «стеклянные окна с крашеными косяками..., крашеный голубою или зеленою краскою стол, такие же скамейки и даже стулья; стоит шкаф с чайным прибором, стаканами, рюмками и тарелками; на стенах зеркало и картинки суздальской работы; на окошке зреют стручки перца. В этой горнице хоть и русская печь, но небольшая. Горница разделена перегородкою на две половины; в одной, которая поменьше, — спальня...»²⁶.

Семьи были многочисленные и крепкие. Для старообрядцев был характерен особый образ жизни, отличавшийся созданными по мировоззренческим причинам изолированностью и патриархальностью быта, что объясняет небольшое, по сравнению с русским населением, влияние якутских традиций на их духовную культуру и образ жизни, несмотря на то, что староверы знали якутский язык. Трезвый образ жизни, трудолюбие, почитание родителей, воспитание детей в духе уважения, бережное отношения к природе создавало позитивный облик старовера в глазах местного населения.

Со стороны местных властей староверы не встречали одобрения, но и не подвергались каким-либо гонениям. Заметим, что в отличие от скопцов, они не находились под контролем полиции и ответственность за их поведение и образ жизни несли старосты. В свою очередь Русская православная церковь отслеживала, чтобы другие конфессии и секты не пополняли свои ряды из числа прихожан епархии и поощряла вступление в православие. Исторические источники не содержат упоминаний о фактах перехода в старообрядчество. В то же время усилиями местного духовенства с 1883 по 1914 гг. в официальное православие было обращено более двухсот человек из других конфессий и сект, в том числе 87 старообрядцев²⁷.

²⁶ Строгова Е.А. Старообрядцы в Якутии// Якутск: страница об Якутске. URL: <https://www.yakutskhistory.net/духовная-жизнь/Старообрядцы-в-якутии/> (дата обращения 13.09.2020).

²⁷ Приложения к Всеподданейшим отчетам обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного вероисповедания за 1883–1914 гг. СПб. ; Пг., 1886–1916.

Таблица
Численность, перешедших в официальное православие
в Якутской области в 1883–1914 гг.

Годы	Лютеране	Католики	Протестанты	Старообрядцы	Скопцы, духоборы	Иудеи	Мусульмане	Буддисты	Всего
1883	–	–	–	4	–	2	1	–	7
1886	–	1	–	4	–	1	1	–	7
1888	2	2	–	6	–	–	33	–	43
1889	–	–	–	3	–	2	–	–	5
1890	–	–	–	9	–	2	1	–	12
1891	1	–	–	7	–	1	1	–	10
1892	–	–	–	1	–	3	3	–	7
1893	–	–	–	1	–	3	3	–	7
1894	–	1	–	6	–	1	–	–	8
1895	–	–	–	4	–	6	–	–	10
1896/97	2	–	–	6	–	7	–	–	15
1898	–	3	1	12	–	4	–	–	20
1900	–	3	–	8	–	4	–	–	17
1903	1	1	–	2	2	2	–	–	8
1904	1	1	–	1	–	–	5	–	8
1905	–	1	–	2	–	3	–	–	6
1906	–	–	–	2	2	2	–	–	6
1907	2	3	–	6	1	1	–	–	13
1914	–	–	–	3	–	4	3	5	15
Всего	9	16	1	87	5	48	53	5	224



***А.М. Кушнарёв,
якутский купец 1 гильдии***

Наиболее известным и успешным жителем Павловского был Апексим Михайлович Кушнарёв (1837–1902), купец 1-ой гильдии, занимавшийся крупной оптовой торговлей, владевший магазинами и торговыми рядами в Москве, Иркутске, Томске, Охотске, Аяне, Олёкминске и Витиме. Согласно семейному преданию Кушнарёвых, их предки в 1680 г. были сосланы в Якутию за приверженность к старой вере.

За 30 лет торговой деятельности Кушнарёв собрал миллионное состояние, стал постоянным участником Иркутской и Нижегородской ярмарок. Одной из основных доходных статей купца являлась торговля пушниной. Так в 1891 г. на Ирбите приказчиками Кушнарёва было продано 90 шкур лисиц сиводушки и 1 720 шт. соболя, в 1892 г. — 1 753 шт. соболя, в 1895 г. на Ирбитской и Нижегородской ярмарках — 5 100 соболей, 9 000 песцов, в 1896 г. — 9 000 шт. песцов, в 1897 г. — 2 000 шт. соболей²⁸. Кушнарёв был инициатором открытия Учурской, Аяно-Майской и других северных торговых ярмарок, способствовал повышению социальной культуры народов Якутии, спонсировал строительство ночлежного дома — приюта для бедных и немощных людей и впоследствии не только обеспечивал его содержанием, но и ежедневными бесплатными горячими обедами для его обитателей. Он жертвовал значительные суммы на строительство женской гимназии, оказывал финансовую помощь в строительстве городской библиотеки, школы и жилых домов в Павловском и др.²⁹

²⁸ Строгова Е.А. Старообрядцы в Якутии// Якутск: страница об Якутске. URL: <https://www.yakutskhistory.net/духовная-жизнь/Старообрядцы-в-якутии/> (дата обращения 13.09.2020).

²⁹ Строгова Е.А. Старообрядцы в Якутии// Якутск: страница об Якутске. URL: <https://www.yakutskhistory.net/духовная-жизнь/Старообрядцы-в-якутии/> (дата обращения 13.09.2020).

Сын П.А. Кушнарёв имел паровую мельницу, на пароходах «Полярный» и «Апексим Кушнарёв» поставлял продукты на золотые прииски в верховьях р. Лены, приобрел типографское оборудование для организации выпуска частной общеполитической газеты «Якутский край» («Саха дойдута»), был обладателем прекрасной библиотеки, неоднократно передавал и дар местному музею редкие и интересные экспонаты.

В 1870-х гг. семья Кушнарёвых организовала и финансировала строительство молитвенного дома для приверженцев старой веры в с. Павловском. На крыше храма был установлен крест, перед входом была икона, а над крыльцом висели колокола, что являлось нарушением закона, запрещающего старообрядцам проводить богослужения в публичных местах. В связи с этим в 1896 г. решением Якутского окружного суда было определено «снять колокола и крест на церкви, так как раскольники имеют право молиться в молитвенном доме, но не исполнять богослужения»³⁰. И на фотографиях молитвенного дома в с. Павловское начала XX в. на его куполе креста уже нет.

В 1919 г. Кушнарёвы выехали в Китай, затем эмигрировали в США, где в настоящее время проживают потомки самого известного старовера Якутии, а в Павловском на сельском погосте сохранился их фамильный склеп.

История Павловского имеет много интересных страниц, в том числе и предание о епископе Мефодии. Источники свидетельствуют, что в 1897 г. в г. Иркутске был арестован ссыльнопоселенец М.М. Екимов, называвший себя епископом австрийского согласия Мефодием. При обыске у него были найдены утварь для походного богослужения и староверческая литература. Было установлено, что Екимов совершает длительные поездки во время которых проводит богослужения и «даже ставит раскольничьих попов»³¹. Епископ был выслан в Якутскую область где подал прошение о поселении его в с. Павловское. В связи с опасностью усиления павловской общины, Мефодий был отправлен в г. Вилюйск, где вскоре заболел и в 1898 г. скончался. Павловские староверы, узнав о смерти епископа, стали обращаться с просьбами о его перезахоронении, что было разрешено только в 1908 г., после вступления в силу законов

³⁰ НА РС(Я). Ф. 192-и. Оп. 2. Д. 950. Л. 68.

³¹ ГАИО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 1198. Л. 80 об.



*Молитвенный дом старообрядцев
в с. Павловское Якутской области. Начало XX в.*

о веротерпимости. П.А. Кушнареву удалось добиться специального разрешения якутского губернатора. Тело Мефодия было погребено на старообрядческом кладбище молельного дома в с. Павловское³². Помимо этого, епископ оставил большую библиотеку духовной старообрядческой литературы, часть которой после его кончины была передана в Павловское и некоторых из книг служили учебными пособиями в обучении грамоте в местной школе.

Удивительно, но в 1940-е гг. Павловское ещё оставалось старообрядческим селом, где в соответствии с требованиями времени был создан колхоз. В настоящее время в г. Якутске действует старообрядческая община, функционирует старообрядческий храм, прихожане которого по-прежнему стремятся сохранить свою веру и традиции.

Таким образом отдаленная и суровая Якутия стала местом ссылки хранителей старой веры, но исторические источники не

³² Дулов А.В., Санников А.П. Старообрядцы... Ч. II. С. 280–281.

сохранили сведений об отдельных локальных поселениях старообрядцев в XVII–XVIII вв. Массовое переселение начинается с середины XIX в., оно было инициировано восточно-сибирской властью с целью обеспечения транспортной инфраструктуры. Единственным относительно крупным компактным поселением староверов стало село Павловское Якутского округа, расцвет которого связан с предпринимательской деятельностью купцов Кушнаревых. С конца XIX столетия в селе действовал молитвенный дом, на сельском погосте нашел последний приют один из старообрядческих архиереев.

Сосланные за свои религиозные убеждения в суровые условия якутской окраины представители старой веры оставили свой след в её истории. Не привлекая в свои ряды местное население, старообрядцы в экстремальных природных условиях севера демонстрировали пример успешной трудовой деятельности и оседлой крестьянской жизни. Предпринимательские таланты семьи Кушнаревых предоставили возможности для благоустройства не только их родового гнезда — Павловского, но и оказали влияние на развитие водного транспорта, торговли, повышения уровня культуры и просвещения области в целом.

Литература

- Александров, В.А., Покровский, Н.Н.* Власть и общество: Сибирь в XVII в. — Новосибирск : Наука, 1991. — 399 с.
- Анучин, Е.Н.* Материалы для уголовной статистики России: исследование о проценте ссылаемых в Сибирь. — Ч. 1. — Тобольск : Тоб. губ. стат. ком., 1866. — 21 с.
- Болонев, Ф.Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья. Вторая половина XIX — начало XX в. — Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1978. — 159 с., ил.
- Болонев, Ф.Ф.* Семейские [Текст] : историко-этнографические очерки. — Улан-Удэ : Бурятское книжное издательство, 1985. — 141, [2] с. : ил.
- Болонев, Ф.Ф.* Старообрядцы Алтая и Забайкалья: опыт сравнительной характеристики. — Барнаул : Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. — 388 с.
- Быт и искусство русского населения Восточной Сибири: сб. статей / [Отв. ред. И.В. Маковецкий и Г.С. Маслова] ; АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории, филологии и философии. Отд-ние истории. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М-во культуры СССР. Ин-т истории искусств. Ч. 1: Приангарье. — Новосибирск : Наука, 1971. — 198 с.

- Быт и искусство русского населения Восточной Сибири: сб. статей / [Отв. ред. И.В. Маковецкий и Г.С. Маслова] ; АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории, филологии и философии. Отд-ние истории. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М-во культуры СССР. Ин-т истории искусств. Ч. 2: Забайкалье. — Новосибирск : Наука, 1975. — 152 с.
- Гирченко, В.П.* Из истории переселения в Прибайкалье старообрядцев-семейских. — Верхнеудинск : Кн-во Объединенного прибайкальского союза кооперативов, [1922]. — 20 с.
- Гурьянова, Н.С.* Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. — Новосибирск : Наука, 1988. — 186 с.
- Дополнение к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. Т. X. — Санкт-Петербург : Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е.И.В. Канцелярии. — 1867. — № 78. — С. 353.
- Дулов, А.В., Санников, А.П.* Старообрядцы // Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — нач. XX вв. — Иркутск : ООО «СибПолиграфСервис», 2006. — Ч. I. — 292 с.; — Ч. II. — 323 с.
- Зенкова, Т.М.* Народная традиционная культура семейских Восточного Забайкалья: история и современность. — Чита : Экспресс-издательство, 2010. — 152 с.
- Курчатова, Т.Т.* Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. в Якутской области (историко-демографический аспект). — Якутск : Изд-во Якутского ун-та, 2006. — 150 с.
- Макаров, И.Г.* Уголовная, религиозная и политическая ссылка в Якутии. Вторая половина XIX в. — Новосибирск : Наука, 2005. — 259 с.
- Мальцев, А.И.* Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX в. — Новосибирск : Науч.-изд. центр “Сибирский хронограф”, 1996. — 266 с.
- Обзор Енисейской губернии за 1896 г. — Красноярск : Типогр. Енисейск. губ. управл., 1897. — 54 с.
- Ольминский, М.* Из истории сектанства в Якутской области // Правда. — 1905. — № 8. — С. 155–181.
- Павлинов, Д.М.* Юридический быт скопцов Мархинского поселения Якутской области // ВСОИРГО. — 1874. — Т. 5. — Ч. 3–4. — С. 121–128.
- Пинигин, В.В.* Любящий вас Лев Толстой: науч.-попул. очерк о жизни и деятельности П.Н. Сокольников. — Якутск : Кн. изд-во, 1978. — 183 с.
- Приложения к Всеподданейшим отчетам обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного вероисповедания за 1883–1914 гг. — СПб. : Пг., 1886–1916.
- Ровинский, П.А.* Этнографические исследования в Забайкальской области // Известия Сиб. отд. РГО, 1872. — Т. 3. — № 3. — С. 132.
- Сафронов, Ф.Г.* Русские крестьяне в Якутии (XVII — нач. XX вв.). — Якутск : Якутскнигоиздат, 1961. — 496 с.
- Сибирский торгово-промышленный и справочный календарь на 1898 год. Год пятый / изд. Ф.П. Романова. — Томск : Паровая типо-литография П.И. Макушина, 1898. — 288 с.
- Стахеева, Н.Н.* Старообрядчество Восточной Сибири в XVII — начале XX вв.: дисс... канд. ист. наук. — Иркутск, 1998. — 340 с.

- Строгова, Е.А.* Старообрядцы в Якутии // Якутск: страница об Якутске. URL: <https://www.yakutskhistory.net/духовная-жизнь/Старообрядцы-в-якутии/> (дата обращения 13.09.2020).
- Талько-Грынцевич, Ю.Д.* Семейские (старообрядцы) в Забайкалье // Протоколы общего собрания Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отд. РГО. — 1894. — № 2.
- Ушаров, Н.П.* Заметки о забайкальских старообрядцах // Сибирь. — 1876. — Т. 1. — С. 113–133.
- Юрганова, И.И.* История Якутской епархии. 1870–1919 гг. (деятельность духовной консистории). — Якутск : ООО «Академия», 2007. — 148 с.
- Ядринцев, Н.М.* Статистика ссылки и положение ссыльного вопроса // Восточное обозрение. — 1885. — 7 мая.
- Ядринцев, Н.М.* Раскольничьи общины на границе Китая // [Извлечения] Сибирский сборник. — Кн. 1. — СПб., 1886. — С. 21–47.

Агеева Елена Александровна

(Музей истории МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия)

Ageeva Elena Aleksandrovna

(Moscow University History Museum, Moscow, Russia)

ЗАРУБЕЖНЫЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ
КАК ХРАНИТЕЛИ СТАРОЙ ВЕРЫ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА.

FOREIGN OLD BELIEVERS' COMMUNITIES
AS GUARDIANS OF OLD FAITH IN
THE SECOND HALF OF 19th CENTURY

Повседневная жизнь, церковно-бытовые традиции и активная деятельность, направленная на сохранение духовного наследия, старообрядческих общин под юрисдикцией Белокриницкой митрополии отражены в письмах известного атамана некрасовцев Иосифа Семеновича Гончарова главе Московской архиепископии владыке Антонию (Шутову). Основная часть переписки 1860-х годов, представленная автографами Гончарова или копиями, заверенными его подписями, публикуется впервые.

Ключевые слова: Старообрядчество; Белокриницкая митрополия; эпистолярное наследие; церковно-бытовые традиции.

Summary. Everyday life, church and domestic traditions and active work aimed at preservation of spiritual heritage of Old Believers' communities under jurisdiction of Belokrinitsky Metropolie are reflected in the letters of a famous gang-leader Iosif Semenovich Goncharov to the Head of Moscow Archbishopric Anthony (Shutov). The main part of the correspondence of 1860s is represented by autographs of Goncharov or copies certified by his signatures (first publication).

Key words. Old Believers; Belokrinitsky Metropolie; Epistolary heritage; Church and domestic traditions.

Сохранение и развитие Белокриницкой митрополии было сложным, но крайне насущным делом для последователей старой веры, оказавшихся вне родины. Условия существования общин обуславливались меняющимся законодательством, отношением местных властей и влиянием различных политических сил. Немаловажным было и состояние самих старообрядческих общин. Одним из тяжелых испытаний был недостаток пасты-

рей, сложности в устроении храмов, разногласия общин по различным духовным вопросам. С 1860-х годов, когда значительную роль в распространении и процветании Белокриницкого согласия стала играть Московская архиепископия во главе с Антонием Шутовым¹, зарубежные старообрядцы стали все чаще обращаться на Рогожское кладбище за советом и помощью. Видным посредником и ходатаем был атаман некрасовцев Иосиф Семенович Гончаров — известный деятель русского зарубежья, связанный со многими событиями того времени. Его жизнь, деятельность и частично писания во многом изучены², но почти вне поля исследования осталась переписка Осипа Гончарова и его единомышленников, сохранившаяся в собрании Рогожского кладбища³ и отражающая его деятельность и писания в 1868–1869 гг. Опубликовано было лишь два письма-автографа на имя владыки Антония⁴.

Письма Осипа Семеновича, подшитые к другим документам из зарубежья, весьма трудны для понимания, что отмечали его адресаты⁵. Некоторые из них дополнены посланиями, часто более кратко объясняющими суть письма, близкого друга и помощника Гончарова — Семена Ильича Васильева, жителя Вилкова⁶. Часть писем написано самим Васильевым, но имеют собственноручную

¹ Шутов Андрей Илларионович (род. 1812 г., с. Анастасьино Коломенского уезда Московской губ. — ум. 8.11.1881, Москва), первый архиепископ Московский и всея Руси старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию.

² *Бахталовский Е.П.* Осип Семенович Ганчар. Атаман некрасовцев. 1796–1879 гг. // Русская старина. 1883. № 4. С. 175–192; Из переписки О.С. Гончарова с Герценом и Огарёвым / Публ. П.Г. Рынзюнского // Литературное наследство. Т. 62. С. 70–78; *Пригарин А.А.* Русские старообрядцы на Дунае. С. 499; Вадим Корвин. Атаманов крест [Электронный ресурс] / Русская Православная старообрядческая Церковь. Официальный сайт. — URL: http://rpsc.ru/publications/person/osip_goncharov/ (Дата обращения 8 ноября 2018).

³ Отправляемые письма за границу с 1868 года января 1 — НИОР РГБ. Ф. 246. К. 172. Д. 2. «Входящих письмах Белокриницкой митрополии и заграничных епархий в канцелярию архиепископа Антония по поводу избрания епископов на вдовствующие архиерейские престолы». НИОР РГБ. Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2.

⁴ *Агеева Е.А.* Старообрядцы в мусульманском окружении: опыт взаимодействия // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: материалы VI Междунар. науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 7–8 августа 2015 г.), Улан-Удэ, 2015. С. 20–26.

⁵ Владыка Аркадий Славский писал: «письма Гончарова будете читать не без труда, мы их читаем, сообразуясь с обстоятельствами, но всего мы понять, не можем». Там же. Ф. 246. К. 172. Д. 2. Л. 40–41 об.

⁶ Никаких более подробных сведений о нем найти не удалось.

подпись Гончарова. Содержание переписки, главным образом, посвящено избранию епископов и просьбам о помощи общинам. Вместе с тем в них отражены связи с местной администрацией, широкий круг общения атамана, и, конечно, прошения, обращенные к соотечественникам. Во всем разнообразии представлена повседневная жизнь как мирская, так и скитская. Письма публикуются в современной орфографии с сохранением отдельных лексических особенностей их авторов. Сокращения в текстах обусловлены повтором отдельных фраз.

[Автограф О.С. Гончарова] «По молитве. Его высокопреосвященству и всеи России блюстителю архиепископу Антонию. Прошу заочно вашего святительского прощения мира и благословения и при сих кратких строках моем письменном начертанием и в дальнем нашим с вами расстоянии заочно, аки лично повергаю себя пред честными и святительскими стопами честных ног ваших и целую хождение следы ваши и упоминаю себя недостойного пред вашею святынею, хотя страх и трепет обдержит меня писать вам, но только принимаю смелость и надеюсь на вашу святительскую и отеческую усердную любовь. Не поскорбите на меня, что я наскучаю честным и божественным ушесам вашим моими невежественными написаниями моими. И при сем проясню: пущенные вашими честными и святительскими трудами честные иконы и книги получил я исправно, и что моему достоинству прислана икона, называемая Церковь, и книги, но только не знаю, как возблагодарить вас за вашу отеческую и святительскую усердную любовь и усердие, но только желаю вам на оном немерцающем свете и в лицо со святителями быть одесною престола судии праведного и слышать сладкого и умильного гласа Спасова, еже рече: “Приидите благословении, наследуйте, вам уготовано царство небесное от сложения мира”. Это я вам желаю и при сем проясню вами пущенные ваши вещи церковные получены. Во отсутствии епископа Аркадия исправлению духовного порядку, вам самим известно, уже третий месяц нет. Ежели сему святителю постигнет смерть, то эта только одна звезда наших всех православных христиан, проживающих под турецкою державою. А я писал вам у первых письмах, что нету у нас таковых людей на эту степень возвести человека, а эти уже в таких летах. Но только, когда приедет епископ, отцы скитские все сказали и просили меня, чтобы непременно заняться делом, поставить непременно епископа, но только, владыко святой, есть на замечании у Брегилови и у футорьской

церкви [в Браилове, в хуторской церкви. — *Е.А.*] священник Авген хорошего поведения богобоящийся человек, писания сведущий, учителен, женою разрешен, жена померла, дети определены. Сей может управлять церковными порядками, ежели и вам, возможно, то приложите, кому следует со своей стороны, чтобы возвести его на святительскую кафедру, и ему должны предложить, чтобы он принял на себе святительскую власть. Мирские и иноки соболезнают, о сем священники не заботятся. Владыко святыи, надо бы епископа Аркадия наградить титулоу архиепископа за его старания и труды о церквах божиих, а ежели мы упустим корен<ную> святительскую власть, то тогда чтобы не пострадать опять двести лет, как наши предки, и мы страдали до сих пор. Пре сем прошу вас, владыко святыи, ежели не у труд вам будет, то купите для иконников полный подлинник лицевой и кистей для писания икон, ибо у нас трудно отшукать, а что будет стоять мы все пополним. И еще пишу и ужасаюсь писать, но только надеюсь на вашу святительскую усердную милость, что не положите на меня гнев, что наскучу честным ушесам моими невежественными писаниями. В Церкви Покрова Богородицы у селении Журиловке [нужна. — *Е.А.*] паникадила церковная. Первая церковь у Туретчины создана, первая Литургия отпета, первая церковь у нас, а паникадила не имеет. Ежели отыщется усердник, то предложите ему, только прошу, не поскорбите на mine за это. Еще прошу вас, ежели есть у вас честного вашего лица изображе<ние>, то пришлите нам у память вашу благословение, мы бы с любовью его приняли, было бы как у Большом Соборнике во слове Иоанна Дамаскина, пишит лист 323 на обороте: “Любления и незабытной памяти» <...> и мы тое сотворим. И это я вам писал, владыко святыи, у прежних письмах, чтобы просить у пользу всех православных христиан, вы только напишите нам свои мнения или своего человека пришлите, а мы будем просить через посланника⁷ у Касьень<тоно>поли [Константинополе. — *Е.А.*] находящего, мы с ними великою дружбу имеем. Мы вас не помянем, а сами за вас просить будем, только надеемся на ваши святые молитвы, ваша святительское благословение не останется без внимания. При сем все полагаю на произвол вашего святи-

⁷ Имеется в виду Игнатъев Николай Павлович (29.01.1832 — 03.07.1908 гг.) — граф, генерал от инфантерии, дипломат-панславист и государственный деятель, игравший заметную роль при императоре Александре II. С 1864 по 1878 гг. безраздельно занимался делами российского посольства в Константинополе.

тельского благословения, вся благая может совершиться вашими святыми молитвами. Теперь проясню вам. Скитские отцы обижаются на тульчинского священника Григория, что присланные вещи церковные получены, что вам теперь присланы, а владыка во отсутствии был у митрополии, и он этими вещами распорядился, но отцы скитские не довольны остались, ибо он на замечании у них находится и велели мне вам написать, ежели не у труд будет вам, то сделать на эти вещи реестр и вышлите на имя мое, потому что было три сына и зятя, есть лихоимство. На помин, но за это просят реестр, чтобы иметь у церковном виде, а то ежели у случаи нашего епископа смерти, то не сможете, что и найти. Ныне у мирских законов и похищения укоренились, а у священников сто крат боли, а кольми у которых иереев имеют, а за тульчинского я вам прояснил. У перед еще посылаю вам копию нашего адреса, ответ посмотрите сами. Еще посылаю вам адрес к нам писать с Москвы в местечко Татарбунар в Бессарабскую область братьям Лимоновым с передачей у Вилков Семену Васильеву, а он Гончарову. Владыко святой, прошу покорно, что пишу я от неразумия, что пишу не похорили [бы]. При сем остаюсь ваш покорный слуга ОСГ благополучен месяца июня 3 числа Тульча»⁸.

Следующее письмо имеет собственноручную подпись Гончарова, но написано не им. Над строкой есть помета рукой Осипа Гончарова: «Адрес Гончарова». Листы этого обращения неизвестного автора разрознены и вложены между другими письмами.

[Копия, выполненная мелким писарским почерком] «Августейший монарх, всемилостивейший государь Александр Николаевич! Мы расселены от любезного отечества телом, а не духом. Кровь русская, она всегда та же кровь, и дух тот же русский дух; ни границы, ни царства не препятствуют единению духа, хотя мы и находились в рядах мусульманов, но оно было не по нашей воли, но по уложению Игната Некрасова, и как только память его изгладилась из памяти потомков, все единодушно начали рассуждать неправильность дела, принять меры просить правительство облегчить нашу совесть, не поднимать нам нашего ничтожного оружия на свою кровь, на свою братию, на свое отечество. Наши выстрелы, хотя и были один только дым, и один звук, но они раздражают любезную Россию, и мы терпели укоризну от народа русского.

⁸ НИОР РГБ. Ф. 246. К. 172. Д. 2. Л. 133–134 об.

Чувствовали мы, что наши поступки доходили до сведения вашего величества, в том простите нас отечески. Не было у нас никогда враждебной мысли, потому не было, что дело наше религиозное, а невраждебное, религия ищет свободы совести, а не крови. Выстрел злодея парижского раздался на Дунае, он потряс не одну Россию, но все граждане удивились безбожию отчаянного получеловека. Царь небесный страдал, пролил кровь за избавление рода человеческого. И ты вели: государь терпит ужасные оскорбления за свободу многих миллионов народа, на молитве их удерживают руки убийственные — жалуются поляки, что лишились своего царства, не они ли сами виновны? Они своими набегами раздражают русский народ, они разорят Москву, ругались, святыни в 12 году они поляки горше французов терзают и разорят Россию до самой Москвы. Ропшут татары за Казань, Астрахань и Крым. Не вы, ли татары, своими набегами подобно полякам, тяготили Россию обязала свой народ, свои церкви защищать от набегов иноплеменного народа, не Россия виновна, но татары не хотевшие знать своих границ. Жалеют и вздыхают Черкесы о своих Едемских горах, умирают от голода, скажите нам, кто виновен вашей гибели, вы разоряете окрестности Кавказа, вы не хотели знать свои пределы, вы проливали кровь невинную, вы грабили чужое достояние, за то и потеряли свое. Кто Россию прославляет, кто распространяет — не оружие, но Бог. Оружие все имеют. 1-го Наполеона оружие было превосходнее всех, но Москва его притушила, 12 с ним племен рассыпались, и Наполеон умер в заточении, польские короли, побеждавшие Россию и прочих, и пред Россией и пали. Орды свирепые проливали кровь русскую России, покорились; жители Кавказа скитаются по Турции, исторгают хлеб из рук человеческих — желают возвратиться и покориться России! Вы ли, молодые вольнодумы, покушаетесь одолеть Россию, она непобедима, царь ее Богом храним! Прости, великий государь, осмелившася подать сие письмо. Нет той ли нужды, в которой бы не отдали мы священной веротерпимости, которая близка сердцу каждого, она ничем не может изъывиться, кроме собственного желания. Осип Семенов Гончаров»⁹.

⁹ Там же. Ф. 246. К. 172. Л. 4, 14. Над строкой л. 14 помета другим почерком: «Получено 18 августа». В заключении неразборчивые разъяснения другим почерком: «Гончаров подписан на адрес и число сие там же. Сие письмо, посылаемое 15 июля вам надписано Е. Аркадий в 1-х числах июля месяца 1867 г.»

С насущными вопросами обращается Осип Семенович и к митрополиту Белокриницкому. [Автограф Осипа Гончарова] «Высокопреосвященному митрополиту Кириллу¹⁰. Прошу заочно вашего святительского прощения, мира и благословения послать мне недостойному, и при сем проясню: вам пущенное письмо ваше седьмого января, а получено мною второго февраля. Прочитали мы всем собором и честную печать вашу любезно целовали, и содержание письма вашего видели и святительское усердие и поспешность, но о заведении святительской кафедры мы весьма возрадовались, но только сами не могли решить сами собою кончить дело, ибо у нас сильны замешательства наступили и строгости, ибо у нас болгары и греки с турками местами заводят драки <...> и заходит война. Мы по этому случаю посоветовали Вам объявить начальству. Объявили тульчинскому губернатору, что хотим поехать в Молдавию поставить себе архиерея, а паша¹¹ сказал: “Я посоветуюсь с чилисом, чилис называется совет, тогда дам тебе знать”. На третий день призывает меня и говорит: “Чилис не соглашается, чтобы вам у молдавов поставлять архиереев, и я не позволяю, а приказываю вам просить с Молдавии архиерея, я позволяю вам привести сюда архиерея у сем деле буде<те> сами защитники и покровители и это архиерея или митрополита поставить себе”. Владыко святой, мы пришли в недоумение и не знаем, что и делать, только Ваше Высокопреосвященство, не оставьте и нас сирых, и благословите архиепископа Аркадия поставить нам святителя в скорости, а то чтобы не действовали военные дела, и чтобы не затворилась граница, то тогда останемся мы сиры, и чтобы и нам не пострадать так, как страдали наши предки от Никона и до митрополита, а в России страдали лет 200. Ежели останется сие дело в забвении, то чтоб не взыскал Бог и с тех, кто не радуется о законе и о церкви Христовой. Эта копия посылается вам, чтобы знали вы, что митрополит написал для того, чтобы он не приехал к нам и чтобы нам не ехать к нему в Яссы, а только чтобы благословил архиепископ поставить. Владыко святой, я свое мнение полагаю свое стороны на ваше рассмотрение, ежели бы вы приложили старания и испроси-

¹⁰ Кирилл (в миру Киприан Тимофеев, ок. 1787 Буковина — 2.12.1873, Белокриницкий Покровский монастырь) митрополит Белокриницкий.

¹¹ Речь идет об Али-паше — полное имя Мехмед Эмин Али-паша (5.03.1815 — 7.09.1871), государственным деятелем и великом визире в пятый раз 1867–1871 гг.

ли владыку Пафнутия приехать к нам, и поставить нам архиереев, и мы весьма довольны были. Ежели бог положит вам у сердце при-слать Пафнутия, то дайте нам знать телеграф, а начальство у нас у руках, что хотим, то и делаем, ему, Пафнутию, известно, когда он с Филаретом приезжал, тогда мы ходили к паше, и он нас принимал, ему известно, а я поеду у Царьград на малое время. У нас ныне Царьграде, ровно как у Вас Гуслице пароходы не ходят»¹².

[Получено 11 марта] «По молитве Его высокопреосвященству всей России блюстителю архиепископу Антонию Московскому и Владимирскому. Прошу заочно Вашего святительского прощения, мира и благословения. И при сем проясню Вам. Пущенное письмо Ваше седьмого и восьмого числа месяца января, а получил я февраля второго и содержания письма вашего видели и первое пишет о смерти епископа Аркадия¹³. Болезнь его была великая, шесть дней только болел и на седьмой день представился. Болезнь его была геморрой, он у его издавна был, а более его письма Ваши убили, когда он читал и плакал, и говорил: “Я думал лучше сделать”. <...> Второе пишете насчет поставления архиереев посмотрите митрополитова письма копию, которое вам посылается. Архиепископ не соглашается без митрополита. Он архиепископу позволение, только посмотрим, как оно отзовется нам. А то более не надо к нему обращаться. После Собора, когда приехал из Ясс, то более пребывал в Тульчи у попа Григория. Только после его смерти нашел его руки долговую. Много денег роздано по людях. Есть на папе Григорие тульчинском сто пятьдесят пять червонцев астрицких [австрийских]. Я ему показал книгу, что сам епископ своеручно писал, а поп отказался и сказал что никогда не позычил у него. Если бы позычил я бы должен своеручно подписаться. У Вас Василий есть и наш Григорий у Тульчи такого же поведения. <...> У нас мало людей есть. Кричат много, а дела делать, нема кому. Владыко святой, ныне не то у простонародных совесть потеряна, но и у духовных правды не стало. За иконостас пишете, посылайте на Татарбунар на имя Лимоновых с передачею у Вилков Семену Васильеву. Только посылать транзитом, что-

¹² Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2. Л. 6—6 об. По левому полю л. 6 об. помета: «А мне ежели позволит верховной у Россию поход к вам», далее неразборчиво.

¹³ Аркадий Славский (Андрей Родионович Шапошников, ок. 1810, Б. Клинцы — 11 ноября 1868 г. с. Слава, Австро-Венгрия).

бы Молдова пошлину не брала. Ежели вам там не можно делать транзит, то посылать только у Татарбунар Лимоновым, а мы сами можем от них транзит делать, у Туретчину прямо отправлять. Владыко святыи! Еще вам поистине поясню: ежели бы не с Вилкова молдавского краю Семен Ильич Васильев, то бы не с кем и дела делать, дай ему бог здоровья, хотя он человек бедной, но имеет усердие, как о церквах, так и духовенстве сильное старание имеет. Ежели желание у вас будет усердие, то хотя для его вышлите несколько книг почитать ему у памяти ваша за его усердные дела и за умения его. Ежели богу угодно будет, хотим возвести Ефросина на кафедру Славской епархии и то, чтобы проживал в ските. <...> В Тульчи у нас сильно к распутству. И вы со своей стороны напишите Ефросину, чтобы принял на себе святительский сан и плотно конверт запечатайте, чтобы я видел о содержании письма вашего. Я вам проясню насчет Ефросина. Пришли мы с Ефросином к турецкому судии — кадия называется духовной¹⁴, по-турецки кадия, а по нашему епископ. Он знал епископа Аркадия. Спросил у Ефросина: “Ты знаешь деспота Аркадия?” Ефросин отвечает: “Знаю, мы с ним сорок пять лет вместе живем и разом у монахи поступили”. Кадия выслушал все у Ефросина и говорит ему, чтобы ты был деспотом на месте Аркадия. Ефросин говорит: “Не могу”. Я подхватил, говорю кадии: “Мы его целый день всем миром просили, он не согласился”. Кадия говорит: “Ежели ты мир не слушаешь, то и Бога не слушаешь”. Ефросин сказал: “Я хочу свою душу спасти”, а кадия говорит: “А людей кто будит спасать?” И часа два кадия ему говорил. Я смотрел и удивлялся и думал — настояща осел Валаам [Так. — *Е.А.*]. Прорек кадия, а паше доложил что монаха видел, чтобы поставить деспотом. Владыко святыи, только ещё у Ясых [Яссах. — *Е.А.*] остался один человек Василий Васильевич имеет старание и усердие о законе и церквах Христовых. Еще прошу, ежели возможно, то напишите архиепископу Аркадию¹⁵, чтобы он непременно поставил нам святителей, а ежели будете писать, то обои подпишитесь как имена Антоний и Пафнутий. Он сильно боится, а содержания писем ваших не понимает, никто не

¹⁴ Кади — судья у мусульман, осуществляет судопроизводство согласно шариату. В XIX — нач. XX вв. духовные судьи в связи с развитием светского суда ограничивались решением вопросов по религиозному и семейному праву.

¹⁵ Имеется в виду Аркадий Васлуйский — первый архиепископ Измаильской епархии.

мог понять, что ваша святыня со всеми отделилася от митрополита и давно. <...> Еще владыка святой, после покойного епископа Аркадия у его обители осталось человек боле тридцати старые и недвижимые, и прокаженные, а милостыни у нашей державы некому подать, ежели найдутся усердники, то присылайте милостыню им <...>. После я пошлю Вам письмо от его сотрудника Ивана Филыва, который с ним покойным жил шесть лет. Его можно сделать икономом. Можете управлять этими делами. Осип Гончаров благополучен Месяца февраля 10 дня. Тульча.»¹⁶ Письма к владыке Антонию отправляются непрерывно. [Автограф Гончарова] «По молитве. Его Преосвященству и всей России блюстителю московскому и Владимирскому архиепископу Антонию ко всему вашему честному духовному совету и прошу заочно святительского прощения, мира и благословения. И при сем пущенные письма ваши получил я справно месяца февраля 27, только получил после отправки моих к вам писем. После прочитал ваши письма и видел содержание их и весьма рад стал, что вы сильно рабствуете о церквах христовых. Пишите, чтобы у Бухарест выслал человека или у Москву. Объясняю вам, что возьмите терпение на малое время, и мы подумаем и тогда уведомим вас как и сделаю распоряжение или у Москву пришлю нарочитого человека, ибо мы отправляемся обоим с Семеном Ильичем у Царьград, ибо заставили нас особые дела необходимо для мирские и мы вам сообщим с Царьграду все дела. Просим, пишите нам у Царьград, прямо у посольство российское на имя кулера Андрея Григорьевича Полуботка передачею Гончарову или Васильеву, а мы тот час получим. Еще прошу вас покорно, по получении этих наших писем присылать нам у Царьград первой почтой, а мы выезжаем марта пятнадцатого числа у Царьград, а семнадцатого числа, ежели богу будет угодно, будем у Царьграде, а после, ежели будит угодно Богу, можа и сами будем к вам лично. Есть у первых письмах писано, при сем остаюсь, ваш покорный слуга Осип Гончаров навсегда. Месяца марта шестого числа Вилков. Ежели будет Богу угодно, то пришлем вам < из > Царьграда бумагу для рассмотрения, как наше правительство позволяет заводить полною власть духовных, не только архиереев, но и митрополита».

Письмо завершается дополнением С.И. Васильева:

¹⁶ Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2. Л. 7–8 об.

«Высокопреосвященный владыка Антоний, желаю Вам и все-му освященному совету получить от господа всех благ. Сим уведомляем вас о выезде в Царьград, а теперь уже и на самом деле состоялось, ибо мы уполномочию общества необходимо должны быть в Царьграде. И там при случае можем, что успеем учинить в пользу святой церкви, если Богу будет угодно. А от архиепископа Аркадия еще нет никаких распоряжений на счет рукоположения святителя в задунайские пределы. Посему просим Вас с получением сего письма, пишите нам в Царьград, что будет нужно для Вас, может, что Бог поможет устроить полезное. Адрес наш в российском императорском посольстве курьеру Андрею Григорьевичу Полуботку для передачи Иосифу Гончарову или Семену Васильеву. А мы тот час получим. За сим остаемся молитвами вашими живы и здравы многогрешный святыни Вашей Симеон земно кланяюсь.»¹⁷

Видимо, письма Осипа Семеновича сложны для понимания и его верный помощник Васильев берется четко и ясно изложить назревшие вопросы.

[Получено 11 марта] «Вилков 15 февраля 1869 г. Высокопреосвященному Антонию архиепископу Московскому и Владимирскому. Желаю вам со всем освященным собором Вашим получить от господа бога душевных и телесных благ. При сем приемлю смелость приклонить сердечные колени к честным стопам святыни Вашей. Сердечно просим от Вас архиепископского прощения и благословения, и святых молитв Ваших. Владыка святой, спешу Вам сообщить, что пущенные письма Ваши от 17 и 18 января 1-е Архиепископу Аркадию Васлуйскому и 2-е предложение задунайскому обществу для поставления на оный край двух архипастырей, с которыми я сам отправился в Измаил и вручил лично господину архиепископу, и он прочел Ваше письмо и словесно ответил: “Я не могу сам рукополагать им архиереев, ибо митрополит прислал грамоту, чтобы они везли своих избранных в Яссы, и там он сам рукоположит им соборне, где действовал бы и господин архиепископ”. Копия митрополитовой грамоты из Турции Вам посылается для благоустроения¹⁸. Но задунайцы, видя, что такая переписка, едва ли успеет исполнить желание их вскоре, то

¹⁷ Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2. Л. 9–10.

¹⁸ Копия грамоты, выполненная Васильевым, публикуется ниже.

они написали еще раз. Митрополиту, что они не могут выехать из Турции в Молдавию с таковыми важными делами, не знаю, чем им отзовутся. А как архиепископ усомнился поехать рукополагать архиереев по письму Вашему за то, что не подписался на нем Пафнутий епископ Казанский, в таком разе просили меня задунайские попросить Вашего Высокопреосвященства, не возможно ли будет прибыть за границу господину Пафнутию и рукоположить им святителей для самого лучшего очищения человеческой совести. О чем доношу Вам, владыко святой, и усердно прося, если удобно будет, отправиться господину Пафнутию, то сообщите через Татарбунар по депеше, на какое время сим возможно будет или нет, и дабы не остались несчастные задунайцы без верховного архипастыря страдать. Того ради прошу Вас, владыко святой, ускорите выслать по общему совету Освященного собора или епископа Пафнутия, или общее благословение написать господину архиепископу Аркадию Васлуйскому, чтобы ускорил рукоположение за Дунаем архиереев, за что Вы и сами получите от Господа Бога великии милости в сии веке и будущем. За сим поручаю себя милости милости Божией и святым молитвам Вашим, остаюсь Ваш покорный слуга навсегда Симеон Ильич Васильев земно кланяюсь»¹⁹.

[Копия грамоты Митрополита Кирилла] Получено 11 марта. «От верховного святителя Белокриницкой Митрополии Кирил божией милостью архиепископ белокриницкий и всех древлеправославных христиан митрополит».

«В турецких пределах жительствующим всем православным нашим обществам православным и мирским людям мир божий и наше архипастырское благословение вам посылаем. Общее ваше прошение, писанное от 28 ноября, мы исправно получили 30 декабря 1868 года, в котором изъясняется, что вы все избрали единодушно с общего согласия в епископы иеродиакона вашего Иринарха и просите меня прислать благословение господину Аркадию Васлуйскому, чтобы он мог поставить вышеуказанного иеродиакона Иринарха во епископа. На сие вам отвечаем сие: 1-е похваляем вашу ревность и усердие ко святой церкви, Но только вам потребно двух епископов — одного в Славский скит, а другого в город Тульчу, то необходимо Вам избрать другого; 2-е хиротонисать во епископы их следует Собором. Того ради благословляем вас отправиться в Молдавию в го-

¹⁹ Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2. Л. 11–12 об.

род Яссы, где я сам намерен быть, если Господь восхощет, и жив буду. Для Ясс и Боташан поставлять буду мирских священников и вам также поставлю двух — в Славу и Тульчу во епископы, в служении же со мной будет присутствовать при поставлении епископов и господин архиепископ Аркадий Васлуйский. Грамоту же ему одному дать не можно по правилам святых отец, чтобы он один мог поставлять епископа, потому что мы теперь никакой нужда не имеем, за тем следует производить во епископы соборне. 3-е а вы теперь с яским обществом заблаговременно сделайте сношение, чтобы единовременно вам всем быть готовым прибыть в Яссы, и нас также пораньше письмом уведомить и 4-е с получения сей такой грамоты в скорости, нимало немедля напишите нам письмо на все наше вышесказанное предложение какое будет ваше соизволение, будете ли вы согласны или нет, чтобы нам было обо всем этом известить и верно приготовляться. Января 7 дня 1869 г. Смиранный митрополит Кирилл». «Приложена именная святительская печать. С подлинным верно Семен Васильевич Васильев»²⁰.

О сложностях восстановления иерархии пишут владыке Антонию и иноки Славского скита, опираясь на знания и авторитет Гончарова: «Извещаем вам, что по смерти епископа Аркадия писали мы неоднократно в Тульчу и в Журиловку, чтобы приняли старание о поставлении епископа. Даже предлагали им, чтобы в Турции иметь три или четыре епископа, у нас за это очень свободно. Однажды Иосиф Семенович Гончаров был в Царьграде и садразин²¹, то есть главный министр, предлагал. Говорил: “Гончаров, хотите, поставьте себе митрополита, я вам дозволю”. За этим скоро мы от вас получили два письма, в которых вы изволите писать о поставлении двух иерархов, мы этому очень рады, потому что и вы согласны нашему предприятию. А что касательно в Тульче был архиепископ, это владыка святой, не подходит, потому что с самого начала соборне в Митрополии утверждён корень архиепископа в Славе при ските, где советом всей братия могут разрешаться недоуменные статьи. За что мы и просим Ваше Высокопреосвященство, чтобы оставить на старом положении. В Тульчи быть епископу, в Славе архиепископу. <...> Еще архиепископ Аркадий²² жив, может быть по времени будет

²⁰ Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2. Л. 15–15 об.

²¹ Садразам—великий визир, глава султанского дивана.

²² Аркадий Дорофеев — 1809, с. Кунича — 18.11.1889, Владимир — епископ Славский, узник Спасо-Евфимиева монастыря, где провел 27 лет.

освобожден, он может свой престол принять и своих подвластных к себе обратиться. Владыка святой! Мы видим из писем ваших, Вы хотите Успенскую церковь определить Тульчинской епархии. Это, владыко, совсем не подходит. А именно покойный епископ Аркадий бывшему епископу Иустину за место церковное заплатил 300 австрийских червонцев. И много сиротских денег потратил на церковную постройку — до 300 руб. серебром. И они теперь скорбят, кто им будет платить, мы не знаем. Вы, владыка святой, можете узнать из письма, писанного 1868 года 11 сентября московской девице Прасковье Алексеевне, которая проживает в Белой Кринице, у нее спросите, он ей подробно описал все свои недостатки и сколько своего старания положил покойный епископ Аркадий, трудился о устройении Успенской церкви и сделал при церкви малый корпус для упокоения скитской своей братии, когда бывают в Тульче, а теперь должны лишиться всего. Владыка святой, обратите внимание на нашу всепокорнейшую просьбу. Оставьте Успенскую церковь при Славской епархии, потому что наш пастырь о ней имел попечение. У нас по милости Божией все будет сохранно, а теперь в Тульче общество за этой церковью не смотрят. А поп тульчинский Григорий по своей бессовестной привычке некоторые вещи похитил. Говорит, мене благословили. Владыка святой, не дайте в расхищение свое щедрое благодеяние, но уведомите тульчинскому обществу, чтобы поп Григорий и общество не касались отнюдь Успенской церкви, а чтобы была при Славской епархии. <...> И еще просьба Вашему Высокопреосвященству. Вы не оставляли покойного епископа Аркадия своим благодеянием, а теперь, Бога ради, не оставьте нашу убогую обитель, на содержание церкви и на престарелых холеры, и на немощных калек. Возвестите православным христианам, что бог им благоволит по их усердию за наше убожество крайнее. Ваши слуги и богомольцы Славского скита. Священноинок Епифаний, священноинок Иринарх, священноиерей Михаил, инок Макарий. Славский скит 1869 го 28 февраля»²³.

Среди этой переписки оказались письма, подписанные «другом Фадеем Окшей», бывшем на самом деле агентом польского Народного правительства Тадеушем Окшей-Ожеховским (1837–1902) и назначенным на Восток 27 ноября 1868 г. Его еще именовали

²³ Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2. Л. 17–18 об.

«доктором медицины», успешно лечившим от холеры, которая свирепствовала в Константинополе и округе. Он также сатирически изображен в романе Садык-Паши (Чайковского) «Немоляка» (1871)²⁴ О ситуации с холерой Окша упоминает в дружеских письмах к Гончарову и Васильеву. В тоже время, он проявляет известную осведомленность о старообрядческих делах, о которых беседует с Али пашой, высоко оценившим деятельность «двух стариков».

«Почтеннейшие друзья мои Осип Семенович и Симеон Ильич! От выезда вашего из Царьграда я еще не получал от вас никакого известия. Здоровы ли вы и как поживаете? Забыли верно, друга своего. Меня же беспокоит так долгое молчание ваше, ибо в эти времена повальных болезней и всяких допущений может разное человеку приключиться. Нужно б нам почаще сноситься с собою, не правда ли? У нас тут по холере тишина и спокойствие. После выезда вашего занялся я делом вашим и уже две или три недели спустя уведомил вас о благополучном решении его. Не знаю, получили ли вы письмо мое? Должен был передать в Тульче один проезжающий, может быть, не захотелось ему останавливаться в этом городе по поводу сильной там в то время холеры и забрал его с собою дальше, посему поводу подробно вам, что в нем было Фаддей Окша. Царьград. 30 ноября 1868 г. Повторяю. Желаем вас иметь позволение Правительства для составления Собора, но котором бы дела церкви были окончательно устроены. Столь Богу приятное дело не могло не иметь успеха, как я вам и предсказывал, действительно, Али паша вполне согласился, чтобы вы собрались, где будет выгоднее, в пределах Турции. Просит только, чтобы не делать много шума, а тихо и ладно свое исполнить. Обещал тоже отнестись секретно, чтобы они не только вам в этом никаких препятствий не делали, но смотря сквозь пальцы на собрание, как бы оно многочисленно не было, в случае надобности и если вам желаемую помощь. Несколько дней назад, имея в виду писать к вам, опять спрашивал, я его светлость снова исполнил ли свое обещание и написал ли к властям. Он в ответ уверил меня положительно, что все вышеупомянутое передал кому следует и кроме того обещался на днях повторить ещё раз тоже самое в

²⁴ Жуков К.А. Поляки в Османской империи и Россия (60–70-е гг. XIX в.) // Проблемы национальной стратегии № 6 (33). 2015. С. 191.

выражениях более твердых и просил, чтобы вас об этом от его имени известить. Мысль учреждения Митрополии в скиту на Добрудже понравилась ему очень, обещал тоже свое содействие и покровительство. Говорит, что старик Гончаров и Васильев не теряют напрасно времени, очень был рад, что вы занимаетесь столь благим для потомства делом, и чрез меня пересылает вам поклон и поздравление. Благополучно к вам расположены все, а в особенности Али паша удостоверился от возможности того, что ему было, рассказывали прежде. А о чем я вас устно извещал, пользуйтесь этим, чтобы упрочить навсегда церкви и внутренний между вами порядок, чего вам от всей души и в чем усердно да помогу по силам. Пересылая вам известие об вышесказанном, всем желаю здравия и благополучия и всяческого успеха на поприще трудов ваших. Поклонитесь от меня всем своим, а также уведомите по получении сего, здоровы ли, как поживаете, и как дела Ваши устраиваются. Ваш друг Фаддей Окша. Царьград 30 ноября 1868 г.»²⁵

Последнее письмо в этой публикации, но не во всем комплексе дел, написанное Васильевым и своеручно подписанное Гончаровым, исполнено надежды на личную встречу с владыкой Антонием.

Получено 20 апреля. «Высокопреосвященному Антонию. При сем извещаем Вас, что мы будучи в Царьграде и сего 29 числа, ходя по Галате, зашли на квартиру Савы Кирильевича Пшонного, который здесь занимается продажей Л. 29 об. лошадей, представляемых из России и между нашими обоюдными разговорами с ним мы с сожалением стали вопрошать о смерти брата его Алексея Кирильевича, как явствует в письме Вашем, что послано было на его имя два колокола для тульчинской церкви, и за смертью его квитанция была его возвращена конторою к вам, но брат его Сава положительно утверждает, что Алексей Кирильевич есть жив, и, скорее, говорит он, нужно думать, что брат мой отказался от приемки посылки, а не умер. Тогда мы вышли от него с великим удивлением, и сами не знаем, что такое с ним сделалось. Разве они отторгнулись от соединения с нами, тоже нам неизвестно, о чем, доведя до сведения вашей Святыни, с присовокуплением и о сем, что если Богу угодно будет и будем живы, то в понедель-

²⁵ Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2. Л. 26–26 об.

ник Страстной седмицы выезжать будем восвояси и буди вам укажет надобно списаться с нами, то письма паки через Татарбунар. А нам может Господь ссудит побывать у вас обо всем переговорить. За сим поручаем себя милости божией и святым молитвам Вашим, остаемся в надежде получить от вас архипастырское благословение. Сердечно преданные и послушные чада “Осип Ганчеров” и Симеон Васильев»²⁶.

Переписка, инициированная Гончаровым и его единомышленниками, представлена лишь частично. Весь комплекс писем чрезвычайно насыщен, показывает сложные взаимосвязи, необходимые для выживания и сохранения отеческих традиций, а также вполне отражает уникальный, закаленный трудностями, характер старообрядцев.

Литература

- Агеева, Е.А.* Старообрядцы в мусульманском окружении: опыт взаимодействия // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: материалы VI Междунар. науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 7–8 августа 2015 г.). — Улан-Удэ : Издательство Бурятского государственного университета, 2015. — С. 20–26.
- Бахталовский, Е.П.* Осип Семенович Ганчар. Атаман некрасовцев. 1796–1879 гг. // Русская старина. 1883. — № 4. — С. 175–192.
- Вадим Коровин Атаманов крест [Электронный ресурс] / Русская Православная старообрядческая Церковь. Официальный сайт. — URL: http://rpsc.ru/publications/person/osip_goncharov/ (Дата обращения 8 ноября 2018).
- Жуков, К.А.* Поляки в Османской империи и Россия (60–70-е гг. XIX в.) // Проблемы национальной стратегии — № 6 (33). 2015. — С. 186–220.
- Из переписки О.С. Гончарова с Герценом и Огарёвым / Публ. П.Г. Рындзюнско-го // Литературное наследство. — Т. 62. — Москва : Наука, 1955 — С. 70–78.
- Пригарин, А.А.* Русские старообрядцы на Дунае: Формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX вв. / Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова — Одесса [и др.] : СМІЛ : Археодоксія, 2010. — 528 с.

²⁶ Там же. Ф. 246. К. 173. Д. 2. Л. 29–30.

Кудрин Алексей Александрович

(Библиотека Российской Академии наук, Санкт-Петербург, Россия)

Kudrin Alexey Alexandrovich

(Russian Academy of Sciences Library, Saint-Petersburg, Russia)

ДУХОВНЫЕ НАСТАВНИКИ БРАСЛАВЩИНЫ В КОНТЕКСТЕ
ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ
СТАРОВЕРИЯ ПРИБАЛТИКИ И БЕЛОРУССИИ
В XX — НАЧАЛЕ XXI ВВ.
SPIRITUAL FATHERS OF THE BRASLAV REGION
IN THE CONTEXT OF THE INSTITUTIONAL
TRANSFORMATIONS OF THE OLD BELIEF
OF THE BALTICS AND BELARUS
IN THE XX — EARLY XXI CENTURIES

В статье анализируется роль родившихся на территории нынешнего Браславского района Витебской области наставников в историческом развитии поморского староверия в XX — начале XXI вв. Источниками служат полевые материалы автора, периодическая печать, материалы соборов, а также информация из литературы. Проанализирован состав участников соборов, биографии наставников. Сделан вывод о тесных контактах наставников Браславщины со староверами Литвы и Латвии, показана значимость данного региона — отсюда происходит целый ряд наставников, сыгравших одну из определяющих ролей в жизни Поморской Церкви СССР и позднее — Белоруссии.

Ключевые слова: Старообрядчество; беспоповцы; поморцы; Белоруссия; Браслав; Прибалтика; наставник.

The article analyzes the role of spiritual fathers who were born on the territory of the present Braslav district of the Vitebsk region in the historical development of the Pomor Old Belief in the XX — early XXI centuries. The sources are the author's ethnography, periodicals, materials of council and information from the literature. The composition of the participants in the councils, the biographies of the spiritual fathers are analyzed. The conclusion is made about the close contacts of the spiritual fathers of the Braslav region with the Old Believers of Lithuania and Latvia, the significance of this area — from here comes a number of spiritual fathers who played one of the defining roles in the life of the Pomor Church in the USSR and later in Belarus.

Key words: Old Belief; Priestless old believers; Pomorians; Belarus; Braslav; Baltics; Spiritual father.

Территория нынешнего Браславского района Витебской области Белоруссии издавна является старообрядческим регионом¹. Первые поселенцы-староверы на этих землях появляются в конце XVII века. С усилением процессов конфессионализации в старообрядческой среде, бежавшие в Подвинье и Литву староверы становятся приверженцами федосеевства. По мере выстраивания социальной структуры местных общин (изначально — федосеевских, а начиная с XIX в. постепенно становившихся поморскими²) в качестве руководителя духовной жизни выступает фигура наставника. Генезис института наставничества в беспоповстве вообще³ и на Браславщине в частности может быть предметом отдельного обширного исследования. В данной же статье я хочу дать некоторые сведения об участии браславских наставников в деятельности официальных церковных поморских структур в XX веке. Именно по этому периоду на данный момент имеется наибольшее количество данных. Впервые кратко указали на значимость вклада местных наставников в развитие староверия в XX веке А.Н. Вабишевич⁴ и Т.В. Добжинская⁵. В качестве основных источников использовались сведения, собранные в ходе экспедиций в Браславский район в октябре 2017 и августе 2018 гг., значительная часть материалов почерпнута в литературе, периодической печати, материалах старообрядческих соборов.

На данный момент затруднительно говорить об участии браславских старообрядцев в транслокальных беспоповских сетевых ор-

¹ Большая часть населения района в конфессиональном отношении является католиками (ок. 80 %), далее идут православные, староверы занимают почётное третье место. В настоящий момент в районе расположено 8 моленных (далеко не все они постоянно действующие), больше, чем в любом другом регионе Белоруссии.

² Активизация этого процесса связана с Варковским собором 1832 года, где впервые рядом федосеевских общин Прибалтики были признаны браки (см. *Барановский В., Потапенко Г.* Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь. Вильнюс, 2005. С. 56–57).

³ См. кратко: *Барановский В., Потапенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 257–258.

⁴ *Вабишевич А.Н.* Старообрядцы как этноконфессиональное меньшинство в Польше (1918–1939 гг.) // Славянский альманах 2015. Вып. 3–4. М., 2015. С. 166.

⁵ *Добжинская Т.В.* Духовные старообрядческие наставники на Витебщине в первой половине XX в. // *Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Сер. 3, Гісторыя. Філасофія. Псіхалогія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права.* 2005. № 1. С. 13–14.

ганизационных структурах в Западном крае в XVIII—XIX веках⁶ — таковые материалы ещё не обнаружены. С появлением же у староверов возможности проводить легальные съезды на первом же из них фиксируется присутствие нескольких делегатов с Браславщины. Речь идёт о съезде в гор. Вильно 25—27 января 1906 года. В списках участников обнаруживается 7 фамилий. Наибольшее число представителей (4) прибыло из г. Друя: наставник Корнилий Матвеевич Алексеев и прихожане Мартын Фокиевич Богачев, Афанасий Семёнович Стертив и Филарет Петрович Тетерюк. Интересно, что в дальнейшем друйские староверы уже не будут иметь такого большого представительства. Из г. Видзы прибыло 2 человека: наставник Антимий Попов и прихожанин Андрей Медведев. Представитель деревенских приходов числится всего 1 — наставник Прокофий Иванович Фёдоров из Буевщины⁷. Вероятно, что помимо последнего или вместе с ним общину представляли также Савелий Александрович Дорофеев, Иван Игнатъев Шелепенок, Потап Еремеев Сорока и Савелий Евстифеев Ефимов. В опубликованном в материалах собора «Удостоверении старообрядцев Буевского прихода, Дисненского уезда, Виленской губернии» (Приложение № 26) наставник Прокофий Иванович удостоверяет, что вышеперечисленные лица будут представлять общину на соборе 25 января⁸. В списке участников при этом все они отсутствуют.

Вероятно, перечисленными именами не исчерпывается число присутствовавших на соборе браславских староверов, так как за неуказание адресов или за неразборчивостью почерка в список не вошло 38 и 42 человека соответственно⁹. Среди этих 80 потерявшихся фамилий вполне могут быть и другие представители изучаемого региона, в том числе из деревенских приходов. Вероятно, участником собора был, например, Козьма Павлович Егоров из Буловишек¹⁰. Последний мог быть участником Первого всероссийского собора христиан-по-

⁶ Об их зарождении см. *Поташенко Г.* Староверие в Литве. Вторая половина XVII — начало XIX вв. Исследования, документы и материалы. [Vilnius]: Aidai. 2006. С. 276, 420—421, 447—448.

⁷ Труды о съезде старообрядцев всего Северо-Западного, Привислянского и Прибалтийского краев и других городов Российской империи, состоявшемся в гор. Вильно 25—27 января 1906 года. Вильна, 1906. С. 1—16.

⁸ Там же. С. 126.

⁹ Там же. С. 16.

¹⁰ *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 163.

морцев в 1909 г. в Москве¹¹ (хотя его фамилия в списках отсутствует¹²). Об участии представителей Браславщины в Двинском съезде по народному образованию в 1911 г. сведений не обнаруживается¹³.

На Браславщине, как вероятно и в западном староверии в целом, фигура наставника играла исключительную роль. В прошлом в регионе вероятно была распространена передача этой должности по наследству. Ранее Г. Поташенко анализируя описанные в отражающем реалии прибалтийского староверия XVII—XIX вв. Дегуцком летописце случаи наследования должностей наставников федосеевцев от отца к сыну замечал, что в 3 из 4 случаев наследование имеет отношение к детям, родившимся до перехода будущего наставника в староверие, а потому сам факт передачи должности нельзя считать правилом¹⁴. Браславский материал XX века позволяет сделать несколько иные выводы, но уже применительно к периоду, когда местные федосеевцы почти все приняли браки и стали поморцами.

Мы находим совпадение идеи духовного родства, в основе которого лежит благословение руководителя общины своим предшественником и родства физического. Институт наставничества был тесно связан с семьёй. Такие духовные родословные могли быть весьма «глубоки», возводились к первым поселенцам-старообрядцам на этих землях. Информанты вспоминают¹⁵, например, что наставники Масляковы, служившие раньше в д. Буевщина наследовали свою должность от предка, который был священником, переселившимся сюда после раскола. Последним наставником был Калинин Прокопьевич, умерший в 1953 г. бездетным¹⁶.

¹¹ Там же.

¹² Деяния Первого Всероссийского собора христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. Ч. 5—6. С. 33.

¹³ См. Труды Первого всероссийского съезда по народному образованию христиан-старообрядцев поморцев, бывшего в Двинске (Витебской губ.) 3—5 июля 1911 г. М., 1912.

¹⁴ Поташенко Г. Староверие в Литве. Вторая половина XVII — начало XIX вв. Исследования, документы и материалы. [Vilnius]: Aidai. 2006. С. 449.

¹⁵ ПМА. Браслав. 2018 (м/1948 г.р./м.р.: г. Видзы). Здесь указано место постоянного проживания информанта, год беседы, в скобках — пол, год и место рождения.

¹⁶ Информант, являвшийся его родственником утверждал, что как минимум 3 поколения его предков были духовными отцами (ПМА. Браслав. 2018 (м/1948 г.р./г. Видзы)). Возможно, не всегда имело место наследование от отца к сыну, так как в документах собора 1925 г. фамилия Калинника Прокопьевича не Масляков, а Фёдоров (см. Труды Первого Всепольского Старообрядческого Съезда, состоявшегося в г. Вильне 2/15, 3/16 и 4/17 октября 1925 года. Вильно, 1925. С. 88—91).

Наряду с Масляковыми на данный момент можно выделить ещё несколько династий: Мاستюлиных в Кирилино, Зуевых в Матешах, Волковых, Егоровых. Родившийся в 1845 г. Козьма Павлович Егоров, самый ранний известный на данный момент представитель династии, происходил из Илукского уезда Литвы¹⁷, его потомки на протяжении как минимум сотни лет давали пастырей сначала Буловишкам, потом Миколаюнцам, а после и Вильнюсу и всей Поморской церкви в лице Ивана Исаевича.

Среди служивших в д. Кирилино Мاستюлиных известны имена, пожалуй что всех наставников. За всю почти что 250-летнюю историю общины их сменилось 7 человек, должность переходила либо от отца к сыну (даже в федосеевский период), либо от брата к брату, только один человек был представителем другой фамилии — Яков Илларионович Панков (1858—1933)¹⁸.

В д. Матеша была династия Зуевых. Известно имя служившего тут с 1903 г. Романа Евстигнеевича (род. 1845)¹⁹, с 1930 года его сменил сын Иван. После уничтожения моленной в годы Великой Отечественной войны настоятели не оставались без куска хлеба. Иван уехал в Краславу, где не было своего батюшки на тот момент, его брат Авим отправился служить в Миколаюнцы (был очень авторитетен, там и похоронен). Здесь же династия Зуевых рассеивается и прекращается. Внуки одного из этих знаменитых наставников не были даже крещены в детстве²⁰.

Выделить можно также Волковых, родом из Буловишек, служивших как в самой этой деревне, так и, например, в Рымутях, приходах Литвы²¹. Потомок одного из последних буловишских наставников Волковых, Автонома Макаровича, живёт ныне в Даугавпилсе, жена его православная, остальные дети также никак не связаны с духовным служением²².

¹⁷ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши. С. 163.

¹⁸ Безгодков А.А., Белов А.Н. Кирилино: страница истории староверия в Беларуси // Самарское староверие [Сайт]. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/50-1-0-1307>. (Дата обращения: 03.10.2017).

¹⁹ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 187.

²⁰ ПМА. Калининград. 2018 (м/1962 г./д. Останевцы); ПМА. Браслав. 2018 (м/1952 г./д. Останевцы).

²¹ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 79; Календарь Высшего старообрядческого совета в Польше. Вильно, 1938. С. 41—43; ПМА. Буловишки. 2018 (ж/1972 (?) г.р./ г. Краслава).

²² ПМА. Даугавпилс. 2018. (м/1945 (?) г.р./д. Буловишки).

Во многом такая ситуация наследования наставничества связана с тем, что выбирали на эту должность самого грамотного, кто умел хорошо читать и знал молитвы. На фоне низкого уровня грамотности в среде староверов²³ таким критериям, вероятно, соответствовал только член семьи наставника, который имел возможность и знания обучить собственных детей. Как показывают полевые материалы, в основном ситуация передачи наставничества по наследству была характерна для деревенских приходов, в городе Видзы, например, «родословная» логика не соблюдалась. Вероятно, наследование должности наставника не было правилом, но всё же являлось распространённой и вынужденной практикой²⁴.

В экономическом плане в дореволюционный период староверы региона были связаны по большей части с латышскими землями. Та часть русских крестьян, что жила «на песках» и не имела возможности заниматься сельским хозяйством, активно занималась отходничеством. Практика эта продолжилась и после 1917 года²⁵. Благодаря этому выходцы из нынешнего Браславского района могли оказываться в других крупных старообрядческих центрах, оседать там. Так, например, Назаров Иван Алексеевич, родившийся в 1873 году в Родевшине (к юго-востоку от нынешнего аг. Слободка), будущий головщик и наставник Гребенщиковской

²³ Об этом я писал ранее (см. *Кудрин А.А.* Конфессиональная книжность староверов-поморцев Браславского Поозерья // Язык, книга и традиционная культура позднего русского Средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: труды IV Международной научной конференции (Мир старообрядчества. Вып. 10). М., 2019. С. 174–184.), ссылаясь на данные Г. Поташенко по переписи русских соседней Виленской губернии (1826–1827 гг.). Этот вопрос по отношению к наставникам и мирянам обсуждался и на съезде 1906 года. Делегаты внесли предложение не благословлять брак без знания будущими супругами начальных молитв и азбуки. Предложение было отклонено из опасений того, что прихожане грамоте не научатся, а станут жить гражданским браком и перестанут слушаться наставников. (Труды о съезде старообрядцев всего Северо-Западного, Привислянского и Прибалтийского краев... С. 25, 30–31).

²⁴ В иных регионах мы тоже встречаемся с такой ситуацией, возможно, что подобная система существовала у федосеевцев Вятки (см. *Богданов В.* Родословие Л.А. Гребнева в контексте демографической истории старообрядчества Южной Вятки // Старообрядческая культура и современный мир. Сборник научных трудов и материалов. К., 2018. Вып. 8. С. 278–289).

²⁵ *Вабишев А.Н.* Старообрядцы как этноконфессиональное меньшинство... С. 167; *Горбацкий А.А.* Старообрядчество на белорусских землях. Брест, 2004. С. 171; Изустная история жизни Неонилы Авимовны рожденной Семёновой (1909–1996) // Сиринь. Староверская хрестоматия. Вильнюс, 2005. С. 264.

общины уже с 14 лет работал на кирпичном, деревообрабатывающем заводах Риги²⁶.

Настоящий ренессанс западного старообрядчества наступает в период, когда общины Западной Беларуси, частично, Литвы и Мазурии находились под властью Польской республики. Браславский повет официально вошёл в её состав в 1922 году. Впервые в истории у местных общин возникла возможность создания собственных легальных организационных структур на общегосударственном уровне. Начало этому положил первый Всепольский старообрядческий съезд, проходивший 15–17 октября 1925 года. Дух времени и важность совершаемого события хорошо передают слова виленского наставника, выступившего на открытии: «ныне, когда неисповедимыми судьбами Божиими, нам старообрядцам поморцам открылись двери желанной свободы и предоставилась возможность свободно приступить к обсуждению неотложных вопросов нашей церкви...»²⁷.

Общины Браславщины всегда имели в новых общестароверских церковных органах широкое представительство. Так, в дни работы Первого Всепольского старообрядческого собора 1925 г. в Вильно наставники из Беларуси были одними из самых активных. Среди участников были представители Видз (4: Артемьев Фёдор Киприанович, Желнин Александр Кононович, Лазарев Симеон Георгиевич, Циркин Леонтий), Воронки (3: д.н. Морозов Фёдор Игнатьевич, Денисов Петр Иванович, Самозванов Дмитрий Киприанович), Григоровщины (2: д.н. Ефимов Фрол Иванович, Михайлов Иван), Миколаюнцев (2: д.н. Ульянов Симеон Никитьевич, Егоров Исая Козьмич), Бувещины (1: д.н. Фёдоров Калинин Прокофьевич), Буловишек (1: д.н. Никитин Никон Васильевич), Друи (1: д.н. Алексеев Корнилий Матвеевич), Кублищены (тогда Браславский повет; 1: д.н. Зеленков Нестор Федорович), Матеш (1: д.н. Зуев Роман Евстигнеевич), Минковичей (1: д.н. Кузнецов Фёдор Силович), Ремутей (1: д.н. Волков Иван Исаевич). Всего 18 человек из 87 участников съезда (ок. 20 %) ²⁸. Интересно, что среди представителей такого крупного центра староверия как

²⁶ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 256. Служил также в володинской и елгавской общинах.

²⁷ Труды Первого Всепольского Старообрядческого Съезда... С. 4.

²⁸ Там же. С. 88–91.

Видзы не было ни одного наставника, в то же время достаточно серьёзно по сравнению с 1906 годом сократилось присутствие староверов Друи²⁹.

Среди участников собора очень заметен своей активностью был Д.К. Самозванов Воронковского прихода (ныне Шарковщинский район, недалеко от границы с Браславским), также представители Видз, Буловишек. В первый день А.К. Желнин из Видз был избран одним из членов президиума — единственным не из Вильно. На второй день он отказался от несения своих обязанностей, но на его место также был избран кандидат с Браславского повета — д.н. Феодор Силович Кузнецов из Минковичей. Доклад об образовании, такой важной и актуальной на тот момент темы, также зачитывал видзовский представитель Симеон Георгиевич Лазарев³⁰. Н.В. Никитиным, наставником из Буловишек, был возбуждён вопрос о борьбе с практикой венчания близких родственников³¹. Сравниться с белорусскими по активности могли только виленские наставники и причетники.

В первый состав ВСС Польши (14 человек) был избран Д.К. Самозванов (Воронка), Артемьев Федор Киприанович (Видзы), д.н. Кузнецов Феодор Силович (Минковичи). В кандидаты (всего 13) попал Денисов Петр Иванович (Воронка), Лазарев Семён Георгиевич (Видзы), Егоров Исая Кузьмич (Миколаюнцы), Желнин Александр Кононович (Видзы)³².

В состав Духовного суда (12 членов) вошли всё тот же Кузнецов Феодор Силович (Минковичи), Ефимов Фрол Иванович (Григоровщина), Алексеев Корнилий Матвеевич (Друя), Зеленков Нестор Федорович (Кублищина). В число 3 кандидатов попали Волков Иван Исаевич (Ремути) и Никитин Никон Васильевич (Буловишки)³³.

²⁹ В 1925 году количество представителей от каждой общины было чётко регламентировано, чего, видимо, не было сделано в 1906 году. Вот что указано по этому поводу в материалах собора 1925 года: «общины и приходы могут уполномочивать: насчитывающие от 100 до 500 прихожан по одному выборному, от 500 до 1000 — по два выборных, от 1000 до 1500 — по три выборных и т.д., считая на каждых пятьсот прихожан по одному выборному...» (Труды Первого Всепольского Старообрядческого Съезда... С. 73).

³⁰ Труды Первого Всепольского Старообрядческого Съезда... С. 32.

³¹ Там же. С. 30.

³² Там же. С. 41–42.

³³ Там же. С. 43. В итоговом протоколе на с. 54 указан почему-то только Волков.

В состав членов Ревизионной комиссии (3 человека) попал Желнин Александр Кононович (Видзы), И.К. Егоров (Миколаюны) попал в число одного из двух кандидатов³⁴.

В итоге из 18 прибывших на собор brasлавских делегатов 7 были включены в управляющие церковные структуры, ещё 5 стали числиться в качестве кандидатов. В дальнейшем члены brasлавских общин попадали в состав руководящих органов Поморской Церкви в Польше регулярно.

В 1930 г. на втором соборе в состав ВСС попали П.И. Денисов (Воронка), д.н. Е. Семенов (Воронка)³⁵. Членами ДС стали К.М. Алексеев (Друя), И.И. Волков (Ремути), Ф.А. Ефимов (Григоровщина), Н.В. Никитин (Буловишки). В РК вошли М.Е. Бирюлин (Видзы), И.И. Волков (Ремути), Д.К. Самозванов (Воронка)³⁶. На соборе 1936 г. в ВСС выбрали М.Е. Бирюлина (Видзы), Е. Семенова (Воронка), Д.К. Самозванова (Воронка). В ДС С.Е. Бабича (Видзы), И.И. Волкова (Ремути), А.Р. Зуева (Миколаюны), И.Р. Зуева (Матеши), П.С. Колосова (Буловишки)³⁷. В РК попал Е.М. Бирюлин (Видзы)³⁸.

В ноябре 1939 г. после оккупации Польши ВСС был упразднён. Только 2 его члена были включены в состав продолжившего существование Центрального старообрядческого совета Литвы: Б. Пимонов (в состав Центрального совета) и brasлавский уроженец Ф. Кузнецов (в состав Духовного суда)³⁹. После присоединения к Советскому Союзу 11 октября 1944 по просьбе уже и.о. председателя ВСС Ф.С. Кузнецова была зарегистрирована Вос-

³⁴ Там же. С. 41–43.

³⁵ См. о нём *Барановский В., Потащенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 344.

³⁶ *Барановский В., Потащенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 101.

³⁷ Пётр Семёнович Колосов был весьма авторитетным наставником. Родился в застенке Подсмолевцы Brasлавского уезда Ново-Погостской гмины в 1880 году. Уже в 15 лет стал канонархом. С 1900 по 1928 г. головщик, а с 1929 г. — наставник Буловишской общины. В 1935 году была попытка переманить его в Кублицину, он соглашался, но руководство старообрядцев не позволило, ибо запрещало наставникам переходить из общины в общину. Выяснилось при этом, что зиму наставнику пришлось сидеть без дров, ему никто не помог из местных прихожан. В отличие от других наставников в личном деле Колосова А. Горбацкий не нашёл жалоб. (*Горбацкий А.А.* Старообрядчество на белорусских землях в период 1921–1939 гг. // Международные Заволокинские чтения. Сборник 3. Рига, 2014. С. 302–305).

³⁸ *Барановский В., Потащенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 102.

³⁹ Там же. С. 103.

точная старообрядческая церковь в Литовской ССР, не имеющая духовной иерархии⁴⁰.

После вхождения в состав СССР Браสลавский повет был присоединён к БССР, но местные общины продолжили оставаться в тесной связи с Высшим Старообрядческим Советом. Из состава его вынужденно были исключены оставшиеся на территории Польши староверские общины в Мазурии, но старообрядцы Прибалтики и Белоруссии по решению второго пленума ВСС в Вильнюсе (11 апреля 1945 г.) должны были пополнить состав ВСС своими представителями⁴¹. Как значилось позднее в официальных документах: «ВСС не решает административно-общественных вопросов в общинах, находящихся за пределами Лит. ССР, но духовно опекает общины, которые добровольно признают его своим руководящим органом»⁴². Фактически это был единственный легальный церковный орган беспоповцев-поморцев на территории СССР.

В конце 60-х ВСС объединял 56 поморских общин Литвы и духовно опекал более 250 общин в СССР, в том числе федосеевских и спасовских⁴³. Так, руководители староверов Литвы в частности принимали участие в поставлении наставников в соседних белорусских регионах. Например, 18 июля 1976 г. на благословении наставника Нивникской общины (Миорский район, в нескольких километрах от границы с Браславским) Е.И. Каменщикова присутствовали Н.И. Васильев из Укмергской общины, И.С. Мажуто из Юргелишской общины, И.И. Никитин — председатель Духовной Комиссии при ВСС в Лит. ССР, И.И. Егоров — председатель ВС Совета в Лит. ССР, Н.О. Прусаков из Вильнюсской общины⁴⁴. Уже в 80-е годы благословением витебского наставника А.А. Соколова руководил председатель ДК, наставник Каунасской общины И.И. Никитин⁴⁵.

⁴⁰ Там же. С. 105.

⁴¹ Там же.

⁴² *Егоров И.И., Миролобов И.И.* Современное положение Древлеправославной Поморской Церкви // Старообрядческий церковный календарь на 1985 г. Рига, С. 33–35.

⁴³ *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 107.

⁴⁴ См. Старообрядческий церковный календарь на 1978 год. Рига, 1978.

⁴⁵ *Кирилова Н.В.* Благословение наставника А.А. Соколова // Старообрядческий церковный календарь на 1985 г. Рига, С. 63.

Деятельность нового Совета уже не была столь активна как в польский период, главные препятствия были, видимо, вызваны политическими причинами, а также невозможностью как раньше привлечь финансы состоятельных благотворителей. За всё время существования проведено всего 4 собора — в 1944 г., 1966 г., 1974 г., и 1988 г. К примеру, за неполные 15 лет существования ВСС в Польше, было проведено 3 масштабных Всепольских съездов. Между соборами 1974 и 1988 прошло всего 6 заседаний членов ВСС и Духовной Комиссии в 1977, 1980, 1985 (2), 1987, 1988, что говорит о довольно слабой кооперации, согласованности действий в среде старообрядческих наставников по крайней мере на официальном уровне⁴⁶.

Необходимо констатировать, что, судя по всему, с наступлением нового периода в общестарообрядческих съездах и соборах принимал участие весьма ограниченный круг наставников из Браславского района. На 1956 год членами Духовного суда⁴⁷ ещё являлись Михаил Евстратьевич Бирюлин (Видзы), Евграф Кирилович Семенов (Воронка), Авим Романович Зуев (Миколаюнцы), Иван Романович Зуев (Краслава (Латвия), ранее — Матеша). Уже в 1974 г. в состав Духовного суда вошёл М.Е. Бирюлин (Видзы), ещё 2 наставника из Белоруссии — Е.И. Кудряшов (родом из Видз) из Мостищанской общины (Минская область) и В.И. Красиков из Витебска⁴⁸. Таким образом с территории Браславщины в последующие годы какие-либо посты занимал только М.Е. Бирюлин, хорошо рекомендовавший себя ещё в «польский» период, в соборе 1988 г. участвовал вместе с ним из здешних мест только Федор Силович Розащенко из стремительно пустеющих Буловишек⁴⁹.

В целом эта ситуация связана с оскудением числа наставников, преклонным их возрастом. Сильно сократилось число настоятелей за счёт того, что некоторые из них лишились своих парафий во время войны — многие моленные сторели, а служившие там духовные отцы перебрались в другие общины, где ещё оставались

⁴⁶ Деяния собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой 1988 г. Вильнюс, 1991. С. 57.

⁴⁷ Старообрядческий церковный календарь на 1956 год. Рига, 1956. С. 101.

⁴⁸ 6 из 12 наставников были не из Литвы. Помимо 3-х названных выше представителей белорусских общин туда вошло по 1 делегату из Москвы, Риги и Резекне (Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 108).

⁴⁹ Деяния собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой... С. 43.

храмы. Так, настоятель из Матеш И.Р. Зуев уехал в Краславу, какое-то время ещё приезжал на кладбище, потом отправлял своего грамотного по части чтения молитв сына (не был наставником), а потом и вовсе эта нить с Латвией оборвалась. Те наставники, которые вели службу в советские годы родились и воспитывались ещё при Польше, в послевоенное время занимали свой пост уже в преклонных годах. Несмотря на участие отдельных представителей района в деятельности ВСС, возникла ситуация фактической автономии каждой отдельной общины, что отметил ещё А.А. Горбацкий⁵⁰.

Многие выходцы из нынешнего Браславского района в польский, а затем и советский период продолжили свой путь духовного наставничества в общинах Латвии и Литвы, других регионах Беларуси. Не будет преувеличением сказать, что Браславщина (в особенности западная) дала Поморской Церкви целый ряд видных духовных отцов XX столетия, возглавивших её. Отдельные имена уже упоминались выше, теперь же перейду к более системному их перечислению.

Начну с выходцев из города Видзы, который уже неоднократно упоминался в тексте как крупный центр староверия на Браславщине⁵¹. Старообрядческая община была здесь основана в 1764 г. Стефаном Афанасьевичем из Дегуцкой обители⁵². Первое упоминание о приглашении наставника из этих мест относится ещё к 1827 году. Это дата первого упоминания Перелазской часовни, где наставником был 68-летний Григорий Афанасьев, приглашённый из Видз⁵³. Город всегда был тесно связан с литовскими староверами⁵⁴, особенно эти контакты усилились в польский период.

⁵⁰ Горбацкий А.А. Духовно-бытовая жизнь старообрядческой общины (по материалам полевых исследований на территории Браславского района Витебской области // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат-лы III межд. науч.-практич. конф. 26–28 июня 2001 г., г. Улан-Удэ. Улан-Удэ, 2001. С. 59.

⁵¹ Кратко об истории общины см. Барановский В., Потащенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 67.

⁵² Барановский В., Потащенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 66–67.

⁵³ Потащенко Г. Староверие в Литве... С. 428.

⁵⁴ Н. Морозова выделяет отдельную Игналинско-Видзовскую зону, включающую окрестности Видз и центральную часть Игналинского района Литвы (Морозова Н. Староверы Литвы: места компактного проживания в прошлом и настоящем // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреновские чтения. Санкт-Петербург, 2011. С. 251–252).

В Видзах в семья фодосеевца родился видный деятель староверия всероссийского масштаба, в будущем главный наставник Виленской общины Симеон Фёдорович Егупёнок (1850—1934) прежде служивший также в Бобруйске и Пскове. На соборе 1909 г. в Москве он был избран в Духовную комиссию и Духовный Совет Всероссийских соборов и съездов поморцев, приемлющих брак. Активный член президиума ВСС в Польше, член Духовной комиссии. Занимал одно из виднейших и ответственных мест на соборах 1925 и 1930 гг. Оставил богатое творческое наследие⁵⁵.

В начале 1920-х гг. до своего переезда в Вильно в 1926 г. в Видзах служил Фёдор Силович Кузнецов⁵⁶, в будущем один из самых авторитетных наставников поморского мира, с 1948 г. председатель ВСС и ДК в Лит. ССР. Родился он тоже на территории района — в Лапушенишках под Минковичами, где и начинал своё служение головщиком, а с 1918 г. стал наставником⁵⁷. В Минковичах также был духовным отцом Сила Фёдорович Кузнецов, сын главы литовских староверов. Позднее он служил также в Елгаве, Вильно, Турмантасе, Миновской общине⁵⁸.

Председателем Видзовской общины в 1935—1962 гг. был уже упоминавшийся выше Михаил Евстратьевич Бирюлин. В 1936 г. на третьем Всепольском соборе он был избран членом ВСС в Польше. С 1940 г. — наставник общины в г. Видзы. В 1945 г. вошёл в новые организационные церковные структуры староверов — избран членом Духовной Комиссии, а в 1974 г. становится членом Высшего Старообрядческого Совета в Литовской ССР⁵⁹. Во время заседаний соборов избирался в Президиум наряду с виднейшими деятелями поморского беспоповства Литвы и России того времени⁶⁰, в 1974 г. получил благодарность за труды «во благо единения, укрепления и сохранения Древлеправославной Старообрядческой Поморской Церкви Хри-

⁵⁵ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 163—164.

⁵⁶ И.Е. Старообрядческая община в гор. Видзы Полоцкой области Белорусской ССР // Старообрядческий церковный календарь на 1949 год. Рига, 1949. С. 89.

⁵⁷ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 222.

⁵⁸ Там же. С. 221.

⁵⁹ Егоров И.И. Наставник М.Е. Бирюлин (к 75-летию со дня рождения) // Старообрядческий церковный календарь на 1982 г. Рига, С. 78; Постановления собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой. 1974 год. Вильнюс, С. 10.

⁶⁰ Егоров В. Заседание Высшего Старообрядческого Совета в Литовской ССР и Духовной Комиссии Старообрядческой Поморской Церкви // Старообрядческий церковный календарь на 1983 г. Рига, С. 79—82.

стовой» наряду с такими известными деятелями беспоповского старообрядчества как И.И. Егоров, И.И. Никитин (Вильнюс), Л.С. Михайлов (Рига), П.Н. Хвальковский и М.И. Чуванов (Москва)⁶¹. В 1988 году вновь переизбран в качестве члена ВСС и Духовной Комиссии, вошёл также в комиссию по диалогу с РПЦ (МП)⁶².

Начал здесь свой путь в качестве причетника в 1919 году и появившийся в Видзах на свет Кудряшов Евфимий Иосифович (1900—1980). Впоследствии с 1937 г. наставник Мостищенской общины (Воложинский район Минской области)⁶³. Его сын также стал духовным отцом, возглавив Форштадскую общину в Даугавпилсе⁶⁴.

Ещё одним центром староверия в западной Браславщине была д. Миколаюнцы. Несмотря на то, что первая моленная появилась здесь только в 1921 году⁶⁵, община дала Поморской Церкви целую плеяду знаменитых духовных отцов, деятелей поморского староверия. Наиболее известный из них — представитель династии Егоровых Иван Исаевич (1905—1998). Родившись в Гриве, он начинал своё служение после Первой мировой войны головщиком в Миколаюнцах. Будучи представителем этой общины с 1936 г. участвует с отцом в старообрядческих съездах. Здесь же в ряде школ Браславского уезда он начинает свою преподавательскую деятельность (Закон Божий и русский язык), которая затем привела к избранию Ивана Исаевича инспектором государственных школ Польши, где он инспектировал преподавание Закона Божьего и русского языка. Годы Великой Отечественной войны Иван Исаевич также провёл на Браславщине — в Анисимовичах. Уже после войны он переезжает в Вильнюс, где с 1945 года занимает разные должности при ВСС и в 1968 г. наконец избирается председателем ВСС в Лит. ССР — высшего органа единственной легальной организации староверов-беспоповцев в СССР. Избирался на эту ответственную должность снова на соборах 1974 и 1988 годов и занимал её до 1993 года⁶⁶. С его именем связана целая эпоха в истории Поморской Церкви.

⁶¹ Постановления собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой... С. 14.

⁶² Деяния собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой... С. 44, 46, 69.

⁶³ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 221.

⁶⁴ Паўловіч М. Беларусы на землях Латгаліі // Браслаўскія чытанні. Матарыялы V-й навукова-краязнаўчай канферэнцыі прысвечанай 935 годдзю першай згадкі Браслава ў пісьмовых крыніцах. Браслаў, 2001. С. 72.

⁶⁵ Горбацкий А.А. Старообрядчество на белорусских землях в период 1921—1939 гг... С. 300—301.

⁶⁶ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 160.

Исай Козьмич Егоров (1874—1942), отец Ивана Исаевича, также занимал не последнее место среди староверов II Речи Посполитой. Жил в Анисимовичах⁶⁷ и будучи председателем совета Миколаюн-ской общины в 1931 г. открыл здесь вечерние курсы церковного пения. Являлся постоянным членом ВСС в Польше. На Третьем Всепольском соборе 1936 г. избран зам. председателя собора. Близкое знакомство имел с Д.В. Батовым, Л.Ф. Пичугиным, Т.А. Худошиным⁶⁸.

В 20–30-е годы XX века головщиком в общине был известный в будущем латгальский батюшка Прокопий Титович Стрелков (1904–1988), родившийся в этой деревне⁶⁹. С 1937 по 1940 год он окормлял духовно староверов Лавников (Браславский район)⁷⁰, а с 1940 года до своей смерти в 1988 г. был наставником Гривской общины в Даугавпилсе. Прокопий Титович был незаурядным человеком и образованным книжником, яркий его портрет дан в статье Г.В. Маркелова⁷¹. Не лишним будет упомянуть, что в послевоенные годы именно Даугавпилс как ближайший крупный город стал центром эмиграции для жителей Браславского района (в том числе и староверов), приезжавшим сюда на учёбу и работу.

Из миколаюнских наставников советского периода выделяется имя Авима Романовича Зуева, родом из Матеш, представителя целой династии духовных отцов. Он обладал огромным авторитетом в деревне, был привлекаем и к деятельности ВСС Литвы, будучи с 1931 года членом Духовного суда, оставался таковым ещё в 1955 году⁷², руководил общиной 17 лет⁷³. Не менее достоин упоминания и его брат Иван Романович, перебравшийся, как уже отмеча-

⁶⁷ Горбацкий А.А. Старообрядчество на белорусских землях в период 1921–1939 гг.. С. 301.

⁶⁸ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 163.

⁶⁹ о. Никола Прусаков. Наставник П.Т. Стрелков (к 80-летию со дня рождения) // Старообрядческий церковный календарь на 1986 г. Рига, С. 61.

⁷⁰ Барановский В., Поташенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 402; о. Никола Прусаков. Наставник П.Т. Стрелков... С. 61.

⁷¹ Маркелов Г.В. Старообрядцы Латгалии. Три портрета // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 149–150.

⁷² Старообрядческий церковный календарь на 1956 год. Рига, 1956. С. 101.

⁷³ Горбацкий А. История Миколаюнской старообрядческой общины // Браслаўскія чытанні. Матарыялы VI-й навукова-краязнаўчай канферэнцыі 150-й гадавіне з дня нараджэння браслаўскага лекара, грамадскага дзеяча Станіслава Нарбута (1853–1926) 7–8 мая 2003 года. Браслаў, 2003. С. 23.

лось выше, после Великой Отечественной войны в Краславу. За заслуги 40-летнего служения почти что в столетнем возрасте среди 5 других наставников на соборе 1974 года он был избран в число почётных членов Духовной Комиссии⁷⁴.

Ещё одним уроженцем Матеш является наставник Войтишкской общины Архип Федорович Парфенов. Он родился в 1922 году и в 1950 г., видимо, как и большинство молодых людей с Браславщины в послевоенный период, переселился в город на Даугаве, где уже на пенсии стал активным прихожанином, занял должность головщика Малюткинско-Юдовской общины⁷⁵.

В XIX — начале XX вв. на территории нынешнего Браславского района существовал Дисненский иконописный центр, один из 5 очагов этого искусства на территории Балтии и Польши⁷⁶. Родом из этих мест были некоторые известные деятели староверия. В первую очередь надо назвать Ивана Ипатьевича Михайлова (1893–1993), знаменитого иконописца. Он родился в д. Пенты в 1893 году, с 1929 г. переехал в Вильно после того как был приглашён туда как единственный специалист-иконописец в Польше. Его творениями украшены стены Вильнюсской и многих других моленных Прибалтики⁷⁷, выполнял заказы из для Франции, США, России, Украины, Греции⁷⁸. Были тут и свои книжники. В частности, известно имя собирателя и переписчика книг Дионисия Познякава (сохранился его Лицевой Апокалипсис)⁷⁹.

Родом из д. Григоровщина был Алексей Алексеевич Ефимов (1916–1999). Будучи служителем клироса в Куклянской общине Д. Познякава он позже заменял его в качестве наставника. В 1948–1979 гг. — наставник в Григоровщине. Моленная здесь

⁷⁴ Постановления собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой... С. 12. Правда, его портрет обведён в рамку — Иван Романович умер между избранием и выходом деяний собора.

⁷⁵ А.Ф. Парфенов (к 75-летию со дня рождения) // Старообрядческий церковный календарь на 1997 г. Рига, С. 97; Барановский В., Потащенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 279–280.

⁷⁶ Морозова Н., Потащенко Г. Старообрядческая иконопись в странах Балтии и Польше: иконописные центры и мастера // Культура староверов стран Балтии и Польши: исследования и альбом. Вильнюс, 2009. С. 126–129.

⁷⁷ Егоров И.И. Иван Ипатьевич Михайлов (к 90-летию со дня рождения) // Старообрядческий церковный календарь на 1985 г. Рига, С. 62–63.

⁷⁸ Барановский В., Потащенко Г. Староверие Балтии и Польши... С. 243.

⁷⁹ Михайлов В. Волковские грамотеи и пентовские иконники // Сиринь. Староверская хрестоматия. Вильнюс, 2005. С. 258.

сгорела в годы войны и по воспоминаниям информантов, бабушки здесь были самоучки, в основном исправляли только требы⁸⁰. С 1979 по 1994 годы служил в Паневежской общине⁸¹. В этом качестве был председателем Ревизионной комиссии, участник собора 1988 г., где избран членом ВСС и ДК⁸². Нельзя не упомянуть Лукьянова Петра Киприановича, родившегося в 1922 в д. Ержишки. С детских лет он посещал моленную общины д. Островишки. В 1953 г. Пётр Киприанович поселился в Даугавпилсе и служил головщиком Старофорштадского храма, в 1977 благословлён в наставники, возглавлял даугавпилскую Новостроенскую общину⁸³. Из местных уроженцев-наставников известно также имя Трифона Семёнова из Григоровщины. В 1922 г его приглашала к себе Москвинская община в Латвии⁸⁴. В. Михайлов упоминает в своей статье также имена происходивших из ареала деревень Волки-Григоровщина Ивана Прокофьева (Юдовка, Латвия), Флора Иванова (Рокишки, Литва), Андрея Ефимова (Григоровщина)⁸⁵.

Из д. Буловишки происходит Иван Исаевич Волков (1879—1965), который был наставником ряда общин Литвы, последнее и наиболее известное его служение — Екабпилс в Латвии (15 лет), где его стараниями удалось предотвратить закрытие храма властями. Избирался членом Духовной комиссии при ВСС Лит. ССР⁸⁶. Весьма уважаемым местным наставником был в начале XX столетия Козьма Павлович Егоров (1846—1912). Его фотография в книге деяний собора 1988 года помещена в разделе о выдающихся деятелях староверия рядом с А. Пимоновым, И.Н. Заволоко, С.Ф. Кирилловым, П.Н. Хвальковским⁸⁷. О его сыне и именитом внуке уже было подробно сказано выше.

⁸⁰ ПМА. Григоровщина. 2018 (ж/1946 г.р./д. Григоровщина); ПМА. Григоровщина. 2018 (ж/1935 г.р./д. Григоровщина).

⁸¹ При его поставлении присутствовали как литовские, так и белорусские наставники: председатель ДК, наставник Каунасской общины Никитин И.И., наставник Укмергской общины Васильев Н.И., наставник Щарковщинской общины Соловьёв М.Г. (*Васильев Н.И.* Благословение наставника Ефимова А.А. // Старообрядческий церковный календарь на 1981 год. Рига, 1981 С. 87—88).

⁸² *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 168.

⁸³ Там же. С. 232.

⁸⁴ *Михайлов В.* Волковские грамотеи... С. 255.

⁸⁵ Там же. С. 258.

⁸⁶ *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 79.

⁸⁷ Деяния собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой... С. 35.

В д. Козаково под Друей в 1877 г. родился Иван Алексеевич Алексеев (1877—1982). В 1925 г. стал головщиком в Друе, а уже с 1932 г. занял пост наставника в Германовичах (ныне Шарковщинский район). В этом качестве он на Третьем Всепольском соборе был избран членом Духовной комиссии при ВСС Польши⁸⁸, а затем и при ВСС Лит. ССР, с 1974 г. — почётный член. Трое его сыновей также стали наставниками⁸⁹. В Нивниках (соседний Миорский район, в прошлом часть Браславского повета) родился Никон Васильевич Никитин (1884—1970) с 1934 г. ставший пастырем Войтишской общины⁹⁰.

После распада Советского Союза начали складываться новые церковные структуры. Белорусские общины были отрезаны политической границей от своего бывшего центра — Вильнюса, появилась необходимость выстраивать собственную организационную рамку, соединяя никогда раньше не связанные общим структурным пространством общества. В прошлом белорусские наставники знали друг друга, но регулярного общения между ними не было, все контакты осуществлялись в основном через центр — Вильнюс⁹¹.

Была создана Древлеправославная Поморская Церковь в Республике Беларусь (ДПЦ РБ), первое учредительное предсоборное совещание прошло 11 октября 1998 года в д. Кублищино (Миорский район). Присутствовали наставники 15 общин (Минск, Витебск, Полоцк, Борисов и др.). Не последнюю роль в организации этого события играл молодой наставник новооткрытой общины Браслава — Игорь Альвеевич Карпов, он сразу был избран председателем Центрального совета⁹². Активную позицию занимал и второй инициатор создания Центарльного совета ДПЦ РБ наставник общины д. Кублищино Вячеслав Клементьев⁹³.

⁸⁸ *Егоров И.И.* Наставник И.А. Алексеев (к 105-летию со дня рождения) // Старообрядческий церковный календарь на 1982 год. Рига, 1982. С. 77.

⁸⁹ *Барановский В., Потащенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 26.

⁹⁰ Там же. С. 262.

⁹¹ ПМА. Минск. 2020. А.Н. Белов.

⁹² Образование Центрального Света ДПЦ Белоруссии // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 1999 год. М., 1998. С. 75.

⁹³ *Безгодов А.А.* Поморское древлеправославие в Белоруссии (современный аспект развития) // «Анти-Раскол» информационно-справочный портал по расколоведению [Сайт]. URL: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1333>. (Дата обращения: 03.10.2017).

Будучи на тот момент наиболее активными наставниками белорусских поморцев в дальнейшем оба не продолжили свою деятельность в лоне ДПЦ РБ, что обычно не упоминается в старообрядческой хронике её образования. И. Карпов в скором времени совершил неудачную попытку перевести общину Браслава в поповскую РПСЦ и покинул город. В. Клементьев уже будучи и.о. наставника в Минске с частью общины в 2006 г. официально (фактически с 2002 г.⁹⁴) присоединился к РПЦ (МП) на правах старообрядного прихода⁹⁵. Подобные процессы внутренних разногласий, связанных в том числе и с переходом наставников в юрисдикции церквей, имеющих священство, фиксируются в Прибалтике в 90-е—начале 2000-х не единожды. Самая громкая история связана с переходом в РПЦ (МП) наставника Рижской Гребенщиковской общины Ивана Миролюбова (ныне руководитель Патриаршего центра древнерусской богослужбной традиции, секретарь Комиссии по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством), на 2 беспоповских лагеря на какое-то время раскололась община в Вильнюсе⁹⁶.

В целом на 2006 год в состав ДПЦ РБ входило 30 общин с молельными. Более 10 общин не имели молитвенных домов, ездили в другие места. В 3-х общинах службу вели женщины-настоятельницы. В Витебской области зарегистрировано больше половины всех общин⁹⁷. На территории Браславщины, по сведениям наставника И. Карпова на 1998 год проживало примерно 800 староверов (200 семей)⁹⁸. Точных данных о современном положении нет, но за 20 лет их число точно уменьшилось и продолжает убывать. Сохраняется и проблема с обучением наставников. В связи с этим, ру-

⁹⁴ Заявление Совета Минской старообрядческой поморской общины в связи с опубликованным на официальном сайте РПЦ МП сообщением о присоединении общины к Московскому патриархату // Портал-Credo.ru. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=40782> (дата обращения: 10.09.2020).

⁹⁵ *прот. Коростелёв И.* «МЫ СТАРООБРЯДЦЫ!». Журнал «Ступени» № 3 и № 4 2017 год // Собор.by. Информационный портал [сайт]. URL: http://www.sobor.by/material.php?article=MI_STAROOBRYaDTsI_Gurnal_Stupeni_3_i_4_2017_god_Protoierey_Igor_Korostelyov. (Дата обращения: 15.03.2019).

⁹⁶ *Барановский В., Потащенко Г.* Староверие Балтии и Польши... С. 74.

⁹⁷ Из выступления Председателя Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви Беларуси о. Петра Александровича Орлова // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2007 год. СПб., 2006. С. 11–12.

⁹⁸ *Горбацкий А.А.* Духовно-бытовая жизнь старообрядческой общины... С. 58.

ководство ДПЦ РБ в лице о. Петра Орлова ещё в середине 2000-х указывало на разрыв поколений и малый стаж новопоставленных батюшек (5–7 лет)⁹⁹, в 2009 году из 25 наставников благословлено (имели право совершать все таинства и совершать все требы и положенные по уставу богослужения) всего 6¹⁰⁰. Сам Пётр Орлов до пенсии был старшим инженером предприятия по транспортировке нефти, после организации по его почину молитвенного храма в Полоцке, возглавившим общину¹⁰¹, а вскоре в 1999 г. и всех поморцев Беларуси. Сейчас по предварительным данным в Белоруссии 26 действующих моленных и 13 наставников. Есть кандидаты, которые собираются поставляться в ближайшее время¹⁰².

По словам А.Н. Белова, председателя ЦС, образование отдельной организации ДПЦ на территории Белоруссии положительно сказалась на развитии поморского древлеправославия в стране. Благодаря регулярным встречам, соборам (проходят сейчас раз в 5 лет, ранее были раз в 2 года), наставники перезнакомились друг с другом и стали поддерживать более тесные контакты. По словам видзовского наставника И.Г. Пушкарёва ДПЦ РБ поддерживает связи (по крайней мере на уровне общения духовных отцов) с Литвой, Латвией, Эстонией, Польшей, Украиной, Россией. Обеспечение литературой, иконами, литьём идёт в основном через Россию — они закупаются в Москве, Санкт-Петербурге, Новгороде, Нижнем Новгороде¹⁰³. Поддерживаются контакты с Гребеншиковским духовным училищем в Риге. В 2020 году там обучалось 2 человека с Минска и 1 с Бобруйска. Примерно 2 раза в год представители белорусских поморцев посещают Ригу¹⁰⁴.

На территории Браславского района к настоящему моменту осталось только 3 наставника: 2 городских и 1 в сельской местности.

Иван Яковлевич Кузьмин, нынешний наставник образованной в 1995 г., но уже ставшей самой крупной в районе общине

⁹⁹ Из выступления Председателя Центрального Совета... С. 11–12.

¹⁰⁰ о. Петр Орлов. Историческое значение всероссийских Соборов в жизни христианского поморского церковного общества белорусских общин // Вестник Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви в Республике Беларусь. 2018. № 8. С. 8.

¹⁰¹ Шамарин В.В. Освящение храма Полоцкой общины // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 1999 год. М., 1998. С. 73–75.

¹⁰² ПМА. Минск. 2020. А.Н. Белов.

¹⁰³ ПМА. Опса. 2018. И.Г. Пушкарёв (1964 г.р./д. Матеша или аг. Опса).

¹⁰⁴ ПМА. Минск. 2020. А.Н. Белов.

г. Браслав родился в Друе в старообрядческой семье. Как рассказывают информанты¹⁰⁵, до распада СССР он жил в Риге, где работал в милиции. Там же в латышской столице он прошёл обучение в Гребенщиковской общине. Когда Латвия стала отделяться, вернулся в Браслав, где стал помогать прошлому наставнику Игорю Карпову. После изгнания из общины последнего избран на его место. Иван Яковлевич регулярно избирался в Центральный совет ДПЦ РБ и Духовную комиссию¹⁰⁶ до последнего собора в Борисове (2019 г.), где сам попросил больше не избирать его¹⁰⁷. В настоящий момент Иван Яковлевич не является официально благословлённым наставником, числится только кандидатом¹⁰⁸.

Наставником в г.п. Видзы является Иван Григорьевич Пушкарёв. Он стал настоятелем в 90-е годы. Детство он провёл в Опсе в светской семье «москалей», выходцев из Матеш. Отставной военный, вернувшись на Браславщину, он нашёл себе нишу на духовном поприще. Был благословлён в 1996 году. По его собственному уверению, является самым старым (по сроку настоятельства) благословлённым наставником в Беларуси¹⁰⁹. Начинал своё служение в Воронке (Шарковщинский район), но потом перешёл в Видзы. Он включён в сеть белорусских наставников. Регулярно посещает соборы ДПЦ РБ, наведывается в Литву и Латвию. Принимал участие в организации и обучении наставников 2 общин в Литве (Лукашовская и Дзяшевская (?)). Ныне занимает пост заместителя председателя духовной комиссии ДПЦ РБ, входит в Центральный совет. В настоящий момент он единственный среди браславских наставников, кто является членом официальных управляющих органов ДПЦ РБ. В 2012 г. и ранее в качестве члена Ревизионной комиссии также избирался председателем видзовской общины П.И. Богданов¹¹⁰.

¹⁰⁵ Сам Иван Яковлевич, к сожалению, от бесед отказывался.

¹⁰⁶ Церковные вести // Вестник Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви в Республике Беларусь. 2007. № 2. С. 9; Церковные вести // Вестник Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви в Республике Беларусь. 2010. № 10. С. 11–13.

¹⁰⁷ ПМА. Минск. 2020. А.Н. Белов.

¹⁰⁸ ПМА. Опса. 2018. И.Г. Пушкарёв (1964 г.р./д. Матеша или аг. Опса).

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ 9-й Собор Древлеправославной Поморской Церкви Республики Беларусь // «Анти-Раскол» информационно-справочный портал по расколоведению [Сайт]. URL: <http://anti-raskol.ru/pages/2303>. (Дата обращения: 03.02.2019).

Третий наставник в районе 81-летний Тимофей Болтунов из д. Кирилино. Он был благословлён уже в 1990-е годы. Несколько раз принимал участие в соборах, когда они проходили по соседству — в Кублишине (Миорский район) и в Полоцке.

Староверы Браславского региона имеют общую историческую судьбу с русским древлеправославным населением соседних Латвии и Литвы. Местные духовные отцы постоянно участвовали в делах Поморской Церкви и играли в XX веке довольно заметную роль, особенно в «польский» период. В ходе образования ДПЦ РБ именно наставники с западной Витебщины сыграли ключевую роль на начальном этапе. На самой Браславщине, правда, крупного авторитетного центра притяжения подобного Вильно или Даугавпилсу никогда не было, хотя довольно авторитетной была община Видз. Регион постоянно служил скорее «кузней» выдающихся «кадров», о чём свидетельствуют родословия Ф.С. Кузнецова, И.И. Егорова, П.Т. Стрелкова, И.И. Михайлова и других деятелей беспоповского староверия.

Из известных на данный момент местных служителей Поморской Церкви в XX в. наибольшее число переехавших в другие регионы происходит из западных районов Браславщины — из общин Видз, Миколаюнцев, Минковичей и ареала Волков-Григоровщины — 11 человек. Из них 7 стали занимать ответственные посты в Литве (4 в Вильно), 3 в Латвии (все в разных общинах Даугавпилса) и 1 в Белоруссии за пределами района (Мостишская община в Минской области). Среди уроженцев восточных районов — 6 человек, наибольшее их число происходит из Матеш. Из них 5 стали служить в Латвии (2 в Войтишках, по 1 в Екабпилсе, Краславе, Риге) и 1 в Беларуси за пределами района (Германовичи в соседнем Шарковщинском районе).

Можно констатировать, что общины западной Браславщины пользовались большим авторитетом, многие выходцы из этих мест обосновались в признанных центрах староверия Прибалтики. В то же самое время траектория наставнических биографий позволяют говорить о преимущественных связях западных общин с Литвой, а восточных — с Латвией.

Источники и литература

- 9-й Собор Древлеправославной Поморской Церкви Республики Беларусь // «Анти-Раскол» информационно-справочный портал по расколоведению [Сайт]. URL: <http://anti-raskol.ru/pages/2303>. (Дата обращения: 03.02.2019).
- А.Ф. Парфенов (к 75-летию со дня рождения) // Старообрядческий церковный календарь на 1997 г. — Рига, С. 97.
- Барановский, В., Поташенко, Г.* Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь. — Вильнюс : aidai, 2005. — 459 с.
- Безгодов, А.А.* Поморское древлеправославие в Белоруссии (современный аспект развития) // «Анти-Раскол» информационно-справочный портал по расколоведению [Сайт]. URL: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1333>. (Дата обращения: 03.10.2017).
- Безгодов, А.А., Белов, А.Н.* Кирилино: страница истории староверия в Беларуси // Самарское староверие [Сайт]. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/50-1-0-1307>. (Дата обращения: 03.10.2017).
- Богданов, В.* Родословие Л.А. Гребнева в контексте демографической истории старообрядчества Южной Вятки // Старообрядческая культура и современный мир. Сборник научных трудов и материалов. К., — 2018. — Вып. 8. — С. 278–289.
- Вабишевич, А.Н.* Старообрядцы как этноконфессиональное меньшинство в Польше (1918–1939 гг.) // Славянский альманах 2015. — Вып. 3–4. — Москва : Индрик, 2015. — С. 151–171.
- Васильев, Н.И.* Благословение наставника Ефимова А.А. // Старообрядческий церковный календарь на 1981 год. — Рига, 1981 — С. 87–88.
- Горбацкий, А.* История Миколаюнской старообрядческой общины // Браслаўскія чытанні. Матарыялы VI-й навукова-краязнаўчай канферэнцыі 150-й гадавіне з дня нараджэння браслаўскага лекара, грамадскага дзеяча Станіслава Нарбута (1853–1926) 7–8 мая 2003 года. — Браслаў, 2003. — С. 22–23.
- Горбацкий, А.А.* Духовно-бытовая жизнь старообрядческой общины (по материалам полевых исследований на территории Браславского района Витебской области // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат-лы III межд. науч.-практич. конф. 26-28 июня 2001 г., г. Улан-Уды. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. — С. 58–60.
- Горбацкий, А.А.* Старообрядчество на белорусских землях в период 1921–1939 гг. // Международные Заволокинские чтения. Сборник 3. — Рига, 2014. — С. 302–305.
- Горбацкий, А.А.* Старообрядчество на белорусских землях. — Брест : Изд-во УО «БрГУ им. А.С. Пушкина», 2004. — 237 с.
- Деяния Первого Всероссийского собора христиан-поморцев, приемлющих брак. — М., 1909. — 470 с.
- Деяния собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой 1988 г. — Вильнюс : Мокслас, 1991. — 120 с.

- Добжинская, Т.В.* Духовные старообрядческие наставники на Витебщине в первой половине XX в. // *Вестник Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта*. — Сер. 3, Гісторыя. Філасофія. Псіхалогія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права. 2005. — № 1. — С. 12–15.
- Егоров, В.* Заседание Высшего Старообрядческого Совета в Литовской ССР и Духовной Комиссии Старообрядческой Поморской Церкви // *Старообрядческий церковный календарь на 1983 г.* — Рига, — С. 79–82.
- Егоров, И.И.* Иван Ипатьевич Михайлов (к 90-летию со дня рождения) // *Старообрядческий церковный календарь на 1985 г.* — Рига, — С. 62–63.
- Егоров, И.И.* Наставник И.А. Алексеев (к 105-летию со дня рождения) // *Старообрядческий церковный календарь на 1982 год.* — Рига, 1982. — С. 77.
- Егоров, И.И.* Наставник М.Е. Бирюлин (к 75-летию со дня рождения) // *Старообрядческий церковный календарь на 1982 г.* — Рига, — С. 78.
- Егоров, И.И., Миролобов, И.И.* Современное положение Древлеправославной Поморской Церкви // *Старообрядческий церковный календарь на 1985 г.* — Рига, — С. 33–35.
- Заявление Совета Минской старообрядческой поморской общины в связи с опубликованным на официальном сайте РПЦ МП сообщением о присоединении общины к Московскому патриархату // *Портал-Credo.ru*. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=40782> (дата обращения: 10.09.2020).
- И.Е. Старообрядческая община в гор. Видзы Полоцкой области Белорусской ССР // *Старообрядческий церковный календарь на 1949 год.* — Рига, 1949. — С. 89.
- Из выступления Председателя Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви Беларуси о. Петра Александровича Орлова // *Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2007 год.* — СПб., 2006. — С. 11–12.
- Изустная история жизни Неонилы Авимовны рожденной Семёновой (1909–1996) // *Сиринь. Староверская хрестоматия.* — Вильнюс, 2005. — С. 262–271.
- Календарь Высшего старообрядческого совета в Польше.* — Вильно, 1938.
- Кирилова, Н.В.* Благословение наставника А.А. Соколова // *Старообрядческий церковный календарь на 1985 год.* — Рига, — С. 63
- Кудрин, А.А.* Конфессиональная книжность староверов-поморцев Браславского Поозерья // *Язык, книга и традиционная культура позднего русского Средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: труды IV Международной научной конференции (Мир старообрядчества. Вып. 10).* — Москва : Изд-во Московского университета, 2019. — С. 174–184.
- Маркелов, Г.В.* Старообрядцы Латгалии. Три портрета // *Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки.* — Новосибирск : Наука. Сиб. отд.-ние, 1992. — С. 145–151.
- Михайлов, В.* Волковские грамотеи и пентовские иконники // *Сиринь. Староверская хрестоматия.* — Вильнюс, 2005. — С. 256–258.
- Морозова, Н.* Староверы Литвы: места компактного проживания в прошлом и настоящем // *Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреневские чтения.* — Санкт-Петербург : Европейский дом, 2011. — С. 248–259.

- Морозова, Н., Потащенко, Г.* Старообрядческая иконопись в странах Балтии и Польше: иконописные центры и мастера // Культура староверов стран Балтии и Польши: исследования и альбом. — Вильнюс : KRONTA, 2009. — С. 115–147.
- о. *Никола Прусаков.* Наставник П.Т. Стрелков (к 80-летию со дня рождения) // Старообрядческий церковный календарь на 1986 год. — Рига, — С. 61.
- о. *Петр Орлов.* Историческое значение всероссийских Соборов в жизни христианского поморского церковного общества белорусских общин // Вестник Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви в Республике Беларусь. — 2018. — № 8. — С. 6–8.
- Образование Центрального Света ДПЦ Белоруссии // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 1999 год. — М., 1998. — С. 75.
- Паўловіч, М.* Беларусы на землях Латгаліі // Браслаўскія чытанні. Матарыялы V-й навукова-краязнаўчай канферэнцыі прысвечанай 935 годдзю першай згадкі Браслава ў пісьмовых крыніцах. — Браслаў, 2001. — С. 72–73.
- ПМА [Полевые материалы автора].
- Постановления собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой. 1974 год. — Вильнюс, б/д. — 37 с.
- Потащенко, Г.* Староверие в Литве. Вторая половина XVII — начало XIX вв. Исследования, документы и материалы. — [Vilnius] : Aidai. 2006. — 543 с.
- прот. Коростелёв И.* «МЫ СТАРООБРЯДЦЫ!». Журнал «Ступени». — № 3 и № 4 2017 год // Собор.by. Информационный портал [сайт].
URL: http://www.sobor.by/material.php?article=MI_STAROOBRYADTsI_Gurnal_Stupeni_3_i_4_2017_god_Protoierye_Igor_Korostelyov. (Дата обращения: 15.03.2019).
- Старообрядческий церковный календарь на 1956 год. — Рига, 1956.
- Старообрядческий церковный календарь на 1956 год. — Рига, 1956.
- Старообрядческий церковный календарь на 1978 год. — Рига, 1978.
- Труды о съезде старообрядцев всего Северо-Западного, Привислянского и Прибалтийского краев и других городов Российской империи, состоявшемся в гор. Вильне 25–27 января 1906 года. — Вильна, 1906. — 206 с.
- Труды Первого всероссийского съезда по народному образованию христиан-старообрядцев поморцев, бывшего в Двинске (Витебской губ.) 3–5 июля 1911 г. — Москва : издание Совета Соборов христиан-поморцев, 1912. — 153 с.
- Труды Первого Всепопольского Старообрядческого Съезда, состоявшегося в г. Вильне 2/15, 3/16 и 4/17 октября 1925 года. — Вильно, 1925. — 91 с.
- Церковные вести // Вестник Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви в Республике Беларусь. — 2007. — № 2. — С. 9.
- Церковные вести // Вестник Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви в Республике Беларусь. — 2010. — № 10. — С. 11–13.
- Шамарин, В.В.* Освящение храма Полоцкой общины // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 1999 год. — М., 1998. — С. 73–75.

Миядзаки, Идзуми

Государственный технологический колледж Тояма (г. Тояма, Япония)

Miyazaki Izumi

National Institute of Technology, Toyama College (Toyama, Japan)

Накадзава, Ацуо

Государственный университет города Тояма
(Япония)

Nakazawa Atsuo

Emeritus professor of University of Toyama (Japan)

ИКОНЫ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ ИЗ МУЗЕЙНОГО СОБРАНИЯ В ЯПОНИИ ICONS OF OLD BELIEVER ORIGIN FROM THE MUSEUM COLLECTION IN JAPAN

В статье рассмотрены три иконы из собрания Музея Нисида (Япония). На иконе «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец» мы обнаружили типичные иконографические признаки работ сызранских мастеров. На иконе «Шестоднев» использованы дониконовские символы евангелистов Иоанна (лев) и Марка (орёл), имеется ковчег. Однако имя «Саватий» написан «савути», как в новообрядческой традиции. Кроме того, обнаружены следы поновления изображения двуперстия Господь Саваофа. На иконе «Ангел Хранитель, Святые Федор Стратилат и Ирина» мы также видим восьмиконечные кресты и двуперстие, что указывает на заказчика-старообрядца.

Ключевые слова: Старообрядчество, старообрядческая икона; святые, Палех; Сызрань.

This article, considers three icons from the collection of the Nishida Museum (Japan). In the icon “St. Archangel Michael and St. George the Victorious” we find typical iconographic features of the works of Syzran masters. The Six-Day icon depicts the Donikon symbols of the Evangelists John (lion) and Mark (eagle) and the presence of an ark. However, the name “Savatyi” is written “Savvatyi” as a New Believers’ church. In addition, the remnants of the redrawing of the image of the two fingers of the God Savaof were found. In the icon “Guardian Angel, Saints Feodor Stratilat and Irina” eight-pointed crosses two fingers indicate that the icon was ordered by an Old Believers’ family.

Key words: Old Believers’ Icon; Palex; Syzran.

Старообрядческая иконопись занимает важное место в истории русского искусства. Изучение старообрядческой иконописи вызывает большой интерес и за рубежами России. В Японии есть несколько музеев, где хранятся русские иконы. Наиболее крупная коллекция русских икон позднего времени находится в частном Музее Нисида (г. Тояма). Собрание музея насчитывает 71 икону, среди которых большая часть икон относится к XIX – началу XX в.¹

К сожалению, об истории появления коллекции русских икон в Музее Нисида нет достоверной информации: сопроводительные документы о поступлении икон в музей не сохранились. По одной из версий иконы были впервые собраны как частная коллекция. Бывший президент фармацевтического предприятия «Фудзи химическая индустрия» (FUJI CHEMICAL INDUSTRY CO., LTD.) Нисида Ясумаса, известный коллекционер произведений духовного искусства разных культур, в конце 70-х годов прошлого века лично купил сложившуюся коллекцию у германского торговца. А в 1988 году Нисида Ясумаса передал эту коллекцию в Музей Нисида, созданный им на территории своего предприятия недалеко от г. Тояма. По другой версии, основанной на свидетельстве хранителя музея, коллекция была приобретена «через страны Восточной Европы».

В коллекции Музея Нисиды обнаружены несколько икон, которые могли быть созданы в кругах старообрядцев или для старообрядцев. В этой статье мы хотим рассмотреть три иконы предположительно старообрядческого происхождения, предлагая аргументы своей атрибуции.

Икона «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец»²

На верхнем поле иконы надписи с элементами вязи: «**ОБРАЗ С^В
ТХ МИХАИЛА АРХАНГ И ГЕОРГІА ПОБѢДОН**».

¹ См. каталог коллекции, составленный авторами этой статьи: *Накадзава А., Миядзаки И.* Коллекция русских икон в Художественном музее Нисида: Каталог и исследование. Nishida Museum, Toyama, Japan. 2013. (на яп. яз.).

² О иконе «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец» впервые упоминала автором в следующей статье: *Миядзаки И.* Сызранская икона «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец» в собрании музея Нисида (Япония). // Старообрядчество в России (XVII–XX века) Вып. 4. М., 2010. С. 611–617.

Архангел Михаил сидит на красном коне и в левой руке держит белый восьмиконечный крест, а указательный палец его правой руки указывает вверх. Архангел одет в красный плащ, на его голове золотая корона, украшенная разноцветными камнями. Св. Георгий на белом коне, в правой руке держит белый восьмиконечный крест, левая рука вытянута. Его красный плащ развевается. Одежды святых отличаются яркостью красок — ярко-красный колорит плащей и чистый синий цвет одежды под доспехами. Головы Михаила и Георгия окружены золотыми нимбами с красными обводками. Над головой Михаила надпись желтого цвета: «**Ѣ** архаггль Михаилъ **Ѣ** Георгї / побѣдон»

Крылья коня, на котором сидит Георгий, похожи на крылья Михаила. Крылья коня Георгия и крылья архангела выписаны очень тщательно. Оба коня скачут по воздуху над горой. Гора разделена на две части: как будто бы одна часть горы для Михаила, а другая — для Георгия. Головы святых повернуты налево и смотрят на зрителя. Под копытами коней нет изображения змея, как обычно бывает на иконах Георгия Победоносца.

Фон делится на две части. Верхняя часть имеет темно-коричневый цвет, а нижняя часть более темного, почти черного оттенка. На иконе есть чёткая граница этих двух цветов. Поля цвета коричневатой охры с красно-киноварной опушью. В центре верхнего поля помещён образ Спаса Нерукотворного. По лугзе черная полоса — рамка, ограниченная с двух сторон белыми линиями. По рамке идёт золотой орнамент, состоящий из повторяющихся мотивов — цветочной розетки и ленты.

На левом поле изображен святой мученик Евтихий, а на правом — святая преподобная Ксения. Учитывая изображения святых на полях, можно предложить, что эта икона была изготовлена на заказ. Обычно заказчик просил сделать на полях икон изображение своих святых покровителей.

Икона не имеет ни подписи, ни штампа, однако ее художественные и стилистические особенности позволяют уверенно атрибутировать ее как произведение сызранских мастеров иконописи.

История Сызрани тесно связана со старообрядчеством. После выхода манифеста Екатерины II от 4 декабря 1762 г. бежавшим за границу старообрядцам было позволено селиться на землях по берегам рек Волги и Иргиза. В самарском Поволжье переселивши-

еся из разных мест староверы основали многочисленные скиты, монастыри и поселения: слобода Мечетная (в настоящее время город Пугачев), Балаково и др.³ Старообрядцы Сызрани поддерживали тесные связи с Москвой, Астраханью и Уральском⁴.

В Сызрани получило широкое развитие иконописание, уже в XVIII – начале XIX в. Работы местных мастеров пользовались известностью не только в Поволжье, но и по всей России⁵. Однако в кругах исследователей русской иконописи сызранская икона до последнего времени оставалась явлением почти неизвестным. Лишь в 2008 году благодаря усилиям Андрея Александровича Кирикова, коллекционера и исследователя сызранской иконы⁶, сложилось целостное представление об этой самобытной традиции русского искусства.

Благодаря архивным разысканиями А. А. Кирикова, установлено что все сызранские иконописцы были староверами⁷, этим объясняется их приверженность древнерусским канонам. В то же время, по мнению председателя Совета Самарской общины Древнеправославной Поморской Церкви (поморское согласие) П. В. Половинкина, сызранские иконы отличаются от традиционного иконного письма поморского согласия. Среди старообрядцев Поволжья сызранские иконы получили название «греческих»⁸.

Характерные особенности сызранской иконы были выделены А.А. Кириковым: «Сызранское иконописание конца XVIII и XIX веков отмечено прежде всего самобытным стилем, получившим в среде старообрядцев Поволжья название греческого, с характерным для него сдержанным колоритом, лаконичностью компо-

³ *Половинкин П.В.* Краткая история самарского старообрядчества // Старообрядчество Самарского края. История и культура Самара, 2007. (<http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-1057>).

⁴ *Половинкин П.В.* Сызранская поморская община // Староверие в Самарском крае. (<http://samstar.ucoz.ru/publ/78-1-0-328>).

⁵ *Половинкин П.В.* Старообрядческие иконописные мастерские в Самарском крае. // Старообрядчество Самарского края. История и культура Самара, 2007. (<http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-1057>).

⁶ Сызранская икона: Кат. выставки / [Сост. А.А. Кириков]. Самара, 2007. Значительная часть коллекции экспонировалась на выставке «Художественные центры старообрядчества: икона Сызрани и Верхней Волги» в ЦМИАР в сентябре–декабре 2008 г.

⁷ *Кириков А.А.* Об иконописании в Сызрани конца XVIII–XIX веков // Сызранская икона... С. 5.

⁸ Там же. С. 10.

зиции, удлинёнными пропорциями фигур, изысканной симметричностью архитектурных кулис. <...> В то же время обладают типичными для своего времени признаки старообрядческой иконы – ковчег, двойная опушь по полям, среди патрональных святых на полях изображение ангела-хранителя, торцевые стороны иконой доски залевкашены и окрашены в киноварные или вишневые тона»⁹.

По мнению исследователя, важнейшим формальным признаком сызранской иконы является широкая пологая лузга. В подавляющем большинстве случаев по черному фону лузги, ограниченному по краям тонкими белильными линиями, нанесен золотом или серебром орнамент, состоящий из чередующихся стилизованных цветов ромашки и завитков в форме трилистника¹⁰.

На иконе из Музея Нисиды мы обнаруживаем типичные иконографические признаки работ сызранских мастеров: традиционный стиль без реалистических элементов, темный колорит фона и самый главный признак сызранской иконописи – цветочный и ленточный орнаменты по лузге. Рассмотрим икону в деталях.

Икона исполнена на хорошо изготовленной доске. Доска довольно толстая и почти не выгнута, состоит из двух частей. Ковчег неглубокий. Доска гладко полирована, и разница между полями и лузгой заметна нечетко. Неглубокий гладкий ковчег – характерный признак сызранских икон. В Сызрани иконы часто писали по заказу частного лица. В собрании А. А. Кирикова имеется записная книжка А. А. Бочкарева, известного сызранского иконописца, в которой мастер отмечал заказы. Иконы чаще всего заказывали для домашнего молитвенного обихода, поэтому у большинства сызранских икон небольшой размер досок. Размер иконы из Музея Нисиды – 35,6×30,6×3,0 см. Это распространенный размер сызранских икон.

У большинства сызранских икон фон выполнен в темных тонах: темно-коричневый или коричнево-зеленый. Реже встречается желтый или беловатый фон. На иконе из Тояма фон – темно-коричневый, а поле – светло-коричневые. Цветовая гамма этой иконы совпадает с сызранскими.

⁹ Там же. С. 10.

¹⁰ Там же.

На многих сызранских иконах надписи выполнены тщательно и четко по линии разными почерками. На некоторых иконах буквы выписаны четкой вязью. На иконе из Музея Нисиды надписи также выписаны четко по линии.

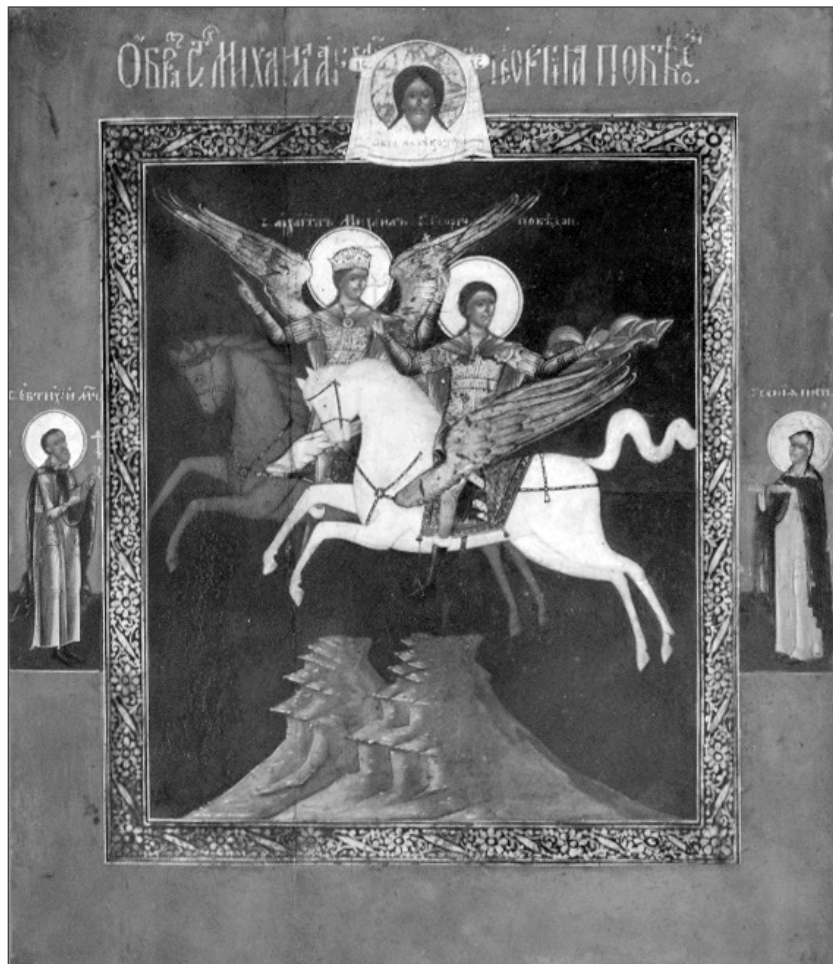
На сызранских иконах представлено несколько вариантов живописи по лузге. Как отмечено выше, в большинстве случаев на сызранских иконах лузга украшена по черному фону с орнаментом из цветов ромашки и завитков. Крайне редко обнаруживается лузга с иным орнаментом или без него. На иконе из Музея Нисиды по черному фону лузги, ограниченному по краям тонкими белыми линиями, золотом нанесен типичный сызранский орнамент, состоящий из чередующихся стилизованных цветов ромашки и завитков в форме трилистника.

На полях сызранских икон часто изображены ангел-хранитель и святые – небесные покровители заказчика. Если на полях представлены два святых, мужчина и женщина, то считается, что это – покровители супругов. На некоторых сызранских иконах на полях изображены четыре, шесть и больше святых. Под этими изображениями можно подразумевать «семейный портрет»: родители и дети. Обычно на полях «земля», на которой стоят святые, окрашена более темным цветом от основного цвета полей ее отделяет белая линия. Тот же принцип мы видим и на иконе из Тояма.

На сызранских иконах в центре верхнего поля иногда изображались: «Спас Нерукотворный», «Господь Саваоф», «Господь Вседержитель». На иконе из Музея Нисиды в центре поля также изображен «Спас Нерукотворный». На белом убрусе – лик Христа, его нимб обведен красной линией. Нижняя часть убруса украшена голубой каймой. Надписи написаны красными буквами: «**ІС ХС**», «**Образ нерукотвор**»

Среди опубликованных сызранских икон есть икона с изображением только архангела Михаила¹¹. На этой иконе, согласно традиционной иконографии, архангел сидит на огненном коне, держит в руках Евангелие, восьмиконечный крест и кадило. У Михаила нет копья, под его ногами лежит уже побежденный бес. Архангел изображен прямолично; он смотрит строгим взглядом. Чистый колорит одежд Михаила, тщательное изображение перьев его крыльев и доспеха совпадают с иконой из Тояма.

¹¹ Там же. С. 53.



*«Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец»
Дерево, левкас, темпера, 35,6×30,6×3,0
2 встречные шпонки. Ковчег.
В собрании музея Нусида (Япония)
(ИНВ. № 43)*

Принадлежность иконы из Музея Нисида к сызранской школе иконописи не вызывает сомнения. По совокупности всех признаков она датируется второй половине XIX в.

Иконография данного памятника достаточно редка: архангел Михаил и святой Георгий изображены вместе, в композиции иконы последовательно выдержан принцип двоичности.

Часто Михаила изображают с золотой трубой у уст, в правой руке он держит восьмиконечный крест, кадило и копьё, которым поражает беса, в левой руке – Евангелие. Однако на иконе из Музея Нисида архангел Михаил не имеет этих атрибутов. Особой популярностью подобные образы архангела Михаила пользовались в народной среде, в том числе у старообрядцев Поморья, Ветки и Латвии¹².

На Руси особое почитание св. Георгия началось во время великого князя Ярослава Мудрого (1019–1054), который принял крещение с именем Георгий¹³. В ранних изображениях св. Георгий представлен с крестом. Но с XIV века на Руси Георгия Победоносца стали писать с копьём в руке. Он изображается на коне как победитель змея, поэтому обычно у него в руке оружие. На иконе из Музея Нисида Георгий под копытами коня Георгия Победоносца нет традиционного изображения змея; вместо копья святой держит белый крест как мученик, хотя и сидит на коне.

Как нам кажется, отступления от традиционных иконографических изображений и того и другого святого связаны с общим замыслом иконы, со стремлением мастера создать единую композицию. Благодаря отсутствию деталей, одинаковым разворотам фигур всадников и коней, поворотам голов, схожим положениям рук и крыльев иконописец достигает двуединства персонажей. Две горки, над которыми в едином порыве парят всадники, ещё более акцентируют идею образа.

К особенностям анализируемой иконы относится также изображение белых крестов в руках и архангела Михаила, и Георгия Победоносца (согласно традиционной иконографии, с крестом писали только архангела Михаила). Кроме этих двух святых, мученик Евтихий, изображенный на поле, тоже держит белый восьмиконеч-

¹² Бусева-Давыдова И. Святые образы. Русские иконы XV–XX веков из частных собраний. М., 2006. С. 409.

¹³ Гусаков В.О. Словарь русского религиозного искусства. СПб., 2006. С. 67.



«Шестоднев»

Дерево, левкас, темпера, 52,6×41,8×2,6

2 встречные шпонки. Ковчег.

В собрании музея Нисида (Япония) (ИНВ. № 68)

ный крест. Судя по тому, что изображены восьмиконечные кресты, можно предположить, что заказчик иконы были старообрядцем.

Выражение ликов Михаила и Георгия мягкое и спокойное. Не чувствуются строгости и силы архистратига, как на иконе «Архангел Михаил грозных сил воевода». Можно предположить, что икона из Тояма была написана для двух братьев – Михаила и Георгия. Тогда, вероятно, святые Евтихий и Ксения, изображенные на полях, – небесные покровители родителей этих братьев.

Икона «Шестоднев»

На иконе изображены два варианта изображения Шестоднева – ветхозаветный (библейский) и новозаветный (евангельский). В центре верхней части изображены шесть дней творение мира (1). Шесть композиций, вписанных в маленькие квадраты, олицетворяют шесть дней творения в виде распростершего руки Саваофа. По сторонам шести квадратов (1) изображен новозаветный Шестоднев – шесть дней недели по Евангелию. «Сошествие во ад» – воскресенье (2), «Собор архангела Михаила» – понедельник (3), «Великий Вторник. Притча о десяти девах»?¹⁴ – вторник (4), «Благовещение» – среда (5), «Умовение ног» – четверг (6), «Распятие» – пятница (7), «Суббота всех святых» – суббота (8). В углах написаны евангелисты с их символами: Матфей, человек (9), Иоанн Богослов с Прохором, лев (10), Марк, орёл (11), Лука, телец (12). В середине верхнего поля «Агнец Божий», лежащий на дискоме, и архангелы (22). По сторонам – Василий Великий и Григорий Богослов (21), Иоанн Златоуст и Иаков брат Господень (23). На боковых полях изображены по двое: Митрополиты московские Алексей? и Петр (13), Иона и Филипп (14), Петр и Никита (15), епископы ростовские Игнатий и Иаков (16), Преподобный Михаил Клопский? и Григорий (17), Александр и? (18), Никон и Сергей Радонежский (19), Саватий Соловецкий и Иаков Боровичский (20). В середине нижнего поля изображены два ангела, двенадцать апостолов и Богоматерь¹⁵ (25). По сторонам – «Крещение» (24), и устюжские юродивые Иоанн и Прокопий.

¹⁴ Обычно здесь изображен «Усекновение главы Иоанна Предтечи».

¹⁵ Сюжет этого изображения не ясен.

9	21	22	23	11
13	2	1	3	14
15	4	8	5	16
17	6		7	18
19				20
10	24	25	26	12

Происхождение этой композиции исследователи связывают с мастерской Василия Ивановича Хохлова, работавшего в Палехе в первой четверти XIX в¹⁶. Собранию П.М. Корина принадлежит подписная икона В.И. Хохлова в 1813¹⁷. Кроме того, в различных собраниях хранятся как подписные иконы «Шестоднев» Хохлова, так и многочисленные вариации, созданные его мастерской, активно продуцировавшиеся на протяжении по крайней мере сорока лет¹⁸. Сравнивая икону из Музея Нисиды с иконой «Шестоднев» Хохлова в собрании Корина и других, можно заметить несколько отличий. Во-первых, в нижнем поле в квадрате (24) на иконе Хохлова изображены «юродивые Василий и Максим Блаженные Московские»¹⁹, а на иконе из Музея Нисиды – «Крещение». Во-вторых, в середине нижнего поля (25) обычно находится сцена «Убиение царевича князя Дмитрия»²⁰, а на иконе Нисиды – два

¹⁶ Юхименко Е.М., Горшкова В.В. Икона всё самые пречудные, письма самого искусного. Собрание Григория Лепса. М., 2012. С. 282.

¹⁷ Антонова В.И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1996. С. 135, Рис. 132.

¹⁸ Красилин М.М. Эпохи Николая I – отражение поисков национального менталитета. Иконы второй четверти – середине XIX века // Иконопись эпохи династии Романовых. М., 2008. С. 208.

¹⁹ Например «Шестоднев» в собрании Корина, «Шестоднев» в собрании Григория Лепса (С. 279, 285) и др.

²⁰ Там же.

ангела, двенадцать апостолов и Богородица. В-третьих, на иконе из музея Нисида в изображениях новозаветного «Шестоднева» на месте вторника (4) вместо «Усекновения главы Иоанна Предтечи» изображен «Великий вторник». Так, «Шестоднев» из Музея Нисида имеет особый набор изображений. В выборе святых в боковых полях наблюдаются многочисленные варианты. В связи с темой старообрядчества, интересно отметить, что на иконе в собрании Бондаренко на правом поле (место 20) вместе с Макарием Унженским изображен Максим Грек²¹, которого староверы почитали как покровителя старого обряда.

Известно, что в Палехе иконописцы принимали заказы и от старообрядцев, и от новообрядцев. Конфессиональная принадлежность заказчика влияла на произведения, созданные в одной мастерской и в одно время²². Е. Юхименко и Е. Горшкова отмечали, что, многочисленные изображения двуперстия, использование дониконовских символов евангелистов Иоанна (лев) и Марка (орёл), написание имени «Саватий» и наличие ковчега указывают на то, что икона была исполнена по старообрядческому заказу²³. «Шестоднев» из Музея Нисида имеет и тот и другой признаки: в этой иконе присутствуют дониконовские символы евангелистов Иоанна (лев) и Марка (орёл) и ковчег, однако имя «Саватий» написано «**савити**», как в новообрядческой церкви. Кроме того, обнаружены следы поновления изображения двуперстия Господа Саваофа: в изображениях шести дней творения мира (1) в верхнем ряду (первые три дня) над пальцами Господа положили краски светло-коричневого цвета и неясна форма рук Господи.

Можно уверенно предположить, что икона из Музея Нисида выполнена по заказу старообрядца, однако позже она, возможно, бытовала в нестарообрядческих кругах.

²¹ Иконопись эпохи династии Романовых. М., 2008. С. 403.

²² Юхименко Е.М., Горшкова В.В. Иконы всё самые пречудные, письма самого искусно-го... С. 283.

²³ Там же.

«Ангел Хранитель, Святые Федор Стратилат и Ирина»

На иконе изображены Ангел Хранитель и двое святых: Святой Федор Стратилат и святая мученица Ирина. Ангел Хранитель стоит в середине, под его ногами круглые облака. В правой руке Ангел держит белый восьмиконечный крест, а в левой руке — меч. В верхней части необычно крупно изображен Господь, благословляющий святых и Ангела. Под Христом тоже круглые облака, которые указывают на то, что Ангел Хранитель и Господь являлись с неба. Такая круглая форма облаков характерна для изображений палехских мастеров XIX — начала XX вв. Над головой Фёдора крупная надпись красного цвета: «сѣтый мѣч фѣддоръ». Федор одет в доспехи и в левой руке держит копье, а в правой руке — белый восьмиконечный крест. Святая Ирина представлена в белом мафории и в правой руке держит белый восьмиконечный крест. Над головой Ирины надпись большими буквами: «сѣта мѣч ирина». Интерес к парному изо-



*«Ангел Хранитель, Святые Федор и Ирина»
Дерево, левкас, темпера, 31,0×25,2×2,7
2 встречные шпонки.
В собрании музея Нусида (Япония) (ИНВ. № 29)
Фрагмент*

бражению Федора и Ирины значительно вырос в конце XVI в., во время правления царя Феодора Иоанновича, супругой которого была Ирина Фёдоровна Годунова²⁴.

Во второй половине XIX — начале XX вв. в связи с возросшей популярностью имени Ирина, создавалось много заказных икон великомученицы²⁵. На иконе из Музея Нисида Ирина изображена как мученица. Кроме того, двое святых и Ангел имеют в руках белые восьмиконечные кресты. Можно думать, что икона написана на заказ как фамильная святыня. Изображение соименных святых получили широкое распространение на заказных иконах старообрядцев. Нередко святые соименники изображались вместе с Ангелом Хранителем. Интересно, что на иконе из Музея Нисида руки Федора, Ирины и Ангела, держащие восьмиконечные кресты, сложены двуперстно (см. фрагмент). Повторяющиеся восьмиконечные кресты и двуперстие указывают на то, что икона была заказана старообрядческой семьей.

Кроме рассмотренных икон, в коллекции Музея Нисида еще есть иконы, в которых можно проследить связь со старообрядческой традицией. Как показано выше, старообрядческое наследие обнаруживается и в странах дальнего зарубежья. Мы уверены, что дальнейшее изучение старообрядческих икон, находящихся в собраниях в Японии, может дать новые материалы для продолжения исследования старообрядческих икон.

Литература

- Антонова, В.И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. — Москва : Искусство, [1966]. — 187 с., 81 л. ил.
- Бусева-Давыдова, И.* Святые образы. Русские иконы XV–XX веков из частных собраний. — Москва : Эксперт-клуб, 2006. — С. 409.
- Гусаков, В.О.* Словарь русского религиозного искусства. — Санкт-Петербург : Аврора, 2006. — 278, [2] с. : ил.
- Красилин, М.М.* Эпохи Николая I — отражение поисков национального менталитета. Иконы второй четверти — середине XIX века // Иконопись эпохи династии Романовых. — Москва : КремлинАрт, 2008. — 457 с. : цв. ил.
- Миядзаки, И.* Сызранская икона «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец» в собрании музея Нисида (Япония) // Старообрядчество в

²⁴ *Саенкова Е.М.* Ирина // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всей Руси Кирилла. (<https://www.pravenc.ru/text/673929.html>).

²⁵ Там же.

- России (XVII–XX века) — Вып. 4. — Москва : Языки славянских культур, 2010. — С. 611–617.
- Накадзава, А., Миядзаки, И.* Коллекция русских икон в Художественном музее Нисиды: Каталог и исследование. Nishida Museum, Toyama, Japan. 2013. (на яп. яз.) — URL: (<https://u-toyama.academia.edu/AtsuoNakazawa>) (дата обращения: 11.09.2020)
- Половинкин, П.В.* Краткая история самарского старообрядчества. // Старообрядчество Самарского края. История и культура — Самара, 2007. — URL: (<http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-1057>) (дата обращения: 08.09.2020)
- Сызранская поморская община // Староверие в Самарском крае. — URL: (<http://samstar.ucoz.ru/publ/78-1-0-328>) (дата обращения: 08.09.2020)
- Половинкин, П.В.* Старообрядческие иконописные мастерские в Самарском крае. // Старообрядчество Самарского края. История и культура — Самара : ИД «Агни», 2007. — URL: (<http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-1057>) (дата обращения: 08.09.2020)
- Саенкова, Е.М.* Ирина // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всей Руси Кирилла. — URL: (<https://www.pravenc.ru/text/673929.html>) (дата обращения: 09.09.2020)
- Сызранская икона: Кат. выставки / [Сост. А.А. Кириков]. — Самара : Агни, 2007. — 148 с.
- Юхименко, Е.М., Горшкова, В.В.* Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного. Собрание Григория Лепса. — Москва : [б. и.], 2012. — 472 с. : цв. ил.

Отношение к старообрядчеству
церковных деятелей патриаршего
периода и синодальной эпохи.
Влияние старообрядчества на
религиозные поиски духовенства,
интеллигенции, народа

Белякова Елена Владимировна

(Институт российской истории РАН, Москва, Россия)

Belyakova Elena Vladimirovna

(Institute of Russian history of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

СОБОРЫ 1666 И 1666–1667
И СКЛАДЫВАНИЕ СТЕРЕОТИПОВ
ВОСПРИЯТИЯ СТАРОВОЕРОВ
THE COUNCILS OF 1666 AND 1666–1667
AND STEREOTYPE FORMATION
OF PERCEPTION OF OLD BELIEVERS

В докладе поставлен вопрос о значении Соборов 1666 и 1666–1667 г. для старообрядчества. Автор показывает, что деяния Соборов и подготовительные материалы к ним остались недостаточно изученными. Весь текст деяний так и не был обнародован и оставался неизвестен староверам. Принесения покаяния на Соборе 1666 г. противниками реформ и рассылка их по монастырям привело не к примирению, а к радикализации настроения народных масс. Проклятие на Соборе «непокоряющихся Восточной церкви» и осуждение их на «градские казни» стали причиной для беспрецедентных гонений неизвестных ранее в русской истории. Именно на этих соборах были созданы стереотипы, определившие отношение к староверам в официальной церкви.

Ключевые слова: Старообрядчество; раскол; Соборы 1666 и 1666–1667 г.; конфессионализация; догмат о наказании непокорных; византийское наследие.

This paper raises the question of the significance of the Councils of 1666 and 1666–1667 for the Old Believers. The author shows that the acts of the Councils and the preparatory materials for them have remained insufficiently studied. The entire text of the acts was never made public and remained unknown to the Old Believers. The repentance by the opponents of the reforms at the Council of 1666 and their sentence to monasteries led not to a reconciliation, but to the radicalization of the mood of the masses. The damnations at the Council towards the “disobedient towards the Eastern Church” and their sentence to “city executions” led to unprecedented persecutions, previously unknown in Russian history. Stereotypes determining the attitude to Old Believers were created during these Councils.

Key words: Old Believers; Schism; Councils of 1666 and 1666–1667; Confessionalization; The dogma of punishment for the disobedient; Byzantine heritage.

В современной историографии является общепризнанным тот факт, что именно Соборы 1666 и 1666–1667 гг. окончательно утвердили раскол в русской церкви. Трактовка этих соборов идет от трудов Н.Ф. Каптерева. Каптерев писал о том, что можно говорить о формальном появлении раскола старообрядчества после собора 1667 г.¹ Ученый противопоставлял собор 1666 г. и собор 1666–1667 гг., считая первый более сдержанным по отношению к противникам реформ, а ответственность за решения второго Собора он возлагал на греков: «В постановлениях собора 1667 г. о старообрядчестве сказалось по преимуществу греческое понимание русского старообрядчества, подготовленное особенно сочинением грека архимандрита Дионисия»².

Эта тенденция была усилена А.В. Карташевым. Бывший министр вероисповеданий Временного Правительства, хорошо знавший современные ему дискуссии о снятии клятв, Карташев прямо указывал в своем курсе истории, что необходимо отменить клятвы Собора 1666–1667 гг.³ Ответственность за раскол историк перекладывал на греков: «И на эту рану клятв, на угоды царю, греки еще насыпали соли «телесного озлобления» раскольников, т.е. одели на них мученический венец. Они дали совет царю подвергнуть отлученных «градским казням». Вот что окончательно создало в русской жизни именно раскол»⁴.

С.А. Зеньковский также продолжил противопоставление двух Соборов и особо отметил участие греков дьякона Мелетия, дьякона Агафангела, афонского архимандрита Дионисия в подготовке решений Собора 1666–1667 гг.⁵ Труды Карташева и Зеньковского сформировали современную концепцию трактовки Соборов, хотя, разумеется, ни Карташев, ни Зеньковский не имели возможности работать с источниками соборных деяний.

Тема клятвы соборов 1666 и 1666–1667 гг. постоянно звучала в писаниях единоверцев⁶ и, с момента создания единоверия, его

¹ *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1912. Т. II. С. 49.

² Там же. С. 375.

³ *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991. С. 182–183.

⁴ Там же. С. 177–183

⁵ *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Т. 1. Духовные движения XVII в. М., 2009. С. 219–221, 222–231.

⁶ *Симон (Шлеев), еп.* Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев). М., 2004. С. 31–34.

представители добивались «снятия клятв» со старых обрядов. Вопрос о снятии клятв обсуждался на Поместном Соборе 1917 г. но не был решен⁷, затем последовало постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 г. о признании старых русских обрядов спасительными, как и новые обряды, и равночестными им и об упразднении клятв Московского Собора 1656 г. и Большого Московского Собора 1667 г. Это постановление было утверждено на Соборе 1971 г. со следующими формулировками: «... 2. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года об отвержении и вменении, яко не бывших, порицательных выражений, относящихся к старым обрядам и, в особенности, к двухперстию, где бы они ни встречались и кем бы они ни изрекались. 3. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года об упразднении клятв Московского Собора 1656 года и Большого Московского Собора 1667 года, наложенных ими на старые русские обряды и на придерживающихся их православно верующих христиан, и считать эти клятвы, яко не бывшие»⁸.

Несомненно, что это решение Собора 1971 г. имело большое значение. Однако оно хотя и сняло напряженность, но не привело к сближению со староверами. Одна из причин, на наш взгляд, недостаточное понимание содержания решений Собора 1666–1667 гг., которое не сводится к наложению клятв на «старые русские» обряды.

Несмотря на всю значимость, деяния Собора не были предметом источниковедческого изучения⁹. Обращение к документам Соборов ставит перед исследователем множество вопросов. Большинство исследователей пользовались публикацией Деяний Соборов в Материалах для истории раскола¹⁰, затем они были пере-

⁷ *Кравецкий А.Г.* К истории снятия клятв на дониконовские обряды // Богословские труды. 2004, № 39. С. 296–344; *Белякова Е.В.* Старообрядческий вопрос на Поместном соборе 1917–1918 гг. // Старообрядчество в России (XVII–XX века). Вып. 4. М., 2010. С. 145–158.

⁸ Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их (2 июня 1971 года) <http://www.patriarchia.ru/db/text/5407460.html>.

⁹ На опубликованных документах построена работа: *Шаров П.* Большой Московский собор 1666–1667 // Труды КДА. 1895. Т. I, кн. 1 (январь). С. 28–85; кн. 2 (февраль). С. 176–222; кн. 4 (апрель). С. 517–553. Т. II. № 6. (июнь). С. 171–222.

¹⁰ Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т. 2.

изданы Братством св. Петра митрополита¹¹, выдержки соборных деяний переиздавались также В.Н. Бенешевичем¹². Новые издания Деяний произошли без исследования рукописной традиции¹³.

В настоящее время сборник ГИМ Син. I/ 1195, содержащий Деяния Соборов 1666 и 1666–1667, доступен на сайте ГИМ¹⁴. Публикация Деяний была сделана по Сборнику ГИМ Син. 914 и главы расположены в нем в ином порядке¹⁵. Последняя рукопись точно воспроизведена в издании Братства Петра митрополита с указанием и маргинальных помет.

Далеко не все вопросы, связанные с подготовкой Деяний Соборов, исследованы. Почерки писцов соборных Деяний остаются не идентифицированными за исключением рукописи МДА фонд. собр. Ф. 173/1 № 68, написанной Симеоном Полоцким. Но белой список кириллицей (ГИМ Син. I ркп. 2) не принадлежит этому писателю. Подготовительные материалы к деяниям Собора содержатся в рукописи Син. II/ 1196¹⁶ и они не все были воспроизведены в Материалах для истории раскола. Так, нам удалось найти не опубликованный текст подготовительных мате-

¹¹ Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. Издание (третье) братства св. Петра митрополита, проверенное по подлинной рукописи. М., 1905. Далее текст приводится по этому изданию с указанием даты собора, т.к. издание не имеет единой нумерации листов.

¹² *Бенешевич В.Н.* Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русской церкви. 1 59–61. Пг., 1915. Вып. 1–2.

¹³ Московские соборы 1660, 1666, 1667 годов. Собрание документов эпохи. Т. 1. Соборы 1660 и 1666 гг. СПб., 2014, 608 с.; Т. 2. Собор 1667. СПб., 2014. – 472 с. См. также Concilium Moscoviense 1666–1667 // Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. Т. IV/2. The Great Councils of the Orthodox Churches Decisions and Synodika. From Moscow 1551 to Moscow 2000. Ed. G. Alberigo, A. Melloni. Courantibus N. Alfeev, E.V. Beljakova, E. Emcenko, A. Mainardi. Tournout, 2016. P. 687–734.

¹⁴ Описание сборника: *Протасьева Т.Н., сост.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева). М., 1983. Ч. II. С. 102–104. № 991.

¹⁵ *Белякова Е.В.* К изучению истории Соборов 1666 и 1666–1667 гг. // Исторический курьер. (Источники по истории духовной культуры России XVI–XX вв.) 2019. № 2 (4). Статья 5. URL: <http://istkurier.ru/data/2019/ISTKURIER-2019-2-05.pdf> (дата обращения: 14.9.2020).

¹⁶ *Белякова Е.В.* Об отмене решений Собора 1620 г. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2019. Т. 10. Выпуск 3 (77) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840004671-7-1/> (дата обращения: 25.06.2019).

риалов к отмене решений Собора 1620 г.¹⁷ Большое значение имеют свитки, в которых содержатся также судебные дела и другие подготовительные материалы к Собору¹⁸. Свитки пополнялись записями о судьбе подсудимых.

Мы уже обращали внимание на то, что современникам стала известна только часть деяний Собора 1666–1667 гг.: об исправлении Служебника (отсутствует в Материалах для истории раскола), 1-ое деяние и 35 разделов 2-го Деяния. Они были напечатаны уже в Служебнике 1667 г. и Служебнике 1668 г. на листах двух дополнительных тетрадей. При этом в конце текста говорилось, что вскоре будут изданы все Деяния «вкупе во единой книзе особно»¹⁹.

По епархиям, возможно, рассылались наказные списки, составленные на основании отдельных Деяний Собора. Это Соборные статьи о «священном и монашеском чину, которые объявятся в церковных или мирских татьбах, в разбоях, в денежных делах, и в убийствах»²⁰. Текст этих статей был опубликован по сборнику грамот и указов Соловецкого монастыря. Эти 14 статей подробно излагают процедуру суда над духовными лицами, обвиненными в татьбе. В преамбуле говорится, что статьи написаны по «совету со святейшим кир Паисием, папою и патриархом ... и кир Макарием Патриархом Божия града Антиохии и с великим господином Иосифом патриархом и со всем освященным собором». Тема наказаний священников и монахов за разбой действительно поднималась на Соборе (4 глава, вопрос 2: «Мнози обретаются на разбоях и в татбах...»)²¹. В ответе говорилось о необходимости сначала рассмотреть преступление духовного лица судом архиерея, а уже по извержении предать градскому суду. С ссылкой на Матфея Властаря повинному во многих убийствах грозило отсечение рук и ослепление. Статьи содержали изложение процесса следствия над священниками, которого нет в деяниях Собора. В них упоми-

¹⁷ *Белякова Е.В.* Подготовительные материалы к Собору 1666–1667 гг.: трактат в защиту католического крещения (в печати).

¹⁸ О свитках см. *Юхименко Е.М.* Новое о старце Ефреме Потемкине // *Старообрядчество в России (XVII–XX века)*. Вып. 4. М., 2010. С. 21.

¹⁹ Служебник. М., 1667. Л. 15 об. — 16.

²⁰ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографической Экспедицией. СПб., 1836. Т. 4. № 161. С. 212–214.

²¹ Деяния собора 1667 г. // Деяния Московских Соборов 1666 г. и 1667 годов. Л. 38 об. — 39.

наются должности сыщика и «заказчика священного чину», которого назначает архиерей.

12-ая статья о священниках и монахах, которые держат лавки, восходит к 4 разделу 4-ой главы, содержащий вопросы и ответы. В ответе говорилось о запрете священникам и монахам заниматься подобного рода деятельностью и в случае ее продолжения священникам грозило извержение («или да престанет или да извержется»²². 12 статья предлагала «сыщикам про таких сыскивать, а сыскав сказывать закащиком от священного чину» и те должны были говорить указ Алексея Михайловича и вселенских патриархов, «чтобы они лавок и многих дворов за собою не держали». Сыщики должны были написать царю об этих лавках.

13 статья о краже священных вещей из церкви дословно повторяла 3-ий раздел 4-ой главы о наказании, предусмотренном «градским законом»: у крадущего ночью отсекалась глава, если кто крал днем «ради своего убожества», то получал до ста ударов и осуждался в ссылку²³. Статья 14 определяла порядок причащения осужденных на смерть. Собор в ответе на 1-ый вопрос 4-ой главы отменил запрет патриарха Никона причащать разбойников и татей²⁴ и установленный Собором порядок причастия осужденных (2-ой вопрос-ответ 4-ой главы) и был воспроизведен в 14 статье.

Другая грамота была послана митрополитом Питиримом в Иверский монастырь и в ней излагались статьи, запрещавшие инокам и инокиням покидать свой монастырь и жить у простых людей, что дословно воспроизводило тексты из 7 Деяния (Л. 77 об. — 78 об.)²⁵.

Церковные власти, однако, не торопились публиковать целиком деяния Собора. Когда новосозданный Синод затребовал в 1721 г. в Санкт-Петербург эти Деяния, понадобилось 2 года для их получения²⁶.

Удивительным образом Деяния Собора 1666 г. вообще не были включены в Полное собрание законов Российской империи, а из Деяний Собора 1666–1667 гг. было опубликовано «Соборное деяние о низложении Никона из сана патриаршеского»²⁷, а также

²² Там же. Л. 41–41 об.

²³ Так в статьях. В Соборном деянии — «в заточение» — Деяния 1667. Л. 40 об.

²⁴ Деяния 1667 // Деяния Московских Соборов 1666 г. и 1667 годов. Л. 36–37 об.

²⁵ ААЭ. Т. 4. СПб., 1836. (626 с.). № 162. С. 214–216.

²⁶ *Белякова Е. В.* К изучению истории Соборов 1666 и 1666–1667 гг... С. 9–10.

²⁷ ПСЗ-1. Т. 1. № 397. С. 649–656.

«Выписка из деяний собора бывшего в сем году в Москве «О лицах духовного ведомства, об устройстве судов Патриаршего и епископских, об имуществах домовых патриарших, епископских и монастырских, о новом разделении епархий, о благочинии церковном и монастырском, о супружестве священников, диаконов и причетников и об уничтожении царских жалованных монастырям грамот, испрошенных патриархом Никоном». В опубликованный текст вошли гл. 2, ст. 7, 19, 20, 29, 30, 37, 38, 39, 41, 42, из раздела «О монашеском чине» ст. 3, 4, 6, 9, 10, 11; гл. IV вопросы 1, 2, 3, 4; гл. VII вопросы 1, 2 (они не имеют номера в тексте), 11, 12, 13, 14 (это вопрос о наказании еретиков и раскольников градским судом), гл. 8, гл. 9, 11²⁸. Почему редактор М.Н. Сперанский не считал возможным включить главы, относящиеся к введению новых обрядов и осуждению их противников — это особый вопрос.

В 1855 г. в Дополнениях к Актам Историческим Деяния были изданы, но не по официальной рукописи²⁹.

Таким образом, можно утверждать, что староверам длительное время были известны лишь опубликованные в Служебниках Деяния, именно с них делались рукописные копии, которые не всегда правильно обозначены в описаниях.

Между подготовительными материалами к Соборам 1666 и 1666–1667 гг., Деяниями Соборов и реальными событиями, происходившими на них, существует большой разрыв, который историк не всегда может восполнить.

Согласно Деяниям Собора 1666 г., большинство из вызванных на Собор противников новых обрядов принесли покаяние: Александр, епископ Вятский³⁰ (после этого он принимал участие в Соборах), старец Серапион (бывший Смоленский протопоп, был отправлен в Макарьевский Желтоводский монастырь)³¹, иеромонах Григорий Неронов (был отправлен в Иосиф-Волоцкий монастырь)³², игумен Златоустого монастыря Феоктист (был отправлен в Покровский монастырь на убогих, где и умер)³³, соловецкий старец Герасим Фирсов (был прощен, отправлен в Иосифов

²⁸ ПСЗ-1 № 412. С. 698–715.

²⁹ ДАИ. Т. 5. С. 432–510.

³⁰ Деяния собора 1666 г. // Деяния Московских Соборов 1666 г. и 1667 годов. Л. 15.

³¹ Там же. Л. 30 об.

³² Там же. Л. 33 об. — 34.

³³ Там же. Л. 34.

хи. Только после того, как он им через переводчика архимандрита Дионисия напомнил, что после убийства они не смогут служить литургию, его оставили и он начал юродствовать.

Но все-таки можно представить, что многие из вызванных на суд противников реформ не были готовы последовательно отказываться в православии русскому епископату, а потом и Вселенским патриархам, хотя и оставались приверженцами старых обрядов. Протопоп Аввакум отказывался обсуждать поведение Григория Неронова, принесшего покаяние — слишком болезненным был для него этот вопрос: «А про старцово житье мне не пиши, не досаждай мне им: не могут мои уши слышати о нем хульных глагол ни от ангела»⁴¹. Вынужденный отход от участия в спорах многих интеллектуалов — противников реформ не мог не быть незамеченным современниками. Однако своим следствием он имел не прекращение раскола, а обезглавливание противников реформ, радикализацию широких антицерковных настроений, и способствовал мифологизации сознания.

На Собор 1666–1667 г. были вызваны только те, кто не принес покаяния: «Обаче Никита поп... образумися и покаяся, и принесе чистое покаяние пред нами и пред всем освященным собором, и тем получил (он Никита поп) прощение и разрешение от того отлучения и клятвы и проклятия. (...). А та клятва и проклятие еже писано есть в книге Жезл возводится ныне точию на Аввакума бывшего протопопа и на Лазаря попа, и Никифора и Епифанца старца соловецкого и Феодора диакона и на прочих их единомысленников и единомудренников и советников их дондеже пребудут в непокорении»⁴².

Надежда на то, что на Соборе будут рассмотрены старые и новые книги и поставлен вопрос о правильности исправлений, на чем настаивали те, кто писал челобитные царю, исчезла уже на Соборе 1666 г. Тем не менее, необходимо отметить, что в отличие от периода борьбы с «жидовствующими», характер полемики резко изменился: Симеон Полоцкий в книге Жезл правления, пытаясь опровергнуть своих противников, излагал по статьям писания священника Никиты из Суздаля и Лазаря. Но на Соборе, как

⁴¹ Письмо игумену Феоктисту // Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1 / РИБ. Т. 39. Лг., 1927. С. 909–910.

⁴² Деяния собора 1667 г. // Деяния Московских Соборов 1666 г. и 1667 годов. Л. 16 об.

следует из Деяний, дискуссия об обрядах не состоялась и голоса в защиту старых обрядов не прозвучали.

Если до Собора проводники реформ находились в определенной мере в оборонительной позиции, им необходимо было снимать с себя обвинения в неправильности производимых исправлений, то после Собора ситуация кардинально изменилась: исправления получили еще и санкцию вселенского православия. Собор и 1666, и 1666–1667 гг. продолжал действовать в русле реформ. Как сформулировано в Деянии Собора 1666–1667: «Зане Никон бывший патриарх, повеле книги исправляти, и преводити не собою, но советом благочестивейшего Государя нашего царя и великого князя Алексея Михайловича всея великия, и малыя, и белыя России самодержца, благословением же и советом святейших вселенских патриархов и согласиём архиереев Российского государства и все елико освященного собора»⁴³. Далее указывалось, что и патриархи подтвердили, что «сие предание есть святых апостолов и святых отцев и святых Церкви чин древний, и книги исправленыя и новопереводныя печатныя суть правы и согласны с нашими греческими книгами»⁴⁴.

Несмотря на прямое утверждение Собора о несамостоятельности патриарха Никона в деле исправления книг старообрядческая литература будет связывать реформы исключительно с его именем, что закрепилось и в научной литературе, хотя и Каптерев, и Зеньковский подчеркивали ведущую роль Алексея Михайловича, ставшую особенно очевидной после оставления патриархом Никоном кафедры.

Соборы продолжали настаивать на правильности исправлений чинов и книг. Большое значение имеет тот факт, что Собор 1666–1667 г. перечислил наиболее важные исправления, выстраивая их в определенной иерархии: 1) изменение в Символе веры; 2) троеие алилуи; 3) крестное знамение тремя первыми перстами; 4) изменение молитвы Исусовой; 5) изменение формы креста на просфорах; 6) изменение крестного знамения для благоговения⁴⁵.

Хорошо известно, что исправления имели намного более широкий характер и коснулись многих литургических текстов и бо-

⁴³ Там же. Л. 3–3об.

⁴⁴ Там же. Л. 4.

⁴⁵ Там же. Л. 6–6 об.

гослужбных чинов, но они не попали в этот перечень, потому что в нем названы именно символы, определявшие повседневность и воспринимавшиеся как символы конфессии. Вопросы о Символе веры, крестном знамении, аллилуйе стояли уже на Стоглавом соборе и их формы были определены Собором. Деяния Стоглава были, несомненно, рецепированы московской митрополией. Ссылки на них имеются во многих старообрядческих сочинениях. Стоглав принадлежал к действующему законодательству: на него ссылались в Соборном Уложении 1649 г., главы из него включили в состав Кирилло-Белозерской редакции Кормчей⁴⁶.

Можно сказать, что Стоглав сделал первый шаг в конфессионализации московского православия, попытавшись унифицировать его символику. Дальнейший шаг был сделан Собором 1620 г., когда московское православие было противопоставлено не только латинству, но и униатам и другим православным по признаку правильного троекратного крещения.

И вот здесь Собор 1666–1667 гг. решительно порвал с канонической традицией предшествующего периода: он отменил решения Стоглава, Собора 1503 г., Собора 1564, Собора 1620 г.

Отмена решений Собора 1551 г. (Стоглава) и Собора 1620 г. нуждались в обосновании, так как они были собраны по воле «благочестивых царей» и являлись действующим законодательством. Деяния Собора 1620 г. издавались неоднократно и общее число опубликованных экземпляров составило 3 630. Этот Собор во многом определял ментальность русского духовенства и закреплял существовавшую практику перекрещивания⁴⁷. Сам метод доказательства еретичности не был нов: в Византии новые учения обвиняли в воспроизведении старых ересей. Но в тексте постановления он был проведен предельно последовательно и повторялся многократно: «Всех же убо еретических вер по святым правилам святых отец, сквернейше и и лютейши есть латыняне папезницы, понеже всех древних еллинских и жидовских и агарянских и еретических вер ереси проклятыя в закон свой прия-

⁴⁶ *Белякова Е.В.* Сказание об именах из Кормчей Кирилло-Белозерской редакции // *Slovene-Словѣне. International Journal of Slavic Studies*. 2013. Т. II. № 2. С. 184–198; *Корогодина М.В.* Кормчие книги XIV–XVII века. М. ; СПб., 2017. Т. 1. С. 455–472.

⁴⁷ *Опарина Т.А.* Изменение чина принятия западных христиан в русской церковной традиции // *Белякова Е.В., Мошкова Л.В., Опарина Т.А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М. ; СПб., 2017. С. 365–370.

ша»⁴⁸. Другое положение Собора 1620 г. «еретическое крещение несть крещение, но паче осквернение» было повторено пять раз в Деяниях Собора как заключительное к разделам. Так как постановление Собора 1620 г. неоднократно было включено в издания Третьяков, оно получило широкую известность и, несомненно, было хорошо усвоено. Стоглав получил от Собора 1666–1667 г. хорошо известную характеристику: «Зане той Макарий митрополит и иже с ним мудрствовали невежеством безрасудно, якоже восхотеша, сами собою: не согласяся з греческими и з древними харатейными словенскими книгами, ниже со вселенскими святейшими патриархи о том советоваша и ниже своприсишася с ними»⁴⁹. Составители Деяний поняли необходимость более развернуто обосновать отмену решений Стоглава и написали главу 10 «Увещание о бывшем соборе...», в которой доказывали, что практика отмены соборами решений предыдущих соборов не является чем-то исключительным, а имеются прецеденты, и что ошибка Стоглава в том, что его решения не были согласованы с вселенскими патриархами. Правда, ни в одном из приведенных примеров Собор, отменяя решения предыдущего, не накладывал на него проклятие.

Еще более пространным было объяснение отмены Собора 1620 г. В нем подробно доказывалась необоснованность аргументации Собора 1620 г. о еретичестве латинян и невозможность применения к католическому крещению обвинения в еретичестве. В подготовительных материалах использовались тексты патриарха Макария. В них просматривается и большая ирония по отношению к составителям Деяний Собора 1620 г., хотя они и были аргументированы выписками из статей Кормчих⁵⁰.

Несомненно, что новая образованная элита, прибывшая из Речи Посполитой, а также ученые греки не испытывали пиетета перед предыдущими московскими Соборами и их участниками. Кроме того, греки настаивали на том, что только согласованные с восточными патриархами решения имеют силу. На Соборе складывается новый дискурс и формируется новая идеология и задаются способы обличения противников нововведений.

Невежеством объясняли поведение противников реформ. Обвинение в невежестве проходит через первые два деяния Собора,

⁴⁸ Третьяков иноческий. МПД, 1639. Л. 215 об. — 216.

⁴⁹ Деяния собора 1667 г. // Деяния Московских Соборов 1666 г. и 1667 годов. Л. 7 об.

⁵⁰ Белякова Е. В. Об отмене решений Собора 1620 г.

выдавая одного редактора: «невежди», «не точию от простых, но и от священных многого неведения» (л. 1 об.)⁵¹, «несмыслства» (л. 1 об.), «ревность не по разуму» (л. 1 об.), «от совершенного своего неведения», «священническаго многого невежства и нерадения» (л. 2); «писано не разумно, простотою и невежеством (л. 7 об.), «несмысленно мудрствуют» (л. 12), «и напечатася невежеством и неразумно» (л. 15 об.), «невежди же аще будут прочита-ти .. и погибнут, якож пострада и Никита поп, Лазарь, Аввакум и прочие невежди (л. 16), селским невеждам (л. 17), «и то предание несмысленно есть» (л. 19), «да не поругаются невежди святым иконам», «ко прелести невеждам» (л. 22), «от некоторыъ суемудрых или паче рещи бумудрых и безумных (л. 23), «ко прелести невеждам» (л. 24), «ко прелести простым и невеждам» (л. 28), «неведением исповедуют токмо троицу просто, а единицу ни» (л. 30), «лгаша нецыи суемудрии» (л. 31).

Представление о невежественных справщиках, допустивших ошибки, о невежественных противниках реформ прочно вошло в литературу о расколе и даже было воспроизведено С.М. Соловьевым. Между тем снижению уровня полемики способствовали сами власти, разослав в соответствии с решением Собора 1666 г. в заключение по монастырям наиболее видных и образованных противников реформ. Смена типов образованности, появление новой европейски образованной элиты в Москве делало неизбежным культурный конфликт, о котором писал Б.А. Успенский⁵². Против однозначных положений Лазаря из Борисоглебска и Никиты из Суздаля выступил в Жезле правления, изданном во время заседаний Собора, Симеон Полоцкий с барочной риторикой, позволяющей витиевато оправдать или опровергнуть любое богословское высказывание. Новая ученость уже во многом носила надконфессиональный характер, риторические приемы, способ использования библейских текстов Симеоном Полоцким восходили к латинской традиции⁵³. Диалог между Симеоном и Ав-

⁵¹ В скобках указаны листы по изданию: Деяния собора 1667 г. // Деяния Московских Соборов 1666 г. и 1667 годов.

⁵² Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII в. // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. М., 1994. С. 333–367.

⁵³ Корзо М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М., 2011; Киселева М.С. Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. М., 2011.

вакуумом не получался: они говорили на принципиально разных языках.

В Деяниях употребляется и слово «расколник», но намного реже, чем «невежда», и почти исключительно в сочетании «раскольники и мятежники». «расколники и непокорники»: «врагом церкви Христове расколником и непокорником мстителя» (л. 1), «суемудрие и раскол» (л. 10 об.), «токмо суемудрие и мятеж и раскол» (л. 12 об.), «да престанет суемудренных и расколников безчинное предание» (л. 12 об.), тем убо бывают мятежи и расколы (л. 17), «учинишася толики расколники и мятежники» (л. 21).

Слово «еретики» появляется для обозначения источника происхождения преданий, расходящихся с «Восточной церковью»: «а не последуй святей восточной церкви, сей последует еретиком яковитом» (л. 9), «писание есть сложено от некоторого расколника и скрытаго еретика арменския ереси» (л. 15–15 об.), «яко знаменатися повелевает по обычаю еже еретики армени знаменаются крестом» (л. 15 об.); «еретическим мудрованием» (л. 22 об.), «И сего ради наследии имать, якоже и тии еретици анафему и проклятие святых отцев святых седми вселенских соборов» (л. 34).

Отметим, что и распоряжения патриарха Никона не причащать разбойников характеризуются как «еретическая и пребеззаконна» (л. 36 об.). Итак, уже Собор 1666–1667 г. возводил двоеперстие к «армянской ереси», что потом щедро повторилось в полемике XVIII в.

Основное требование, которое выдвигал Собор, — это покорение Восточной церкви. Именно непокорники подвергались проклятию и анафеме. Не спор о правильности обрядов был решающим, а требование «дабы покорялися вси во всем без всякого сомнения святей восточней церкви» (л. 5), «Аще же кто будет противляется нам и всему освященному Собору, Богу противляется и уподобляет себе прежним проклятым еретиком» (л. 34 об.).

Само понятие «Восточная церковь» было абсолютно чуждо русской традиции. Она знала лишь понятие «православная церковь», которое после Собора 1620 г. ограничивалось пределами совершения крещения погружением. Отменив решения этого Собора и признав правильным крещение католиков, Собор значительно расширял границы церкви. К этому не была готова русская иерархия.

Требование покорения церкви стало основным и в последующих текстах, направленных против староверов. Так, в Увете духов-

ном многократно повторено, что Собор «непокаряющихся святых восточней апостольстей церкви анафеме предаде»⁵⁴. Непокорение рассматривается как противление властям и самому Богу: «Несть бо людем добра на всем свете нигде же от непокорства государем и царем и пастырем своим, и в дому и в малом жилищи человеку первому. Аще бо им не покорятся, Бога преслушают»⁵⁵.

Не будет преувеличением сказать, что еще до митрополита Стефана Яворского, создавшего «догмат о казни еретиков»⁵⁶, Собор 1666–1667 гг. принял догмат «о проклятии непокорников». В исторической справке, представленной в 7-ом Деянии Собора, приводились примеры расправ «благочестивых царей» над еретиками и раскольниками: «овым языки отрезаша, овым руце отсекоша, овым уши, и носы, и позориша их по торгу и потом сослани быша в заточение до кончины их»; «повеле благочестивая царица Феодора сотворити лепое отмщение, бити его говяжими жилами до двести удрений и всех последующих ему подобне, и ослепити его и сослати и споследующими ему в лютеишая места» (л. 81 об.).

Здесь мы встречаемся с оборотной стороной «византийского наследия», которое оказалось востребовано в Новое время. Удивительная жестокость уничтожения противников была представлена как церковный образец. Конечно, это не было новостью для русской культуры: преп. Иосиф Волоцкий также старательно отыскивал примеры расправы над еретиками⁵⁷. Однако его писания вызвали протест среди монашества. На Соборе не нашлось человека, который бы задал простой вопрос: «Се ли христианство, еже сице человека умучити?»⁵⁸. Люди новой учености не выступали в защиту осужденных.

Парадокс состоял в том, что еретиками оказались те «боголюбцы», «ревнители благочестия», кто отказался сменить символы,

⁵⁴ Увет духовный. М., 1682. Л. 43 об., 45 об.

⁵⁵ Там же. Л. 9.

⁵⁶ *Стефан Яворский, митр.* Камень веры. М., 1728. Л. 1064–1065.

⁵⁷ Об отношении к еретикам: *Белякова Е.В.* К вопросу о влиянии византийского законодательства о еретиках на русскую правовую традицию // Миграции. Формирование Российского государства: материалы Международных семинаров исторических исследований «От Рима к Третьему Риму. (Migrazioni. La formazione dello Stato russo. Atti dei Seminari internazionali di studi storici «Da Roma alla Terza Roma». 2010–2015. М., 2015. С. 198–207.

⁵⁸ Повесть о боярыне Морозовой. Подг. текста и исследование А.И. Мазунина. Л., 1979. С. 145.

утвержденные иерархией на первом этапе конфессионализации, на другие, принятые на новом этапе. С их точки зрения изменение символов означало смену веры. Те же, кто рассматривал вопросы веры как дело «властей», не выступали против проводимых реформ, хотя обязанность переучиваться в сложении перстов и произнесении молитв вряд ли была им очень по душе.

Таким образом, Соборы 1666 и 1666–1667 гг. действительно явились углублением раскола в русской Церкви. Они ставили задачей не преодоление раскола, а утверждение уже проведенных реформ. Собор налагал проклятие не на старые обряды (хотя в них и нашли «армянскую ересь»), а на тех, кто их придерживался, поставив тем самым вне церкви значительную часть русского общества. Уже на Соборе была создана версия о том, что раскол был не следствием непринятия реформ, а проявлением невежества отдельных людей. Этот стереотип во многом довлеет и над современной историографией, которая говорит о «распространении раскола», хотя адекватней было бы говорить об отказе от рецепции решений Собора и разных формах протеста проводимым реформам.

При этом преследование «непокорников» и жестокая расправа с ними были сформулированы как обязанность гражданских властей. Разумеется, власти и до решений Собора всячески преследовали «непокорников», о чем свидетельствует и житие протопопы Аввакума, и начавшиеся еще с 1662 г. сыски в вяземских и нижегородских лесах⁵⁹, но теперь это преследование получило оправдание и со стороны «Восточной церкви» и были предложены даже более жестокие способы расправы, сразу же примененные. Соборы задали дискурс полемики с противниками реформ: они рассматривались не как защитники старой веры, а как сторонники еретических учений. Этот дискурс прошел через всю полемическую литературу XVII–XIX веков.

Вынужденное молчание образованной части общества и поддержка реформ новой духовной элитой привела к тому, что народное религиозное движение, вызванное во многом эсхатологическими ожиданиями и страхами, радикализовалось, приняло антицерковный характер. Страх перед наступившим царством ан-

⁵⁹ Румянцова В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.

тихриста определял судьбу целых поселений, выбравших огненную смерть.

Радикализм решений Собора 1666–1667 г., его разрыв с предшествующей традицией и отказ от сложившейся идеологии московского царства стали причиной того, что только часть его решений была напечатана и получила широкую известность. Отсутствие в старообрядческой литературе полемики по целому ряду соборных решений объясняется недоступностью всего текста Деяний Соборов 1666 и 1666–1667 г. не только для староверов, но и широких кругов русского общества.

Если клятвы на старые обряды и их сторонников были отменены решением Собора 1971 г., то догмат о наказании непокорников так и не был отменен, как и не были осуждены жестокие казни, спровоцированные церковными властями. Именно поэтому решение Собора 1971 г. не привело к сближению со староверами.

С позиций современной историографии, Собор был продолжением процесса конфессионализации, начатого в русской церкви еще в XVI веке, но при этом он заменил символы, закрепленные на предшествующем этапе этого процесса, и отменил решения предшествующих Соборов. Его решения не были рецепированы значительным кругом священства и монашествующих. Но любое выражение несогласия с решениями Собора жестоко наказывалось церковными и светскими властями.

Литература

- ААЭ Т. 4. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археологической Экспедицией. — СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии. 1836. — Т. 4. — 654 с.
- Белякова, Е.В.* К изучению истории Соборов 1666 и 1666–1667 гг. // Исторический курьер. (Источники по истории духовной культуры России XVI–XX вв.) 2019. — № 2 (4). — Статья 5. URL: <http://istkurier.ru/data/2019/ISTKURIER-2019-2-05.pdf> DOI: 10.31518/2618-9100-2019-2-5. (дата обращения: 14.9.2020).
- Белякова, Е.В.* К вопросу о влиянии византийского законодательства о еретиках на русскую правовую традицию // Миграции. Формирование Российского государства: материалы Международных семинаров исторических исследований «От Рима к Третьему Риму. (Migrazioni. La formazione dello Stato russo. Atti dei Seminari internazionali di studi storici «Da Roma alla Terza Roma». 2010–2015. — Москва : Институт российской истории, 2015. — С. 198–207.

- Белякова, Е.В.* Об отмене решений Собора 1620 г. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2019. — Т. 10. — Выпуск 3 (77) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL:<https://history.jes.su/s207987840004671-7-1/> (дата обращения: 25.06.2019).
- Белякова, Е.В.* Подготовительные материалы к Собору 1666–1667 гг.: трактат в защиту католического крещения (в печати).
- Белякова, Е.В.* Сказание об именах из Кормчей Кирилло-Белозерской редакции // Slovene-Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2013. — Т. II. — № 2. — С. 184–198.
- Белякова, Е.В.* Старообрядческий вопрос на Поместном соборе 1917–1918 гг. // Старообрядчество в России (XVII–XX века). — Вып. 4. — М., 2010. — С. 145–158.
- Бенешевич, В.Н.* Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русской церкви до эпохи Петра Великого. — Петроград: Типогр. Акц. О-ва Тип. Дела, 1915. — Вып. 1–2. — 250 с.
- Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. Издание (третье) братства св. Петра митрополита, проверенное по подлинной рукописи. — Москва: Синод. типография, 1905. — 338 с.
- Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией — Т. 5. — Санкт-Петербург: Тип Эдуарда Праца, 1853. — 540 с.
- Зеньковский, С.А.* Русское старообрядчество. Т. 1. Духовные движения XVII в. — Москва: Институт Ди-Дик. Квадрига, 2009.
- Каптерев, Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. — Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр.Серг. лавры, 1912. — Т. II. — 607 с.
- Карташев, А.В.* Очерки по истории русской церкви. — Т. 2. — Москва: «Наука», 1991. — 576 с.
- Киселева, М.С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. — Москва: Прогресс-Традиция, 2011. — 471 с.
- Корзо, М.А.* Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. — Москва: ИФРАН, 2011. — 155 с.
- Корогодина, М.В.* Кормчие книги XIV–XVII века. — Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2017. — Т. 1. — 600 с.
- Кравецкий, А.Г.* К истории снятия клятв на дониконовские обряды // Богословские труды. 2004, — № 39. — С. 296–344.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования. — М., 1876. — Т. 2. — 430 с.
- Московские соборы 1660, 1666, 1667 годов. Собрание документов эпохи. — Т. 1. Соборы 1660- и 1666 гг. — Санкт-Петербург: «Квадривум» 2014. — 608 с.
- Опарина, Т.А.* Изменение чина принятия западных христиан в русской церковной традиции // *Белякова Е.В., Мошкова Л.В., Опарина Т.А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. — Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — С. 309–404.
- Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1 / РИБ. — Т. 39. — Ленинград: Издательство АН СССР, 1927. — 960 с.

- Повесть о боярыне Морозовой. Подг. текста и исследование А.И. Мазунина. — Ленинград, 1979. — 225 с.
- Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649—1825 гг. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. 1830. — Т. 1. — № 1649—1675.
- Понырко, Н.В.* Три жития — три жизни. Протопоп Аввакум, Инок Епифаний, боярыня Морозова: Тексты, статьи, комментарии. — Санкт-Петербург : Издательство «Пушкинский Дом», 2010 — 296 с.
- Протасьева, Т.Н., сост.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева. — М., 1983. — Ч. II. — 164 с.
- Румянцева, В.С.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. — Москва : Наука, 1986. — 264 с.
- Симон (Шлеев), еп.* Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев). — Москва : «Медиум», 2004. — 480 с.
- Служебник с соборным свитком. — Москва : МПД, 1667. — 732 с.
- Стефан Яворский, митр.* Камень веры. — Москва : Синод. типография, 1728.
- Требник иноческий. — Москва : МПД, 1639. — 552 л.
- Увет духовный. — Москва : МПД, 1682. — 274 л.
- Успенский, Б.А.* Раскол и культурный конфликт XVII в. // Успенский Б.А. Избранные труды. — Т. 1. — М., 1994. — С. 333—367.
- Шаров, П.* Большой Московский собор 1666—1667 // Труды КДА. 1895. — Т. I. кн. 1 (январь). — С. 28—85; кн. 2 (февраль) — С. 176—222; кн. 4 (апрель). — С. 517—553. Т. II. № 6. (июнь). — С. 171—222.
- Юхименко, Е.М.* Новое о старце Ефреме Потемкине // Старообрядчество в России (XVII—XX века). Вып. 4. — Москва : Языки славянских культур, 2010.
- Conciliorum Moscoviense 1666—1667 // Conciliorum Oecumenicorum Generalium-que Decreta. Editio critica. T. IV/2. The Great Councils of the Orthodox Churches Decisions and Synodika. From Moscow 1551 to Moscow 2000. Ed. G. Alberigo, A. Melloni. Courantibus H. Alfeev, E.V. Beljakova, E. Emcenko, A. Mainardi. Tournout, 2016. — 571 p.

Петров Алексей Анатольевич

(Государственный исторический музей, Москва, Россия)

Petrov Alexey Anatolevich

(State Historical Museum, Moscow, Russia)

НОВЫЕ ДАННЫЕ ОБ ИСТОКАХ ДРУЖБЫ
ПАТРИАРХА НИКОНА
С БОЯРИНОМ НИКИТОЙ АЛЕКСЕЕВИЧЕМ ЗЮЗИНЫМ
NEW INFORMATION ON THE ORIGINS
OF PATRIARCH NIKON'S FRIENDSHIP
WITH BOYAR NIKITA ALEXEYEVICH ZYUZIN

В статье приводятся новые данные, позволяющие предполагать, что знакомство патриарха Никона (1605–1681, в миру Никита Минов) и Никиты Алексеевича Зюзина (ум. после 1664) произошло в начале 1620-х годов в селе Вельдеманове. Это село, известное как родина патриарха Никона, с 1618 г. было вотчиной семьи окольного Алексея Ивановича Зюзина.

Ключевые слова: патриарх Никон; Никита Минов; Алексей Иванович Зюзин; Никита Алексеевич Зюзин; Вельдеманово; жалованная грамота; вотчина.

This article ensures the new information that allows us to assume that the acquaintance of Patriarch Nikon (1605–1681, before becoming a monk Nikita Minov) and Nikita Alexeyevich Zyuzin (died after 1664) took place in the early 1620s in the village of Veldemanovo. This village is known as the birth place of Patriarch Nikon, had been the ancestral land of the family of okolnichy Alexey Ivanovich Zyuzin since 1618.

Key words: Patriarch Nikon; Nikita Minov; Alexey Ivanovich Zyuzin; Nikita Alexeyevich Zyuzin; Veldemanovo; Granted charter; Ancestral land.

Руководствуясь посылкой, что для полноты исторической картины действия исторических лиц желательно рассматривать в контексте их личных предпочтений и пристрастий, мы видим задачу данной статьи в том, чтобы прояснить истоки дружеских взаимоотношений двух деятелей эпохи возникновения раскола Русской Церкви — патриарха Никона и боярина Никиты Алексеевича Зюзина. Эта дружба, о которой упоминают как исто-

рические источники, так и исследователи¹, важна, конечно, не сама по себе, а потому что последствия ее бросают очень неоднозначный свет на яркие и драматичные взаимоотношения патриарха и царя Алексея Михайловича, и на роль боярского окружения последнего в событиях, сопровождавших оформление раскола.

Напомним вкратце то, что известно о Н.А. Зюзине и об его отношениях с патриархом Никоном из исторических источников и исследований. Древний служилый род Зузиных (Зюзиных), согласно родословным, поданным в конце XVII в. в Разрядный приказ, был отраслью тверских бояр Шетневых. Родоначальник их — святой боярин Феодор — был замучен в Орде ханом Батыем вместе с князем Михаилом Всеволодовичем Черниговским в 1246 г.²

¹ *Субботин Н.И.* Дело патриарха Никона: историческое исследование по поводу XI т. «Истории России» проф. Соловьева. М., 1862. С. 88; Известие о рождении и воспитании и житии святейшего Никона, патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным. М., 1871. С. 43; *Гиббенет Н.А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 1. СПб., 1882. С. 50; *Канте-рев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад, 1909. С. 413–414; *Он же.* Приезд в Московский Успенский собор Никона патриарха и дело Ростовского митрополита Ионы // Прибавления к Творениям св. Отцев. Ч. 40. Кн. 4. М., 1887. С. 287; *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Ч. 3: Падение Никона и крушение его идей в петровском законодательстве. Отзывы о Никоне. Варшава, 1938. С. 170; *Макарий (Булгаков) митр.* История Русской Церкви. Кн. 7. Отдел 2. М., 1996. С. 165–166; *Корсакова В.Д.* Зюзин Никита Алексеевич // Русский биографический словарь. Т. 7: Жабокритский-Зяловский. СПб., 1916. С. 582–584; *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 192.

² *Не подвергая в полном объеме сомнению родословную рода Зузиных (Зюзиных), следует все же указать на явные в ней хронологические нестыковки. Во-первых, Федор называется в ней греческим «властодержателем» города Средец (т.е. современной Софии), переселившимся по случаю его завоевания болгарским царем Иваном Асенем I (что произошло в 1194 г.) в Венгрию, а потом в Чернигов, где стал боярином князя Михаила. Это показание родословной очевидно недостоверно. Если считать Федора к 1194 г. зрелым человеком (т.е. не менее 25–30 лет), на что указывает его звание правителя важно-го в стратегическом отношении для Византии города, весьма маловероятно, что он в возрасте 77–82 лет в 1246 г. мог сопровождать Михаила Черниговского в Сарай. Во-вторых, по сказанию родословной сын мученика Борис Федорович Половой в 1320 г. выехал из Чернигова в Тверь и был пожалован князем (очевидно Дмитрием Михайловичем Грозные Очи) в бояре. Хронологический разрыв между смертью св. Федора и выездом его сына к тверскому князю слишком велик (74 года), что предполагает наличие двух пропущенных поколений между ними, т.е. Борис Федорович должен приходиться св. Федору не сыном, а правнуком. Дворянские роды, внесенные в Общий гербовник Всероссийской империи / сост. граф А.А. Бобринский. Ч. 1. СПб., 1890. С. 253–254; *Наумов Е.П.* София // Советская историческая энциклопедия. Т. 13. М., 1971. Стб. 360–361; *Здравомыслов К.Я.* Феодор, св. мученик, боярин черниговский // Русский биографический словарь. Т. 25: Яблоновский-Фомин. СПб., 1913. С. 319–320.*

Алексей Иванович Зюзин, отец Никиты Алексеевича, выдвинулся в период Смутного времени, в 1610–1611 гг. он был воеводой в Устюге Великом, в 1612 г. в Каргополе, в декабре этого года успешно отстоял вверенный ему город от набега польско-литовских интервентов и русских изменников. Весной 1613 г. он уже находился при новом царе Михаиле Федоровиче в Троице-Сергиевом монастыре. Во второй половине того же года Алексей Иванович выполнил ответственное поручение — ездил с посольством в Англию ко двору короля Иакова I для укрепления позиций нового русского правительства. Затем в 1615–1616 гг. он был одним из членов русской дипломатической миссии, ведшей сложные переговоры со шведами. Результатом этих переговоров стал подписанный 27 февраля 1617 г. Столбовский мирный договор. По прибытии в Москву из возвращенного шведами Новгорода Алексей Иванович был пожалован в окольничие. Скончался он в сентябре (до 24 числа) 1618 г., находясь в Москве вместе с государем, во время осады города польско-литовским и казачьим войском во главе с королевичем Владиславом³.

Младший сын Алексея Ивановича Никита начал службу при царском дворе в 1627 г. в чине стольника, часто исполнял обязанности рынды на приемах иностранных послов. В марте 1648 г. он был назначен вторым послом в Швецию, однако из-за упорного местнического спора с окольничим Б.И. Пушкиным, который закончился для Зюзина неудачно, это поручение не исполнил и даже некоторое время провел в тюрьме, вотчины его были взяты на государя, но после освобождения из тюрьмы были ему возвращены. Как ни странно, такой оборот не повредил дальнейшей карьере Никиты Алексеевича. В том же году он был назначен судьей

³ Корсакова В.Д. Зюзин Алексей Иванович // Русский биографический словарь. Т. 7: Жабокритский-Зяловский. СПб., 1916. С. 580–582. А.И. Зюзин умер в промежутке между 19 августа 7126 (1618) г. — датой выдачи ему ввозной грамоты на нижегородское поместье и 24 сентября 7127 (1618) г. — датой выдачи его вдове Федоре с детьми первой жалованной грамоты на перевод нижегородского поместья в вотчину (См.: Писцовая книга Дмитрия Васильевича Лодыгина, Василия Ивановича Полтева и дьяка Дементия Образцова Закудемского стана Нижегородского уезда 1621–23 гг. // Материалы по истории Нижегородского края конца XVI — первой четверти XVII века / сост. А.В. Антонов (отв.) и др. Ч. 1. М., 2015. С. 586–587). Вторая жалованная грамота Федоре Зюзиной с детьми от 19 июня 7132 (1624) г. (ОПИ ГИМ. Ф. 388. Ед. хр. 55. Л. 1) уточняет, что А.И. Зюзин умер в 7127 г. Следовательно, это произошло в сентябре 1618 г. до 24 числа этого месяца. Заметим, что такое исключительно быстрое пожалование вотчины осиротевшему семейству Зюзиных свидетельствует о большом внимании к ним царя Михаила Федоровича.

Владимирского судного приказа, на следующий год вел следствие о мятеже, случившемся в Устюге Великом, затем в 1651 г. был воеводой в Коротояке. В 1652 г. Зюзин был пожалован в окольные и получил назначение быть в боярах у патриарха Никона. Это первый случай, когда оба интересующих нас деятеля явно пересеклись по служебным отношениям. Такое назначение было, конечно, совсем неслучайным. Очевидно, что патриарх хотел видеть Зюзина в своем окружении.

Вероятно, Никита Алексеевич имел завышенное представление о древности и заслугах своего рода, поскольку местничал, что называется, очертя голову. Так, 25 марта 1653 г. он был бит батогами «за переградою» вследствие неудачного спора о местах на царском обеде с окольным князем Иваном Лобановым-Ростовским. Однако уже 3 апреля того же года был пожалован царем Алексеем Михайловичем в бояре. Причину такого возвышения можно обоснованно увидеть в патриаршей протекции. Так же и последующее назначение Зюзина в 1654 г. воеводой в важный в стратегическом отношении Путивль не обошлось без покровительства Никона. На этой должности он находился до мая 1658 г.⁴

⁴ *Корсакова В.Д.* Зюзин Никита Алексеевич... С. 582–584; Списки городовых воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия по напечатанным правительственным актам / сост. А.П. Барсуков. СПб., 1902. С. 111, 190, 485–486; *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон... С. 41, 170. *С.В. Лобачев называет Н.А. Зюзина незнатным провинциальным дворянином, который не проявил себя на государственной службе; считает, что его стремительное возвышение произошло только благодаря покровительству патриарха Никона* (См.: *Лобачев С.В.* Патриарх Никон... С. 192). Однако приведенные выше сведения родословной и биографии Никиты Алексеевича свидетельствуют, что это не совсем так, и Зюзин был своим среди московской служилой аристократии. Его старший брат Григорий Алексеевич уже в 1619 г. был стольником и получил за московское осадное сидение в королевичев приход отдельную от матери и братьев вотчину (Писцовая книга Дмитрия Васильевича Лодыгина... С. 588). Так что только достижение боярского чина, на который он не мог рассчитывать по родству, было для Н.А. Зюзина важным карьерным прорывом. Мнение же С.В. Лобачева, что назначение Н.А. Зюзина воеводой в Путивль было далеко не почетным и равнялось ссылке, не может быть принято. Путивль был важнейшей крепостью на юго-западном рубеже Русского государства, и такой выбор на момент начала русско-польской войны является скорее знаком доверия царя Алексея Михайловича к вновь назначенному воеводе. К тому же, если взглянуть на списки путивльских воевод, можно заметить, что это были совсем не последние лица: до Зюзина здесь находились боярин князь С.В. Прозоровский, окольный князь Ф.А. Хилков, окольный С.Г. Пушкин, а следом за ним — стольник князь Г.Д. Долгоруков, князь Ю.Н. Морткин, окольный Ф.В. Бутурлин (См.: Списки городовых воевод... С. 189–190).

К моменту оставления Никоном патриаршей кафедры Зюзин уже был в Москве и 10 июля 1658 г. через дьяка Ивана Калитина увещевал патриарха отказаться от необдуманных действий обоснованно предрекая ему царский гнев, но патриарх, немного поколебавшись, остался при своем мнении и после обедни удалился на подворье Воскресенского монастыря, а через три дня и в сам монастырь. И туда Никита Алексеевич посылал несколько раз дьяка Федора Торопова с безуспешными предложениями к Никону возвратиться⁵. Ни с кем из бояр у патриарха не было настолько близких отношений, как с Зюзиным и последний не изменил доброго отношения к нему даже во время явной его опалы у государя.

В 1659–1661 гг. боярин Никита Алексеевич был вторым воеводой в Новгороде Великом. А патриарх Никон с сентября 1659 по сентябрь 1660 г. пребывал в монастырях своего строения — сначала в Иверском на Валдае, а затем в Крестном на Кий-острове. О сношениях патриарха и боярина в это время свидетельствует ставшая известной их переписка. Н.А. Гиббенет замечает по этому поводу: «В “Истории России” Соловьева, т. XI, на стр. 271 говорится: “Изо всех бояр один Зюзин находился в сношениях, в переписке с патриархом”. Но действительность этого еще не доказана. Если бы Зюзин не решился на известное дело, о котором мы еще будем говорить в своем месте и которое послужило к открытию переписки его с Никоном, то, может быть, не представилось бы и случая заявлять о ней в истории»⁶. Тем не менее, даже если предполагать известную близость к патриарху Федора Михайловича Ртищева, Артамона Сергеевича Матвеева и Афанасия Лаврентьевича Ордина-Нащокина, все же следует признать, что отношения Никона с Н.А. Зюзиным были наиболее близкими и по-настоящему дружескими. Сохранившаяся переписка (вероятно, далеко не полная) выглядит оживленной и неформальной. А когда патриарх в январе 1660 г. находился в Крестном монастыре на Кий-острове, Зюзин оказал ему немаловажную услугу, информировав его о созыве церковного собора, на котором предполагалось обсудить оставление Никоном патриаршего престола⁷.

⁵ Макарий (Булгаков) митр. История Русской Церкви... С. 165–166.

⁶ Списки городовых воевод... С. 154, 485–486; Гиббенет Н.А. Историческое исследование... Ч. 1. С. 50; Макарий (Булгаков) митр. История Русской Церкви... С. 174–175.

⁷ Гиббенет Н.А. Историческое исследование... Ч. 1. С. 95.

Возвращаясь из Новгорода в Москву в 1661 г., Никита Алексеевич не преминул заехать в Воскресенский монастырь к патриарху. Откровенный разговор коснулся причин оставления последним своего престола. Никон ответил, что оставил престол «с сердца», а по времени возвратится⁸. Вообще из предыдущих и последующих событий можно заключить, что возвращение опального патриарха было для Зюзина заветным желанием, своего рода идеей-фикс. Но обстоятельства совершенно не способствовали такому сценарию. И если сам Зюзин благожелательно относился к Никону, большинство бояр из царского окружения его откровенно не любили и при любом случае старались выставить в дурном свете.

Одним из поводов для возбуждения недовольства царя патриархом стал его спор со стольником Романом Федоровичем Боборыкиным из-за земельных угодий Воскресенского монастыря. Дело это, тянувшееся несколько лет, доставляло Никону множество хлопот. К маю 1663 г. земельный спор перерос в уголовное дело, следствие по которому вели два недоброжелателя патриарха — боярин Никита Одоевский и окольный Родион Стрешнев. В это время, в июле 1663 г., был взят под стражу и отправлен в Москву для допроса строитель Воскресенского монастыря старец Аарон, а сам монастырь был наводнен стрельцами, патриарху было запрещено выходить из кельи, а монахи и служители были привлечены к допросу. И хотя донос Боборыкина о якобы имевшем место проклятии Никоном царя и всего царского семейства не подтвердился, патриарху это дело стоило многих волнений и унижений. После ареста старца Аарона и последующей его ссылки в Соловецкий монастырь, а также после усиления надзора за опальным патриархом переписка между ним и Зюзиным прервалась⁹.

Очевидно, что Никита Алексеевич целенаправленно искал случай снова возобновить сношения с Никоном. Такой случай представился ему только во второй половине 1664 г. Тогда Зюзин встретил знакомого ему новгородского священника Сисоя Андреева, который согласился отвезти в Воскресенский монастырь

⁸ *Корсакова В.Д.* Зюзин Никита Алексеевич... С. 582–584.

⁹ *Гиббенет Н.А.* Историческое исследование... Ч. 1. С. 101; То же. Ч. 2. СПб., 1884. С. 43–46, 54–59, 65, 72, 84–85, 87, 114; *Корсакова В.Д.* Зюзин Никита Алексеевич... С. 582–584; *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание ставропигиального, Новый Иерусалим именуемого монастыря, составленное по монастырским актам. М., 1876. С. 119–122.

его письмо, а также передать на словах пожелание боярина, чтобы патриарх смирился и возвратился на свой престол. Однако тот заявил о невозможности своего приезда в Москву. В начале декабря 1664 г. произошел случай, который, кажется, свидетельствовал о перемене отношения царя к опальному патриарху: во время своей поездки в Саввино-Сторожевский монастырь Алексей Михайлович милостиво принял архимандрита Воскресенского монастыря с патриаршим письмом и в своем ответе писал, что гнева на Никона не имеет. Получив это письмо вместе с царскими подарками, патриарх уже другими глазами посмотрел на письмо Зюзина, которое ему было доставлено 13 декабря через иподиакона Никиту Никитина. В этом письме боярин, ссылаясь на Артамона Матвеева и Афанасия Ордина-Нащокина, звал Никона в Москву именем государя. Но и на этот раз Никон проявил осторожность. Радуюсь мирному расположению царя, он все же не решился ничего предпринимать без его письма. Новое послание боярина с настойчивым приглашением ехать, чтобы не потерять милости государя, пришло уже через два дня. После него решение Никона явиться в Москву созрело, но он не знал, каким образом это осуществить. Новое письмо Зюзина от 16 декабря давало подробные инструкции, как патриарху въехать в город, как миновать стражу, как вести себя в Успенском соборе. При этом приводились и речи, якобы сказанные Алексеем Михайловичем Ордину-Нащокину и Матвееву в оправдание именно такого тайного и по видимости самовольного способа действий. Вообще, весь тон и содержание письма таковы, что крайне сложно было заподозрить в нем обман. И патриарх ему поверил и исполнил в точности все, что в нем было указано, явившись на всенощное богослужение в кремлевский Успенский собор 18 декабря. То, что царь вместо ожидавшейся милости прислал ему с боярами и духовными властями выговор и повеление возвратиться в Воскресенский монастырь, обескуражило Никона. И он, при отъезде, передавая свое прошение государю через князя Дмитрия Долгорукова, неосторожно проговорился, что пришел в Москву не сам, а по вести. В конце концов, посланные от царя и бояр уже на дороге, в селе Черневе, вынудили патриарха выдать Зюзина и его письма. Дело закончилось для боярина катастрофой. Его пытали, он повинился, что составил письмо самовольно. Его жена Мария, узнав о пытке, от потрясения скончалась. Сам же он был приговорен Боярской думой

к смертной казни, но по ходатайству царевичей Алексея и Федора государь заменил казнь ссылкой в Казань на службу. Вотчины и поместья Никиты Алексеевича были конфискованы, а двор и пожитки оставлены ему на пропитание¹⁰.

Сложно предположить, что Зюзин действительно совершенно самостоятельно разработал план призыва патриарха в Москву. На это обращают внимание такие исследователи, как Субботин и Гиббенет. Однако понятно, что даже под пыткой Зюзин не мог оговорить царя, так же он фактически выгородил других доброжелателей патриарха — Матвеева и Ордина-Нащокина. Вопрос, действительно ли за всем стоял сам царь, теперь по недостатку данных вряд ли возможно решить окончательно. «Тут есть без сомнения какая-то тайна» — пишет Гиббенет. Однако не лишено основания предположение Субботина, что царь действительно инспирировал это событие, однако, проявил слабость в последний момент и отступил перед своим боярским окружением¹¹.

Итак, вопрос, где и как зародилась тесная дружба между будущими патриархом и боярином, не лишен научного интереса. находка в исторических источниках новых, хотя бы и косвенных сведений, проливающих свет на это — уже большая удача. Совершенно неожиданно такая историческая подробность, на которую ранее историки не обращали внимания, была обнаружена в жалованной грамоте царя Михаила Федоровича вдове окольного Алексея Ивановича Зюзина Федоре с детьми от 19 июня 1624 г. на вотчины в Нижегородском и Костромском уездах из собрания ОПИ ГИМ (публикуется в приложении)¹². Внимательное изучение этого документа позволило сделать предположение, что знакомство Никона и Никиты Алексеевича Зюзина было очень давним и относилось к их молодым годам.

Как известно, родиной патриарха считается село Вельдеманово в Закудемском стане Нижегородского уезда. В жизнеописании Никона, принадлежащем перу патриаршего подьяка И.К. Шушерины, сказано, что он родился в этой «веси» в мае 1605 г. в семье

¹⁰ Гиббенет Н.А. Историческое исследование... Ч. 2. С. 114–138, 140; Субботин Н.И. Дело патриарха Никона... С. 88–113; Известие о рождении и воспитании и житии... С. 43–49.

¹¹ Гиббенет Н.А. Историческое исследование... Ч. 2. С. 138–139; Субботин Н.И. Дело патриарха Никона... С. 113–114.

¹² ОПИ ГИМ. Ф. 388. Оп. 1. Ед. хр. 55. Л. 1–2.

крестьян Мины и Мариамы и был крещен 24 мая с наречением имени Никита в честь преподобного Никиты Переяславского, память которого чтится в этот день¹³. Существует и другая точка зрения относительно места его рождения. Согласно ей Никон родился в неустановленной деревне, находившейся между селами Лысково и Большое Мурашкино, и лишь впоследствии вместе с семьей переселился в Вельдеманово. Этой версии придерживается А. Акшиков, основываясь на показании земляка и оппонента Никона — протопopa Аввакума. Последний происходил из семьи священника села Григорова, расположенного недалеко от Вельдеманова, и родился не позднее 25 ноября 1620 г. Происхождение Никиты Минова Аввакум касается в двух своих сочинениях. В «Послании “отцу” Ионе» он пишет: «А Никон, веть, не последней антихрист, так — шишь антихристов, бабо..., плутишко, изник в земли нашей... Я Никона знаю: недалеко от моей родины родился, между Мурашкина и Лыскова, в деревне; отец у него черемисин, а мати русалка, Минка да Манька; а он Никитка, колдун учинился, да баб блудить научился, да в Желтоводие с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы. А ныне, яко кинопс, волхвуй, ужжо пропадет скоро, и память его с шумом погибнет». В другом его сочинении об антихристе есть такой отрывок: «Есть исходящая из рая река Ефрат, течет по конец Перския земли, и колено Даново, еврейский род, по ней живут. И близ их живут по той же реке Едом и Моав и сынове Аммоновы, как бутто в моей родине за Нижним, около Курмыша, мордва и черемиса. Мы с Никоном патриаръхом ис тех мест, знаем там. Я от попа родился, а Никона черемисин Минька добыл в деревнишке, то есть разум слову сему. Воньмите, тем образом и антихрист родится беззаконным, яко и Никон, последней предотеца его, от черемисина. Яко антихрист зачнется духом дьявольским от жены жидовки, тако и Никон зачатся от христианки черемисином»¹⁴.

¹³ Известие о рождении и воспитании и житии... С. 1.

¹⁴ Акшиков А. «Отец у него черемисин...» О национальности патриарха Никона // Марийский мир. 2010. № 1. С. 42–43; Летопись жизни протопopa Аввакума, составленная В.И. Малышевым (в сокращении) // Пустозерская проза: Сборник / сост., предисл., коммент., переводы отд. фрагментов М.Б. Плюхановой. М., 1989. С. 258; Житие Аввакума и другие его сочинения / сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. М., 1991. С. 212; Демкова Н.С. Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопopa Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы / Ин-т русской литературы (Пушкинский дом). Т. 21. М. ; Л., 1965. С. 230.

С нашей точки зрения, к словам протопопа Аввакумом, следует отнести критически. К тому есть несколько причин. Будущий протопоп был совсем мал, когда Никита Минов покинул Вельдеманово, а затем и нижегородские пределы, отца же его, умершего около 1622 г., он, будучи младенцем, совсем не мог видеть и получил свои сведения, скорее всего, из рассказов односельчан и окрестных жителей. Наиболее достоверные данные о родственниках патриарха Никона содержатся в синодиках, построенных им Воскресенского, Иверского и Крестного монастырей. Известно, что деда и бабки его имели христианские имена, более того, мать Мины закончила свои дни в монашестве, став инокой Макриной. Замужем она была два раза, первый раз (скорее всего) — за Иваном, второй — за Василием. Один из ее мужей и был дедом Никона¹⁵. Таким образом, известие протопопа Аввакума, что Мина был чистый черемисин и чуть ли не язычник — весьма сомнительно. Возможно, что у Мины среди предков были марийцы, но это обстоятельство в рассказах местных жителей могло приобрести гипертрофированную форму. Показание же о рождении Никиты «между Мурашкина и Лыскова», кажется, лучше понимать, в смысле рождения в окрестностях Большого Мурашкина и Лыскова — наиболее крупных населенных пунктов округа, которые заведомо были известны адресату послания Аввакума, а не как точное географическое указание.

Из жалованной грамоты, хранящейся в ОПИ ГИМ, мы выяснили, что бортное село Вельдеманово с прилегающими деревнями Каменище и Почайново было вотчиной семьи Зюзиных. Сведения об этом селе можно почерпнуть из дозорных и писцовых книг Нижегородского уезда. Первое упоминание содержится в дозорной книге письма В.Ф. Борисова и подьячего Т. Аврамова 1587/1588 г., в которой зафиксировано состояние населения и хозяйства края после окончания 3-й черемисской войны 1581—1585 гг.: «Село Вельдеманово Кутнее на Гремячем ручью» значитсЯ среди дворцовых бортных, оброчных и посопных сел и деревень, «а в нем место церковное, церковь сожгли черемиса. Да в селе ж христианских дворов на льготе... 18 дворов живущих, а людей в них то ж... Да впусе того же села 12 мест дворовых, а дворы пожгла черемиса... Того же села деревни: Шершево, а Гридино то ж, на реке Максимовке, а в

¹⁵ Сазонов С.В. Поминания рода патриарха Никона в синодиках середины XVII в. // Историческая генеалогия. Екатеринбург ; Париж, 1993. Вып. 2. С. 81—82.

ней бортники на льготе... всего 15 дворов живущих, а людей в них то ж... Да впусе 5 дворов пустых крестьянских... Деревня Каменище на речке на Роже, а в ней бортники... всего в живущем старых 3 дворы, людей в них то ж... да льготных 4 дворы, людей в них то ж 5 человек... И обоего 7 дворов, людей в них 8 человек... да впусе 8 мест дворовых, а дворы пожгла черемиса... Пустошь Почаина, что была деревня на речке на Почаинке... Пустошь Погорелкина на речке на Погорелке у реки у Пьяны... Пустошь Ивана Тархова на речке на Казавке... Пустошь Елховична на реке на Елховке... Пустошь Летнева на речке на Сундевите... И всего село, 2 деревни да 5 пустошей... Пашни церковные перелогом 10 четвертей, да в селе и в деревня[х] живущих 30 дворы, а людей в них то ж...»¹⁶.

Новое разорение села произошло в Смутное время. В дозорной книге С.И. Языкова и подьячего Е. Евсевьева дворцовых и оброчных земель Нижегородского уезда 1613/1614 г. зафиксирован процесс его возрождения: «Село Велдеманово Кутнея на Гремячем ручье жжено в Смутное время. А в нем церковь Николы чудотворца поставлен вново, не священ, образы и книги и колокола мирское строенье... да семь келей, а в них живут нищие, питаютца от церкви божей... Да крестьянских дворов ставят ново... И всего церковных четыре двора да семь келей, живут нищие, да пашни церковные десять чети, а крестьянских пятьдесят три двора, а людей в них тож, да шесть дворов бобыльских... Того ж села деревни: деревня Почанина на речке на Почайне, что была пустошь Почанина, а в ней ... тринадцать дворов крестьянских, а людей четырнадцать человек... Деревня Каменища на речке на Ржовне, а в ней... крестьянских шеснатцать дворов, а людей в них семнатцать человек... Деревня Гридина на речке на Максимовке, а в ней крестьян... двтцать шесть дворов, а людей в них тож... Пустошь Погорелкино на речке Погорелке у реки Пьяны... Пустошь Ивана Тархова на речке на Козелке... По дозору прибыла деревня, и обоего село да три деревни да две пустоши... Да в селе же и в деревнях сто восемь дворов крестьянских, а людей в них сто девять человек, да шесть дворов бобыльских...»¹⁷.

¹⁶ Нижегородская дозорная книга 1588 г. дворцовым селам и деревням // *Аннотиров Г.Н.* Нижегородские документы XVI века (1588–1600 гг.). М., 1977. С. 17–19.

¹⁷ Дозорная книга Семена Ивановича Языкова и подьячего Емельяна Евсевьева дворцовых и оброчных земель Нижегородского уезда 1613/14 г. // *Материалы по истории Нижегородского края конца XVI — первой четверти XVII века / сост. А.В. Антонов (отв.) и др. Ч. 1. М., 2015. С. 521–523.*

19 августа 1618 г. «из государевых нижегородских бортных сел село Велдеманово, деревня Почайно, деревня Каменища на речке на Раже, деревня Гридино на речке на Максимовке, пустошь Погорелка на речке на Погорелке, пустошь Ивана Тархова на речке на Козелке, пустошь Олховка на речке на Олховке, пустошь Летнево на речке на Сундовике, поляна Кремлитцкая, а в них по даче четыреста девяносто чети в поле, а в дву по тому ж» были отданы в поместье окольникову Алексею Ивановичу Зюзину. Вскоре, 24 сентября того же года, после смерти окольникового, его поместье было пожаловано царем Михаилом Федоровичем его вдове Федоре вместе с детьми в вотчину за службу мужа¹⁸.

Описание Вельдемановской вотчины в новых писцовых книгах Д.В. Лодыгина, В.И. Полтева и дьяка Д. Образцова 1621–1623 гг. особенно важно для разрешения интересующего нас вопроса о знакомстве Никиты Алексеевича Зюзина и Никиты Минова и поэтому цитируется с сохранением всех значимых моментов. «Околничего Олексея Ивановича Зюзина женою за вдовою Федорою з детми з Григорьем да с Васильем за с Микитою Олексеевыми детми Зюзина в вотчине, что дано за отца их службу за московское осадное сиденье в королевичев приход под Москву из отца их поместья, а отцу их Олексею дано из государевых бортных сел: Село Велдеманово Кутнея на Гремячем ключю стоит на два усады. А в селе церковь Николы чудотворца, древяна клетцки, а в церкви образы и книги, и ризы, и на колоколнице колокола, и всякое церковное строенье вотчинников и мирское... И всего... сорок дворов крестьянских, а людей в них сорок пять человек, тринадцать дворов бобыльских, а людей в них пять[натцать] человек, да два двора пустых... Да в селе же Велдеманове кабак, а кабатцкие денги збирают на государя... из Нижнево верные целовалники... Того ж села Велдеманова деревни: деревня Каменища на речке на Раже... всего четырнадцать дворов крестьянских, а людей в них дватцать два человека, четыре двора бобыльских, а людей в них тож, три двора пустых... Пустошь Погорелка на реке на Пьяне на усть речки Погорелки... Да за вдовою ж Федорою з детми... в поместье, что примерено сверх вотчинные дачи: деревня Почайна на речке на Почайнке, а в ней... всего тринадцать дворов крестьянских, шесть дворов бобыльских, людей в них тож, три двора пустых. И всего... в вотчине, и что

¹⁸ Писцовая книга Дмитрия Васильевича Лодыгина... С. 586–587.

сверх вотчинные дачи примерные земли, а по государеве грамоте написано за ними ж в поместье, село да две деревни, да пустошь, да в угодые полянка, а в них церковных причетников двор попов, двор дьячков, двор пономарев, двор проскурницын, одиннатцать келей нищих, питаютца от церкви божиин, пашни церковные пятнатцать чети в поле, а в дву по тому ж, да двор вотчинников, двор приказщиков, двор люцкой, шездесят семь дворов крестьянских, а людей в них восемьдесят человек, дватцать три двора бобыльских, людей в них дватцать пять человек, да семь дворов пустых, пашни паханые вотчинниковы, а пашут деловые люди, девяносто чети да крестьянские пашни двесте шесть чети, да перелогом сто шездесят восемь четвертей, да лесом поросло болшим... семдесят две четверти с осминою, и обоего пашни и перелогом и лесом болшим поросло, опричь церковные земли, пятсот тритцать шесть чети с осминою в поле, а в дву по тому ж, земля добра, и с тем, что дано было Григорью особно в вотчину в селе Велдеманове пятдесят чети в додачу к вотчинной ево даче к деревне Гридине... А что по государеве ввозной грамоте за околничим за Олексеем Ивановичем Зюзиным в поместье, а в государеве в вотчинной грамоте за женою его за вдовою Федорою написано в вотчине пустошь Летнево, пустошь Олховка, пустошь Ивана Тархова, и те пустоши в поместье и в вотчине за ними ныне не объявились. А по нынешнему писму и мере и по государевым грамотам деревня, что была пустошь Летнево на речке на Сундовике... написана в вотчине за столником за Борисом Ивановичем Морозовым. А пустошь Олховка, а по скаске старожилцов Сидоровская тоже, и та пустошь... за Лукьяном Мясным в поместье. А пустошь Ивана Тархова в поместье и в вотчине ни за кем не объявилась, а по роспросу и по скаске старожилцов таковы пустоши не знают и не ведают, за кем та пустошь преже сего была. За столником за Григорьем Олексеевым сыном Зюзиным в вотчине за московское осадное сиденье в королевичев приход под Москву, что дано из отца ево поместья бортного села Велдеманова: деревня Гридино, а Шершово тож, на речке на Максимовке, а в ней... всего девятнатцать дворов крестьянских, а людей в них дватцать два человека, да восемь дворов бобыльских, а людей в них тож, да два двора пустых... обоего пашни паханые и перелогом сто десять чети в поле, а в дву потому ж, земля добра... Да в деревне ж Гридине кабак, а с того кабака збира-

ют кабацкие денги на государя... из Нижнево Новагорода верные целовальники»¹⁹.

Как видно из текста, в процессе составления писцовых книг был уточнен состав земельных владений семьи Зюзиных в Нижегородском уезде, и вместо прежней вотчинной жалованной грамоты от 24 сентября 1618 г. возникла необходимость выдачи новой. Именно эта грамота от 19 июня 1624 г. и сохранилась в собрании ОПИ ГИМ.

Итак, Зюзины, появившись после 1618 г. в своих новых владениях, стали активно их осваивать. К 1621 г. видим уже вполне устроенную вотчину с усадьбой, налаженным управлением и господской запашкой. Наличие усадьбы ясно свидетельствует, что владельцы наезжали в Вельдеманово и, скорее всего, подолгу там жили. Можно предположить, что вотчину устраивали сама вдова Федора Зюзина и ее старший сын Григорий. Так же логично предположить, что мать брала с собой в эти поездки и своего младшего сына Никиту, которому в 1621 г. было, вероятно, около 11 лет²⁰.

Закономерен вопрос, отражен ли факт проживания семьи крестьянина Мины Васильева (или Иванова) в Вельдеманове? При внимательном изучении дозорной книги 1613/1614 г. и писцовой книги 1621–1623 гг. такого крестьянина мы не обнаружили (в селе в это время вообще не фиксируется ни одного крестьянина с именем Мина). После этого мы решили обратить внимание на вельдемановских крестьян с нецерковными именами и подходящими отчествами. Оказалось, что в книге 1613/1614 г. среди крестьянских дворов, которые в Вельдеманове после разорения «ставят ново», значатся дворы Замятни Васильева с земельным наделом в четь (четверть) выти и Первушки Иванова с земельным наделом в полчети выти²¹. В писцовой книге 1621–1623 гг. упомянуты нищий Постничек Васильев, живущий в келье при церкви, и уже известный нам по предыдущему документу крестьянин Замятня Васильев. Если учесть, опираясь на «Известие...» И.К. Шушерина, что семья Мины была не бедной, а скорее зажиточной, то из всех «кандидатов» наиболее подходящим является Замятня Васильев. Следует так же обратить

¹⁹ Писцовая книга Дмитрия Васильевича Лодыгина... С. 584–588.

²⁰ *Возраст Никиты Зюзина можно приблизительно вычислить, исходя из того, что в стольники он был пожалован в 1627 г., когда ему было не менее 16–17 лет.*

²¹ Дозорная книга Семена Ивановича Языкова... С. 522.

внимание, что двор его находился в той же части села, что и двор вотчинников²². И так можно сделать не лишнее вероятия предположение, что Замятня было бытовым нецерковным именем Мины, под которым он попал в официальные документы²³.

В 1621 г. в Вельдеманово по настоянию отца вернулся из монастыря повзрослевший Никита Минов²⁴. Так что именно в начале 1620-х гг. он вполне мог познакомиться со своим младшим тезкой Никитой Зюзиным. И тот, и другой наверняка посещали службы в вельдемановской Никольской церкви. А если верно наше предположение о тождестве Замятни Васильева и Мины, то место жительства будущего патриарха могло располагаться неподалеку от усадьбы владельцев села.

Выражаю большую благодарность за неравнодушное участие и помощь в подготовке данной статьи Геннадию Радиковичу и Марине Михайловне Якушкиным.

²² Писцовая книга Дмитрия Васильевича Лодыгина... С. 584; Известие о рождении и воспитании и житии... С. 2—4. *На зажиточность крестьянина Мины указывает как то, что он отдал сына Никиту учиться грамоте, естественно, не бесплатно, так и то, что при уходе из родительского дома в монастырь Никита смог взять с собой некоторую сумму денег для вклада, и, очевидно, это были не последние деньги в семье.*

²³ В 2002 г. вышла в свет статья С.М. Дорошенко, в которой автор, ссылаясь на писцовые книги, отождествляет отца патриарха Никона с неким кузнецом Минкой Савельевым (Дорошенко С.М. Вельдеманово — родина патриарха Никона // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим» / сост. и науч. ред Г.М. Зеленская. М., 2002. С. 65). Однако проверка ссылок в данной работе обнаружила грубый фактический подлог. Автор, указывая на писцовую книгу 1621 г., ссылается при этом на публикацию Г.Н. Анпилогова (см. список источников и литературы к наст. статье), в которой этот источник отсутствует, да и в опубликованной в этом издании дозорной книге 1588 г. имя Минки Савельева в селе Вельдеманово не встречается. Не встречается подобный персонаж и в опубликованной в 2015 г. писцовой книге 1621—1623 гг. (см. список источников и литературы к наст. статье). Вельдеманово относится автором к Княгининской волости, к которой оно никогда не принадлежало, а владельцем села указывается князь И.М. Воротынский, что так же не соответствует действительности. Записная книга Нижегородского кружечного двора 7166 (1655/1656) г. выдается за книгу учета вельдемановского кабака 1621 г. и на основе этого делаются далеко идущие выводы... И это далеко не полный список печальных фантазий автора. К сожалению, статья С.М. Дорошенко была использована С.К. Севастьяновой (См.: Севастьянова С.К. Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 7).

²⁴ Известие о рождении и воспитании и житии... С. 4; Севастьянова С.К. Материалы к «Летописи...». С. 8—9.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Жалованная грамота царя Михаила Федоровича вдове окольничего Алексея Ивановича Зюзина Федоре с детьми²⁵

(л. 1) Б(о)жию м(и)л(о)стию мы, великий г(о)с(у)д(а)рь ц(а)рь и великий князь(ь) Михаило Федорович всеа Русии самодержец, пожаловали есмь вдову Федору окол(ь)ничего н(а)шег(о) Олексееву жену Ивановича Зюзина да ее дети еи стол(ь)ника Григор(ь)я да Васил(ь)я, да Никиту Алексеевичев мужа ее, а Григорьева да Васил(ь)ева, да Микитина отца за Олексееву к нам и ко всему Московскому г(о)с(у)д(а)р(с)тву прямую службу, как в прошлом в 126-м году пришел под н(а)ше г(о)с(у)д(а)рство под ц(а)рствующи град Москву Литовског(о) короля Жигмонтов с(ы)н Владислав и в 127-м году стоял он под Москвою со многими пол(ь)скими и с литовски, и с неметцкими люд(ь)ми, и с черкасы и Московског(о) г(о)с(у)д(а)рства всякими умыслы и прелестию прел(ь)щал, и жестокими приступы доступал, и хотел Московское г(о)с(у)д(а)р(с)тво взят(ь) и разорит(ь) до основан(и)я и ц(е)ркви Б(о)жии осквернить, и св(я)тую н(а)шу истинную непорочную православную хр(и)стианскую веру попать, а учинить свою проклятую еретическую латынскую веру. И муж ее, а Григорьев да Васил(ь)ев, да Ми(ки)тин от(е)ц Олексеи, помня Б(о)га и Пр(е)ч(и)стую Б(о)г(о)р(о)д(и)цу, и православную хр(и)стианскую веру, и н(а)ше кр(е)стное целованье, с нами, великим г(о)с(у)д(а)рем ц(а)рем и великим кн(я)зем Михаилом Федоровичем всеа Русии на Москве в осаде сидел и за православную кр(е)стьянскую веру и за св(я)тые Б(о)жии ц(е)ркви, и за нас, вел(и)ког(о) г(о)с(у)д(а)ря против королевича Владислава и пол(ь)ских, и литовских, и неметцких людеи, и черкас стоял крепко и мужественно, и на боях и на приступех бился, не щедя головы своеи, и ни на какие королевичевы прелести не прел(ь)стился, и многую свою службу и правду к нам и ко всему Московскому г(о)с(у)д(а)рству показал, и будучи в осаде во всем оскудении и нужу терпел. И королевич Владислав, и гетман Хоткеев, и все паны рада пол(ь)ские и литовские, и неметцкие люди,

²⁵ При публикации документа текст передан буква в букву, вышедшие из употребления буквы заменены современными, «ъ» в конце слов опускается; сокращенные под титлом буквы, а также буквы, пропущенные в тексте, но необходимые по смыслу, вставлены в круглых скобках; выносные буквы вносятся в строку без оговорок; знаки препинания расставлены по современной пунктуации.

слыша н(а)ших людеи за православную хр(и)стианскую веру и за нас, великог(о) г(о)с(у)д(а)ря, крепкостоятел(ь)ства и твердость, и от бояр н(а)ших и воевод, которые были на Москве и которые с Москвы из осады посланы были по городом, видя над собою промысл и крепкостоятел(ь)ство, учинили з бояры н(а)шими и со всею землею Московского г(о)с(у)д(а)р(с)тва перемирье, и г(о)с(у)д(а)р(с)тва н(а)шего из земли королевич и гетман Хоткеев со всеми пол(ь)скими и с литовскими, и с неметцкими люд(ь)ми, и с черкасы вышел в Литву и в Пол(ь)шу, и городы, которые было поймал нам великому г(о)с(у)д(а)рю отдал. И то зделалос(ь) Б(о)жиею м(и)л(о)стию и Пр(е)ч(и)стые Б(огоро)д(и)цы помощью и заступлением великих московских чюдотворцов, и отца н(а)шего великого г(о)с(у)д(а)ря св(я)теишего патриарха Филарета Никитича Московского и всеа Руси и м(а)т(е)ри н(а)шие г(о)с(у)д(а)р(ь)ни великие старицы иноки Марфы Ивановны м(о)л(и)твами, и н(а)шим ц(а)рским счастьем, а бояр н(а)ших и воевод и их всяких чинов людеи к нам прямою службою и раден(ь)ем, и твердостью. И окол(ь)ничего н(а)шего Олексея Ивановича Зюзина в 127-м году не стало, и за те ево службы мы, великии г(о)с(у)д(а)рь ц(а)рь и великии кн(я)зь Михаило Федоровичь всеа Руси самодержец, пожаловал жену его вдову Федору з дет(ь)ми мужа ее Олексеевым поместьем в Резанском уезде д(е)р(е)внею Хрипенками да в Нижегородцком уезде бортным селом Вел(ь)демановым, д(е)р(е)внею Каменищем, д(е)р(е)внею Почаиново, пустош(ь)ю Погорелкою, да в Кастромском уезде жереб(ь)ем в селе Шухомоши, д(е)р(е)внею Попад(ь)иным да к ней же припущены в пашню д(е)р(е)вня Матвеевская, д(е)р(е)вня Лифаново, д(е)р(е)вня Сушеница, да д(е)р(е)внею Кочегановым врагом в вотчину со всеми угодии. А по даче 123-го и 127-г(о) году в д(е)р(е)вне Хрипенках пашни и перелогу сто шездесят пят(ь) чети с осминою, а в селе Вел(ь)деманове з д(е)р(е)внями и в пустоши по нижегородцкому по перешневому списку с кн(и)г пис(ь)ма и меры нижегородцких писцов Дмитрея Лодыгина с товарищи 129-г(о) и 130-г(о) году пашни и перелогу пят(ь)сот тритцать шесть чети, а в жереб(ь)ю села Шухомоши оприч(ь) ее ж вотчины, что ей з дет(ь)ми дано мужа ее за Олексееву службу и за ц(а)ря Васил(ь)ево московское осадное сиден(ь)е, в том же селе Шухомоши и в д(е)р(е)вне Попад(ь)ине з д(е)р(е)внями, что припущены в пашню, и в д(е)р(е)вне Кочаганове враге по кн(и)гам пис(ь)ма и меры Васил(ь)я Вел(ь)

яминова да Пантелея Усова с товарищи 104-г(о) и 105-го году пашни доброю землею сто четыре четверти; обоего в той вотчине на Резани и на Костроме, и в Нижнем вос(е)мьсот пят(ь) чети с осминою. И перешло в той вотчине сверх н(а)ш(е)во указу лишка на Костроме в д(е)р(е)вне Кочеганове враге пять чети с осминою, и тем лишком указали мы владети вдове Федоре Алексееве жене Зюзина з дет(ь)ми в поместье по-прежнему до бол(ь)ших н(а)ших писцов и мерщиков, а как на Костроме будут н(а)ши писцы и бол(ь)шие мерщики, они ту вотчину опишут и измерят и учинят за вдовою за Федорою за Алексеевою женою Зюзина з дет(ь)ми вотчины по н(а)шему указу. А на ту вотчину велели есмь ей з дет(ь)ми дати сю н(а)шу ц(а)рскую жаловал(ь)ную грамоту за н(а)шею г(о)с(у)д(а)рьскою красною печат(ь)ю. И по н(а)шему ц(а)рскому жалован(ь)ю в той вотчине она и дети ее, и внучата, и правнучата вол(ь)ны, и вол(ь)но ей, и ее детем, и внучатом, и правнучатом та вотчина продати и заложит(ь), и в приданые дат(ь), и в м(о)н(а)ст(ы)рь по д(у)ше до выкупу дат(ь), а хто будет роду их тое вотчину из м(о)н(а)ст(ы)ря похочет выкупити, и ему та вотчина выкупат(ь) ценою по н(а)шему г(о)с(у)д(а)рскому указу против дач, скол(ь)ко в ней в даче четверные пашни написано, а дат(ь) за четверть по полтине, а будет продаст в чужой род, а хто будет их роду, захочет ту вотчину выкупить, и ему выкупат(ь) по прежнему уложен(ь)ю, как их родовые и купленные вотчины выкупают, а будет у них роду не останетца или останетца, а выкупат(ь) не похотят, и та вотчина из м(о)н(а)ст(ы)ря взят(ь) на нас, а ден(ь)ги в м(о)н(а)ст(ы)рь дат(ь) за нее из н(а)шие г(о)с(у)д(а)рские казны по той же цене по полтине за чет(ь), а в м(о)н(а)ст(ы)рь та вотчина по прежнему н(а)шему уложен(ь)ю не крепка, а тол(ь)ко у них роду не останетца, а останутца одни жены, и женам их тою вотчиною владети по свои живот, а после своег(о) живота та вотчина для мужей своих и своих поминков отдати в м(о)н(а)ст(ы)рь до выкупу, а из м(о)н(а)ст(ы)ря та вотчина выкупити на нас и дат(ь) за нее из н(а)шие г(о)с(у)д(а)рские казны ден(ь)ги по пол(ти)не ж за четверть. А будет после их жены их учнут сидети во вдовах или постригутца, и им та вотчина вол(ь)но продати и заложити, а будет жены их останутца бездетны, а вдовством сидети и постричис(ь) не похотят, а пойдут замуж, и та вотчина взяти на нас в помесные земли, а мужей их по д(у)ше за ту вотчину дати из н(а)шие казны ден(ь)ги против тог(о), как указано из м(о)н(а)ст(ы)ря выкупат(ь), а женихов их

пожалуем мы, великий г(о)с(у)д(а)рь ис тое вотчины в поместье по своему ц(а)рскому розсмотрению, что доведетца.

Писан н(а)шего г(о)с(у)д(а)рства в ц(а)рствующем граде Москве лета 7132-г(о) июня в 19 д(е)нь.

А потписал г(о)с(у)д(а)р(е)в ц(а)р(е)в и великог(о) кн(я)зя Михаила Федоровича всея Руси дьяк Трет(ь)як Григор(ь)ев сын Корсаков

Помета Венедиктова в кн(и)гу пис(ать) //

(л. 1 об.) Ц(а)рь и великий княз(ь) Михаило Федорович всея Руси самодержец

Бумага, чернила твореное золото, шелк, воск пергамен; скоропись, инициал и титул твореным золотом, красновосковская вислая печать (разломана, с утратами) на красном шелковом шнуре, пергаменная вырезная прикрепа обведена твореным золотом.

Размеры: 56,5×43,2 см, длина шнура — 18 см

ГК 22591386. ГИМ 86095/12. Арх. 333/1041. ОПИ. Ф. 388. Ед. хр. 55. Л. 1–2

Поступила в ГИМ из неустановленного источника не позднее 1925 г.

Источники

Демкова, Н.С. Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопopa Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы / Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом). — Т. 21. — Москва ; Ленинград : Наука, 1965. — С. 211–239.

Дозорная книга Семена Ивановича Языкова и подьячего Емельяна Евсевьева дворцовых и оброчных земель Нижегородского уезда 1613/14 г. // Материалы по истории Нижегородского края конца XVI — первой четверти XVII века / сост. А.В. Антонов (отв.) и др. Ч. 1. — Москва : Древлехранилище, 2015. — С. 497–548.

Жалованная грамота царя Михаила Федоровича вдове окольного Алексея Ивановича Зюзина Федоре с детьми. ОПИ ГИМ. Ф. 388. Оп. 1. Ед. хр. 55. Л. 1–2.

Житие Аввакума и другие его сочинения / сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. — Москва : Советская Россия, 1991. — 368 с.

Известие о рождении и воспитании и житии святейшего Никона, патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным / изд. Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. — Москва : Университетская тип. (Катков и К°), 1871. — VII, — 119 с.

- Нижегородская дозорная книга 1588 г. дворцовым селам и деревням // Анпилогов Г.Н. Нижегородские документы XVI века (1588–1600 гг.). — Москва : Изд-во Московского ун-та, 1977. — С. 5–76.
- Сазонов, С.В.* Поминания рода патриарха Никона в синодальных документах середины XVII в. // Историческая генеалогия. — Екатеринбург ; Париж : Ярмарка-пресс, 1993. — Вып. 2. — С. 81–82.
- Писцовая книга Дмитрия Васильевича Лодыгина, Василия Ивановича Полтева и дьяка Дементия Образцова Закудемского стана Нижегородского уезда 1621–23 гг. // Материалы по истории Нижегородского края конца XVI – первой четверти XVII века / сост. А.В. Антонов (отв.) и др. Ч. 1. — Москва : Древлехранилище, 2015. — С. 549–1033.

Литература

- Акшиков, А.* «Отец у него черемисин...» О национальности патриарха Никона // Марийский мир. — Йошкар-Ола : Тип. газеты «Кугарня», 2010. — № 1. — С. 42–43.
- Гиббнет, Н.А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 1. — Санкт-Петербург : Тип. Мин-ва внутр. дел, 1882. — VIII, — 270 с.; Ч. 2. — Санкт-Петербург : Тип. Мин-ва внутр. дел, 1884. — VIII, XIV, — 124 с.
- Дворянские роды, внесенные в Общий гербовник Всероссийской империи / сост. граф А.А. Бобринский. Ч. 1. — Санкт-Петербург : Тип. М.М. Стасюлевича, 1890. — XXXVIII. — 759 с.
- Дорошенко, С.М.* Вельдеманово – родина патриарха Никона // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим» / сост. и науч. ред Г.М. Зеленская. — Москва : Северный паломник, 2002. — С. 65–70.
- Здравомыслов, К.Я.* Феодор, св. мученик, боярин черниговский // Русский биографический словарь / изд. Имп. Русского исторического об-ва. — Т. 25: Яблоновский-Фомин. — Санкт-Петербург : Тип. Гл. упр. уделов, 1913. — С. 319–320.
- Зызыкин, М.В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. — Ч. 3: Падение Никона и крушение его идей в петровском законодательстве. Отзывы о Никоне. — Варшава, 1938. — 365, IV с.
- Каптерев, Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. — Т. 1. — Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909. — С. V, 525 с.
- Каптерев, Н.Ф.* Приезд в Московский Успенский собор Никона патриарха и дело Ростовского митрополита Ионы // Прибавления к Творениям св. Отцев. — Ч. 40. Кн. 4. — Москва : Тип. М.Г. Волчанинова, 188 — С. 277–329.
- Корсакова, В.Д.* Зюзин Алексей Иванович // Русский биографический словарь / изд. Имп. Русского исторического об-ва. — Т. 7: Жабокритский-Зяловский. — Санкт-Петербург : Тип. Гл. упр. уделов, 1916. — С. 580–582.
- Корсакова, В.Д.* Зюзин Никита Алексеевич // Русский биографический словарь / изд. Имп. Русского исторического об-ва. — Т. 7: Жабокритский-Зяловский. — Санкт-Петербург : Тип. Гл. упр. уделов, 1916. — С. 582–584.
- Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание староопигопигиального, Новый Иерусалим именуемого монастыря, составленное по монастырским актам. — Москва : Университетская тип. (Катков), 1876. — IV, 768, II с.

- Летопись жизни протопопа Аввакума, составленная В.И. Малышевым (в сокращении) // Пустозерская проза: Сборник / сост., предисл., коммент., переводы отд. фрагментов М.Б. Плюхановой. — Москва : Московский рабочий, 1989. — С. 258—283.
- Лобачев, С.В.* Патриарх Никон. — Санкт-Петербург : «Искусство-СПБ», 2003. — 416 с.
- Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 7. Отд. 2: Патриаршество Московское и всея Великия и Малыя, и Белья России — воссоединение Западнорусской Церкви с Восточнорусской (1654—1667). — Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1996. — 672 с.
- Наумов, Е.П.* София // Советская историческая энциклопедия. — Т. 13. — Москва : Советская энциклопедия, 1971. — Стб. 360—361.
- Севастьянова, С.К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2003. — 520 с.
- Списки городовых воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия по напечатанным правительственным актам / сост. А.П. Барсуков. — Санкт-Петербург : Тип. М.М. Стасюлевича, 1902. — IX, 614 с.
- Субботин, Н.И.* Дело патриарха Никона: историческое исследование по поводу XI т. «Истории России» проф. Соловьева. — Москва : Тип. В. Грачева и К°, 1862. — 249 с.

Устинова Ирина Александровна

(Институт российской истории РАН, Москва, Россия)

Ustinova Irina Alexandrovna

(Institute of Russian history of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

ОТНОШЕНИЕ РУССКИХ АРХИЕРЕЕВ ВТОРОЙ
ПОЛОВИНЫ XVII В. К ЦЕРКОВНОЙ
РЕФОРМЕ И СТАРООБРЯДЧЕСТВУ:
ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА И ЛИЧНЫЕ СТРАТЕГИИ*
THE ATTITUDE OF RUSSIAN BISHOPS OF THE SECOND
HALF OF THE 17th CENTURY TO CHURCH
REFORM AND OLD BELIEVERS:
CHURCH POLICY AND PERSONAL STRATEGIES

В период патриаршества Никона произошло практически полное обновление русского архиерейского корпуса. В статье показано, что большинство новых архиереев были избраны из лиц, известных патриарху и царю и лояльных идеям церковной реформы. В этом составе русский епископат принял церковную реформу, начал борьбу с протестным движением, наконец, оформил завершение реформы на Большом Московском соборе. В статье на основе просопографического исследования выявлены особенности индивидуальных стратегий представителей епископата по отношению к верховной церковной и светской власти, церковной реформе и движению старообрядчества в 1650–60-е гг. Среди них: сдержанное, не нашедшее в рассматриваемый период, широкого литературно-богословского воплощения, отношение к церковной реформе, лояльность к высшим церковным и светским властям, стремление к укреплению авторитета духовной власти и ориентация на личность патриарха Никона.

Ключевые слова: патриарх Никон; церковная реформа 1650-х гг.; старообрядчество; русский епископат; церковный собор.

During the period of Nikon's patriarchate, an almost complete renewal of the Russian bishop's corps took place. The article shows that most of the new bishops were elected from persons known to the patriarch and tsar and loyal to the ideas of church reform. In this composition, the Russian episcopate adopted the church reform, began the fight against the protest movement, and finally formalized the completion of the reform at the Great Moscow Cathedral. On the

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-42013.

basis of prosopographic research, the article reveals the features of the individual strategies of the representatives of the episcopate in relation to the supreme ecclesiastical and secular power, church reform and the movement of the Old Believers in the 1650s and 60s. Among them — restrained, which did not find a wide literary and theological embodiment in the period under consideration, attitude to church reform, loyalty to the highest church and secular authorities, the desire to strengthen the authority of spiritual authority and orientation towards the personality of Patriarch Nikon.

Key words: Patriarch Nikon; Church reform of the 1650s; Old believers; Russian episcopate; Church council.

История церковной реформы середины XVII в. привлекает внимание исследователей уже два века, но многие вопросы в этом проблемном поле продолжают оставаться без ответа. Среди прочего, до настоящего времени нет четкого представления о том, каким было отношение русских архиереев к церковной реформе на разных этапах ее проведения в 1650–1660-е гг. Между тем, одним из главных вопросов в служении каждого из них стало участие во внедрении «новин» и последующая борьба с распространением старообрядчества. Целостное представление о реформе и ее последствиях фактически сложилось лишь к середине 1660-х гг., когда она была завершена, а русская церковь успела столкнуться с мощным протестным движением. В 1650-е и даже 1660-е гг., до Большого Московского собора, формы и смысловое наполнение церковной реформы на местах зависели от позиции епархиальных архиереев, их понимания и отношения к реформе. Чем же определялись личные стратегии поведения представителей русского епископата 1650–1660-х гг.? Каковы они были и как соотносились с общецерковной политикой? Эти вопросы стали предметом исследования настоящей статьи.

Исследуя внутренние конфликты и положение в архиерейском корпусе периода патриаршества Никона Д.Ф. Полознев справедливо отметил, что ключевым вопросом здесь являлась не столько церковная реформа, сколько отношения с царской властью: «конфликт Никона с царем в определенной мере спровоцировал его конфликт с епископатом». Именно это, по мнению исследователя, стало причиной раскола в епископате. Часть владык, настроенных нейтрально, поддерживала Никона, но не желала обострения отношений с царем, занимая выжидательную пози-

цию. Другая часть, «на почве личной неприязни, встала на струну царя и боярства, враждебного Никону»¹. Еще одним важным фактором возникновения епископской оппозиции по отношению к патриарху (но не к реформе), по мнению исследователя, стала политика Никона, который, будучи уверенным в «непоколебимости патриаршего авторитета ... не считал нужным заручиться поддержкой епископата как во внутрицерковных делах, так и в сфере отношений со светской властью ...»². Как известно, у Никона возникали личные конфликты с архиереями епархии которых он хотел упразднить — Александр Коломенский (затем Вятский), Питирим Крутицкий. Последний был также анафематствован Никоном за выполнение некоторых функций патриарха в период своего местоблюстительства. На Большом Московском соборе Питирим стал одним из наиболее жестоких обвинителей опального патриарха. При этом Питирим был одним из последовательных сторонников церковной реформы.

При реконструкции целостной картины деятельности епископата в целом и каждого конкретного архиерея в частности в отношении внедрения церковной реформы и борьбы с распространением старообрядчества в 1650—1660-е гг. эффективным представляется просопографический подход. Этот метод позволяет выявить основные этапы биографий русских архиереев этого времени, их общие и различные черты, определить факторы, которые влияли на выбор ими индивидуальной позиции в сложных условиях церковной реформы. В настоящей статье рассматриваются наиболее важные эпизоды «служебных» церковных биографий 20 архиереев, поставленных накануне и в период патриаршества Никона в 1645—1658 гг.: Маркелл Вологодский (1654—1663), Макарий Псковский (1649—1664), Никон Новгородский (1649—1652) затем патриарх Московский (1652—1666), Корнилий Казанский (1650—1656), Симеон Сибирский (1651—1664), Мисаил Рязанский (1651—1655), Иона (Сисоевич) Ростовский (1652—1690), Макарий Новгородский (1652—1663), Павел Коломенский (1652—1654), Сильвестр Крутицкий (1653—1654), Лаврентий Тверской (1654—1657) затем Казанский (1657—1674), Софроний Суздальский (1654), Александр Коломен-

¹ *Полознев Д.Ф.* Клерикальная оппозиция в начале становления Российского абсолютизма. Конец 1640-х — 1660-е гг.: автореф. ... канд. ист. наук. М., 1990. С. 18.

² *Полознев Д.Ф.* Клерикальная оппозиция ... С. 19.

ский (1655–1657) затем Вятский (1657–1674), Иосиф Суздальский (1655–1656), Питирим Крутицкий (1655–1664), Новгородский (1664–1672) затем патриарх (1672–1673), Иларион Рязанский (1657–1674), Иоасаф Тверской (1657–1676), Стефан Суздальский (1658–1679 с перерывами). Важно отметить, что именно в этом составе архиерейский корпус принимал и проводил в жизнь церковную реформу середины XVII в.

Исследуем обстоятельства выбора и поставления во епископы этих архиереев. В период патриаршества Никона значительно шире, чем в предшествующие и последующие периоды распространилась практика епископской хиротонии лиц, не имевших опыта настоятельства в монастырях, являвшаяся традиционной в России³. Патриарх Никон совершил пять епископских хиротоний, над лицами, не имевшими опыта руководства монастырем. В 1651 г. архиепископом Рязанским стал иеромонах Новгородского Деревяницкого Воскресенского монастыря Мисаил, служивший ризничим Никона в Новгороде. Мисаил был известен строгой благочестивой жизнью⁴. Исследователи полагают, что именно Никон выдвинул его кандидатуру на Рязанскую кафедру⁵. Есть основания полагать, что Мисаил был сторонником идей ревнителей древнего благочестия⁶. Сразу по поставлении на кафедру он начал активную борьбу с церковными нестроениями: направил пастве окружное послание, в котором осудил пьянство, несоблюдение постов, недостойное поведение в церквях и др.⁷. На протяжении всего своего служения Мисаил был близок патриарху: часто бывал в Москве, участвовал в церковных соборах (в 1652 г. был одним из кандидатов на патриарший престол) и крупных церковных мероприятиях (например, в 1652 г. встречал в с. Тушине тело патриарха

³ Подробнее об этом см.: *Устинова И.А.* Из практики архиерейских поставлений XVII в.: традиции и новации // История России с древнейших времен до XXI века: проблемы, дискуссии, новые взгляды. М., 2020. [в печати].

⁴ *Сладковцев П.М.* Преподобный Мисаил, архиепископ Рязанский и Муромский // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1866. № 13. С. 380.

⁵ *Зеленская Г.М.* Патриарх Никон и святитель Мисаил, архиепископ Рязанский и Муромский // Макариевские чтения: материалы XII Российской научной конференции, посвященной Памяти Святителя Макария. Можайск, 2005. С. 88–91.

⁶ *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. М., 2010. С. 219–223.

⁷ *Воздвиженский Т.* Историческое обозрение Рязанской иерархии и всех церковных дел ея иерархии от учреждения ея до нынешних времен. М., 1820. С. 61–63.

Иова⁸). Мисаил был одним из наиболее активных епископов того времени — он развернул широкую миссионерскую кампанию в своей епархии, обо всех этапах которой докладывал патриарху Никону. Мисаил пользовался и благосклонностью царя Алексея Михайловича⁹. Деятельность архиепископа Мисаила может служить наглядным доказательством его «единомыслия» с патриархом, которое, вероятно, и послужило причиной поставления на епархию без опыта настоятельства. Некоторые исследователи даже называют Мисаила учеником патриарха Никона¹⁰.

В августе 1652 г. на Новгородскую кафедру был хиротонисан монах Казанского Спасского монастыря Макарий. О его положении в обители есть разные летописные свидетельства: «черный священник»¹¹, «иеромонах»¹² или казначей¹³. В Новгородских второй и третьей летописях, а также в Новгородском хронографе XVII в. отдельно упоминается, что поставлен Макарий был «избраением и повелением ... царя ... Алексея Михайловича», а хиротонисан патриархом Никоном¹⁴. Выбор кандидата на вторую по значимости в России кафедру, не мог быть случайным, учитывая тот факт, что Макарий стал преемником Никона на Новгородской кафедре. В таком случае назначение на этот пост обычного монаха/иеромонаха/казначея, но не архимандрита или игумена прямо свидетельствует о том, что кандидат был известен царю и патриарху, пользовался их доверием. В «Винограде Российском» Симеона Денисова, упоминается, что Макарий, подписавший решения церковных соборов 1650-х гг., вводивших реформу, впоследствии «так скорбяше, тако сетовавше о оных новинах... трепетом муче-

⁸ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи. С. 77; Дворцовые разряды, по высочайшему повелению изданные II-м отделением Собственной Его Императорского Величества канцелярии. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 304.

⁹ *Воздвиженский Т.* Историческое обозрение Рязанской иерархии... С. 115–116.

¹⁰ *Зеленская Г.М., Севастьянова С.К.* Патриарх Никон и его ученики // Grand Altai research & education. 2019. № 1. С. 170–171.

¹¹ Новгородские летописи. (Так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи). СПб., 1879. С. 375; *Тихомиров М.Н.* Новгородский хронограф XVII в. // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1940. Вып. 7. С. 82.

¹² Новгородские летописи. Т. 3. С. 458.

¹³ ДР. Т. 3. Стб. 324; *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стб. 36.

¹⁴ *Тихомиров М.Н.* Новгородский хронограф XVII в... С. 84; Новгородские летописи. Т. 3. С. 375.

ний объятый» и призывал «крепко» держаться «древлецерковного благочестия»¹⁵. Однако реальная деятельность митрополита Макария на епархии свидетельствует о том, что он последовательно проводил в жизнь решения церковных соборов и был лоялен к церковной и светской власти¹⁶.

В 1654 г. патриарх Никон хиротонисал во архиепископы Тверские и Кашинские собственного ризничего иеромонаха Лаврентия¹⁷. Спустя два года Лаврентий был переведен на третью по значимости в русской церкви Казанскую кафедру. Лаврентий, вероятно, был знаком и царю — вскоре по поставлении он отправился с государем в польский поход, где осуществлял функции первого духовного лица и занимался устройением Смоленской епархии¹⁸. Деятельность Лаврентия на епархии свидетельствует, что он разделял идеи Никона, а в некоторых вопросах даже подражал ему. В частности, будучи митрополитом Казанским, Лаврентий основал и отстроил монастырь в честь Воскресения Христова, за которым, также, как и за подмосковным монастырем, основанным Никоном, закрепилось название Новый Иерусалим¹⁹. По свидетельству осужденного в расколе подьяка Федора Тимофеева этот монастырь сам патриарх ему «приказал строить»²⁰. Деятельность Лаврентия вызывала недовольство противников реформы, раскольников²¹.

В 1655 и 1656 гг. во архиепископы Суздальские были последовательно рукоположены ризничий Савво-Сторожевского монастыря Иосиф, а после его ухода на покой (по неизвестным причинам, умер в 1657 г.), инок того же монастыря Филарет (впоследствии митрополит Смоленский). В данном случае также высока

¹⁵ *Кантрев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад, 1909. С. 492.

¹⁶ *Полонев Д.Ф.* Клерикальная оппозиция... С. 20; Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1842. Т. 4. № 331. С. 493–494; Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 5. Стб. 373.

¹⁷ ДР. Т. 3. Стб. 407; Дело о патриархе Никоне. СПб., 1897. № 43. С. 242.

¹⁸ Дворцовые разряды. Т. 3. Стб. 470, 471

¹⁹ *Фехнер М.В.* Великие Булгары. Казань. Свяжск. М., 1978. С. 210–211.

²⁰ Материалы для истории русского раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1878. Т. 4. С. 294.

²¹ МДИР. Т. 4. С. 294–295; *Бубнов Н.Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 357; *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С.177, 318.

вероятность того, что данные кандидатуры были выбраны царем и патриархом в силу личного знакомства, невзирая на отсутствие у них административного опыта. В 1650-е гг. Савво-Сторожевский монастырь пользовался особым покровительством царя Алексея Михайловича. В обители велось обширное строительство, много внимания уделялось развитию культа преп. Саввы Сторожевского после явления его царю²². С другой стороны, следует отметить особое положение Суздальской епархии, являвшейся анклавом, со всех сторон окруженным землями Патриаршей области. Все суздальские архиереи 1620–1670-х гг. были особым образом связаны с Москвой. В 1626–1634 гг. епархией правил близкий патриарху Филарету Иосиф (Курцевич), в 1634–1653 г. Серапион, выбранный в 1642 г. кандидатом в патриархи, а в 1647 г. получивший отказ в просьбе об отставке, ввиду своей близости ко двору и лояльности²³. В 1654 г. патриарх Никон поставил на кафедру владыку Софрония (из архимандритов Новгородского Хутынского монастыря), который вскоре скончался от чумы, его преемником стал Иосиф, затем Филарет. После перевода Филарета на вновь открытую Смоленскую кафедру в Суздаль в 1658 г. был поставлен Стефан, церковная карьера которого началась в клире патриарха Никона, после чего он стал первым архимандритом Новоиерусалимского монастыря (1656–1658), а затем архиепископом Суздальским²⁴.

Еще одним кадровым ресурсом при пополнении архиерейского корпуса в 1650-е гг. стали выходцы из Нижегородского Макарьевского Желтоводского монастыря, важного регионального центра развития движения ревнителей благочестия, активно восстанавливавшего после Смуты²⁵. Здесь в свое время жили уроженцы Нижегородского края и будущие выдающиеся церковные де-

²² Щедрина К.А. Саввино-Сторожевский «Иерусалим» // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 805.

²³ Устинова И.А. Русский епископ в диалоге с царем: одна неудачная просьба об отставке // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3(69). С. 143–144.

²⁴ Дорошенко С.М. Настоятели Воскресенского монастыря Нового Иерусалима: живая история обители // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 2 спецвыпуск. С. 128; Устинова И.А. «Возненавиден он того града людми...» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 3(61). С. 122.

²⁵ Поньрко Н.В. Обновление Макарьева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1990. Т. 43. С. 58–59.

ятели патриарх Никон²⁶, Аввакум Петров, Иван Неронов. Неудивительно в этой связи, что в 1650-е гг. из его постриженников были избраны кандидаты на архиерейские посты: Павел (в 1652–1654 гг. епископ Коломенский и Каширский), Корнилий (в 1650–1656 гг. митрополит Казанский и Свяяжский)²⁷, Симеон (в 1651–1664 гг. архиепископ Сибирский и Тобольский), Иларион (в 1657–1674 г. митрополит Рязанский и Муромский). Таким образом, еще четыре архиерея были выбраны из числа лиц, разделявших взгляды ревнителей древлего благочестия и лично им знакомых.

Еще два архиерея, поставленных в период патриаршества Никона, также были выбраны не случайно. Епископ Коломенский (с 1657 г. — Вятский) Александр был поставлен на кафедру вскоре после конфликта с сосланным в Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере Иваном Нероновым, о котором игумен этого монастыря Александр доложил патриарху Никону. Эти события могли стать причиной выбора кандидатуры Александра на занятие кафедры, освободившейся после ареста епископа Павла. Вполне справедливым представляется мнение Н.Ю. Бубнова о том, что «на решение о хиротонии Александра в момент наиболее острого конфликта патриарха с “боголюбцами” и роста старообрядческой оппозиции [1655 г. — *И.У.*], очевидно, повлияла его репутация традиционалиста-практика, воспитанного на приверженности к строгим правилам монашеской и церковной дисциплины»²⁸. В 1655 г. на Крутицкую кафедру патриархом Никоном был поставлен архимандрит Московского Новоспасского монастыря Питирим (ранее — архимандрит Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря), фактически он исполнял обязанности викария патриарха, а после оставления Никоном кафедры стал местоблюстителем патриаршего престола, впоследствии патриархом. В 1656 г. сопровождал царя к военному походе.

Наконец, целая группа епископов, поставленных на рубеже 1640–1650-х гг., состоит из кандидатов на патриарший престол

²⁶ Лобачев С.В. К вопросу о ранней биографии патриарха Никона // Средневековая Русь. Сборник научных статей к 65-летию со дня рождения профессора Р.Г. Скрынникова. СПб., 1995. С. 57.

²⁷ Поньрко Н.В. Три жития — три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова: Тексты, статьи, комментарии. СПб., 2010. С. 251.

²⁸ Бубнов Н.Ю. Александр, епископ Вятский // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 488.

1642 г.²⁹ Во-первых, это настоятель Псково-Печерского монастыря Макарий, в 1645 г. поставленный на Псковскую кафедру. Во-вторых, игумен Соловецкого монастыря Маркелл, в 1649 г. ставший Вологодским архиепископом. В-третьих, архимандрит Ростовского Богоявленского монастыря Иона (Сисоевич), с 1652 г. митрополит Ростовский.

Таким образом, основная часть епископов, поставленных в 1640–1650-е гг. имела личную связь с царем и патриархом и, несомненно, выбиралась, в том числе, и по критерию лояльности к задуманной церковной реформе. Пять поставлений монахов, ризничих и казначеев во епископы вполне очевидно объясняются известностью этих кандидатов патриарху и, возможно, царю, а также, весьма вероятно, лояльностью к намечавшимся церковным реформам, личным выбором патриарха, а также его стремлением обновить епископат, заполнив его своими креатурами. В начале 1650-х гг. произошло полное обновление русского архиерейского корпуса — сменились главы всех епархий. Этот обновленный состав епископата принял на себя основные труды по разработке, утверждению и внедрению церковной реформы в 1650-е гг. Лояльность нового архиерейского корпуса была проверена уже вскоре, когда началась работа церковных соборов по внедрению реформы.

На соборе 1654 г., принявшем решение об исправлении богослужебных книг и обрядов, присутствовали четверо архиереев, поставленных Никоном — новгородский митрополит Макарий, ростовский митрополит Иона, суздальский архиепископ Софроний и Коломенский епископ Павел³⁰. На соборе 1656 г., принявшем к печати книгу Скрижаль и впервые подвергшем анафеме крестьящихся двоеперстно, пятеро (Новгородский митрополит Макарий, ростовский митрополит Иона, Тверской архиепископ Лаврентий, Астраханский архиепископ Иосиф, Коломенский епископ Александр³¹). Девять архиереев-ставленников Никона оставались на своих постах до Большого Московского собора 1666 г. и позднее, то есть в период наиболее активного этапа проведения реформы.

²⁹ Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА). Ф. 27. Оп. 1. Д. 46. Л. 10; Древняя российская вивлиофика. Изд. 2-е. М., 1788. Ч. 6. С. 230–231.

³⁰ Макарий (Булгаков), митрополит Московский. История русской церкви. М., 1996. Кн. 7. С. 81.

³¹ Там же. С. 105.

Все они участвовали в заседаниях Большого Московского собора 1666–1667 г. (митрополиты Питирим Новгородский, Лаврентий Казанский, Иона Ростовский, архиепископы Филарет Смоленский, Иларион Рязанский, Иоасаф Тверской, Стефан Суздальский (после прощения), Александр Вятский (принес покаяние, был прощен и восстановлен в сане), Иосиф Астраханский. Все они согласились с принятыми собором решениями. Таким образом, церковная реформа была принята и проведена в жизнь преимущественно усилиями архиереев, поставленных на руководящие посты по выбору патриарха Никона. Это, однако, не означало, что все они однозначно принимали реформу или что они понимали ее одинаково.

Открытое сопротивление церковным и светским властям среди архиереев середины XVII в. было уникальным явлением, но многие из них оказались перед лицом церковного суда, патриаршего или царского гнева. Это были (в хронологическом порядке) епископ Коломенский Павел, архиепископы Тобольский Симеон, Суздальский Стефан, митрополит Ростовский Иона, сам патриарх Никон, епископ Александр Вятский, митрополит Иларион Рязанский.

Дискуссионные высказывания в отношении церковной реформы, поддержка ссыльных, сочувствие опальным — такие формы оппозиции среди епископата фиксируются в рассматриваемый период как минимум трижды. В 1654 г. во время церковного собора, принявшего решение о начале церковной реформы, епископ Коломенский Павел высказался против нововведений. К своей подписи на соборном деянии он присовокупил оговорку: «А что говорил на святем Соборе о поклонех, и тот устав харатейной во оправдание положил zde, а другой писмяной»³². За несогласие Никон своим решением без церковного суда наказал Павла извержением из сана, телесным наказанием и заточением, в котором Павел вскоре скончался. Впоследствии церковный собор вменил эти действия в вину Никону³³. Д.Ф. Полознев справедливо отметил, что «этим случаем была заявлена линия поведения нового патри-

³² Деяние Московского собора 1654 г. М., 1873. С. 21.

³³ Дело о патриархе Никоне. Издание Археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) Библиотеки. СПб., 1897. С. 450.

арха с подчиненным клиром»³⁴, которая исключала открытую оппозицию патриарху. Это подтверждает и резкая реакция Никона на проступок Тобольского архиепископа Симеона, сочувствовавшего ссыльному протопопу Аввакуму. Во время ссылки последнего в Тобольск (1653–1655) владыка Симеон дал ему священническое место. Вскоре разгорелся конфликт Аввакума и архиерейского дьяка Ивана Струны, в котором Симеон занял сторону Аввакума, предав Струну анафеме. Дьяк искал защиты у тобольских воевод и был отдан на поруки боярскому сыну Бекетову. Узнав об анафеме, Бекетов скоропостижно скончался, а его тело по распоряжению Симеона было оставлено на улице на растерзание собакам³⁵. За эти действия Симеон был запрещен Никоном в служении на год — с 25 декабря 1656 по 25 декабря 1657 г.³⁶ В дальнейшем, однако, Симеон проявил себя активным пастырем, одним из направлений деятельности которого стало отстаивание прав духовных властей в серии конфликтов с местными воеводами³⁷.

Наиболее сложной была линия поведения епископа Вятского Александра. Исследователи справедливо отметили, что помимо епископа Павла Коломенского, владыка Александр был наиболее близок «старообрядческой партии, на церковных соборах исподволь отстаивал ее интересы»³⁸. После оставления Никоном патриаршества Александр высказал несогласие с церковными реформами, а в дальнейшем тормозил их проведение, давал приют гонимым старообрядцам (например, игумену Феоктисту). Александр состоял в переписке со старообрядцами, писал некоторые сочинения для них, собирал богослужебные книги³⁹.

В тоже время, епископ Александр участвовал в большинстве церковных соборов своего времени и ставил свои подписи на их

³⁴ *Полознев Д.Ф.* Клерикальная оппозиция... С. 19. Подробнее о епископе Павле см.: *Мишин С.Е.* Павел, еп. Коломенский // ПЭ. М., 2019. Т. 54. С. 8–10.

³⁵ *Макарий (Булгаков), митрополит Московский.* История русской церкви... Кн. 7. С. 294.

³⁶ Там же. С. 152.

³⁷ *Манькова И.Л.* Сибирский Архиепископ Симеон и тобольские воеводы: опыт эмпирического исследования в свете теории конфликта // Уральский исторический вестник. 2012. № 3 (36). С. 14–23.

³⁸ *Бубнов Н.Ю.* Александр, епископ Вятский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 55.

³⁹ МДИР. М., 1875. Т. 1. С. 324, 331. Подробнее см.: *Бубнов Н.Ю.* Александр, епископ Вятский... С. 55–56.

решениях. Он пользовался доверием властей — в 1660 г. Александр был назначен главой следственной комиссии по делу о доносе священника Никиты (Константинова) на архиепископа Суздальского Стефана. В 1662 г. он подал царю «Отписку» или «Обличение на патриарха Никона» в связи с анафемой Никона на митрополита Питирима и боярина Стрешнева⁴⁰. Несмотря на то, что в дальнейшем Отписка была включена иноком Авраамием в состав «Христианоопасного щита веры», в ней Александр не касается богословских вопросов, обличая только поступки и высказывания Никона в связи с оставлением патриаршего престола и конфликтом с царем. Можно согласиться с оценкой Д.Ф. Полознева, отметившего, что Александр обобщил «мотивы, побудившие, вероятно, не одного вятского епископа отказать в доверии патриарху. В “Обличении” отражена и позиция лояльного светской власти духовенства, которое видело в царе не просто защитника церковных интересов, но и отводило ему главную роль в осуществлении церковной политики»⁴¹.

В 1666 г. Александр попытался возобновить соборную дискуссию о церковной реформе, написав «Вопросы к собору наименьшего из архиереев»⁴², в которых затронул изменения в Символе веры, исправления в книгах и обрядах. Это выступление не осталось незамеченным — епископ Александр был вызван на собор и «вопрошен о писании си ... И он не отрекся писания своего точию моляше удостоверитися о непогрешении новоисправленных книг и святаго символа. Тогда ему правдивии учители и пастырие словеснаго стажа Христова многими книгами древними харатейными и лепными дводы истину изьясниша». После убеждения со стороны собора, Александр покаялся в своих заблуждениях, «написа покаянный свиток и вручив всему освященному собору, абие прощения сподобися»⁴³ и был прощен.

Таким образом, реальная оппозиция Коломенского епископа Павла в кратчайшие сроки была прекращена жесткими мерами, своеобразное «фрондерство» Тобольского архиерея было пресе-

⁴⁰ Полознев Д.Ф. «Обличение на патриарха Никона» вятского епископа Александра 1662 г. // Сообщения Ростовского музея. Вып. IX. Ярославль, 1998. С. 170.

⁴¹ Полознев Д.Ф. Клерикальная оппозиция... С. 19.

⁴² Бубнов Н.Ю. Книготворчество московских старообрядцев XVII века. Л., 1983. С. 35.

⁴³ МДИР. Т. 2. С. 79.

чено запрещением в служении на год. В отношении же епископа Александра обращает на себя внимание, что, несмотря на оппозиционную настроенность по отношению к реформе, он действовал законопослушно, с формальной точки зрения поддерживал решения властей, сотрудничал с ними, а в ситуации единственного прямого выступления — спешно покаяться и был прощен.

Иные сложности возникли в деятельности архиереев близких и лояльных лично патриарху Никону. Наиболее интересным в этой связи представляется случай Суздальского архиепископа Стефана. Выше уже отмечалось, что Стефан был выдвинут в архиереи из архимандритов Ново-Иерусалимского монастыря, куда Никон его перевел из патриаршего клира. На Суздальской кафедре Стефан проявил рвение в проведении церковной реформы, однако, вероятно, чрезмерное, поскольку на него было подано несколько челобитных от представителей духовенства епархии. Основное недовольство вызвал процесс внедрения реформы в жизнь, сопровождавшийся перестройкой старых церквей, вынесением из храма икон вкладчиков, перемещением захоронений светских лиц, бывших в соборе, попытками изъятия и уничтожения старых книг и т.д. Из челобитных видно, что значительную роль в нарастании протеста сыграло личное рвение архиепископа, который «бросался» старыми антиминомсами, жестоко наказывал священников (приказывал бить «человек по 20 и больше до смерти») и многое другое. Особую группу претензий составили свидетельства о вмешательстве Стефана в дела монастырей, у которых он отбирал жалованные грамоты, назначал игуменов по своему выбору и т.д.⁴⁴. Наиболее известна челобитная на Стефана, поданная в 1659 г. Никитой (Константиновым), в которой содержится более 40 обвинений: о нарушении церковных обрядов, пренебрежительных высказываниях в адрес царя, злоупотреблениях архиерейской властью⁴⁵.

Челобитным был дан ход, против Стефана началось следствие. В контексте настоящей статьи предметом интереса являются мотивы поведения Стефана. Сохранилась приказная выписка из допросных речей с собственноручными показаниями Стефана, датированная 13 августа 1660 г. В документе разобрана каждая ста-

⁴⁴ ОР ГИМ. Син. грам. 1074–1086.

⁴⁵ ОР ГИМ. Син. грам. 1074.

тя обвинения Никиты Константинова и других челобитчиков⁴⁶. В разъяснениях Стефана практически отсутствуют какие бы то ни было богословские аргументы и ссылки. В большинстве случаев он отговаривался «простотою», «незнанием» и не забывал во всем просить у собора и государя прощения. Весьма интересно, что Стефан напрямую ссылался на авторитет патриарха Никона для объяснения своего поведения. В ответ на обвинение в том, что во время всенощного бдения он разрешил Борисоглебскому игумену Иеву «в патрахели в царские двери ходить», Стефан отвечал, что «как он архиепискуп был в Воскресенском монастыре в архимаритах, и тогда при патриархе Никоне из олтора в царские двери священницы в патрахели ходили»⁴⁷.

Собор принял во внимание покаяние и «исповедь» Стефана, что все «сотворил» «за простоту и скорое дерзновение». Стефан был прощен царем и собором⁴⁸. Однако, вернуть его в Суздаль представлялось невозможным, поскольку он «возненавиден того града людьми», поэтому ему было определено новое достойное место службы — Архангельский собор Московского Кремля⁴⁹. Примечательно также, что прощение Стефану было даровано накануне подписания соборного акта 1660 г. об извержении Никона из сана (Стефан этот акт подписал)⁵⁰. Первый церковный суд не привел к опале Стефана — он оказался даже ближе к царскому двору и на протяжении 1660—1662 г. присутствовал на большинстве придворных мероприятий⁵¹.

Новые неприятности властям Стефан доставил в 1662 г., когда самовольно оставил служение в Архангельском соборе Московского кремля. Несмотря на то, что в опубликованных источниках часто фигурирует февраль 1661 г., соборное деяние указывает, что оставление кафедры произошло в феврале 1662 г.⁵² Это позволяет связать поступок Стефана с анафемой, которой в феврале 1662 г. предал патриарх Никон Крутицкого митрополита Питирима. На

⁴⁶ ОР ГИМ. Син. грам. 1084.

⁴⁷ ОР ГИМ. Син. грам. 1075. Стб. 113.

⁴⁸ ОР ГИМ. Син. грам. 1084. Стб. 13.

⁴⁹ ОР ГИМ. Син. грам. 1085. Стб. 96—97.

⁵⁰ Дело о патриархе Никоне... С. 58—63, 109—111.

⁵¹ Дополнения к 3-му тому Дворцовых разрядов. СПб., 1854. Стб. 241, 247, 249, 253, 257, 260, 263, 271, 276.

⁵² ОР ГИМ. Син. грам. 1085. Стб. 99—100.

церковном суде в мае-июне 1663 г. Стефан объяснил свои действия так: «невозможно двема архиереом во едином граде быти, а седе я от своего престола, к которому исперва поставлен во град Суздаль, и от тех градских людей возненавиден и изгнан бысть, и тоя ради скорби никогда в ней во Архангельской церкви с чистою совестию не служил, и вперед в тоя церкви за тем же не могу служить до совершенного собора». Собор удовлетворил желание Стефана и постановил за «неправильное его мудрование» и нарушение царского указа Стефану «не архиерействовати до совершенного собора, а быти ему в монастыре»⁵³. Большой Московский собор, рассмотрев дело Стефана и его покаяние восстановил в сане Суздальского архиепископа, и в этом качестве он принял участие в дальнейших заседаниях собора.

После восстановления в сане Стефан вскоре снова оказался на хорошем счету у властей — в 1671 г. царем ему был пожалован саккос, право его ношения подтвердили патриархи Иоасаф II и Питирим. Однако патриарх Иоаким считал ношение саккоса неприемлемым для архиепископа и в 1675 г. временно запрещал в служении архиепископа Стефана в этой связи. Дальнейшее развитие события получили в 1678 г., когда указом патриарха (а не приговором церковного собора) патриарх Иоаким отрешил Стефана от епархии и направил в почетную ссылку — игуменом в Новгородский Лисицкий монастырь с сохранением архиерейского достоинства. Причиной стало упорство Стефана в ношении саккоса и личный конфликт с патриархом⁵⁴.

Рассмотренные эпизоды церковной биографии Стефана Суздальского позволяют сделать следующие выводы. Стефан был одним из архиереев, поставленных Никоном из патриаршего клира. Как церковный деятель Стефан сформировался под влиянием своего учителя и на разных этапах служения следовал его примеру. Два первых «дела» Стефана позволяют утверждать, что он находился под большим влиянием патриарха Никона, но не смог самостоятельно оценить ситуацию и действовал импульсивно. При этом, однако, Стефан подписывал все решения церковных

⁵³ Там же. Стб. 100.

⁵⁴ Колосов В.И. Преподобный Стефан, архиепископ Суздальский и Юрьевский // Труды II областного Тверского археологического съезда 1903 года 10–20 августа. Тверь, 1906. С. 41–43.

соборов, в том числе и по делу Никона. В этом случае он демонстрировал характерную для русского епископата связь со светской властью и подчинение ее решениям, возможно, даже вопреки собственным убеждениям и симпатиям.

Влияние личности патриарха Никона на представителей епископата иллюстрирует и разбирательство по делу местоблюстителя патриаршего престола митрополита Ростовского Ионы (Сысоевича) 1664–1665 гг. В ночь на 18 декабря 1664 г. патриарх Никон появился в Успенском соборе Московского кремля. Местоблюститель патриаршего престола митрополит Ростовский Иона, находившийся в соборе, принял его патриаршее благословение. Действия митрополита Ионы стали предметом следствия: церковные и светские власти интересовались, прежде всего, наличием политического умысла, сговора митрополита Ионы с опальным патриархом. Иона был отстранен от управления митрополией (ею временно управлял митрополит Крутицкий Павел. С 22 декабря 1664 г. по 20-е числа марта 1665 г. проходили соборные совещания и заседания. Когда выяснилось, что Иона «ни, ни, ни по которому образу о пришествии бывшего Никона патриарха в соборную церковь ... не ведал и благословение от него принял не опамятаваясь незапным ево патриаршим пришествием»⁵⁵, запрещение в служении с Ионы было снято. Иона сохранил сан Ростовского митрополита, сразу включился в церковную работу, потеряв лишь положение местоблюстителя патриаршего престола⁵⁶.

Поступки Стефана и Ионы, которые нельзя квалифицировать как намеренный саботаж или сопротивление власти, демонстрируют, насколько глубокое личное влияние оказывал Никон на представителей епископата, их отношение к реформе.

Третья группа судебных инцидентов представлена делами патриарха Никона, Илариона Рязанского и Павла Крутицкого⁵⁷. Она связана с проблемой взаимоотношения светской и церковной властей. Не останавливаясь в данном контексте на деле Никона, отметим, что основной его пафос состоял в обвинении патриарха в «досаждении» царю. Этот же вопрос был актуализирован и 14 января 1667 г., когда на объявлении приговора Никону

⁵⁵ Дело о патриархе Никоне... С. 176.

⁵⁶ Там же. С. 178–180.

⁵⁷ *Деятельность митрополита Павла выведена за рамки настоящей статьи, поскольку он был хиротонисан во епископы в 1664 г.*

владыки Иларион и Павел отказались подписать соборное деяние и покинули заседание. Они сочли неверным перевод некоторых формул, из которых следовало, что церковь подчинена государю. Уже спустя несколько часов они обратились к патриархам Паисию Антиохийскому и Макарию Александрийскому с просьбой походатайствовать перед царем о прощении за их дерзость. При этом, однако, они высказали восточным патриархам свои жалобы и опасения за будущее в связи с притеснениями церкви со стороны светских властей. На следующий день Иларион и Павел поставили свои подписи с оговоркой: «на извержение Никоново по священным правилам бывшее (содеявшееся) подписал»⁵⁸. Тем не менее, 24 января 1667 г. состоялось заседание церковного собора по вопросу о неподчинении митрополитов собору, они были запрещены в служении и «оба из дворов не выезжали»⁵⁹. Наказание, однако, было недолгим, уже 3 февраля 1667 г. собор выслушал раскаяние владык и они были прощены⁶⁰. В этом деле вскрылся еще один мотив в отношении архиерейского корпуса к церковной реформе — стремление укрепить авторитет духовной власти.

Таким образом, из восьми рассмотренных разбирательств три в наибольшей степени были связаны с богословско-идеологическим контекстом реформы (дела Павла Коломенского, Симеона Сибирского и Александра Вятского) и попытками открыть внутрицерковную дискуссию по этому поводу, два процесса возникли из противоречий между церковной и светской властью (патриарх Никон, Иларион Суздальский и Павел Крутицкий), а три, как представляется, определялись личным влиянием личности патриарха Никона на некоторых представителей епископата — Иону Ростовского и Стефана Суздальского (дважды).

Опираясь на приведенные материалы можно выделить несколько особенностей (нередко взаимоисключающих) индивидуальных стратегий представителей епископата по отношению к верховной церковной и светской власти, церковной реформе и протестному движению старообрядчества в 1650–1660-е гг.

⁵⁸ Макарий (Булгаков), митрополит Московский. История русской церкви... Кн. 7. С. 372.

⁵⁹ Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1853. Т. 5. С. 101.

⁶⁰ Макарий (Булгаков), митрополит Московский. История русской церкви... Кн. 7. С. 375.

Во-первых, лояльность высшим церковным и светским властям (все архиереи без исключения подписали все деяния церковных соборов, на которых присутствовали). Несмотря на то, что в старообрядчестве сложилась традиция считать противниками церковной реформы владык Маркела Вологодского, Павла Коломенского, Макария Новгородского и Александра Вятского, в политической, литературно-богословской и церковной реальности их оппозиция (за исключением судьбы епископа Павла) не имела практически никакого выражения, напротив, владыки поддержали своим авторитетом все решения церковной власти. Во-вторых, можно выделить стремление к укреплению авторитета духовной власти и ориентацию на установки патриарха Никона (личные и богословские) даже при наличии личной неприязни к нему. В-третьих, весьма сдержанное, не нашедшее в рассматриваемый период широкого литературно-богословского воплощения, отношение к церковной реформе.

Литература

- Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. — Санкт-Петербург : Тип. II-го Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии 1841. — Т. 4. — 604 с.
- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией императорской академии наук. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии. 1836. — Т. 4. — 654 с.
- Бубнов, Н.Ю. Книготворчество московских старообрядцев XVII века // Русские книги и библиотеки в XVI — первой половине XIX века. — Л., 1983. — С. 23–37.
- Бубнов, Н.Ю. Александр, епископ Вятский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — СПб., 1992. — Вып. 3. — Ч. 1. — С. 55–59.
- Бубнов, Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: Источники, типы и эволюция. — Санкт-Петербург : БАН, 1995. — 434 с.
- Воздвиженский, Т. Историческое обозрение Рязанской иерархии и всех церковных дел ея иерархии от учреждения ея до нынешних времен. — Москва : В типографии С. Селивановскаго, 1820. — 349 с.
- Дворцовые разряды, по высочайшему повелению изданные II-м отделением Собственной Его Императорскаго Величества канцелярии. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорскаго Величества Канцелярии, 1852. — Т. 3. — 841с.
- Дело о патриархе Никоне. Издание Археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) Библиотеки. — Санкт-Петербург : Товарищество «Печатня С.П. Яковлева», 1897. — 510 с.

- Деяние Московского собора бывшего в царских палатах в лето от создания мира 6162, от воплощения же Божия Слова 1654 / Издание Братства св. Петра митрополита, сделанное по подлинному списку соборного деяния. — Москва : Синодальная тип., 1873. — [2], 1—38 с.
- Дополнения к 3-му тому Дворцовых разрядов. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1854. — 246 с.
- Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1853. — Т. 5. — 540 с.
- Зеленская, Г.М.* Патриарх Никон и святитель Мисаил, архиепископ Рязанский и Муромский // Макариевские чтения. Материалы XII Российской научной конференции, посвященной Памяти Святителя Макария. — Можайск, 2005. — С. 88—91.
- Зеленская, Г.М., Севастьянова, С.К.* Патриарх Никон и его ученики // Grand Altai research & education. — 2019. — № 1. — С. 169—188.
- Каптерев, Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. — Сергиев Посад : тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1909. — Т. 1. — 525 с.
- Колосов, В.И.* Преосвященный Стефан, архиепископ Суздальский и Юрьевский // Труды II — С. 41—43.
- Лобачев, С.В.* Патриарх Никон. — Санкт-Петербург : Искусство-СПб., 2003. — 412 с.
- Лобачев, С.В.* К вопросу о ранней биографии патриарха Никона // Средневековая Русь. Сборник научных статей к 65-летию со дня рождения профессора Р.Г. Скрынникова. — СПб., 1995. — С. 52—69.
- Макарий (Булгаков), митр. Московский.* История русской церкви. — Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — Кн. 7. Период самостоятельности Русской Церкви (1589—1881): Патриаршество в России (1589—1720), — 672 с.
- Манькова, И.Л.* Сибирский Архиепископ Симеон и тобольские воеводы: опыт эмпирического исследования в свете теории конфликта // Уральский исторический вестник, 2012. — № 3 (36). — С. 14—23.
- Материалы для истории русского раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. Москва : Братство святого Петра Митрополита. — 1874—1894. — Т. 1—9.
- Мишин, С.Е.* Павел, еп. Коломенский // Православная энциклопедия. — М., 2019. — Т. 54. — С. 8—10.
- Новгородские летописи. (Так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи). — Санкт-Петербург : Тип. Императорской академии наук, 1879. — 488 с.
- ОР ГИМ. Син. грам. 1074—1086.
- Паскаль, П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола / пер. с фр. С. С. Толстого; науч. ред. пер. Е. М. Юхименко. — Москва : Знак, 2010. — 680 с.
- Полознев, Д.Ф.* «Обличение на патриарха Никона» вятского епископа Александра 1662 г. // Сообщения Ростовского музея. Вып. IX. — Ярославль, 1998. — С. 170.

- Полознев, Д.Ф.* Клерикальная оппозиция в начале становления Российского абсолютизма. Конец 1640-х — 1660-е гг.: автореф. ... канд. ист. наук. — М., 1990. — 24 с.
- Поньрко, Н.В.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые — Л., 1990. — Т. 43. — С. 58—59.
- Поньрко, Н.В.* Три жития — три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова: Тексты, статьи, комментарии. — Санкт-Петербург : Пушкинский дом, 2010. — 296 с.
- Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. — Санкт-Петербург : Тип. М. Этингера, 1878. — Т. 5. — 656 с.
- Сладкопевцев, П.М.* Преосвященный Мисаил, архиепископ Рязанский и Муромский // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. — 1866. — № 13. — С. 378—387.
- Строев, П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви — Санкт-Петербург : Тип. В.С. Балашева, 1877. — 1064 стб.
- Тихомиров, М.Н.* Новгородский хронограф XVII в. // Новгородский исторический сборник. — Новгород, 1940. — Вып. 7. — С. 66—114.
- Устинова, И.А.* «Возненавиден он того града людми...» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2015. — № 3 (61). — С. 122—123.
- Устинова, И.А.* Из практики архиерейских поставлений XVII в.: традиции и новации // История России с древнейших времен до XXI века: проблемы, дискуссии, новые взгляды. — М., 2020. [в печати].
- Устинова, И.А.* Русский епископ в диалоге с царем: одна неудачная просьба об отставке // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2017. — № 3 (69). — С. 143—144.
- Фехнер, М.В.* Великие Булгары. Казань. Свяжск. — Москва : Искусство, 1978. — 279 с.
- Щедрина, К.А.* Саввино-Сторожевский «Иерусалим» // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. — М., 2009. — С. 804—828.

Морохин Алексей Владимирович

(Нижегородский Государственный Университет имени Н.И. Лобачевского, Институт Международных Отношений и Мировой Истории, Нижний Новгород; Институт Российской истории РАН, Москва, Россия)

Morokhin Alexey Vladimirovich

(Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Institute of International Relations and World History, Nizhny Novgorod; Institute of Russian history of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

ЕПИСКОП ДАМАСКИН (Руднев) И БОРЬБА СО СТАРООБРЯДЧЕСТВОМ В НИЖЕГОРОДСКОЙ ЕПАРХИИ В 1780 — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1790-х гг.*

BISHOP DAMASKIN (Rudnev) AND THE STRUGGLE AGAINST THE OLD BELIEVERS IN THE NIZHNY NOVGOROD DIOCESE IN 1780 — THE FIRST HALF OF THE 1790s.

Статья посвящена изучению вопроса о борьбе со старообрядчеством в Нижегородской епархии в период управления епископа Дамаскина (Руднева) (1783–1794). Работа построена на комплексе новых источников, извлеченных из фондов центральных и региональных архивов и впервые вводимых в научный оборот. В докладе уделяется особое внимание проповеднической деятельности епископа среди старообрядцев. Анализируются и другие меры в борьбе с «раскольниками», связанные с привлечением светских властей. В итоге работы делается вывод о том, что Дамаскин, возглавляя нижегородскую епархию, в вопросах борьбы со старообрядцами выражал интересы местной церковной корпорации. Это привело к возникновению постоянных конфликтных ситуаций и в итоге способствовало оставлению епископом кафедры в Нижнем Новгороде.

Ключевые слова: Епископ Дамаскин; церковный раскол; старообрядчество; Нижегородская епархия; Екатерина II.

The report is devoted to the study of the struggle against Old Believers in the Nizhny Novgorod diocese during the administration of Bishop Damaskin (Rudnev) (1783–1794). The work is based on a complex of new sources extracted from the funds of the Central and regional archives and introduced into scientific cir-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект №20-19-00134Д.

culuation for the first time. The report focuses on the Bishop's preaching activities among Old Believers. Other measures in the fight against "dissenters" related to the involvement of secular authorities are also analyzed. As a result of the work, it is concluded that Damaskin, as head of the Nizhny Novgorod diocese, expressed the interests of the local Church Corporation in the fight against the Old Believers. This led to constant conflict situations and eventually contributed to the Bishop's abandonment of the chair in Nizhny Novgorod.

Key words: Bishop of Damaskin; Church schism; Old Believers; Nizhny Novgorod diocese; Catherine II.

Личность и различные аспекты деятельности епископа Дамаскина (Руднева) (1737–1795), известного ученого, протопопа и одного из образованнейших людей своего времени, давно привлекают к себе внимание исследователей¹. Одним из малоизученных направлений деятельности этого иерарха в Нижегородской епархии, которой он руководил достаточно длительное время (1783–1794 гг.), является борьба Дамаскина с местными старообрядцами.

В отечественной историографии было распространено утверждение о том, что управляя духовной жизнью Нижегородского Поволжья, епископ отличался «особенной веротерпимостью и вытекавшими из нее послаблениями к раскольникам»². Другого мнения придерживался историк Н.А. Колосов, считавший, что Дамаскин «в отношении к раскольникам...держался середины: он защищал от них духовенство и православных и старался не допускать с их стороны противозаконных действий, но вообще относился к ним довольно снисходительно, может быть, подчиняясь

¹ О Дамаскине см.: *Евгений, митрополит (Болховитинов)*. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995. С. 72–73; *Горожанский Я.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737–1795); Его жизнь и труды. Киев, 1894.; *Колосов Н.А.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский. (К 100-летию со дня его кончины) // Душеполезное чтение, 1895. № 12. С. 643–655.; *Кузнецова Л.М.* Дамаскин-Руднев — просветитель земли Нижегородской // Записки краеведов. Нижний Новгород, 1991. С. 55–61; *Титков Е.П.* Подвижник российского просвещения. (Творческий путь епископа Дамаскина). Арзамас, 2005; *Тихон, архимандрит (Затекин), Дегтева О.В.* Дамаскин // Православная Энциклопедия. Т. XIII. Григорий Палама — Даниэль — Ропс. М., 2006. С. 694–695.

² См.: *Горожанский Я.* Указ. соч. С. 215; Дамаскин // Русский биографический словарь. Т. Дабелов — Дядьковский. СПб., 1905. С. 53; *Титков Е.П.* Указ. соч. С. 106.

господствовавшим тогда либеральным взглядам на раскол»³. Каково же было реальное отношение владыки к проблеме «раскола»? Изучение делопроизводственных документов, отложившихся в фонде Духовной Консистории Центрального Архива Нижегородской области, позволяет реконструировать историю взаимоотношений официальной церкви и старообрядчества в регионе в период руководства местной церковной корпорацией епископа Дамаскина.

Нижегородское Поволжье с середины XVII столетия являлось одним из наиболее активных и многонаселенных центров старообрядчества. Усилия местных церковных властей по борьбе с «расколом» в середине — второй половине XVIII столетия успехом не увенчались и лишь способствовали дальнейшему распространению в регионе староверия. В 1760 г. нижегородский епископ Феофан сообщал в Синод об увеличении старообрядцев в регионе, и особенно на Керженце, где их находилось уже «немалое число» и которые «принимая к себе беглецов же всякого чина и пола из разных мест совращают в свою расколническую прелесть»⁴. Активизация старообрядчества в Нижегородской епархии во многом была связана с либерализацией правительственной политики по отношению к «расколу» начиная с 60-х гг. XVIII в. Видимо, с этого времени в правящих церковных и светских кругах было решено прибегнуть к более активной проповеднической деятельности среди «раскольников». Проповедь к середине XVIII в. заняла важное место в общественной жизни государства. Публичные выступления знаменитых церковных риторов стали важным общественным явлением, привлекая толпы слушателей из самых разных сословий⁵. Благодаря блестящим ораторским способностям целый ряд церковно — политических деятелей совершили успешную карьеру в эпоху «просвещенного абсолютизма» Екатерины II.

Одним из любителей проповедей был и будущий епископ Дамаскин. Проповедничество он считал одним из главных направлений своей деятельности. Неслучайно в своей автобиографии,

³ Колосов Н.А. Указ. соч. С. 652.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 42. № 118. Л. 1—1 об.

⁵ Цапина О.А. Православное Просвещение — оксюморон или историческая реальность? // Европейское Просвещение и цивилизация России. М., 2004. С. 301—313.

опубликованной в 1791 г., епископ особо отметил то обстоятельство, что помимо активных занятий переводами и публикаторской деятельности он «упражнялся еще в сказывании проповедей в торжественные и праздничные дни, коих и напечатан уже один том, а теперь и второй к печати изготвлен»⁶. Проповеди Дамаскина были изданы отдельной книгой в Москве в 1783 г.⁷

Активное использование публичных выступлений в своей деятельности, надо полагать, способствовало назначению на нижегородскую кафедру в 1782 г. епископа Иоасафа (Заболотского). Но он, видимо, не устроил императрицу в качестве руководителя церковной корпорации региона, где активно развивалось староверие. Поэтому на место Иоасафа и был переведен епископ Севский Дамаскин. По мнению одного из биографов епископа, его назначение в Нижний Новгород могло быть связано с тем, что Екатерине II «не нравились «сильные и обличительные наставления» по адресу нижегородских раскольников Иоасафа, что, кажется, и было поводом к перемещению его в Тверь». Отправляя в Нижний Новгород нового владыку, императрица «желала дать нижегородской пастве либерального архиерея, хорошо знавшего ее образ мыслей, и чрез это успокоить раскол»⁸.

Прибыв в Нижний Новгород 26 ноября 1783 г., Дамаскин поначалу действительно уделял немало внимания своим публичным выступлениям, говорил проповеди и слова, которые затем публиковались местной типографией⁹. Безусловно, епископ любил

⁶ Древняя Российская Вивлиофика. СПб., 1791. Часть 18. С. 105. Переводы Дамаскина см.: ОР РНБ Ф. 7. № 106; № 120.

⁷ Проповеди Святейшаго Правительствующаго Синода Конторы члена, ставропигиального второкласнаго Заиконоспаскаго училищнаго монастыря Архимандрита, и Московской Славено-Греко-Латинской Академии ректора, Дамаскина, в бытность его в Московской Академии сперва Префектом, а потом Ректором, в высокаторжественные и другие дни, говоренныя с 1775 года по 1782 год. М., 1783.

⁸ *Горожанский Я.* Указ. соч. С. 215. Подробнее о епископе Иоасафе см.: *Морохин А.В.* Иоасаф (Заболотский), епископ Нижегородский и Алатырский (1782–1783). // *Церковь в истории России.* Выпуск 10. М., 2015. С. 31–38.

⁹ Слово похвальное на Всерадостное торжество о вступлении на всероссийский престол Ея Императорскаго Величества благочестивейшия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны, самодержицы всероссийския по двадцати-пяти летнем Царствовании Ея Величества, празднованное Июня 28 дня 1787 года, которое говорил Дамаскин Епископ Нижегородский и Алатырский в Нижегородском Кафедральном Преображенском Соборе того ж Июня 28

произносить публичные речи, однако это не значит, что он обладал даром проповедничества. В этой связи представляет интерес характеристика Дамаскина, которую оставил владыка Ростовский Самуил, писавший 26 мая 1776 г. князю А.Б. Куракину: «Он (Дамаскин. — А.М.) человек не молод, степенный, природный россиянин, учился в Германии, а именно в Геттингге, однако в речах не бойкий, но прост, со всем тем основателен и честен»¹⁰. Из этого письма следует, что епископ, увлекаясь проповедями, не мог владеть публичкой, что, безусловно, снижало эффект от его публичных выступлений. Неслучайно один из биографов Дамаскина, характеризуя его как «довольно усердного» проповедника, одновременно с этим отмечал, что «проповедничество не было его призванием. Проповеди его носили рассудочный характер и, хотя отличались современностью, но не могли увлекать слушателей»¹¹. Одновременно с этим следует заметить, что общая любовь епископа к произнесению проповедей отнюдь не означала, что Дамаскин в равной степени любил произносить проповеди среди старообрядцев. О позиции владыки по этому вопросу наиболее ярко свидетельствует его сохранившееся письмо к владыке Ярославскому Арсению, датированное 23 февраля 1788 г.: «... Я удивляюсь, что Вы так много трудитесь во храме, не щадя своего здоровья... Я принялся было с приезду сюда всякое воскресенье сказывать проповеди и года с три поговорил, но наконец и сам ослаб и ползы никакой не усмотрел. Наш народ, а паче

дня 1787 года. Нижний Новгород, 1787; Слово о великодушии во Всерадостный день Рождения Ея Императорскаго Величества Благодетельнейшия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны самодержицы всероссийския и Тезоименитства Ея Императорскаго Высочества Благоверныя Государыни Великия Княжны Александры Павловны, говоренное нижегородской епархии Преосвященным Дамаскиным в Нижегородском Кафедральном Спасо—Преображенском Соборе 1791 года Апреля 21 дня. Нижний Новгород, 1791; Всепресветлейшей, Державнейшей, Великой Государыне императрице Екатерине Алексеевне, самодержице Всероссийской, Государыне Всемилолюбивейшей. От Дамаскина Епископа Нижегородскаго и Алаторскаго всеподданнейшее благодарение за полученную золотую медаль. Нижний Новгород, 1791; Слово в высокотожественный день Возшествия на всероссийский престол Ея Императорскаго Величества Благодетельнейшия, Самодержавнейшия Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны самодержицы всероссийския и прочая, и прочая, и прочая, сочиненное Дамаскиным Епископом Нижегородским и Алатырским, Июня на 28 день, 1792 года. Нижний Новгород, 1792.

¹⁰ Архив князя Ф.А. Куракина. Кн. 8. Саратов, 1899. С. 209.

¹¹ Колосов Н.А. Указ. соч. С. 655.

разколники... ничем не тронишь, а ежели чем надсадишь, то и клеветуют, вымышляя небылицы. Для того и стал ныне говорить пореже проповеди...»¹². Таким образом, получается, что уже менее чем через пять лет после своего приезда в Нижний Новгород Дамаскин заметно охладел к произнесению проповедей, не считая их эффективными и в отношении староверов. Известно, что попытки организовать публичные диспуты со староверами предпринимались в нижегородской епархии и в начале 1760-х гг. и успеха не имели — надо полагать, в памяти старообрядцев были еще свежи печальные последствия диспута в Пафнутове, состоявшемся в 1719 г.¹³. Надо полагать, с отторжением старообрядцами нравочений со стороны представителей официальной церкви столкнулся и Дамаскин. К этому времени можно говорить об окончательном оформлении старообрядчества в процессе конфессионализации. Одной из сторон этого оформления было и негативное отношение к официальной церкви со стороны старообрядцев. Проявлялось это и в том, что они «священный чин всячески ругали», называли «косматыми чертями» или «волками косматыми» и публично заявляли, «что де ныне преосвященных нет», а представители официальной церкви «ныне подстригают усы подражая... ереси». Старовер нижегородский посадский человек Алексей Семенов прямо заявлял, что он «в святую греческого исповедания церковь ходить не будет, ибо де во оную ходят брадобритые и сложение имеют троеперстное, почему он с ними сообщаться не хочет». Другой старообрядец, крестьянин Степан Белобородов, «крайне хулил ходящих в святую церковь, называя их вовсе погибающими»¹⁴. При этом справедливости ради необходимо отметить, что в ряде случаев староверы шли на контакт с «никонианским» духовенством. Известны даже случаи, когда братья Спасораевского монастыря в Заволжье даже давала местным староверам для чтения старопечатные книги¹⁵.

¹² ОР РНБ Ф. 35 Оп. 1. № 10. Л. 1 об.

¹³ Подробнее см.: *Морохин А.В.* Неизвестный эпизод из истории миссионерской деятельности официальной церкви среди нижегородских старообрядцев в начале 60-х гг. XVIII в. // Пятый международный симпозиум «Культура русских—липован в национальном и международном контексте». Тульча, 12–14 июня 2009 г. Тезисы докладов. Бухарест, 2009. С. 20–21.

¹⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 40. (1794 г.). Л. 1; Д. 61 (1797 г.). Л. 1; Д. 12 (1781 г.). Л. 9 об. — 10; Оп. 554. Д. 200 (1766 г.). Л. 2; Д. 27 (1768 г.). Л. 1; Оп. 555. Д. 63 (1798 г.). Л. 1–1 об.

¹⁵ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 554. Д. 39 (1765 г.). Л. 4.

Помимо мер по «вразумлению» старообрядцев посредством слова в бытность Дамаскина руководителем нижегородской епархии применялись и другие меры против «раскола». Документы свидетельствуют о том, что епископ всячески отстаивал интересы нижегородской церковной корпорации в ее противостоянии с «раскольниками». В июне 1787 г. священник села Федякова Петр Михайлов задержал в селе Ельче двух крестьян — иконописцев Василия и Степана Федоровых из Богоявленской слободы Вязниковской округи. Священник обратил внимание на то, что образа их работы были сделаны неисправно «в разсуждение сложения перстов для моления и во всем несходственно с православною нашею церковью». Дамаскин распорядился отправить иконописцев в наместническое правление «с тем, чтобы из нижегородской епархии, яко неискусные, были они высланы и запрещено им было здесь образа писать», что и было сделано. Дьякон села Шелокши Сергей Михайлов также информировал владыку о прибывших в его село «неизвестно откуда иконописцах, производящих там без воли его преосвященства иконописное художество, противное святой церкви, а для простолюдинов соблазнительное». После этого епископ обратился с просьбой к генерал — губернатору И.М. Ребиндеру предписать земским исправникам и городничим, «дабы во всех селениях, как скоро иконописцы где появятся, не допуская их не токмо до писания вновь и для поправки старых образов... в то ж время представляли в городах, где есть духовные правления, то во оныя, а где оных нет, как и в приходах благочинным ко освидетельствованию духовных неисправные иконописцы, оных тотчас из тех городов и округов высылать и держать нигде не велеть». Пожелание владыки было выполнено¹⁶.

В период управления нижегородской епархией Дамаскина поток жалоб духовенства на своих уклоняющихся в «раскол» прихожан, характерный для периода 1760–1770-х гг.,¹⁷ не уменьшился. В 1783 г. поп Семен Борисов сообщал, что увидел в доме крестьянина Ивана Петрова старопечатную псалтырь и решил ее забрать

¹⁶ *Снежневский В.И.* Опись журналам Нижегородского Наместнического Правления за 1781–1783 гг. // Действия НГУАК. Т. 4. Нижний Новгород, 1900. С. 127–128.

¹⁷ Об этом см.: *Морохин А.В.* Конфликты старообрядцев с официальным духовенством в Нижегородской епархии во второй половине XVIII века // Судьба старообрядчества в XX — начале XXI вв.: история и современность. Сборник научных трудов и материалов. Киев ; Винница, 2010. Выпуск 4. С. 218–239.

«чтоб потом отдать на рассмотрение куда надлежит», но Петров с сыном Никитой «оную книгу отняли» у иерея¹⁸. В апреле 1787 г. городецкие священники жаловались, что во время их прихода в дворцовую приказную избу «с животворящим крестом для прославления воскресшаго Христа» местный выборный, старообрядец Егор Тюпинский, отказался целовать крест у священников — никониан. Когда иереи стали его увещевать, Тюпинский, «приняв на себя злобный вид, кликнул разсылщиков и приказал безвинно их... бить»¹⁹. В мае 1787 г. семь священников Нижнего Новгорода подали епископу коллективную челобитную, в которой жаловались на «уклонение в раскол» 57 своих прихожан и требовали привлечь их за это к ответственности²⁰. 26 мая 1789 г. священник села Пустыни Семеновской округи Петр Михайлов доносил об уклонении в «раскол» местных крестьян, которые «случающиеся у них требы исправляют неизвестно где»²¹. О подобной же ситуации сообщал и другой иерей Семеновской округи — Александр Иванов²². В 1790 г. священник Балахонской округи жаловался, что во время его посещения деревни Чернухи на праздник Пасхи, когда он шел «с церковным причтом и с животворящим крестом», все местные жители «накрепко все свои дворы заперли и в дома не пустили»²³.

В 1780-е гг. крупным центром старообрядчества в Нижегородском Поволжье становится село Городец, что явилось прямым следствием возникновения здесь знаменитой часовни, которая позволяла староверам самостоятельно совершать обряды²⁴. Кроме того, активизации в Городце староверия во многом способствовало и посещения села в мае 1767 г. в ходе путешествия по Волги Екатерины II. Позднее в старообрядческой среде бытовали слухи, что императрица якобы посетила знаменитую старообрядческую часовню в Городце и даже «дала

¹⁸ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 21 (1783 г.). Л. 1.

¹⁹ *Снежневский В.И.* Указ. соч. С. 117; ЦАНО Ф. 570. Оп. 555. Д. 53 (1787 г.). Л. 1–13 об.

²⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 56 (1787 г.). Л. 1–3.

²¹ Там же. Д. 29 (1789 г.). Л. 2.

²² Там же. Л. 1.

²³ Там же.

²⁴ До возникновения часовни в 1770-е годы местные священники, по просьбе прихожан, нередко венчали «раскольников» с православными. См.: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 20 (1778 г.). Л. 2; Д. 46 (1787 г.). Л. 1.

раскольникам какую-то небывалую грамоту, по силе которой никто из преемников ее не может уничтожить часовни»²⁵. Старообрядческая часовня появилась в Городце в 1780-е гг. благодаря стараниям местных крестьян-«раскольников» И. Осокина и В. Рябова. Содержали часовню городецкие старообрядцы А.Н. Кузнецов, Ф.Ф. Кузнецов, В.С. Мотосов, В.И. Лопатин, В.Ф. Мухин, В.И. Рябов. Часовня находилась «на лишенной церкви Спаса Нерукотворного образа земли» и представляла собой помещение «с немалыми при ней находящимися жилыми покои», была обнесена оградой. Над часовней староверы водрузили крест, «пристроили ко оной еще паперть наподобие колокольни», к которой «присовокупили шестеричное число колокол», посредством которых «производят всегдашней звон и тем села Городца и окрестных и отдаленных жителей соблазняют». «Великим украшением» часовни староверы, по мнению церковных властей, «дают знать публично всякому, что они уже ныне несть простая часовня, но совершенный и святой Успения Божия матери храм». Освящение храма состоялось 29 июня 1786 г. в Петров пост. Чуть позже, в марте 1788 г., часовня была «подмазана штукатурной работой», 17 июня 1789 г. на храм был водружен крест, а 1 августа того же года для церкви были приобретены небольшие колокола²⁶. Часовня вмещала в себя примерно тысячу человек, службу совершали здесь беглые старообрядческие священники, которые после открытия храма не только совершали службы, но и «явно ходили и прельщали простой народ в раскольнические секты...»²⁷. Совершая в часовне обряды, представители старообрядческого духовенства получали св.дары для причастия «от проезжающих из Стародубских слобод монахов». В Городец для совершения треб приезжали старообрядческие

²⁵ Мельников П.И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия НГУАК, Т. 9. Нижний Новгород, 1911. С. 23. Примечательно, что в среде нижегородских староверов отношение к Екатерине II как к их заступнице сохранялось и позднее. Так, в 1788 г., отказываясь пустить в свой дом представителя официальной церкви Ивана Григорьева, крестьянин-старообрядец деревни Сивцова Андрей Григорьев мотивировал свои действия тем, что «нас де государыня императрица Екатерина Алексеевна от вас благоволит быть вновь в записке раскольнической, на что мы ожидаем указа в скором времени». См.: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 36 (1788г.). Л. 2.

²⁶ ЦАНО. Ф. 6033. Оп. 1. Д. 4. Л. 492.

²⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 30 (1794 г.). Л. 3.

священники и «из Иргизу». Так, крестьянин Кирилл Петров в 1797 г. свидетельствовал, что его сын Андрей был венчан в часовне «раскольническим приехавшим из Иргизу неизвестным ему попом». Другой старовер — сын купца из Балахны Иван Бугров, также был венчан в часовне «мимо проежающим священником из Иргизу»²⁸. Подробное описание своего обряда венчания в городецкой часовне оставил старовер Венедикт Федоров. В 1797 г. «пред маслиницею» он решил жениться на Марии Дмитриевой и «услышавши, что в Городецкую часовню пришел какой-то поп, приехавши в нее с нею, Марьею, просил того попа, чтобы он обвенчал их, которой на ту прозбу согласясь и взяв с отца ево что — то за венчание, ввел обоих их в ту часовню, в которой среди ее поставлен был налой, на нем положены были старообрядческие Евангелие и креститал, и сей поп был тогда в ризах, и все, что следует до брака, читал, а неизвестные мужики пели, и один из них читал же Апостол. После ж сего и тот же поп что-то еще почитавши, обвел вокруг того налоя с возженными у них в руках свечами три раза, и, учинивши напоследок что следует к отпуски, велел им жить вместе...». Схожим образом описывал обряд венчания и другой житель городецкой округи — Алексей Андреев²⁹. Активные контакты городецких старообрядцев-поповцев с другими центрами «раскола» — с Иргизом и Стародубьем, во многом способствовали тому обстоятельству, что доминирующее положение часовни в среде нижегородских староверов сохранялось и на протяжении последующих лет. В итоге в 1854 г. П.И. Мельников в своем знаменитом «Отчете о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии» отметил, что Городец является «самой значительной по числу раскольников населенной местностью», «главнейшие Нижегородские коноводы раскола находятся в Городце, а самый Городец можно назвать коноводом раскола большей части Нижегородской губернии и отчасти Костромской и Владимирской», а сама часовня к середине XIX в. насчитывала около 50 тысяч прихожан. Видимо, тогда же в употреблении староверов появилось знаменитое выражение: «Что положат на Рогоже (Рогожское кладбище в Москве. — А.М.) на том станет

²⁸ Д-ский С. Раскольничьи тайники // НГВ. 1899, № 4. С. 2–3; ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 73. (1798 г.). Л. 8; Д. 77 (1798 г.). Л. 2.

²⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 74 (1798 г.). Л. 4–4 об.; Д. 76 (1798 г.). Л. 4–4 об.

Городец, а на чем Городец, на том и Керженец»³⁰. Представители официального духовенства неоднократно, в 1786, 1787 и 1789 гг. жаловались Дамаскину об активизации в Городце староверов. Главными виновниками этого назывались местный «раскольник» Григорий Рябов «с товарищи» и проживающие в часовне «бегляки», которые «все таинства и прочия священнические должности совершают и ходя везде явно последних в правоверии состоящих прихожан наших приводят в соблазн». Епископ ратуя «о удержании означенных воющих против святыя церкви врагов» предложил подключиться к разрешению конфликта «светской команде», которая, однако, «не токмо возмутителей церковной тишины не удержала и пресечения записи в разкол на основании законов не зделала, но и обследования об них не учинила». После этого священники Балахнинской округи в марте 1788 г. подали жалобу на староверов губернатору И.М. Ребиндеру, который также не решился пойти на жесткие меры против «раскольников»³¹. Дамаскин сообщил о появлении часовни в Синод, но предпринять более активные меры против городецких староверов не решился³².

Епископ активно пытался противодействовать оживленной торговле старообрядцами книжной продукцией на Макарьевской ярмарке, регулярно требовал помощи от местного генерал-губернатора И.М. Ребиндера. По инициативе Дамаскина Синод 27 июля 1787 г. издает указ, в котором говорилось, что «печатаение книг церковных и до закона нашего православного вообще относящихся присвоено единственно типографиям духовным» и предписывалось произвести досмотр продаваемой книжной продукции и «впредь следить, чтобы продажи книг духовных не было», если они не изданы в «православных типографиях». Вла-

³⁰ В память П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Нижний Новгород, 1910. С. 22–23. Подробнее о старообрядческой часовне Городца см.: Д-ской С. К истории городецкой раскольнической часовни // Нижегородские губернские ведомости, часть неофициальная, 1899. № 42. С. 2–3; Галай Ю.Г. К истории Городецкой старообрядческой часовни // V Городецкие чтения. Материалы научной конференции. Городец, 23–24 апреля 2004 г. Городец, 2004. С. 136–148; Морохин А.В., Кочетова С.В. Старообрядческая община Городца в XVIII веке // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы. Т. 1. М., 2007. С. 217–221.

³¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 30 (1789 г.). Л. 1–1 об. См. также: Д. 53. (1787 г.). Л. 1; Д. 24 (1789 г.). Л. 2–2 об.; Д. 31 (1789 г.). Л. 1; Д. 21 (1790 г.). Л. 1–1 об.; Д. 28 (1790 г.). Л. 1.

³² РГИА. Ф. 796. Оп. 68. № 34. Л. 1–6.

дыка ревностно проводил в жизнь это распоряжение. Уже 31 июля 1791 г. Дамаскин распорядился «велесть наистрожайше наблюдать, чтобы... в образе мыслей их и исповедании веры отнюдь не препятствовали (местные церковные власти. — *А.М.*) и никаких обид не наносили... но, с другой стороны, естли из старообрядцев кто-либо будет правоверных уволчать в свое заблуждение, то велесть... священникам и церковнослужителям с подробным описанием представлять (такие дела. — *А.М.*) Его Преосвященству».

Серьезный конфликт «раскольников» с официальным духовенством имел место в 1791 г., когда нижегородские старообрядцы во главе с А. Гребенщиковым подали императрице коллективную жалобу за подписью 3 500 человек, в которой сообщали о «великом притеснении» со стороны местных церковных властей. Разбирательство проходило долго, Дамаскину пришлось оправдываться и говорить, что старoverы, «сынов церкви совращая, умножаются» и что «духовные притесняемы были от раскольников». Епископ обвинял старoverов и в политической неблагонадежности, заявив о наличии у них «худых намерений». В итоге этих разбирательств Екатерина II дала указание И.М. Ребиндеру «относительно находящихся здесь в губернии старообрядцов о надлежащем со стороны ево начальничьем покровительстве в случае обид им, и чтоб если какая либо от духовных правительств последуют к нему требования, доносить Ея Императорскому Величеству». И.М. Ребиндер в этом конфликте фактически поддержал старoverов, заявив, что «не вместна никакая строгость отвратить их от толь закоснелых предрассудков». Губернатор не поддержал Дамаскина, заметив, что епископ «слышит... только наносимыя от церковнослужителей же клеветы» на старoverов³³. Неслучайно митрополит Санкт-Петербургский Гавриил, к которому нижегородский епископ обратился за поддержкой в ходе разбирательства его конфликта со старообрядцами, отправил Дамаскину письмо, в котором писал о необходимости осторожного и благоразумного обхождения с «раскольниками», дабы избежать обвинений в их притеснении³⁴. И это кос-

³³ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. № 2783. Л. 2–5 об.; *Барсов Е.В.* Новые материалы для истории старообрядства XVII–XVIII вв. М., 1890. С. 207–219; *К. О-в.* Дела о нижегородских раскольниках в XVIII веке // Нижегородские губернские ведомости, часть неофициальная. 1890, № 35. С. 7.

³⁴ *Макарий (Миролюбов)* Памятники церковный древностей. Нижний Новгород, 1999. С. 180.

венно свидетельствует о том, что епископ такими принципами отношений со староверами вверенной ему епархии пренебрегал. Конфликт со старообрядцами, видимо, во многом способствовал тому, что Дамаскин серьезно заболел и был вынужден оставить нижегородскую епархию и отправиться в Москву в Покровский Божедомский монастырь, где он и скончался 18 декабря 1795 года. Отставка владыки, безусловно, была связана не только с состоянием здоровья Дамаскина, но и с его деятельностью в нижегородской епархии. Владыка, надо полагать, не оправдал надежд императрицы, полагавшей, что европейски образованный иерарх сможет выстроить совершенно новую толерантную линию отношений с местными староверами и станет активным проводником политики веротерпимости в регионе. Однако эти надежды не оправдались, и новый епископ, как и все его предшественники по управлению нижегородской епархией, в ходе конфликтов местного духовенства с «раскольниками» продолжал отстаивать интересы нижегородской церковной корпорации.

Одновременно с этим нельзя согласиться с утверждением, что «раскольничье письмо (имеется в виду коллективная жалоба староверов во главе с А. Гребенщиковым. — *А. М.*) было подготовлено в Нижнем людьми из чиновничьего бомонда, державшими нос по ветру и вовремя сообразившими, что в новой ситуации (революции во Франции в 1789 г. — *А. М.*) интеллектуально возвысившийся над их вполне провинциальным уровнем «епископ — геттингенец» беззащитен, и, стало быть, они вполне могут удовлетворить свои завистливые чувства»³⁵. Никаких указаний на данный факт в документах не имеется.

Таким образом, несмотря на зародившуюся в 60-е гг. XVIII в. тенденцию к либерализации курса по отношению к старообрядцам, в Нижегородском Поволжье в виду многочисленного старообрядческого населения конфликты местных общин староверов с представителями официального духовенства были регулярными, что свидетельствовало о том, что представители местной церковной корпорации в силу традиционной политики преследований «раскольников», бытовавшей в российском обществе длительное время, а также из-за лишения значительной части своих доходов не спешили на местах проводить политику веротерпимости.

³⁵ *Титков Е. П.* Указ. соч. С. 161.

Литература

- Барсов, Е. В.* Новые материалы для истории старообрядства XVII—XVIII вв. — Москва : Университетская типография, 1890. — 243 с.
- Дамаскин // Русский биографический словарь. Т. Дабелов — Дядьковский. — СПб., 1905. — С. 52—53.
- Д-ский, С.* К истории городецкой раскольнической часовни // Нижегородские губернские ведомости, часть неофициальная, 1899 — № 42. — С. 2—3.
- Д-ский, С.* Раскольничьи тайники // Нижегородские губернские ведомости, часть неофициальная, 1899 — № 4. — С. 2—3.
- Галай, Ю. Г.* К истории Городецкой старообрядческой часовни // V Городецкие чтения. Материалы научной конференции. Городец, 23—24 апреля 2004 г. — Городец, 2004. — С. 136—148.
- Горожанский, Я.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737—1795); Его жизнь и труды. — Киев : Типография Г. Т. Корчак — Новицкого, 1894. — 318 с.
- Евгений, митрополит (Болховитинов).* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. — М., 1995. — С. 72—73.
- К. О-в.* Дела о нижегородских раскольниках в XVIII веке // Нижегородские губернские ведомости, часть неофициальная, 1890 — № 35 — С. 6—8.
- Колосов, Н. А.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский. (К 100-летию со дня его кончины) // Душеполезное чтение — 1895 — № 12. — С. 643—655.
- Кузнецова, Л. М.* Дамаскин-Руднев — просветитель земли Нижегородской // Записки краеведов. — Нижний Новгород, 1991. — С. 55—61.
- Макарий (Миролобов).* Памятники церковный древностей. — Нижний Новгород : «Нижегородская ярмарка», 1999. — 701 с.
- Мельников, П. И.* Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия НГУАК, — Т. 9. — Нижний Новгород : Типография Товарищества И. М. Машистова, 1910. — 708 с.
- Морохин, А. В.* Иоасаф (Заболотский), епископ Нижегородский и Алатырский (1782—1783) // Церковь в истории России. — Выпуск 10. — Москва : ИРИ РАН, 2015. — С. 31—38.
- Морохин, А. В.* Конфликты старообрядцев с официальным духовенством в Нижегородской епархии во второй половине XVIII века // Судьба старообрядчества в XX — начале XXI вв.: история и современность. Сборник научных трудов и материалов. — Киев ; Винница : б. и., 2010. — Выпуск 4. — С. 218—239.
- Морохин, А. В.* Неизвестный эпизод из истории миссионерской деятельности официальной церкви среди нижегородских старообрядцев в начале 60-х гг. XVIII в. // Пятый международный симпозиум «Культура русских—липован в национальном и международном контексте». Тульча, 12—14 июня 2009 г. Тезисы докладов. — Бухарест : Критерион, 2009. — С. 20—21.
- Морохин, А. В., Кочетова, С. В.* Старообрядческая община Гордца в XVIII веке // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы. — Т. 1. — М., 2007. — С. 217—221.

Тихон, архимандрит (Затекин), Дегтева, О.В. Дамаскин // Православная Энциклопедия. — Т. XIII. Григорий Палама — Даниэль — Ропс. — М., 2006. — С. 694–695.

Титков, Е.П. Подвижник российского просвещения (Творческий путь епископа Дамаскина). — Арзамас : АГПИ, 2005. — 172 с.

Цапина, О.А. Православное Просвещение — оксюморон или историческая реальность? // Европейское Просвещение и цивилизация России. — Москва : Наука, 2004. — С. 301–313.

Михеева Анна Антоновна

(Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия)

Mikheeva Anna Antonovna

(Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia)

МИССИОНЕРЫ ВЯТСКОЙ ЕПАРХИИ
О МЕСТНОМ СТАРОВЕРИИ*
MISSIONARIES OF THE VYATKA DIOCESE
ABOUT LOCAL OLD BELIEVERS

В статье рассматриваются представления миссионеров – первых исследователей истории вятского старообрядчества о появлении и распространении раскола в их епархии. Исследуются как известные публикации дореволюционных авторов Вятских епархиальных ведомостей, так и неопубликованные рапорты миссионеров, в том числе сравниваются черновики работ М. Желобова и Ф. Тихвинского с их публикациями. Привлекаются записки епископа Никодима (Казанцева), в 1830-е гг. служившего на Вятке. Отмечены сильные и слабые стороны работ миссионеров, сделан вывод об их стремлении представить епархию жертвой раскола, подвергшейся влиянию «расколоучительных» регионов.

Ключевые слова: миссионеры; Вятская епархия; старообрядчество; история старообрядчества; распространение старообрядчества; Вятка.

The article examines the views of missionaries, who were the first researchers of the history of the Vyatka Old Believers, about the emergence and spread of schism in their diocese. The article examines both well-known publications of pre-revolutionary authors in the Vyatka Diocesan Gazette and unpublished reports of missionaries, including comparing drafts of works by M. Zhelobov and F. Tikhvinsky with their publications. In addition, the notes of bishop Nikodim (Kazantsev), in the 1830s served at Vyatka are involved. The author highlights strengths and weaknesses of the missionaries' work and comes to the conclusion about their desire to present the diocese as a victim of a schism, influenced by the "schismatic" regions.

Key words: Missionaries; Vyatka diocese; Old Believers; History of Old Belief; Spread of Old Believers; Vyatka.

* Статья подготовлена в рамках выполнения госзадания Министерства науки и образования по теме «Региональная идентичность России: компаративные историко-филологические исследования» № FEUZ-2020-0056.56.

Изучение истории старообрядчества Вятки было начато до-революционными авторами¹, и основной пласт работ того времени составляют аналитические статьи миссионеров Вятской епархии, опубликованные в Вятских епархиальных ведомостях. В них анализируется актуальное на тот момент состояние старообрядчества на Вятке и излагается история его появления в регионе, как ее видели представители официальной церкви². Ранняя история староверия на Вятке из-за скудости источниковой базы изучена плохо, поэтому свидетельства, собранные миссионерами, до сих пор во многом определяют представления об этом периоде.

Статьи историописателей конца XIX – начала XX вв. – народного учителя Мартирия Желобова, священников Федора Тихвинского и Игнатия Фармаковского – хорошо известны среди ученых и интересующихся историей края читателей. Они опубликованы в Вятских епархиальных ведомостях, и именно с этим изданием все знакомы. Цель данной статьи – проанализировать представления и позицию первых исследователей истории вятского старообрядчества по поводу появления и распространения раскола, в том числе, сравнив публикации Желобова и Тихвинского с черновиками их работ, обнаруженными в Государственном архиве Кировской области.

Местное духовенство и миссионеры в XIX в., обратившиеся к истории староверия, подчеркивали, что изначально Вятка не была «заражена расколом» и вплоть до екатерининской ревизии 1764 г. «старообрядцев здесь вовсе не было»³. При этом, в рапорте отца Федора Тихвинского по Уржумскому уезду за 1904 г. сообщается, что в Космодамианском приходе (где расположена д. Русский Турек до сих пор являющаяся центром староверия в районе) старообрядцы были уже в XVII в., а в Верхней Шурме появились в 1730 г.

¹ История Вятского края с древних времен до начала XIX столетия. Вятка, 1870. Т. 1; Материалы для истории Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости (далее ВЕВ). 1863. № 2. Неофиц. ч. С. 46–63.

² Желобов М. История раскола в деревне Турек Уржумского уезда Вятской губернии // ВЕВ. 1897. № 14. Неофиц. ч. С. 709–711; Тихвинский Ф. Турек и его значение в старообрядчестве // ВЕВ. 1897. № 8. Неофиц. ч. С. 859–887; Фармаковский И. Ф. О первоначальном появлении раскола в Вятской епархии // ВЕВ. 1868. № 5. Неофиц. ч. С. 76–88; № 6. Неофиц. ч. С. 91–108.

³ Фармаковский И. Ф. Указ. соч. С. 79.

Любопытно также, что миссионер часто указывает конкретные даты появления раскола в конкретных деревнях. Большинство из них действительно относятся к XVIII — первой четверти XIX вв., для еще двух деревень указан 1827 г. и для одной — 1845 г. А на страницах Вятских епархиальных ведомостей тот же самый автор указывает лишь на первую официальную запись о старообрядцах в Туреке в духовных росписях за 1787 г., о том что там «числятся раскольниками 20 мужчин и 25 женщин»⁴.

«Неофициальные» данные Тихвинского перекликаются с другими рапортами миссионеров, непредназначенными для печати. Так, миссионер конца XIX — начала XX вв. Павел Цвейтов обнаружил в архиве Орловского духовного правления указ духовной консистории 1785 г., «из которого видно, что в Подрелье (окрестности с. Подрельского Орловского уезда Вятской губ.) сторонники старой обрядовой практики уже 125 лет пропагандировали свои взгляды в Благовещенском приходе г. Орлова»⁵.

Однако официальные публикации в Вятских епархиальных ведомостях игнорируют эти факты. Мартирий Желобов, ссылаясь на те же духовные росписи, что и Тихвинский, пишет, что «раскол в деревне Турек существует со второй половины XVIII столетия» и называет тот же 1787 г. Он указывает, что «сейчас староверов в Туреке до 1000 душ обоего пола»⁶. Однако, в черновом варианте, хранящемся в фонде Вятского епархиального комитета миссионерского общества, он пишет, что староверы проживают в Туреке «с неизвестного времени», а о 45 «раскольниках» по посемейным росписям известно в 1727 г. (возможно, описка), и что «на данный момент старообрядцев в Туреке более 800 человек»⁷.

Разница в версиях выглядит несущественно, но из поздней редакции очевидно, что раскол в деревне появился только со второй половины XVIII в., тогда как изначально авторы либо подозревали, либо прямо указывали на XVII в. Возможно, местное

⁴ *Тихвинский Ф.* Турек и его значение в старообрядчестве... С. 859.

⁵ *Починская И.В.* Из истории старообрядчества Вятского края: федосеевцы (вторая половина XVIII — начало XX вв.) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 43–45.

⁶ *Желобов М.* История раскола в деревне Турек Уржумского уезда Вятской губернии... С. 709.

⁷ Государственный архив Кировской области (далее ГАКО). Ф. 811. Оп. 1. Д. 306. Л. 1.

духовенство и миссионеры старались представить свою епархию как жертву церковного раскола, подчеркнуть, что она не была «расколоучительной», несмотря на наличие в прошлом фигуры первого Вятского и Великопермского епископа Александра, сочувствовавшего «древлеправославию» (занимал кафедру с 1658 по 1674 гг.). В таком смысле в своих записках выразился епископ Никодим (Казанцев), который на Вятке был ректором духовной семинарии и настоятелем Успенского Трифонова монастыря: «... вятские раскольники все суть братья (то есть ученики), а не отцы (то есть учителя)»⁸.

С другой стороны, церковные историописатели не проводили специального научного исследования истории вятского старообрядчества. И.В. Починская отметила, что они «как правило, основывали свое повествование на устной традиции, почерпнутой в ходе поездок и иногда привлекали следственные дела, осевшие в местных органах власти. Поэтому их рассказы о старообрядцах, за редким исключением, начинались с недалекого прошлого»⁹.

Приведенные миссионерами в рапортах и в публикациях цифры по количеству староверов выглядят неубедительно. Однако проследить количество старообрядцев в губернии трудно, т.к. до-революционная статистика была далека от совершенства¹⁰, а до 1764 г. староверы не учитывались. Вызывают улыбку слова епископа Никодима, деятельность которого на Вятке приходится на 1830-е гг. Он был уверен, что староверов здесь меньше, чем где бы то ни было в России: «В Вятской епархии считается раскольников менее 20-ти тысяч душ обоего пола. Все они в одном углу Нолин-

⁸ Из записок преосвященного Никодима Казанского // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1913. Вып. I–II. Отдел III. С. 83.

⁹ Починская И.В. «Записка о раскольниках Глазовского уезда» В.А. Минха // Известия Уральского федерального ун-та. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2016. Т. 18. № 4 (157). С. 236. *Исследовательница также обнаруживает у Игнатия Фармаковского заимствования из записки титулярного советника В.А. Минха, в декабре 1854 г. отчитывавшегося о исследовании вопроса о состоянии старообрядчества в Глазовском уезде.* См.: Починская И.В. «Записка о раскольниках Глазовского уезда»... С. 236.

¹⁰ В статье губернская и епархиальная статистика приводится не как некие абсолютные показатели, но как относительные данные, учитывая несовершенство статистических подсчетов старообрядчества в то время. Об особенностях до-революционного статистического учета староверия см.: Клюкина Ю.В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 85–87, 98, 110.

ского уезда и в ижевском ружейном заводе и около него <...>. Теперь скажу, в Петербурге, собственно в городе, по крайней мере, 70 тысяч злейших раскольников всех возможных толков и всевозможной гадости; кроме того есть гнезда три или четыре, откуда нечестие и хулы распространяются во все углы России <...>. Посему Вятку можно без греха назвать самой православной епархией»¹¹. При этом преосвященный сделал оговорку, что «в Святейшем Синоде, ежели есть дела и толки о раскольниках, то только о вятских»¹². Такое положение он объяснял кознями дьявола, «который, не имея возможности скрываться всюду, предает себя на жертву в тех местах, которые ему всего менее жаль потерять для того, чтобы себя прочнее основать в таких местах, которые для него так дороги»¹³.

Именно первые официальные данные по количеству старообрядцев на Вятке 1764 г., когда 690 человек открыто записались в раскол, в связи с ревизией Екатерины II, послужили для церковных авторов отправной точкой. Записавшиеся объявили, что прежде в расколе не состояли и были членами синодальной церкви. Вятская духовная консистория подтверждала это данными, что староверов «в Вятской провинции перед сим никогда не бывало и в переписных книгах не написано»¹⁴. Вследствие этого, по новому указу Екатерины II, все записавшиеся признавались небезнадежными для возвращения в лоно официальной церкви и поэтому двойным подушным окладом не облагались¹⁵. Очевидно, что записавшиеся воспользовались возможностью официально числиться в расколе и не платить двойную подать (кстати, только 8 человек в результате миссионерской работы обратилось в официальное православие, а в деревне Онохинской, как писал в Вятских епархиальных ведомостях протоиерей Игнатий Фармаковский, увещевавший староверов священник даже подвергся побоям)¹⁶. Скорее всего, они не могли внезапно именно в 1764 г. «уклониться в раскол» без подготовленной для этого почвы. Вероятно, что они и до того крестились двоепрестием и что всего староверов на Вят-

¹¹ Из записок преосвященного Никодима Казанского... С. 83–84.

¹² Там же. С. 84.

¹³ Там же.

¹⁴ *Фармаковский И.Ф.* О первоначальном появлении раскола... С. 79.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 82.

ке было более 690 человек. В 1765 г. к 690, записавшимся в раскол, присоединилось еще 273 человека. Большинство объявившихся староверов проживало в Сунском и Верхосунском приходах Нолинского уезда¹⁷.

Фармаковский утверждает, что у первых, по его мнению, вятских староверов не было какого-либо общества, управления, учителей и даже богослужений. Он аргументирует свою точку зрения отсутствием соответствующих свидетельств и тем, что через три года, многие староверы стали постепенно «снова присоединяться к православной церкви»¹⁸. Однако это могло быть связано не только с действительным обращением старообрядцев к синодальному исповеданию, но и с тем, что их, как упорствующих в расколе, переводили на все тот же двойной подушный оклад. Так что весь смысл кампании отпадал. Между тем, в 1776 и 1778 г. к официальному православию примкнул ряд староверов уже из других приходов – Немского, Утинского и Кичминского. Пишет Фармаковский и о ревнителях старого обряда (И.В. Починская отметила, что речь шла о федосеевцах¹⁹) в Кукарке, Ситьме и Лудянском приходе²⁰. Все это говорит о более широкой географии вятского староверия.

Дополнительный и весьма существенный приток старообрядцев Фармаковский связывает с образованием в 1780 г. Вятского наместничества, когда изменились пределы епархии, отделенной от Перми. Теперь в ее состав вошли новые южные, бывшие казанские, территории: Яранск, Малмыж, Уржум, Сарапул, Елабуга и значительная часть Глазовского и Нолинского уездов. Фармаковский называет цифру в 910 только записавшихся в раскол человек с этих территорий, больше всего – в Глазовской Лобанской волости (265) и в Сарапуле (369)²¹.

Церковные авторы, описывавшие Вятскую епархию как изначально свободную от староверия, указывали на регионы, «заразившие» ее расколом. Впрочем, они были абсолютно правы в том, что вятские старообрядцы поддерживали связь с одноверцами из этих областей.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 94.

¹⁹ *Починская И.В.* Из истории старообрядчества Вятского края... С. 46.

²⁰ *Фармаковский И.Ф.* Указ. соч. С. 99.

²¹ *Фармаковский И.Ф.* О первоначальном появлении раскола... С. 108.

С поездкой вятских христиан в XVIII в. на Соловки связана известная миссионерам легенда о распространении поморцев в крупном центре беспоповщины на Вятке во второй половине XIX в. – Русском Туреке в южном Уржумском уезде²². Упомянувшийся епископ Никодим отмечал тесную связь вятчан с Севером: «Имея столько коммерции с Архангельском, вотяки проложили себе религиозную дорогу в Соловецкий монастырь. Никого не бывает более, сколько вятских в Соловецком, и по их зажиточности приношения их значительны. В Соловецком чествуют их, как лучших гостей. Этот монастырь с незапамятной старины есть для вятского Иерусалим. Пораженные в совести за какой-либо тяжкий грех; страдальцы безотрадны; старцы, готовящиеся умирать, – плывут в Соловецкий, чтобы встретить милосердие Божие»²³. Правда, епископ писал это о православных синодальной церкви, но, судя по всему, туда ездили и старообрядцы.

Видным беспоповским согласием на Вятке были федосеевцы. В большинстве они расселились на территории Нолинского, а затем – Уржумского и Малмыжского уездов на землях по течению р. Вятки²⁴. Таким образом, данное согласие заняло территорию, через которую проходил удобный водный торговый путь в Поволжье, с которым и оказалось связано вятское федосеевство. Это обнаружил Фармаковский, который отметил, что в Кукарке, Ситьме и Лудянах старообрядцы признали своим учителем казанского купца 2-й гильдии Алексея Семеновича Кожевникова, выходца из Костромской губернии (Кинешмы). Причем «ситьминский причт утверждал даже, что Кожевников исправлял у некоторых их прихожан их духовные требы» и, более того, он останавливался и проживал в Кукарке «по месяцу, по полугоду, а иногда и более», привозил с собой старопечатные книги и по ним учил местных крестьян расколу²⁵. В 1783 г. «расколоучителя» уже не было в живых, но после него церковным властям стали известны другие местные наставники, продолжившие его дело.

С Поволжьем деятели синодальной церкви справедливо связывали и распространение беглопоповщины, которая проникала

²² Желобов М. История раскола в д. Туреке... С. 709. Починская И.В. Из истории старообрядчества Вятского края... С. 49.

²³ Из записок преосвященного Никодима Казанскаго... С. 81.

²⁴ Починская И.В. Из истории старообрядчества Вятского края... С. 45.

²⁵ Фармаковский И.Ф. О первоначальном появлении раскола.... С. 100.

на Вятку из Керженца и, затем с Иргиза²⁶. На приезд проповедника из «иргизских нечестивых скитов раскольнических (Саратовская губерния)» жалуются епископ Никодим²⁷. Не случайно соседние народы (удмурты, коми-пермяки), проживающие бок о бок со староверами в Глазовском районе, называют их «кержаками»²⁸.

Новейшие исследования истории вятского старообрядчества показывают, что, судя по всему, Вятка, особенно ее лесистые районы, служила еще в XVII в., на заре раскола, пристанищем староверов, оказывавших властям упорное сопротивление.

А.А. Амосов и Р.Г. Пихоя отмечают, что при первом вятском епископе Александре «едва ли не вся епархия была привержена к дониконовской обрядности»²⁹. Н.Ю. Бубнов в статье о вятском епископе сообщает: «У Александра в Москве и на Вятке находили прибежище гонимые старообрядцы, как, например, игумен Феоктист, которому епископ давал списывать важные государственные документы. Старообрядческие руководители присылали Александру для отзывов и исправлений свои сочинения, просили собрать те или иные материалы для обличения обрядовых нововведений Никона и исправленных при нем богослужебных книг. Собранные Александром материалы старообрядцы широко использовали»³⁰. Своё утверждение Бубнов подкрепляет документами. Александр Вятский даже открыто выступил против нововведений после ухода Никона, изложив свою позицию в ряде вопросов к собору. Однако под давлением прочих иерархов он вынужден был отказаться от своих взглядов.

Старообрядцев на Вятке при нем, видимо, было достаточно, т.к. преемники Александра развернули здесь кампанию по борьбе с расколом. Первая следственная комиссия была направлена в епархию уже в 1666 г.³¹ А.Т. Шашковым и И.В. Починской были

²⁶ *Богданов В.П., Исэров А.А.* Введение // *Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки.* М., 2012. С. 13.

²⁷ Из записок преосвященного Никодима Казанского... С. 85.

²⁸ *Шудегова В.С.* Старообрядцы Глазовского уезда. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/43-1-0-1444> (дата обращения 05.09.2017).

²⁹ *Амосов А.А., Пихоя Р.Г.* Археографический феномен Южной Вятки // *К истории книжной культуры Южной Вятки: полевые исследования: по материалам археографических экспедиций 1984–1988 гг.* Л., 1991. С. 4.

³⁰ *Бубнов Н.Ю.* Александр, епископ Вятский и Великопермский // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* СПб., 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 55.

³¹ *Богданов В.П., Исэров А.А.* Введение... С. 12.

опубликованы документы 1675 и 1684 гг., свидетельствующие о борьбе с местным староверием. Документ 1675 г. сообщает об аресте 33 человек, большинство из которых, будучи «черницами», жили в лесах. 14 человек были сожжены, 2 умерли в тюремных застенках, 4 бежало, 13 под пытками отреклись от своих взглядов. Важно, что среди этих арестованных многие были выходцами из Казани³².

В докладе государям вятского воеводы князя М.И. Лыкова от 24 июля 1684 г., публикуемом И.В. Починской, сообщается о существовании старообрядческих скитов в лесах на границе Казанского и Вятского уездов (в окрестностях Кукарки). Местные власти по результатам допроса старообрядца Василия Лаптева, присланного из Орлова, учинили в этих местах сыск. Причем скитники оказали вооруженное сопротивление и даже ранили из лука одного солдата (пищальники убили 7 староверов, некоторых ранили). Тех, кому не удалось укрыться в лесах, во главе со старцем Никоном Кропаневым, ранее уже бывшим под судом в Казани, подвергли допросу. Сподвижники Никона, не выдержав пыток, отреклись от своих убеждений. Судьба же Никона Кропанева из документа остается точно не известной, но Починская предполагает, что такой убежденный ревнитель «древлего благочестия» вряд ли отрекся и был, видимо, сожжен³³.

Однако, воззрения первых авторов, писавших об истории староверия на Вятке, видимо, оказались очень сильны: даже Амосов и Пихоя пишут, что преемники Александра Вятского «смогли обратить большинство паствы в официальное православие, и только отдельные очаги, наиболее укрывшихся, смогли донести старую веру до того времени, как началась активная миграция в край с Севера и из Поволжья»³⁴. Сложно сказать насколько много или мало староверов оставалось на Вятке в результате преследований преемников епископа Александра. Стоит отметить, что преследования были действительно суровыми, т.к. разгромленные еще в XVII в. скиты перестали существовать, и в дальнейшем на Вятке

³² *Шашков А.Т.* Неизвестный документ 1675 г. о преследованиях старообрядцев на Вятке // Народная культура Урала в эпоху феодализма. Свердловск, 1990. С. 80–81.

³³ *Починская И.В.* Из истории старообрядчества Вятского края XVII в. // Россия и мир: панорама исторического развития. Екатеринбург, 2008. С. 242–247.

³⁴ *Амосов А.А., Пихоя Р.Г.* Археографический феномен Южной Вятки... С. 4.

не было старообрядческих монастырей, что повлияло на историю и характер местного староверия. Однако сложно утверждать и о почти полном искоренении старообрядчества в регионе, не имея источников, но имея только предвзятые оценки первых высказавшихся по этому поводу синодальных деятелей.

В целом вятским миссионерам, писавшим об истории появления старообрядчества в регионе, свойственна тенденциозность в связи с негативным отношением к староверию и ошибочность некоторых суждений, стремление представить родную епархию как жертву раскола, подвергшуюся влиянию соседних «расколоучительных» регионов. Вместе с тем нельзя не отметить достоинства этих работ: использование архивных материалов, документов епархиального делопроизводства, результатов собственных поездок на места и бесед с населением. Миссионерам удалось собрать большое количество разностороннего материала. Они не ставили своей задачей обстоятельное научное исследование истории местного старообрядчества, поэтому некоторые моменты упустили (как, например, освещение истории отдельных согласий). Однако намеченные ими связи вятских староверов с другими регионами (пусть и не раскрытые во всей полноте), многочисленные конкретные имена «расколоучителей» с указаниями на места их деятельности, пересказы местных легенд и др., весь собранный ими обширный материал, заполняет «белые пятна» в историографии и насыщает историю вятского старообрядчества живыми картинами.

Литература

- Амосов, А.А., Пихоя, Р.Г.* Археографический феномен Южной Вятки // К истории книжной культуры Южной Вятки: полевые исследования: по материалам археографических экспедиций 1984–1988 гг. — Ленинград : Библиотека Академии наук СССР, 1991. — С. 3–11.
- Богданов, В.П., Исэров, А.А.* Введение // Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки: (по итогам комплексных археографических экспедиций МГУ имени М. В. Ломоносова): сборник документов. — Москва : МАКС Пресс, 2012. — С. 8–43.
- Бубнов, Н.Ю.* Александр, епископ Вятский и Великопермский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1992. — С. 55–58.
- Желобов, М.* История раскола в деревне Турек Уржумского уезда Вятской губернии // Вятские епархиальные ведомости. — 1897. — № 14. Неофиц. ч. — С. 709–711.

- Из записок преосвященного Никодима Казанского // Труды Вятской ученой архивной комиссии. — Вятка : Губернская типография, 1913. — Вып. I—II. — Отдел III. — С. 51—98.
- История Вятского края с древних времен до начала XIX столетия: в 2 т. /сост. Н. Бехтерев, С. Васильев. — Вятка : Скоропечатня Анисимовых и Блиновой, 1870. — Т. 1. — 284 с.
- Клюкина, Ю.В.* Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. — Екатеринбург : Изд-во Урал. гос. ун-та, 2000. — С. 85—135.
- Материалы для истории Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. — 1863. — № 2. Неофиц. ч. — С. 46—63.
- Починская, И.В.* «Записка о раскольниках Глазовского уезда» В. А. Минха // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. — 2016. — № 4. — С. 232—243.
- Починская, И.В.* Из истории старообрядчества Вятского края: фодосеевцы (вторая половина XVIII — начало XX вв.) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. — С. 43—84.
- Починская, И.В.* Из истории старообрядчества Вятского края XVII в. // Россия и мир: панорама исторического развития: сборник научных статей, посвященный 70-летию исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького. — Екатеринбург : НППМ «Волот», 2008. — С. 242—247.
- Тихвинский, Ф.* Турек и его значение в старообрядчестве // Вятские епархиальные ведомости. — 1897. — № 8. Неофиц. ч. — С. 859—887.
- Фармаковский, И.Ф.* О первоначальном появлении раскола в Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. — 1868. — № 5. Неофиц. ч.; — № 6. Неофиц. ч. — С. 76—88, 91—108.
- Шашков, А.Т.* Неизвестный документ 1675 г. о преследованиях старообрядцев на Вятке // Народная культура Урала в эпоху феодализма: сборник научных трудов. — Свердловск : УрО АН СССР, 1990. — С. 74—82.
- Шудегова, В.С.* Старообрядцы Глазовского уезда [Электронный ресурс] // Книжица самарского староверия. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/43-1-0-1444> (дата обращения 05.09.2017).

Мельникова Любовь Владимировна

(Институт российской истории РАН, Москва, Россия)

Melnikova Liubov Vladimirovna

(Institute of Russian history of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

ОТНОШЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ К НАПОЛЕОНУ
И НАПОЛЕОНОВСКОМУ НАШЕСТВИЮ НА РОССИЮ
В 1812 ГОДУ: К ВОПРОСУ О МИФАХ И ФАКТАХ
OLD BELIEVERS' ATTITUDE TO NAPOLEON AND
THE NAPOLEONIC INVASION OF RUSSIA IN 1812:
TO THE QUESTION OF MYTHS AND FACTS

В статье показана позиция староверов по отношению к Наполеону и вторжению наполеоновской армии в Россию; рассмотрены существующие в историографии предания, легенды и слухи о поведении старообрядцев во время Отечественной войны 1812 года, сделана попытка определить степень их достоверности.

Ключевые слова: Отечественная война 1812 года; Наполеон; старообрядцы; Русская Православная Церковь; мифы; предания; легенды.

The article examines the position of the Old Believers in relation to Napoleon and the invasion in Russia by the Napoleonic army; the author analyzes the legends existing in historiography about the Old Believers' behavior during the Patriotic war of 1812 and makes an attempt to determine the degree of their reliability.

Key word: The Patriotic war of 1812; Napoleon, Old believers; The Russian Orthodox Church; Myths; Legends.

Война 1812 года получила у современников, а затем и в историографии почетное название Отечественной, так как в защите Отечества приняли участие все сословия русского общества. Одним из основных факторов, способствовавших национальному единению, была православная вера. Многие современники воспринимали происходившие события как противостояние православной России и «безбожной», «дехристианизированной» в результате революционных потрясений Франции. Подобному восприятию способствовали, с одной стороны, гонения на Церковь времен Великой французской революции и бесприн-

ципная церковная политика Наполеона, приведшая его в 1809 г. к отлучению от Церкви, с другой, российские антинаполеоновские пропагандистские кампании 1806–1807 гг. и 1812–1814 гг., в ходе которых с опорой на реальные исторические факты, но при этом с использованием разных приемов преувеличения, формировался негативный («безбожный», а порой даже «демонический») образ врага. Наполеоновская армия, покрывшая кровью половину Европы, грабившая и осквернявшая русские православные храмы, воспринималась многими как своеобразная темная сила, а ее предводитель сравнивался, а порой и отождествлялся с Антихристом¹.

Русская Православная Церковь впервые официально выразила свою позицию по отношению к Наполеону 15 декабря 1806 г. В специальном объявлении Святейшего Синода, читавшемся во всех храмах страны, французский император представлялся не только как узурпатор и поработитель человечества, но и как отступивший от Бога гонитель Христианской Церкви. Отмечались его прагматичные манипуляции с религией — участие в революционных «идолопоклоннических празднествах», желание принять ислам во время Египетской кампании. Особое внимание обращалось на предстоявший созыв в Париже Великого синода (высшего религиозного учреждения Древней Иудеи, осудившего в свое время на распятие Иисуса Христа и не собиравшегося полтора тысячелетия), что рассматривалось как попытка провозгласить «лжемессию»². Подобная интерпретация имеет прямое отношение к рождению легенды о демонической сущности Наполеона. Вскоре не только в России, но также в Германии и Испании поползли толки об Антихристе. В начале Отечественной войны 1812 года среди солдат 1-й Западной армии полковые священники распространяли информацию из письма профессора Дерптского университета В.-Ф. Гецеля, присланного военному министру М.Б. Барклаю де Толли. Она представляла собой каббалистическое изъяснение двух мест из «Откровения апостола

¹ Подробнее см.: *Мельникова Л.В.* Армия и Православная Церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. М., 2007. 416 с.; *Мельникова Л.В.* Антинаполеоновская пропаганда в России 1806–1814 гг.: формирование образа внешнего врага // *Французский ежегодник*, 2013. «Русская кампания» Наполеона: события, образы, память / Под ред. А.В. Чудинова. М., 2013. С. 162–178.

² *Шильдер Н.К.* Император Александр I. Его жизнь и царствование. СПб., 1897. Т. 2. Приложения. С. 354–356.

Иоанна Богослова» — «Апокалипсиса»: в титуле и имени Наполеона (l'Empereur Napoléon) высчитывалось «звериное число 666» и предсказывалось его падение в 1812 г.³

Подобные взгляды разделялись и старообрядцами. Каббалистические исчисления и рассуждения о Наполеоне-Антихристе встречаются во время войны 1812 года или вскоре после нее в нескольких рукописных сочинениях, вышедших из-под пера староверов. Эсхатологические ожидания, которые всегда были сильны в старообрядчестве, заметно обострились с появлением такой грандиозной и страшной фигуры как Наполеон. На построения старообрядцев заметное влияние оказали, в частности, популярные в России сочинения немецкого протестантского писателя-мистика И.Г. Юнга-Штиллинга, который, после революционных событий во Франции, высказал мысль о скором конце света и грядущей схватке с Антихристом. В наполеоновских войнах он видел поход Антихриста с Запада на Восток⁴. Опираясь на сочинения протестантского мистика, старообрядческий писатель Я.В. Холин высчитал в имени Наполеона (в форме «Наполеонтий») «звериное число 666»⁵. Другой писатель староверия С.С. Гнусин понимал Наполеона как «апокалипсического зверя» в русле старообрядческой теории «духовного» Антихриста (когда как свидетельство наступления царства последнего рассматривалась совокупность признаков отступления от истинной веры). Он писал, что «зверь есть дух самовольства, самоуправства и властолюбия. И паки зверь есть земная власть, стремящаяся к господствованию над всем миром, над всем человечеством вместо Бога и творящая себе поклонников»⁶. Неизвестный старообрядческий автор незаглавленной рукописи, которую Л.И. Сазонова опубликовала под названием «Сказание о Наполеоне-Антихристе» и датировала «вторым десятилетием XIX в. (не ранее 1812 г.)», также видел

³ Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 806. Оп. 1. Д. 2156. Л. 1–3.

⁴ См.: Сазонова Л.И. Сказание о Наполеоне-Антихристе: старообрядческий вариант антинаполеоновского мифа // Славяноведение. 2012. № 2. С. 48.

⁵ Сазонова Л.И. Сказание о Наполеоне-Антихристе... С. 49; Наполеон и старообрядцы // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1912. № 34. С. 810.

⁶ Цит. по: Юхименко Е.М. Московские старообрядцы в 1812 году: мифы и факты // Эпоха 1812 года в судьбах России и Европы: мат-лы Международной научной конференции (Москва, 8–11 октября 2012 г.). М., 2013. С. 321.

в нашествии Наполеона на Россию осуществление пророчества из «Апокалипсиса», обыгрывая при этом созвучие имен Наполеона и Аполлиона — «губителя», демона истребления, разрушения и смерти (от *греч.* ἀπόλλυμι — губить, уничтожать): «Антихрист, титин преисподний, а явится на земли по времени своему на осмый век и нарицая себя четвероипостасна имя разных тиран: по еврейский Аввадон, по еллинский Аполлион, а по греческий Бонапарт, а по словенский и российский Антихрист»⁷. (На созвучие имен Наполеона и Аполлиона обращали внимание многие современники: в частности, Г.Р. Державин еще в 1807 г. обыграл это в оде «Персей и Андромеда», написанной по поводу сражения при Прейсиш-Эйлау. В самом первом, отдельном издании этой оды нападающее на Андромеду (символизирующую Европу) чудовище, наделенное «апокалипсическими» чертами, поэт прямо сопоставляет с Наполеоном⁸, а во всех последующих изданиях, вышедших уже после заключения Тильзитского мирного договора, слово «Наполеон» было заменено им на «Губитель» (то есть Аполлион)⁹.

Действия старообрядцев во время войны 1812 года в целом существенно не отличались от деятельности соотечественников, принадлежавших к официальной Православной Церкви. Староверы также делали пожертвования на создание народного ополчения (точную сумму по стране установить практически невозможно, но Е.М. Юхименко путем анализа списка купцов, награжденных бронзовой медалью за пожертвования на нужды войны 1812 года, удалось выделить из общей суммы, внесенной московским купечеством, вклад старообрядцев: не менее 212 тыс. рублей деньгами и вещи на 7 тыс. рублей)¹⁰, старались сохранить церковное имущество при приближении неприятеля (например, ценности обителей московского Преображенского кладбища были заблаговременно вывезены в село Ивановское Владимирской губернии¹¹; иконы, книги и церковная утварь храмов московского Рогожского клад-

⁷ Сазонова Л.И. Сказание о Наполеоне-Антихристе... С. 47–48.

⁸ Державин Г.Р. Персей и Андромеда: Кантата на победу французов русскими 1807 года. СПб., 1807.

⁹ См., напр.: Державин Г.Р. Персей и Андромеда. Сочинения: в 9 т. Т. 2. СПб., 1865. С. 612–617.

¹⁰ Юхименко Е.М. Московские старообрядцы в 1812 году... С. 321.

¹¹ Сенатов В. Преображенское кладбище в 1812 г. // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1912. № 34. С. 811.

бища были спрятаны на месте (в нарочно вырытых могилах) местным священником Иоанном Матвеевичем Ястребовым¹²). Нет оснований сомневаться и в том, что староверы принимали участие в общем движении сопротивления: в так называемом «пассивном сопротивлении», имевшем место на территории западных губерний, и в народной войне, охватившей центральную часть Российской империи.

Тем не менее, противоречия, существовавшие между староверами и приверженцами официального православия, привели позднее к появлению целого ряда преданий, легенд и слухов относительно поведения старообрядцев в 1812 г. Из-за недостатка источников эти «мифы» подчас очень трудно подтвердить или опровергнуть. Рассмотрим некоторые из них и попытаемся определить степень их достоверности.

Наиболее известным является предание об измене федосеевцев Преображенского кладбища. Информация на эту тему была обстоятельно изложена в записке «Предания о московских беспоповцах», составленной в 1844 г. неким чиновником Министерства внутренних дел (по предположению Е.М. Юхименко, им был И.П. Липранди¹³) и опубликованной в 1860 г. В.И. Кельсиевым в «Сборнике правительственных сведений о раскольниках»¹⁴. Согласно этому преданию, после вступления наполеоновской армии в Москву федосеевцы Преображенского кладбища, чтобы сохранить свои здания от разорения, направили в Кремль посланца с богатыми дарами («глубокой тарелкой золотой монеты и огромной величины быком») и сообщением, что «общество древних христиан, угнетаемое правительством, но имеющее во всей России своих единоверцев, к числу которых принадлежит почти весь простой русский народ, без изыятия, покорясь Наполеону, просит его величество повелеть оградить их монастырь от всех военных насилий, и, уповая на его милосердие, признает его своим государем»; на следующий день французы приставили караул к постройкам Преображенского кладбища; через некоторое время федосеевцев

¹² Мельников П.И. Очерки поповщины. Полн. собр. соч. Т. 7. СПб., 1909. С. 239–240; Рогожское кладбище в 1812 году // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1912. № 35. С. 834.

¹³ Юхименко Е.М. Московские старообрядцы в 1812 году... С. 320.

¹⁴ Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1. Лондон, 1860. С. 36–39.

посетил Наполеон, которому попечитель Алексей Никифоров поднес хлеб-соль; затем в занимаемой французским унтер-офицером конторе кладбища были размещены печатные станки для изготовления русских ассигнаций¹⁵. Это предание неоднократно повторялось в исторической литературе, обрастая новыми подробностями. Что касается печатных станков, то существуют две версии их происхождения: по одной из них, это были российские станки, якобы брошенные в Москве при ее оставлении, по другой — это был походный филиал тайной Парижской типографии по изготовлению фальшивых русских ассигнаций. Современный белорусский исследователь А. Баяра, упоминая об этом гипотетически, отмечает, что свою походную типографию Наполеон якобы передал староверам «в дар»¹⁶.

В 1912 г. этот «миф» попытались развенчать староверческие авторы в выпускавшемся тогда издании «Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал». Подтолкнули их к этому как сам 100-летний юбилей Отечественной войны 1812 года, так и выпущенная к юбилею открытка с изображением рисунка художника И.М. Львова «Депутация старообрядцев Преображенского кладбища к Наполеону». Е.М. Юхименко считает, что им удалось «убедительно дезавуировать» этот миф¹⁷, однако мы позволим с нею не согласиться¹⁸. Так, аргументы староверческого автора Ф. Мельникова сводятся к следующему: на открытке в воротах Преображенского кладбища изображен архимандрит в новообрядческом клобуке, тогда как федосеевцы были беспоповцами и духовенства не имели; поскольку «многие беспоповцы признали Наполеона за последнего Антихриста» и «даже насчитывали антихристово число 666 в имени Наполеонтий», то поднести ему хлеб-соль они не могли¹⁹.

Однако аргументы эти не выдерживают критики. Первый из

¹⁵ Сборник правительственных сведений о раскольниках... С. 36–37.

¹⁶ Баяра А. Наполеоновские выпуски фальшивых российских ассигнаций // Бан-каўскі веснік. 2012. № 19 (564). С. 63.

¹⁷ Юхименко Е.М. Московские старообрядцы в 1812 году... С. 320.

¹⁸ В настоящей статье Л.В. Мельниковой не учтена монография Юхименко Е.М. «Старообрядчество: История и культура» (М., 2016), в которой данной теме посвящен специальный раздел и материал статьи 2013 г. дополнен анализом найденных старообрядческих источников (С. 464–482). — Прим. ред.

¹⁹ Мельников Ф. Художники-искажители // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1912. № 2. С. 42.

них свидетельствует лишь о том, что художник И.М. Львов невнимательно изучил сюжет и допустил ошибку в изображении. Подобные «ляпы» иногда встречаются даже на серьезных полотнах исторической тематики, а на открытках — довольно часто, но это совсем не говорит о том, что самого изображаемого сюжета в принципе быть не могло (например, юбилейная открытка «Въезд императора Александра I в Москву после отступления Наполеона в 1812 г.» свидетельствует лишь о грубой ошибке художника — в это время Александр I не был в армии и в первопрестольную во главе своих войск не въезжал, но совсем не отрицает самого факта занятия наполеоновской армией Москвы и выхода из нее.) Второй аргумент — признание многими беспоповцами Наполеона за последнего Антихриста — также, как ни странно, не исключает возможность приветствия его жителями Преображенского кладбища. Как показано выше, официальная Русская Православная Церковь относилась к Наполеону сходным образом, однако это не помешало архиепископу Могилевскому Варлааму (Шишацкому) принести ему присягу, а некоторым православным крестьянам села Любунь Мосальского уезда Калужской губернии, поднести хлеб-соль французским мародерам. После того, как большая часть жителей этого села разбила мародерский отряд, проявившие малодушие крестьяне были осуждены протоиереем Яковом Иоанновичем Чистяковым, не допустившим их к кресту после богослужения, но, тем не менее, подобный факт имел место²⁰. А если учесть, что многие старообрядцы считали Антихристом всех российских императоров, начиная с Петра I, то градус их неприятия Наполеона вообще невольно снижается.

Пытаясь представить читателю подлинную картину событий, происходивших в 1812 г. на Преображенском кладбище, староверческие авторы опубликовали в упомянутом издании две противоречащие друг другу статьи. Автор первой из них В. Сенатов, со ссылкой на слышанные им рассказы «70–80-летних старцев», передававших слова «непосредственных очевидцев самих событий», сообщает, что французский отряд во главе с неким генералом прибыл в Преображенскую обитель 2 сентября, во время вечернего богослужения в моленной. Попечитель Алексей Никифоров через

²⁰ Российский государственный военно-исторический архив (далее — РГВИА). Ф. 846 (ВУА). Оп. 1. Д. 3465. Ч. 10. Л. 99–99 об.

переводчика объяснил начальнику отряда, что «перед ним находятся люди, вероисповедание которых не признается русским правительством, которые выдержали необыкновенно тяжелые и весьма продолжительные гонения и которые ни при каких обстоятельствах не изменят древней вере своих отцов». Генерал *по собственной инициативе* «решил оставить в монастыре сильный караул для его охраны и только спросил, найдутся ли достаточные средства для его содержания. А. Никифоров ответил, что в средствах недостатка не будет, и что в военной охране монастырь нуждается»²¹. Вторая статья включала в себя публикацию присланной в издательство членом совета Преображенской общины Г.Е. Смирновым копии письма старовера Ивана Маркова, написанного в 1814 г. своему отцу и включавшего в себя список с «описания о пребывании французского караула на кладбище», составленного очевидцем событий наставником обители Тимофеем Емельяновичем. По замечанию редакции журнала, копия была сделана предположительно в 1830-х гг. Согласно этому источнику, староверы Преображенского кладбища на вопрос прибывших 5 сентября французов «что тут живут за люди?» ответили, что «здесь жительство московского общества купечья богадельня для престарелых и больных и убогих мужеской двор, а другой также для престарелых старух женской двор, ... а о вере и исповедании и согласии никакого ни спросу, ни истязания не было». Караул французы поставили также *по собственной инициативе*²².

При сравнении данных, содержащихся в этих статьях, помимо явных противоречий обращает на себя внимание акцент на том, что французы сами решили охранять Преображенское кладбище без какой-либо просьбы со стороны староверов. В. Сенатов пишет даже, что французы якобы сами ставили караул возле «всех общественных зданий и учреждений, не оказавшихся безлюдными», а грабежам подвергались «только опустевшие, оставленные здания и те, где оказывалось какое-либо сопротивление»²³, однако эта информация не соответствует действительности. На самом деле караул выставлялся там, где расположились части наполео-

²¹ Сенатов В. Преображенское кладбище в 1812 г... С. 812.

²² Французы на Преображенском кладбище // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1912. № 36. С. 860.

²³ Сенатов В. Преображенское кладбище в 1812 г... С. 811.

новской армии или были размещены ее магазины (склады), а также иногда там, где об этом просили обыватели (в частности, так поступил главный надзиратель Императорского воспитательного дома в Москве И.А. Тутолмин, и его просьба была удовлетворена). Подобная просьба сама по себе не содержала состава преступления. Однако староверческие авторы статей, видимо, опасались, что признание факта просьбы поставить караул повлечет за собой всю остальную «цепочку» обвинений, содержащихся в изложенном предании. Не выглядит убедительным и следующее заявление В. Сенатова: «Не преображенцы преклонились пред иноплеменниками, а сами французы почтили их своим уважением, разгадали в них истинно человеческое достоинство и своеобразную гражданственность и веру, созидающую законы для человеческого общества»²⁴. Дело в том, что большинство представителей наполеоновской армии к любой религии относились индифферентно. В Москве были разграблены 22 из 24 существовавших православных монастырей и большинство церквей — 227 из 264²⁵. Не избежали этой участи и некоторые староверческие церкви: например, в Покровском храме Рогожского кладбища оккупанты устроили конюшню²⁶.

Нельзя считать достаточными для развенчания рассматриваемого «мифа» и следующие аргументы старообрядческих авторов начала XX в., поддержанные Е.М. Юхименко: что староверы Преображенского кладбища не привлекались к суду за измену в 1812 г., и, тем более, что «никакого компрометирующего федосеевцев материала не было собрано ни в ходе серьезного следствия 1820—1823 гг., в связи с внутренними распрями, ... ни позже, когда в 1820—1840-х гг. власти значительно ужесточили свое отношение к старообрядчеству, и в особенности к беспоповству»²⁷. Дело в том, что «Комиссия для исследования поведения некоторых из числа тамошних жителей и поступков их во время занятия столицы неприятелем», высочайше учрежденная в Москве 9 ноября 1812 г., занималась выяснением степени вины лиц, вошедших в состав городского управления во время оккупации первопрестольной

²⁴ Сенатов В. Преображенское кладбище в 1812 г... С. 812.

²⁵ Подробнее см.: Мельникова Л.В. Армия и Православная Церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн... С. 158—176.

²⁶ Рогожское кладбище в 1812 году... С. 834.

²⁷ Юхименко Е.М. Московские старообрядцы в 1812 году... С. 326; Сенатов В. Указ. соч. С. 813.

Великой армией Наполеона. Староверы не привлекались этой Комиссией к следствию по той простой причине, что в Московском муниципалитете не работали. А после выхода манифеста Александра I от 30 августа 1814 г., даровавшего «всеобщее прощение» всем «заблудшим людям» которые «от страха и угроз неприятельских», «от соблазна и обольщений» или «от развратных нравов и худости сердца, забыв священный долг любви к Отечеству и вообще к добродетели, пристали к неправой, Богу и людям ненавистой стороне злонамеренного врага»²⁸, новые дела об измене уже не заводились, и подобные сведения не собирались, а почти все осужденные лица попали под амнистию.

На самом деле из всех составляющих рассматриваемого предания об измене федосеевцев Преображенского кладбища достоверно опровергнуть можно лишь информацию о нахождении в конторе кладбища печатных станков для изготовления ассигнаций. Дело в том, что таковых станков в Москве в то время просто не было. Подлинные российские ассигнации изготавливались в Санкт-Петербурге. Что касается фальшивых ассигнаций (так называемых «наполеоновок»), то их выпуск происходил только в Париже в 1805–1811 гг. в секретной типографии, располагавшейся на ул. Вожирар. Во время Отечественной войны 1812 года Наполеон привез на территорию России не станки, а значительное количество уже изготовленных фальшивых российских ассигнаций достоинством 100, 50 и 25 рублей, которые предполагалось использовать для оплаты закупок продовольствия и фуража. Подделки обладали высоким качеством исполнения (для их печати были изготовлены 700 гравировальных досок и использовалась специальная технология «состаривания» бумаги), однако отличались рядом признаков: бумага была не белой, а голубоватого оттенка; подписи были выполнены не тушью от руки, а типографским способом; некоторые образцы содержали орфографические ошибки — в словах «государственной» и «ходячею» вместо буквы «д» стояла буква «л»²⁹. Производство подделок происходило в

²⁸ Собрание Высочайших Манифестов, Грамот, Указов, Рескриптов, приказов войскам и разных извещений, последовавших в течение 1812, 1813, 1814, 1815 и 1816 годов. СПб.: Морская тип., 1816. С. 175.

²⁹ Трошин Н.Н. Фальшивые ассигнации // Отечественная война 1812 года и освободительный поход русской армии 1813–1814 годов. Энциклопедия: в 3 т. / отв. ред. В.М. Безотосный, А.А. Смирнов. М., 2012. Т. 3. С. 535–536.

атмосфере строгой секретности (об этом знали всего несколько человек), а во время войны французский император был крайне озабочен тем, чтобы о его финансовой диверсии не стало известно российским властям. Поэтому «походного филиала» секретной Парижской типографии в наполеоновской армии не было (хотя в исторической литературе иногда встречается подобная ничем не подтвержденная версия). К тому же фальшивые ассигнации, вопреки ожиданиям Наполеона, по ряду причин не получили в России широкого хождения и в дополнительном их изготовлении не было никакого смысла. Что касается остальных аспектов рассматриваемого предания, то достоверно ни подтвердить, ни опровергнуть их практически невозможно. Тем не менее, нам представляется, что в данной истории все же есть небольшая доля истины, которая со временем была значительно преувеличена. Не исключено, что староверы Преображенского кладбища действительно отрекомендовали себя прибывшим французам как людей, вероисповедание которых не признается российским правительством, неоднократно подвергавших их гонениям (как показано выше, по словам В. Сенатова, это подтверждали многие «очевидцы событий») и попросили поставить возле обители караул; возможно, они даже преподнесли им какие-то дары (например, тот же пресловутый «хлеб-соль»), если не самому Наполеону, то какому-то иному французскому военачальнику. Ведь тот же В. Сенатов признает «правдивым» фрагмент предания: «Мюрат и некоторые маршалы неоднократно посещали кладбище. Федосеевцы умели расположить в свою пользу неприятелей, особенно французских жандармов, содержавших караул кладбища»³⁰. Подобное поведение можно расценить, скорее, не как измену, а как проявление некоторой лояльности по отношению к оккупантам. Впрочем, это лишь наши предположения.

Другим расхожим преданием, которое не менее сложно проверить на предмет исторической достоверности, является информация о том, что староверы во время оккупации Москвы наполеоновской армией воровали из ряда православных храмов древние иконы. Подобные сведения содержатся во многих дореволюционных сочинениях. Например, бывший секретарь Московской духовной консистории Н.П. Розанов в обстоятельном очерке «Мо-

³⁰ Сенатов В. Преображенское кладбище в 1812 г... С. 812.

сковские святыни в 1812 году» после описания грабежей со стороны оккупантов отмечает: «Но крайне печально то, что и некоторые русские воспользовались беззащитным положением православных святынь. То были раскольники. Они похищали столь ценные для них древние иконы из московских храмов. Таким образом, были выкрадены почти все древние иконы из Сретенского монастыря, а также некоторые иконы из Успенского собора, в том числе икона Иерусалимской Божией Матери. Раскольники иногда покупали за кусок хлеба церковную утварь у французских солдат. Немало икон они потаскали также и из домов московских жителей»³¹. Достоверным подтверждением этих сведений могло бы стать лишь обнаружение пропавших икон у староверов. Однако таких данных, насколько нам известно, нет. Их местонахождение по-прежнему неизвестно. Возможно, они были уничтожены представителями наполеоновской армии, которые нередко кололи иконы на дрова.

Необходимо отметить, что «мифы», касающиеся событий 1812 г., создавали и сами староверы. Среди них — легенда о том, что сразу после освобождения Москвы атаман М.И. Платов, который якобы был старовером, подарил старообрядцам Рогожского кладбища свою походную церковь, освященную во имя Пресвятой Троицы. Об этом, в частности, прямо заявлялось в 1912 г. в упоминавшемся выше староверческом журнале в статье «Герой Отечественной войны — старообрядец граф Платов»³². Этот «миф» оказался настолько живучим, что во время Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. старообрядческая Московская архиепископия собирала деньги на создание танковой колонны имени атамана Платова, героя войны 1812 года (намерение не осуществилось). Между тем на самом деле Матвей Иванович Платов после оставления наполеоновской армией Москвы в первопрестольную не заезжал и старовером (ни открытым, ни тайным) он не был. Так, известно, что крестили М.И. Платова в новообрядческой церкви св. апостолов Петра и Павла г. Черкаска; к той же церкви Матвей Иванович, его родители и братья принадлежали по исповедным росписям. Со своими женами: первой Н.С. Ефремовой и второй М.Д. Мартыновой М.И. Платов венчался также в новообрядче-

³¹ Розанов Н.П. Московские святыни в 1812 году. М., 1912. С. 50.

³² Герой Отечественной войны — старообрядец граф Платов // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1912. № 35. С. 837–838.

ских храмах: соответственно в черкасской церкви св. апостолов Петра и Павла и в Воскресенском соборе г. Черкаска³³.

Весомым аргументом против причисления Платова к староверам является также документ, обнаруженный в Государственном архиве Ростовской области и введенный в научный оборот священником Иоанном Севастьяновым. Это ответ атамана Войска Донского генерал-лейтенанта М.И. Платова на переадресованное ему епископом Воронежским и Черкасским Арсением (Москвиным) прошение черкасских казаков-старообрядцев о разрешении построить в городе старообрядческий храм. В этом письме, датированном 18 мая 1806 г., Платов не только не поддержал инициативу староверов, но в довольно резких выражениях выразил уверенность в том, что появление в Черкасске старообрядческого храма нанесет Войску Донскому ощутимый вред, так как неизбежно активизирует деятельность раскольников, старающихся «мнимую святость свою рассеять всеместно», приведет к усилению «раздора и ссор» и к потере «всякого спокойствия и согласия, доселе между жителями бывшего», а также к снижению воинской дисциплины. «В настоящем положении донских казаков, писал он, хотя и есть небольшая часть зараженных расколом, но они, помешавшись в полках, на походной службе бываемых, с большим числом православных, не смеют по малолюдству своему тамо мудрствовать, подобно как мудрствуют в середине жилищ своих, заводя споры и ссоры. А тогда, когда бы чрез новое средство умножились, само по себе разумеется, что и в полках они то же бы делали, что и здесь делают: следовательно, вместо исполнения должности своей по службе будут заниматься только прениями и ухищрениями, их образу исповедания приличными. При том же с самого начального времени их существования здесь весьма примечено и приметно, что люди старообрядческого исповедания, быв и между собою разделены разными статьями расколов и суеверий, никогда не имеют ни развязности, ни духу, нужного военному человеку, но всегда ... бывают слабы и унылы так, что до сих пор не было еще примера, ... чтобы из настоящих старообрядцев кто-либо был храбр, а зависть и в самих полках ссоры и толки оскорбительные службе всегда их было делом. Итак, начальство здешнее, дабы не ослабить казачьей службы, многими монаршими милостями и похвальными грамотами одобренной, имеет всю должность пешись не

³³ *Севастьянов Иоанн, свящ.* Был ли атаман Платов старообрядцем? URL: https://izdrevle.ru/byl_li_ataman_platov_staroobryadtsem (дата обращения 07.10.2020).

о умножении кривотолков сих, но о уменьшении их. Поколику войско в противном случае потеряет славу, правоверными, собственно, предками его заслуженную и правоверными же, но отнюдь не раскольниками поддерживаемую и вновь производимую. Состояние раскольника в военном народе совсем терпимо быть не может; оно ослабит военную дисциплину, расстроит правила ее и казака доведет до негодности быть прямым казаком»³⁴.

В процитированном документе следует также обратить внимание на фразу Платова о том, что среди донских казаков была лишь «небольшая часть зараженных расколом». Даже если Матвей Иванович намеренно занизил долю староверов в полках Войска Донского, то все равно очевидно, что далеко не все донские казаки принадлежали к неофициальной Русской Церкви, как это неоднократно заявляли старообрядческие авторы. Вообще анализ издания «Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал» показывает, что его статьи довольно часто содержат всевозможные преувеличения и «перегибы». В качестве примера приведем следующий пассаж: «В Отечественную войну старообрядцы оказали своей родине неисчислимую услугу, еще не освещенную историками. Дело в следующем. Путь Наполеона от Вислы до самой Москвы и обратно лежал чрез местности *почти со сплошным старообрядческим населением*. Партизанские отряды, действовавшие против неприятельской армии, составлены были в подавляющем большинстве из старообрядцев. Старообрядцы, оставшиеся в Москве, немало содействовали поддержанию порядка в разрушенной и обращенной в пепел столице»³⁵. Как видим, здесь совершенно очевидно сильное преувеличение числа староверов как в целом среди населения России, так и в составе крестьянских отрядов самообороны, которые в данном случае неверно названы партизанскими отрядами. Кстати, действовали эти отряды, как известно, в основном на территории центральных губерний страны. Не соответствует действительности и утверждение о «немалом содействии» староверов поддержанию порядка в оккупированной наполеоновской армией Москве.

Наряду со стремлением преувеличить участие староверов в Отечественной войне 1812 года для старообрядческих авторов ха-

³⁴ *Севастьянов Иоанн, свящ.* Был ли атаман Платов старообрядцем... (оригинал см.: Государственный архив Ростовской области (далее — ГАРО). Ф. 226. Оп. 19. Д. 802. Л. 19–21.)

³⁵ Наполеон и старообрядцы... С. 810.

рактерно также желание умалить и даже кардинально исказить реальную роль в этом противостоянии официальной Русской Церкви. Так, безымянный автор статьи «Русское духовенство в Отечественную войну», вопреки исторической действительности, представил своим читателям откровенную фальсификацию избранного для освещения сюжета: «Духовенство господствующей Церкви ничем героическим не проявило себя в войну 1812 года. Среди него были открытые изменники даже в сане архиерейском, были друзья французов, были беглецы, трусы, обманщики. Но героев не было... Вся роль духовенства господствующей Церкви в эпоху страшного нашествия Наполеона на нашу многострадальную родину только и заключалась в... изменничестве, бегстве, подслуживании и в получении щедрого вспомоществования. Во всем этом нет ничего ни патриотического, ни тем более героического»³⁶. На самом деле официальная Русская Церковь сыграла в борьбе с Наполеоном чрезвычайно важную роль. Русское православное духовенство проводило активную и многостороннюю деятельность, направленную на сплочение русского общества и организацию отпора врагу. Масштабная и объективная картина взаимодействия Русской Церкви с правительством, армией и обществом во время наполеоновских войн представлена в двух монографиях и многочисленных статьях автора настоящего сообщения³⁷.

Таким образом, отношение старообрядцев к Наполеону и наполеоновскому нашествию на Россию в 1812 г. было таким же, как и у приверженцев официального православия. Однако противоречия, существовавшие между ними, привели в дальнейшем к взаимным нападкам и к появлению ряда преданий и легенд о поведении старообрядцев в 1812 г., где небольшая достоверная информация подчас обрастала массой вымышленных подробностей и преувеличений.

³⁶ Русское духовенство в Отечественную войну // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1912. № 34. С. 813–816.

³⁷ Мельникова Л. В. Русская Православная Церковь в Отечественной войне 1812 года. М., 2002. 240 с.; *Она же*. Армия и Православная Церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. М., 2007. 416 с.; *Она же*. Отечественная война 1812 года и Русская Православная Церковь // Отечественная история. 2002. № 6. С. 27–38; *Она же*. Православная Россия против «безбожной» Франции: Русская Церковь и феномен «священной войны» 1812 года // Эпоха 1812 года. Исследования. Источники. Историография: доклады Международной конференции «Россия и Наполеоновские войны» (Межотне). XII Сборник материалов. К 200-летию Заграничных походов российской армии 1813–1814 годов. М., 2014. С. 192–211; и др.

Литература

- Багара, А.* Наполеоновские выпуски фальшивых российских ассигнаций // Банкаўскі веснік. — 2012. — № 19 (564). — С. 62–65.
- Герой Отечественной войны — старообрядец граф Платов // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. — 1912. — № 35. — С. 837–838.
- Мельников, П.И.* Очерки поповщины // Мельников П.И. Полн. собр. соч. Т. 7. — Санкт-Петербург; Издание Т-ва А.Ф. Марксъ, 1909.
- Мельников, Ф.* Художники-искажители // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. — 1912. — № 2. — С. 41–42.
- Мельникова, Л.В.* Армия и Православная Церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. — Москва: Кучково поле, 2007. — 416 с.
- Мельникова, Л.В.* Православная Россия против «безбожной» Франции: Русская Церковь и феномен «священной войны» 1812 года // Эпоха 1812 года. Исследования. Источники. Историография: доклады Международной конференции «Россия и Наполеоновские войны» (Межотне). XII Сборник материалов. К 200-летию Заграничных походов российской армии 1813–1814 годов. — Москва: Кучково поле, 2014. — С. 192–211.
- Мельникова, Л.В.* Русская Православная Церковь в Отечественной войне 1812 года. — Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2002. — 240 с.
- Наполеон и старообрядцы // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. — 1912. — № 34. — С. 809–810.
- Предания о московских беспоповцах (Записка, составленная в 1844 г.). История Преображенского кладбища // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1. — Лондон, 1860. — С. 1–74.
- Рогожское кладбище в 1812 году // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. — 1912. — № 35. — С. 834–836.
- Розанов, Н.П.* Московские святые в 1812 году. — Москва: Изд. Церковной комиссии по чествованию юбил. событий 1612, 1613 и 1812 гг., 1912. — 69 с.
- Русское духовенство в Отечественную войну // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. — 1912. — № 34. — С. 813–816.
- Сазонова, Л.И.* Сказание о Наполеоне-Антихристе: старообрядческий вариант антинаполеоновского мифа // Славяноведение. — 2012. — № 2. — С. 42–61.
- Севастьянов, Иоанн, свящ.* Был ли атаман Платов старообрядцем? URL: https://izdrevle.ru/byl_li_ataman_platov_staroobryadtsem (дата обращения 07.10.2020).
- Сенатов, В.* Преображенское кладбище в 1812 г. // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. — 1912. — № 34. — С. 811–813.
- Французы на Преображенском кладбище // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. — 1912. — № 36. — С. 859–862.
- Юхименко, Е.М.* Московские старообрядцы в 1812 году: мифы и факты // Эпоха 1812 года в судьбах России и Европы: материалы Международной научной конференции (Москва, 8–11 октября 2012 г.). — Москва: ИРИ РАН, 2013. — С. 320–329.

Сажин Борис Борисович

(Свято-Филаретовский православно-христианский институт, Москва, Россия)

Sazhin Boris Borisovich

(St. Philareth's Christian Orthodox Institute, Moscow, Russia)

ПРОБЛЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ИДЕОЛОГИИ
РЕВОЛЮЦИОННОГО И РЕФОРМАТОРСКОГО
НАРОДНИЧЕСТВА В 70-80-е гг. XIX века
THE PROBLEM OF OLD BELIEF IN THE IDEOLOGY
OF REVOLUTIONARY AND REFORMIST NARODNIKS
IN THE 1870S–1880s

В статье рассматривается проблема старообрядчества в идеологии революционного и реформаторского народничества в 1870–1880-е гг. Основными источниками исследования послужили литературные произведения мыслителей И.И. Каблица, Я.В. Абрамова и А.С. Пругавина. В работе реконструирован народнический дискурс осмысления темы старообрядчества, ее место в теоретических программах и практических планах демократической интеллигенции. Основное содержание данного дискурса состояло в признании за староверием одной из ведущих ролей в общественном развитии пореформенной России. Старообрядчество объявлялось выразителем «коллективной мысли» трудовых масс, народной интеллигенцией, стремившейся к созданию и реализации анархо-социалистических форм жизнедеятельности.

Ключевые слова: народничество; старообрядчество; беспоповство; И.И. Каблиц; Я.В. Абрамов; А.С. Пругавин.

The paper considers the issue of Old Belief in the ideology of revolutionary and reformist Narodniks in the 1870s–1880s. The main sources of the study were the literary works by such thinkers as Kablits, Abramov, and Prugavin. The authors reconstructed Narodniks' discourse related to understanding the issue of Old Belief, its place in theoretical programs and practical plans of the democratic intelligentsia. The main content of this discourse was the recognition that Old Belief played one of the leading roles in the social development of post-reform Russia. Old Belief was declared to express the “collective thought” of the Russian working population, people's intelligentsia, aiming to create and implement anarcho-socialist forms of life.

Keywords: Narodniks; Old Believers; Priestless Old Believers; I.I. Kablits; Ya. V. Abramov; A.S. Prugavin.

Во второй половине XIX века старообрядчество становится объектом пристального внимания и изучения со стороны представителей народнической интеллигенции. В 1870–1880-е годы народниками публикуется множество публицистических и этнографических работ, посвященных данной теме. Среди них следует выделить статьи и книги И.И. Каблица, Я.В. Абрамова и А.С. Пругавина, социологов, представивших собственные концепции социального прогресса, где одна из решающих ролей принадлежала старообрядчеству и религиозному сектантству. Во многом, благодаря именно этим мыслителям, в указанное время окончательно оформляется народнический дискурс, в рамках которого старование представлялось, прежде всего, не как религиозный феномен, а как социальное явление, воплотившее собой демократическую составляющую русской цивилизации. Воззрения народников на старообрядчество в историографии изучены еще не достаточно полно и комплексного исследования, посвященного этой проблеме, до сих пор еще не существует. Целью данной статьи является раскрытие основных положений созданного народниками дискурса о месте и роли старования в общественном развитии России.

Достижение данной цели невозможно без краткого экскурса в историю народничества и освещения его идеологических компонентов, так как формирование содержания старообрядческого мифа в среде прогрессивной интеллигенции определялось, прежде всего, необходимостью разрешить стоявшие перед ней острые мировоззренческие вопросы.

По справедливому мнению В.В. Зверева, глубинными составляющими народнической идеологии являлись: «понимание критерия прогресса, идеала справедливого общественного устройства, обоснование особого положения России в мировой цивилизации и попытка наметить альтернативный, некапиталистический путь ее развития; определение интеллигенцией особенностей своего собственного отношения к государству, к народу в условиях модернизации страны»¹.

Основные положения учения разрабатываются в конце 1840-х — начале 1860-х гг. основоположниками народнической доктрины А.И. Герценом и Н.Г. Чернышевским. Вторая половина 1860-х-сере-

¹ Зверев В.В. Реформаторское народничество и проблема модернизации России: От сороковых к девяностым годам XIX века. М., 1997. С. 24.

дина 1890-х гг. — время параллельного сосуществования революционного и реформаторского (легального) народничества. С конца XIX в. начинается эпоха неонародничества.

В 1870-е — 1880-е гг. перед представителями народнической интеллигенции встал ряд острых проблем, от разрешения которых зависел вектор развития самого движения. Во-первых, споры велись по поводу способа достижения справедливого социального устройства: ориентироваться ли на всеобщее народное восстание или избрать путь мирных реформ, проводимых правительством. Во-вторых, был поставлен под сомнение положение о «мертворожденности» капитализма в России, крепости общинных устоев и, соответственно, возможности реализации в стране социалистического общества. В-третьих, опыт «хождения в народ» 1874–1875 гг. революционных народников показал, что крестьян не интересуют социалистические идеи, среди них господствуют так называемые монархические иллюзии и, в целом, народ и демократическую интеллигенцию разделяет огромная культурная пропасть. Данные факты актуализировали проблему «интеллигенция и народ», вероятно, самую острую и болезненную в стане народников. Разрешение данной дилеммы приведет радикальное народничество к политизации протеста, а реформаторское народничество разделит на различные направления: левое, правое и центр.

Необходимо отметить, что от разрешения указанных выше проблем зависело не просто развитие народнического движения, но и вообще само его существование. Поэтому часть народников искала в народной среде ту силу, в союзе с которой можно было надеяться на реализацию собственных идеалов. В 1870-х — 1880-х гг. роль такого спасительного якоря в глазах передовой интеллигенции станут играть народные религиозные движения, представленные старообрядчеством и сектантством.

Первыми к теме старообрядчества обратятся революционные народники, произойдет это в канун «хождения в народ». Молодые люди, готовящиеся к походу в деревню, сам народ, собственно, знали плохо и сведения о нем черпали, главным образом, из литературных источников. К 1870-м гг. традиция обращения демократической интеллигенции к проблеме староверия насчитывала уже несколько десятилетий и в распоряжении народников, ищущих в народе естественных революционеров, уже имелись готовые идеологемы, ставящие религиозных «отщепенцев» в раз-

ряд наиболее опасных врагов самодержавия. Среди мыслителей, повлиявших на формирование среди народников идеалистических представлений о старообрядчестве, следует выделить А.И. Герцена, В.И. Кельсиева, М.А. Бакунина и А.П. Шапова. В их работах обращалось внимание на демократическую сущность старообрядчества, особенно, беспоповства, его ненависть к самодержавию, усиленную общинность, стремление к анархии.

Революционные народники, таким образом, в период подготовки к «хождению в народ», надеющиеся найти в крестьянской массе возможных единомышленников, не могли не обратить внимания на старообрядчество, и прежде всего, на беспоповские согласия. Не случайно, Г.В. Плеханов отмечал, что «на пропаганду среди раскольников... возлагались очень большие надежды; беспоповцев, в особенности, считали, как и теперь считают многие, носителями неиспорченного идеала народной жизни, которых без большого труда можно превратить из оппозиционного — в революционный элемент русской общественной жизни»².

Не удивительно, что во время «хождения в народ» в 1874–1876 гг. значительная часть радикальной молодежи отправилась на Украину, Кавказ, Дон, в Поволжье и Урал, в места расселения староверов и сектантов, с целью поднять их на бунт против самодержавия. Как известно, «хождение» не удалось, поднять на восстание крестьян, в том числе и старообрядцев, не получилось. Однако идеализация народниками религиозных диссидентов не исчезла. Все-таки по сравнению с остальным населением старообрядцы оставались для радикалов более привлекательными в качестве объектов дальнейшей пропагандистской работы. Традицию продолжили землевольцы, среди которых следует выделить А.Д. Михайлова, создавшего план привлечения староверов к революционной борьбе.

Замысел революционера предполагал «мистификацию» старообрядцев. Народникам предлагалось полностью перевоплотиться в староверов. Затем, рассчитывая на знания и интеллект, стать религиозными наставниками и, используя апокалиптические предчувствия верующих, поднять их на вооруженную борьбу. План был ориентирован, в первую очередь, на старообрядцев-беспоповцев (главным образом «странников»). Замысел Михайлова не

² Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Народоволец Александр Дмитриевич Михайлов. Л. ; М., 1925. С. 63.

был осуществлен. Многие товарищи «Дворника» не приняли его идею, в самой революционной организации уже происходил поворот в деятельности в сторону политического террора³.

Таким образом, революционные народники видели в старообрядчестве, прежде всего, в беспоповских согласиях возможного союзника в вооруженной борьбе с самодержавием. Выражением антиправительственного протеста староверов часть радикальной интеллигенции считала их эсхатологические воззрения, которые и планировалось использовать в агитационной работе. Учение об антихристе ясно указывало на неприятие «религиозными отщепенцами» существующего в России социально-политического пространства. Считалось, что старообрядцы воплотили в своей среде народные стремления к самоуправлению, то есть анархии.

Революционные народники практически не оставили теоретических обоснований своего интереса к староверам. Поэтому не просто охарактеризовать ожидания радикальной интеллигенции в отношении социального потенциала старообрядцев. Между тем, это был один из ключевых вопросов в оценке религиозных диссидентов. Он касался не только революционных, но и реформаторских народников, влияние которых на общественную мысль начинает расти с конца 1870-х гг. В какой степени было развито у старообрядцев чувство общинности, могли ли они в союзе с интеллигенцией или без нее строить в стране социалистическое общество? Высказывались также сомнения, могли ли вообще религиозные по своей природе общности занимать активную и социально-творческую позицию, направленную на преобразование общественных форм? Так, в 1870-х гг. П.Л. Лавров обрушивается с критикой на тех народников, которые выступали за проведение пропаганды среди религиозных нон-конформистов и за союз с ними. Идеолог народничества утверждал антагонизм религиозного и научного мышления и считал, что только на основе рационализма можно было выстраивать социалистические идеалы⁴.

Следует повторить, что вопросы, касающиеся проблемы социального прогресса являлись принципиальными для народников не только революционных, но и реформаторских. Поэтому теоре-

³ См.: *Сажин Б.Б.* А.Д. Михайлов и старообрядчество... С. 17–28.

⁴ *Лавров П.Л.* Религиозный социализм / Встань, человек! Художественная и публицистическая библиотека атеиста. М., 1986. С. 55, 60, 70.

тический запрос на обоснование роли религиозных нон-конформистов в общественном развитии со стороны части демократической интеллигенции, особенно после крушения иллюзии о скорой социальной революции, становился как никогда актуальным. Поэтому в конце 1870-х — первой половине 1880-х гг. народническая среда выдвигает ряд писателей (Каблиц, Абрамов, Пругавин), взявших на себя работу по разрешению данной проблемы.

В начале 1878 г. была опубликована первая работа о старообрядчестве Каблица, участника «хождения в народ», бакуниста и «вспышкопускателя», впоследствии одного из идеологов правого реформаторского народничества. Все статьи народника, вышедшие в конце 1870-х гг., будут собраны в 1881 г. в книге «Русские диссиденты: староверы и духовные христиане». Когда Каблиц сдавал в печать первую свою работу, он придерживался радикальных взглядов и был близок к землевольцам. Основным объектом его внимания были староверы-беспоповцы, анархистские стремления которых он и пытался доказать.

По-видимому, отвечая на критику Лаврова и других противников заключения союза с религиозными нон-конформистами, Каблиц заявляет о масштабном развитии рационализма в старообрядческой мысли. «Раскольники, или, лучше сказать, громаднейшее большинство беспоповцев, — отмечал народник, — начинают защищать... права разума и свободного толкования». Публицист убеждал своих читателей в том, что часть беспоповцев отвернулась от старых обрядов, старых книг и даже от Священного Писания. Более того, между беспоповцами «усиливается полное неверие и безбожие», они «делаются неверующими, сохраняя тот же союз между собою, те же отношения к правительству». В итоге, резюмировал Каблиц, «рационализм, благодаря беспоповцам, широко разливается по русской земле», а сами староверы «мало по малу превращаются в чистых деистов»⁵.

Необходимо отметить, что согласно социологическим идеям Каблица «рационализация мысли» отражала нравственный прогресс, развитие социальных «чувств» (альтруизм, стремление к свободе, независимости, справедливости, коллективизму, любви и т.д.) и способствовала видоизменению общественных форм жиз-

⁵ Каблиц И.И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. СПб., 1881. С. 74, 56–60, 79, 91.

недеятельности людей, направляя ее к конструированию анархо-социализма⁶.

Так как старообрядцы, по мнению Каблицы, представляли собой в трудовой массе передовой отряд рационализма, то именно они воплощали в себе в полной мере присущие русскому народу стремления к анархизму. И эти стремления по мере развития рационализма лишь усиливались. Данная мысль иллюстрировалась примером отношения беспоповцев к церковной иерархии. «Церковь, по их мнению, — указывал народник, — есть собрание верующих, которое не нуждается в иерархии, так как архиереем в нем сам Христос»⁷. И если раньше беспоповцы «по нужде» не могли иметь у себя церковную иерархию, то сейчас они постепенно стали смотреть на невозможность священства, отталкиваясь от принципа равноправия людей («каждый человек — священник»)⁸.

Подчеркивалась также рационализация эсхатологических воззрений беспоповцев. Публицистом указывалось: «Стремление выбиться из-под всего, что стесняет мысль и совесть человека, все более и более проявляется у беспоповцев; между ними распространяются учения вроде того, что «несомненно одно, что антихрист давно уже пришел, и что теперь все обетования Божии о церкви кончились и мы живем в будущем веке, то есть на новом небе и новой земле... Эти мнения, что мы живем на «новом небе», что все «обетования Божии» уже исполнились и т.д., открывают полный простор для мысли и чувств самого верующего; все, написанное евангелистами и другими святыми мужами, относится к прошлому; в настоящем же единственным мерилom правды становится совесть самого человека»⁹.

Стремление к анархии у старообрядцев подчеркивалось Каблицей уже в вопросе о причинах зарождения самого религиозного движения. По мнению народника, староверы противились не только реформам патриарха Никона, но и встали на защиту старых порядков и уже во время стрелецкого бунта «окончательно выказали свое противогосударственное направление»¹⁰.

⁶ См.: *Сажин Б.Б.* Тема старообрядчества в ранней публицистике И.И. Каблицы: взгляд революционера-анархиста // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 16. 2018. С. 163.

⁷ *Каблицы И.И.* Русские диссиденты... С. 66.

⁸ Там же. С. 69.

⁹ *Каблицы И.И.* Русские диссиденты... С. 79–80.

¹⁰ Там же. С. 19–23, 28.

Как видно, Каблиц вводил проблему рационализации мысли в контекст стремления старообрядцев к безгосударственным началам в общественной жизни. Рационализация сознания способствовала ослаблению степени воздействия религиозных форм мировосприятия, усиливала соответствующие «социальные чувства», закрепляла не только желание староверов жить в рамках самоуправления, но и совершенствовать этот способ жизнедеятельности. Не случайно народник отмечал, что «у всех раскольников вообще стремление к самоуправлению гораздо выше, нежели у остального народонаселения»¹¹. Таким образом, Каблиц указывал единомышленникам на старообрядцев как на народную силу, которая способна в реальной жизни воплотить в жизни принципы анархизма.

Кроме того, Каблицу необходимо было осветить экономические формы жизни старообрядцев с целью показать их социалистические чаяния. Аргументация выстраивалась публицистом в рамках классического народнического дискурса и являлась попыткой доказать «мертворожденность» капитализма в России. Народник идеализировал крестьянскую общину и считал, что она позволит стране миновать капиталистическую стадию развития на пути к созданию более прогрессивных социально-экономических форм жизни. Среди трудового населения, именно старообрядцы, по мнению Каблица, являлись «представителями усиленной общинности»¹². Такая характеристика означала, что общины староверов приближались к тому принципу справедливости, когда система распределения произведенных продуктов определялась правилом «все для других»¹³. Примером справедливости и солидарности в общинных порядках объявлялась Выгореция, она в описании Каблица представлялась образцом крупного кооперативного хозяйства, к которому должна двигаться община при условии свободного саморазвития¹⁴.

Таким образом, в картине мира Каблица старообрядцы вовсе не представляли собой массу традиционалистов, не способных к восприятию социалистической пропаганды. Напротив, народник

¹¹ Там же. С. 118.

¹² Каблиц И.И. Русские диссиденты... С. 109.

¹³ См.: Сажин Б.Б. Тема старообрядчества в ранней публицистике И.И. Каблица... С. 166.

¹⁴ Каблиц И.И. Русские диссиденты... С. 115, 114.

указывал единомышленникам на старообрядцев как на народную силу, которая не только была способна подняться на борьбу с самодержавием, но и затем, после революции, на рационалистической основе воплотить в жизни принципы анархо-социализма. В самой возможности союза народников и староверов сомнений не должно было оставаться, так как публицистика Каблицы утверждала единство их общественных стремлений.

В дальнейшем, перейдя на «мирные» позиции, Каблицы еще некоторое время продолжал идеализировать религиозных нон-конформистов. Основное изменение в его концепции претерпело положение о радикализме старообрядцев. В статье «Политические воззрения староверия» он уже утверждал, что количество староверов, радикально настроенных по отношению к власти, небольшое и не может свидетельствовать об общих настроениях этой части русского народа. «Насколько незначительно число наших социальных революционеров; настолько же ничтожно в староверии число «творящих брань с антихристом», — отмечал публицист в данной работе¹⁵. Не надеясь теперь на интеллигенцию, народник стал возлагать надежды на правительство, которое должно было обеспечить в стране условия для раскрытия анархо-социалистического потенциала религиозных диссидентов. На заключительном этапе идейной эволюции Каблицы идеализация религиозных нон-конформистов постепенно исчезает, так как он перестал считать их выразителями «коллективной мысли» народа.

В начале 1880-х гг. свою версию о месте и роли религиозных нон-конформистов в социальном прогрессе предлагает сотрудник «Отечественных записок» Я.В. Абрамов. Его взгляды отражали интересы всего народничества, так как затрагивали общие для революционеров и реформаторов проблемы. В отличие от Каблицы и многих других народников, Абрамов констатировал закрепление капиталистических отношений в крестьянском мире и отказался от идеализации общинных порядков в российской деревне. В народных религиозных движениях, главным образом, в пореформенном сектантстве, писатель предлагал единомышленникам увидеть своеобразное средство спасения, способное не только сохранить исконные для крестьянского мира идеалы, но и, развивая

¹⁵ Каблицы И.И. Политические воззрения староверия // Русская мысль. 1882. № 5. С. 182.

их, в союзе с народнической интеллигенцией, развернуть страну на небуржуазный путь развития. Концептуально подобные воззрения были оформлены в виде доктрины «развития критической мысли», согласно которой неприятие частью русского народа буржуазных отношений вызывало рост сектантства, в пространстве которого осуществлялось нравственное и интеллектуальное развитие человека и поиск новых общественных образцов мироустройства.

Обращение Абрамова к теме старообрядчества было вызвано желанием объединить противников реформ патриарха Никона и сектантов в рамках предлагаемой им концепции, показать присущее русскому народу умение издавна совершенствовать общинные формы жизни.

Возникновение старообрядчества Абрамов объяснял не религиозными причинами, а реакцией народа на развитие самодержавия и давлением на «старинное русское самоуправление» и общинные порядки¹⁶. Именно поэтому из массы русского крестьянства выделились «протестанты», которые «отстаивали и старинное крестьянское право свободного передвижения и личной свободы и исконное право земледельца на обрабатываемую им землю, старинное русское самоуправление, и многое-многое другое». «Только благодаря такому глубоко-жизненному значению своему, — подчеркивал Абрамов, — раскол и мог увлечь за собою значительную часть русского народа и сыграть такую важную роль в нашей народной истории»¹⁷.

Роль старообрядчества заключалась в том, что оно предохранило «русскую народную расу от вырождения, обусловленного неблагоприятными условиями русской жизни последних двух столетий». Кроме того, староверие сохранило «экономическое благосостояние значительной части русского народа» и содействовало «развитию народных промышленных сил». Наконец, старообрядчество явилось «чрезвычайно видным фактором расселения русского народа и колонизации им пустых, незаселенных пространств»¹⁸.

¹⁶ Абрамов Я. В. Выговские пионеры (к вопросу о роле раскола в деле колонизации России) // Отечественные записки 1884. № 3, отд. 1. С. 100.

¹⁷ Там же. С. 90.

¹⁸ Там же.

Последний аспект деятельности старообрядцев представлялся Абрамову чрезвычайно важным, так как в процессе колонизации по всей стране распространялись и утверждались народные «устои», то есть общинные порядки, сохранялось и развивалось крестьянское самоуправление. Абрамов отмечал: «Отдельные общины группировались по местностям и толкам в союзы, управлявшиеся свободно выбранными по общинам лицами. Отдельные союзы нередко также соединялись и образовывали федерации. Отсюда то сильное развитие общности у раскольников, которое замечено всеми исследователями раскола. Здесь же заключается объяснение высшего уровня политического развития раскольников сравнительно с остальной массой русского народа»¹⁹.

Абрамов считал, что старообрядчество выражало «коллективную мысль» народа, отражая стремление русского крестьянства к самоуправлению и общинной жизни. Создаваемые староверами федерации общин, по мнению народника, представляли собою результат развития «критической мысли» в крестьянстве. Отличительной чертой концепции Абрамова являлась акцентуация внимания на руководителях староверов («старцах»), главных генераторов работы «критической мысли». Наставники задавали и содержательное направление этой работе²⁰.

Как и в доктрине Каблицы, Выг для Абрамова стал образцом практической реализации тех «идеалов», которые моделировала «критическая мысль» русского народа. По мнению народника, Выгоречия «указала раскольникам единственный доступный им путь к достижению самостоятельности, независимости и свободы от преследований, путь экономического совершенствования»²¹. Этот «путь» заключался в создании коллективистских типов человеческого общежития, функционировавших в рамках федерации самоуправляющихся общин-поселений²².

Начиная со второй половины 1880-х гг. тема религиозных нонконформистов на длительный период исчезает из поля зрения на-

¹⁹ Абрамов Я.В. Выговские пионеры... С. 100–101.

²⁰ Там же. С. 107.

²¹ Абрамов Я.В. Выговские пионеры (к вопросу о роле раскола в деле колонизации России) // Отечественные записки 1884. № 4, отд. 1. С. 384.

²² См.: Сажин Б.Б. Проблема старообрядчества в публицистике Я.В. Абрамова // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2017. Т. 19. С. 30–32.

родника, что связано, на наш взгляд, в первую очередь, с деятельностью К.П. Победоносцева на посту обер-прокурора Святейшего Синода, поставившим этот вопрос в разряд запрещенных.

Таким образом, воззрения Абрамова на старообрядчество не выходили из рамок традиционного народнического дискурса и были вписаны в созданную им теорию «развития критической мысли». Староверие рассматривалось, прежде всего, не как религиозное явление, а как социальный продукт русской жизни. Старообрядчество было вызвано к жизни государственным давлением на общинно-федеративные формы организации жизнедеятельности трудового населения. Староверы взяли на себя роль выразителя «коллективной мысли» русского крестьянства, стали на передовые позиции в социальном творчестве, создавая, как это было показано на примере Выга, новые формы небуржуазного жизнеустройства.

Еще одна доктрина социального прогресса в России была предложена в конце 1870-х — начале 1880-х гг. исследователем старообрядчества и сектантства А.С. Пругавиным. Он разработал концепцию «брожения в народных массах нравственного чувства и интеллектуальной мысли», в рамках которой главная роль отводилась религиозным нон-конформистам.

Как «мирного» народника Пругавина интересовал, прежде всего, социокультурный потенциал староверия. Следует отметить, что в ранних своих трудах народник концептуально не разделял старообрядчество и сектантство, объединял их понятием «раскол», раскрывавшим, в первую очередь, протестную, оппозиционную сущность этой части народных масс.

Представления Пругавина о старообрядчестве можно охарактеризовать следующим образом. Во-первых, староверие представлялось ему многофакторным явлением русской народной жизни. Народник выделял три причины возникновения старообрядчества: церковную (духовно-нравственную), политическую и социальную. Необходимо также отметить, что вопрос о причинах появления религиозного протеста в XVII в. у писателя тесным образом был связан с проблемой «устоев» русской народной жизни. Политический фактор в концепции Пругавина, как и у Каблицы и Абрамова, свидетельствовал о неприятии русским народом централизованно-бюрократического государственного управления, его отрицательную реакцию на формирование в стране самодержавия, стремление к конструированию анархистских форм жизнеустрой-

ства. Не случайно, вслед за А.П. Шаповым, публицист определяет старообрядчество как «чисто демократическое движение»²³.

Социальная причина возникновения старообрядчества определялась бедственным материальным положением народа и новыми общественными рамками его существования, ограничивающими свободу и достоинство личности, проецирующими неравенство людей. Духовно-нравственный фактор в зарождении староверия был, по мнению народника, связан с превращением православной церкви в «казенную» организацию и разрыве в народе духовных связей с нею. Кроме того, население отталкивало от церкви ее схоластический формализм и приверженность букве. Поэтому стремление человека к духовно-нравственному совершенству не могло быть удовлетворено в стенах господствующей церкви. Люди, «духовной жаждою томимы», уходили в старообрядчество, там они находили «целые общества людей начитанных, по-своему развитых, обширные библиотеки, читателей, переписчиков, собеседования и все пособия для свободного общения мысли и слова»²⁴.

Эти факторы, усиливаясь, продолжали воздействовать на народную жизнь и в дальнейшее время, что приводило к распространению старообрядчества, его количественному росту, а также появлению и развитию сектантства. На установленном протестном характере религиозных нон-конформистов Пругавин выстраивает свою теорию. «Брожение в народных массах нравственного чувства и интеллектуальной мысли» в пореформенное время как раз представляло собой реакцию на невыносимые, как в духовном, так и в материальном отношениях, условия общественной жизни. Нравственное чувство многих людей из народа не позволяло им принять новую буржуазную реальность, а способность к критике заставляла их на рациональном уровне искать и анализировать причины бедственного положения крестьян в пореформенный период. Именно эту часть населения аккумулировали в себе старообрядчество и сектантство.

Так же как и другие единомышленники, исследователи народной религиозной жизни, Пругавин обращал особое внимание на

²³ Российский государственный архив литературы и искусства (далее — РГАЛИ). Ф. 2167. Оп. 1. Д. 67. Л. 8.

²⁴ *Пругавин А.С.* Значение сектантства в русской народной жизни // Русская Мысль. 1881. № 1. С. 311–313.

развитие рационализма в России. Рационализм, по его мнению, распространялся во всех ответвлениях «раскола»²⁵. Роль рационализации мысли в концепции народника была многоаспектной. Во-первых, данный процесс переводил бессознательный общественный протест «мужика» на осознанный уровень. «Прорывается мысль человека, — отмечал публицист, — и вот, мало — помалу, различные вопросы начинают шевелиться, начинают подниматься в его мозгу, требуя решения, примирения. Является способность к анализу, способность к критике...»²⁶. Во-вторых, рационализация сознания направляла умственную деятельность человека к положительной, созидательной работе²⁷. В-третьих, фактор развития рационализма в народной мысли связывал все ответвления религиозного нон-конформизма в единое целое. Народник отмечал: «Все эти группы раскола (старообрядчество, рационалистическое и мистическое сектантство. — *Б.С.*) отнюдь не стоят какими-нибудь изолированными особняками, а, напротив, через посредство своих крайних, конечных разветвлений близко и тесно переплетаются между собою и, таким образом, составляют одно целое<...>говорят, будто наше так называемое староверие не имеет ничего общего с сектами рационалистического характера. Однако, при ближайшем знакомстве с расколом, не трудно убедиться, что подобное мнение не выдерживает ни малейшей критики. В самом деле, можно указать на целый ряд сект, прямо возникших на почве беспоповщины и в то же время проникнутых духом рационализма нисколько не меньше, чем молоканство или штунда...»²⁸. В рамках концепции Пругавина это означало общее для всех направлений религиозной народной мысли содержание конструируемых новых форм общественной жизни.

Пругавин считал созидательную функцию старообрядчества и сектантства основной, определяющей и сущность религиозного нон-конформизма и его устойчивость в народной «почве». Народник отмечал: «Но что особенно ярко выступает в русском сектантстве, что красной ниткой проходит через всю историю нашего раскола, это — социальный элемент, постоянное стремле-

²⁵ Там же. С. 345–355.

²⁶ Там же. С. 314.

²⁷ *Пругавин А.С.* Алчущие и жаждающие правды // Русская мысль. 1881. № 10. С. 139.

²⁸ *Пругавин А.С.* Значение сектантства... С. 349, 351.

ние, постоянные попытки сектантов устроить такую общинную жизнь, при которой не было бы места экономическому гнету, кабале, нищете и кулачеству. И это, конечно, понятно, так как экономические бедствия издавна и безжалостно давили народную спину, насиловали народную совесть. Не в этой ли особенности нужно искать объяснение той невероятной живучести, той жизненности, которыми невольно поражает русский раскол каждого наблюдателя?». «В стремлении создать новые формы общинной жизни, — продолжал публицист, — сходятся все группы самых разнообразных сект и учений. В этом случае можно наблюдать глубоко знаменательную солидарность самых противоположных по своим догматическим воззрениям сект». Подкрепляет свой тезис Пругавин утверждением об идентичности общественных идеалов у «бегунов», «младостундистов», «общих», «шалапутов» Северного Кавказа, «сютаевцев»²⁹. Другими словами, почти все ответвления русского религиозного нон-конформизма объединяет стремление к созданию небуржуазных общественных проектов.

Демократическая и анархо-социалистическая составляющие религиозных движений констатируются Пругавиным в заключительной части статьи «Значение раскола в русской народной жизни». В ней народник пишет: «...Раскол стремится к умственному просветлению и нравственному совершенству <...> Раскол отрицает централизацию и стоит за автономию отдельных общин, соединенных и связанных между собою взаимною солидарностью интересов. Опираясь на Священное Писание, раскол отрицает абсолютизм. В основу всякого рода общественных учреждений он кладет всегда выборное начало <...> Отрицая всякую сословность, он проповедует общее равенство и братство. Учение о братстве, о братолюбии, об обязанности взаимной помощи — составляет общее начало и характерную черту всевозможных сект <...> Он требует, чтобы земля, леса и воды, как созданные Богом для всех людей, были общим достоянием всего народа. В этом отношении бегуны сходятся с штундистами <...> Раскол, в лице передовых сект, в роде штунды, путем критики современных отношений, выработывает идеал будущего и отношений в человечестве. В основу будущего общества он кладет трудовое начало. Все люди должны

²⁹ Пругавин А.С. Раскол внизу и раскол сверху: Очерки современного сектантства. СПб., 1882. С. 32–33.

трудиться. Раскол протестует против господства капитала и тех тяжелых, ненормальных условий, в которые поставлен труд»³⁰.

Описывая старообрядчество и сектантство в таких положительных тонах, Пругавин, вероятно, обращался к своим единомышленникам. Не случайно в работе «Раскол и его исследователи» публицист отметит: «Кто хочет служить народу, кто хочет быть полезен ему — тот должен знать раскол, должен знать те внутренние стимулы, идеи и стремления, благодаря которым раскол поражает каждого наблюдателя своею необычайною живучестью и во имя которых он ведет упорную, вековую борьбу.. Только при таком знакомстве с народом мы будем в состоянии безошибочно решить старый, но вечно новый, вечно роковой, мучительный вопрос: «что делать?». Только при этих условиях мы не будем ежеминутно рисковать, что вся наша деятельность на пользу народу останется беспочвенною, что она холодно и безучастно встретится народом, который не поймет ее и не оценит»³¹.

Пругавин, вероятно, был уверен в возможности союза религиозных диссидентов и народнической интеллигенции, но при условии проявления со стороны последней инициативы в сближении с этой частью народных масс. Писатель указывал, что «идеалы» народников и религиозных нон-конформистов были идентичны. От интеллигенции требовалось помочь религиозным «отщепенцам» перевести свои чаяния на более осознанный уровень. Кроме того, просветительская миссия народников заключалась в исправлении недостатков работы «критической мысли» в сообществах старообрядцев и сектантов. Пругавин отмечал: «... В вечных поисках за «правой верою», за духовной, умственной пищею, народная мысль мечется из стороны в сторону, нередко попадая из одной крайности в другую». Освещая развитие оппозиционной мысли в «расколе», народник указывал, «что в этом случае от народа не следует ждать выработанной, законченной системы», им двигают «безотчетные стремления». Поэтому, Пругавин и жалеет о том, что из интеллигенции, по-видимому, «никто... не считает нужным отнестись душевно, искренно, с серьезным чувством и с горячим желанием помочь делу...»³². В целом, вероятно, в начале

³⁰ Пругавин А.С. Значение сектантства... С. 361–363.

³¹ Пругавин А.С. Раскол и его исследователи // Русская мысль. 1881. № 2. С. 352.

³² Пругавин А.С. Значение сектантства... С. 361, 363, 324–326.

1880-х гг. народник мечтал о создании в стране посредством совместных усилий народнической интеллигенции и религиозных нон-конформистов мощного общественного мнения, которое бы направило правительство к реформам.

Таким образом, воззрения Пругавина на старообрядчество в конце 1870-х-первой половине 1880-х гг. отразили все те проблемы, которые встали перед народниками во время переосмысления ими прежних априорных постулатов. Писатель, как и другие теоретики, исследователи религиозного нон-конформизма, доказывал протестный его характер, утверждал, что староверие и религиозное сектантство воплощало собою «коллективную мысль» народа, которая стремилась к конструированию социалистических общественных форм. Так же, как и Абрамов с Каблицем, публицист оперировал концепциями развития нравственного чувства и рационализации сознания в трудовых массах, аргументируя небуржуазный характер стремлений и чаяний религиозных диссидентов, а также их готовность к союзу с народнической интеллигенцией.

В целом, подводя итоги, необходимо отметить факт идеализации народниками, как революционными, так и реформаторскими, старообрядчества. В староверах видели и активных противников российского самодержавия, и народную интеллигенцию, носителей исконно присущих народу стремлений к анархистскому и социалистическому способам жизнеустройства. Также старообрядцы осмысливались демократической интеллигенцией в качестве естественных союзников в созидании будущего в России небуржуазного общественного строя. Можно сказать, что религиозный нон-конформизм укрепил веру части народников в антинародность политического режима в России, в возможность миновать капиталистический путь развития, в устойчивость общины и ее способность к социалистической эволюции, дал надежду на решение проблемы «интеллигенция и народ». Наибольший вклад в формирование народнических идеалистических представлений о старообрядчестве внесли Каблиц, Абрамов и Пругавин.

Литература

- Абрамов, Я.В.* Выговские пионеры (к вопросу о роле раскола в деле колонизации России) // Отечественные записки. — 1884. — № 3, отд. 1. — С. 89–126; — № 4, отд. 2. — С. 347–384.
- Зверев, В.В.* Реформаторское народничество и проблема модернизации России : От сороковых к девяностым годам XIX века. — Москва : Уникум-центр, 1997. — 351 с.
- Каблица, И.И.* Политические воззрения староверия // Русская мысль. — 1882. — № 5. — С. 181–217.
- Каблица, И.И.* Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. — Санкт-Петербург : Тип. (б) А.М. Котомина, 1881. — 180 с.
- Лавров, П.Л.* Религиозные социалисты / Встань, человек! Художественная и публицистическая библиотека атеиста. — Москва : Советская Россия, 1986. — 528 с.
- Прибылева-Корба, А.П., Фигнер, В.Н.* Народоволец Александр Дмитриевич Михайлов. — Ленинград ; Москва : Гос. изд-во, 1925. — 230 с.
- Пругавин, А.С.* Алчущие и жаждущие правды // Русская мысль. — 1881. — № 10 — С. 119–139.
- Пругавин, А.С.* Значение сектантства в русской народной жизни // Русская Мысль. — 1881. — № 1. — С. 301–364.
- Пругавин, А.С.* Раскол внизу и раскол вверх: Очерки современного сектантства. — Санкт-Петербург : Издание А.С. Суворина, 1882. — 433 с.
- Пругавин, А.С.* Раскол и его исследователи // Русская мысль. — 1881. — № 2. — С. 332–357.
- Пругавин, А.С.* Статьи, заметки, схемы о расколе / Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2167. Оп. 1. Д. 67. Л. 130.
- Сажин, Б.Б.* Проблема старообрядчества в публицистике Я.В. Абрамова // Известия Иркутского государственного университета. Серия. Политология. Религиоведение. — 2017. — Т. 19. — С. 27–33.
- Сажин, Б.Б.* Тема старообрядчества в ранней публицистике И.И. Каблица: взгляд революционера-анархиста // Старообрядчество: история, культура, современность. — Вып. 16. — 2018. — С. 163–169.

Кожурин Кирилл Яковлевич

(Институт философии человека РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия)

Kozhurin Kirill Yakovlevich

(Institute of philosophy of man, Herzen state pedagogical University, Saint Petersburg, Russia)

ОБРАЗ ПРОТОПОПА АВВАКУМА В РУССКОЙ ПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ XVIII–XXI вв. THE IMAGE OF ARCHPRIEST AVVAKUM IN THE RUSSIAN POETIC TRADITION OF THE XVIII–XXI CENTURIES

Личность и творчество великого русского писателя и религиозного деятеля XVII века протопопа Аввакума Петрова (1620–1682) вызывали глубокий интерес не только у специалистов, исследователей древнерусской литературы и языка, но также писателей, художников, поэтов, оставив заметный след в русской литературе и культуре XIX–XX веков. О нем высоко отзывались такие разные писатели, как Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский, И.С. Тургенев и И.А. Гончаров, Н.С. Лесков и В.М. Гаршин, Н.Г. Чернышевский и Д.Н. Мамин-Сибиряк, А.М. Горький и И.А. Бунин, С.В. Максимов и А.И. Эртель, Л.М. Леонов и А.Н. Толстой. В статье на обширном фактическом материале рассматривается, как на протяжении XVIII–XXI веков менялось восприятие образа протопопа Аввакума и его литературного творчества в русской поэзии.

Ключевые слова: религия; раскол; старообрядчество; протопоп Аввакум; русская литература; русская поэзия

Russian writer and religious figure of the XVII century, protopope Avvakum Petrov (1620–1682), aroused deep interest not only among specialists — researchers of ancient Russian literature and language, but also writers, artists, and poets, leaving a noticeable mark on Russian literature and culture of the XIX–XX centuries. Such different writers as L.N. Tolstoy and F.M. Dostoevsky, I.S. Turgenev and I.A. Goncharov, N.S. Leskov and V.M. Garshin, N.G. Chernyshevsky and D.N. Mamin-Sibiryak, A.M. Gorky and I.A. Bunin, S.V. Maksimov and A.I. Ertel, L.M. Leonov and A.N. Tolstoy spoke highly of him. The article uses extensive factual material to examine how the perception of the image of Archpriest Avvakum and his literary work in Russian poetry changed during the XVIII–XXI centuries.

Key words: Religion; Schism; Old believers; Archpriest Avvakum; Russian literature; Russian poetry.

Когда речь заходит о теме, заявленной в данной статье, надо, в первую очередь, помнить о том, что сам протопоп Аввакум с его поразительным чувством родного слова был не просто писателем, но, вне всякого сомнения, и поэтом, первым старообрядческим гимнографом. В.В. Кожин в статье «Классика и “доклассика” сегодня», отмечая, что «множество лирических “посланий” и “слов”» протопопа Аввакума «имеет, несомненно, поэтический характер», писал о «вполне определенном ритмическом строении» этих текстов¹. Однако ритмическая проза явление нередкое в древнерусской литературе, и то, что к этой форме прибегал в своих произведениях Аввакум, неудивительно. Но Аввакума можно считать поэтом и в более узком, техническом смысле этого слова, т.е. стихотворцем. Этой теме посвящена статья известного русского филолога и исследователя древнерусской литературы академика А.М. Панченко «Протопоп Аввакум как поэт»².

Явления новой культуры, пришедшие с Запада: схоластическая «философия», составлявшая содержание этой новой культуры, и «ви́рши», ставшие господствующим жанром литературы «московского» барокко, встречали у Аввакума резкое неприятие: «... и аще что реченно просто, и вы, Господа ради, чтущии и слышашии, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природный язык, виршами философскими не обыкл речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хочет»³. Как отмечал А.М. Панченко, Аввакум «стремился создать противовес барочной культуре (это главная причина его колоссальной продуктивности). В борьбе с нею он вынужден был так или иначе откликаться на те проблемы, которые эта культура выдвигала. В ней все более весомо заявляло о себе индивидуальное начало — и Аввакум также культивирует неповторимую, лишь ему присущую творческую манеру. “Царицей искусств” в барокко считалась поэзия — и Аввакум также начинает пользоваться мерной речью, ориентируясь на народный сказовый стих»⁴.

¹ Кожин В.В. Классика и «доклассика» сегодня // «Литературная учеба». М., 1978. № 1. С. 175–180.

² Панченко А.М. Протопоп Аввакум как поэт // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1979. Т. 38. Вып. 4. С. 300–308.

³ Аввакум, протопоп. Собрание творений / сост. К.Я. Кожурин и др., комм: Е.К. Кузнецова, вст. ст. Т.Г. Сидаш. СПб., 2017. С. 865.

⁴ История русской литературы: В 4-х т. Л., 1980. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века. С. 398.

В результате, Аввакум сам обращается к стихотворной форме выражения. Старообрядческая культура с самого начала раскола широко пользовалась стихотворной речью — сначала «относительным силлабизмом», тоникой (включая акцентный рашный стих), позднее — изосиллабизмом (например, у инока Авраамия, духовного сына Аввакума, и в Выго-Лексинской школе). Академик Панченко проводит подробный стиховедческий анализ трех аввакумовских текстов: «Хвала о Церкви», «О, душе моя...», «Послушай мене, Боже...» и убедительно доказывает, что их можно определить как стихотворные. Свое глубокое исследование А.М. Панченко скромно называет не столько исследованием, сколько «программой», «предварительным очерком», «постановкой проблемы», считая, что этими тремя фрагментами стихотворное наследие Аввакума не исчерпывается. И это действительно так.

С нашей точки зрения, особого внимания заслуживает ряд произведений протопопа Аввакума, обращенных к находившимся в заточении в Боровске своим духовным дочерям и единомышленницам — боярыне Феодосии Прокопьевне Морозовой, княгине Евдокии Прокопьевне Урусовой и Марии Герасимовне Даниловой. Сам, находясь в заточении в далеком Пустозерске и получая скудные известия о судьбе боровских страдалец, Аввакум восхищался подвигами Морозовой и ее союзниц, называя их в своих посланиях «святыми» и обращаясь к ним в таких, исполненных высокой поэзии словах, приближающихся по своему звучанию к церковным гимнам:

«Херувимы многоочития, серафимы шестокрильнии, воеводы огнепальные, воинство небесных сил, тричисленная единица Трисоставнаго Божества, раби вернии: Феодора в Евдокее, Евдокея в Феодоре и Мария в Феодоре и Евдокее! Чюдной состав — по образу Святыя Троицы, яко вселенстии учителие: Василий, и Григорий, Иоанн Златоустый! Феодора — огненный ум Афанасия Александрскаго, православия насаждь учения, злославия терние иссекла еси, умножила семя веры одождением Духа. Преподобная, по Троицы поборница великая, княгиня Евдокея Прокопьевна, Свет Трисиянный, вселивыйся в душу твою, сосуд избран показа тя, треблаженная, светло проповеда Троицу Пресущную и Безначальную. Лоза преподобия и стебель страдания, цвет священия и плод богоданен, верным присноцветущая даровася, но яко

мучеником сликовна, Мария Герасимовна, со страждущими с тобою взываше: “Ты еси, Христе, мучеником светлое радование”»⁵.

«Увы, Феодосья! Увы, Евдокея! Два супруга нераспряженная, две ластовицы сладкоглаголивья, две маслицы и два свещника, пред Богом на земли стояще! Воистинну подобни есте Еноху и Илии. Женскую немощь отложше, мужескую мудрость восприявше, диявола победиша и мучителей посрамиша, вопиюще и глаголюще: “приидите, телеса наша мечи ссеците и огнем сожгите, мы бо, радуясь, идем к жениху своему Христу”.

О, светила великия, солнца и луна Руския земли, Феодосия и Евдокея, и чада ваша, яко звезды сияющыя пред Господем Богом! О, две зари, освещающия весь мир на поднебесней! Воистинну красота есте Церкви и сияние присносущныя славы Господни по благодати! Вы забрала церковная и стражи дома Господня, возвращаете волком вход во святая. Вы два пастыря, пасете овчье стадо Христово на пакетех духовных, ограждающе всех молитвами своими от волков губящих. Вы руководство заблудшим в райския двери и вшедшим — древа животнаго наслаждение! Вы похвала мучеником и радость праведным и святителем веселие! Вы ангелом собеседницы и всем святым сопричастницы и преподобным украшение! Вы и моей дряхлости жезл, и подпора, и крепость, и утверждение! И что много говорю? — всем вся бысте ко исправлению и утверждению во Христа Исуса.

Как вас нареку? Вертоград едемский именую и Ноев славный ковчег, спасший мир от потопления! Древле говаривал и ныне то же говорю: киот священия, скрижали завета, жезл Ааронов прозябший, два херувима одушевленная! Не ведаю, как назвать! Язык мой короток, не досяжет вашей доброты и красоты; ум мой не обьмет подвига вашего и страдания. Подумаю, да лише руками возмахну! Как так, государыни, изволили с такия высокия степени ступить и в бесчестия вринутися? Воистинну подобни Сыну Божию: от небес ступил, в нищету нашу облечеса и волею пострадал. Тому ж и здесь прилично о вас мне рассудить»⁶.

На смерть святых боровских страсотерпиц Аввакум написал «О трех исповедницах слово плачевное». В этом слове высокосторжественная поэзия сочетается с искренней и человеческой задушев-

⁵ *Аввакум, протопон*. Собрание творений... С. 440–441.

⁶ Там же. С. 749–750.

ностью. Аввакум искренне оплакивает смерть своих любимых духовных дочерей, и за этикетными формулами, заимствованными из кладезей древнерусской книжности, слышится его неподдельная скорбь:

«Увы мне, осиротевшему! Оставиша мя чада зверям на снедение! Молите милостиваго Бога, да и меня не лишит части избранных Своих! Увы, детоньки, скончавшиеся в преисподних земли! Яко Давыд вопию о Сауле царе: горы Гельвульская, пролившия кровь любимых моих, да не снидет на вас дождь, ниже излиется роса небесная, ниже воспоет на вас птица воздушная, яко пожерли тела мои возлюбленных! Увы, светы мои, зерна пшеничная, зашедшия под землю, яко в весну прозябшия, на воскресение светло усящу вас! Кто даст главе моей воду и источник слез, да плачу друзей моих? Увы, увы, чада моя! Никтоже смеет испросити у никониян безбожных тела ваша блаженная, бездушна, мертва, уязвенна, поношеньми стреляема, паче же в рогожи оберченна! Увы, увы, птенцы мои, вижду ваша уста безгласна! Целую вы, к себе приложивши, плачущи и облобызающи! Не терплю, чада, бездушных вас видети, очи ваши угаснувшии в дольних земли, их же прежде зрях, яко красны добротой сияюща, ныне же очи ваши смежены, и устне недвижимы»⁷.

Свою похвалу трем боровским мученицам Аввакум заканчивает такими возвышенными словами:

«Оле, чюдо! о преславное! Ужаснися небо, и да подвижатся основания земли! Се убо три юницы непорочныя в мертвых вменяются, и в бесчестном худом гробе полагаются, им же весь мир не точен бысть. Соберитесь, рустии сынове, соберитесь девы и матери, рыдайте горце и плачите со мною вкупе друзей моих соборным плачем и воскликнем ко Господу: “милостив буди нам, Господи! Приими от нас отшедших к Тебе сих души раб Своих, пожерших тела их псами колитвенными! Милостив буди нам, Господи! Упокой душа их в недрах Авраама, и Исаака, и Иякова! И учини духи их, иде же присещает свет лица Твоего! Видя виждь, Владыко, смерти их нужныя и напрасныя и безгодныя! Воздаждь врагом нашим по делом их и по лукавству начинания их! С пророком во-

⁷ Там же. С. 852–863.

пию: воздаждь воздаяние их им, разориши их, и не созиждеши их!
Благословен буди, Господи, во веки, аминь”»⁸.

Первое стихотворное посвящение четверице пустозерских мучеников — протопопу Аввакуму, дьякону Феодору, священнику Лазарю и иноку Епифанию — принадлежит выдающемуся старообрядческому деятелю и духовному писателю, настоятелю Выговского поморского общежития Симеону Дионисиевичу (князю Мышецкому). Это небольшое стихотворение, написанное в традициях русской силлабической поэзии XVII века, завершает седьмую главу («О отце Епифании Соловецком») его монументального труда «Виноград Российский» (1730–1733) — мартиролога жертов никоновской церковной реформы.

Тако страдальцев сия! добра четверица:
Божиих ополчений красна колесница;
Храбрыми подвизаньми. Гонящих сломляет:
Чудными показаньми люди удивляет.
Четверокольно убо в тризнице впряжеса:
Всехрабро же яздыши в небо вознесеса [Денисов; л. 17 об.].

В XVIII веке имя протопopa Аввакума встречается лишь в сатирическом изображении в стихах Антиоха Кантемира (9-я сатира и его примечания к ней: «Аввакум, первый расколв затейщик, самая безмозгая, буйная и упрямая голова был, от которого великие хулы на православную веру произошли, за что он по указам казнь достойную приняв, но в раскольников в святых есть»), в некоторых стихотворных народных драматических произведениях, в сатире М.В. Ломоносова на Третьяковского («Ода Трисотину») и в его поэме «Петр Великий». Вот отрывок из последней, представляющий собой патетический монолог Петра:

Едва сей бурный вихрь несчастьем укротился,
И Я в спокойствии к наукам обратился,
Искал, где знания сияет ясный луч,
Другая мне гроза и мрак сгущенных туч
От суеверия и грубости восходит

⁸ *Аввакум, протопоп*. Собрание творений... С. 863–864.

И видом святости сугубый страх наводит.
Ты ведаешь, — раскол, что начал Аввакум
И пустосвят-злодей, его сообщник дум,
Невежество почтет за святость старой веры.
Пристали ко стрельцам ханжи и лицемеры:
Хованский с сыновми, и Мой и церкви враг,
Не устыдился быть в совете побродяг.
Здесь камни сношены к стенам на Капитонов;
Там камни бросаны против святых законов.
О церковь! О святынь исполненный олтарь!
О как дерзнула к вам коснуться злобна тварь!
Не можно их почесть в сообществе словесных,
Что смысл, и совесть их, и честь в пределах тесных⁹.

С той же отрицательной оценкой, как врага просвещения и всего нового, упоминается имя Аввакума в стихотворении Н.П. Огарева «Юмор» и в сатирической легенде С.А. Соболевского. Однако все же первой серьезной попыткой поэтической обработки «Жития» стала поэма Дмитрия Сергеевича Мережковского «Протопоп Аввакум», написанная в 1887 г. Впервые она была опубликована в его сборнике «Стихотворения» (1888), однако не полностью: цензура значительно урезала текст, не разрешив печатать те места поэмы, которые содержали резкие высказывания Аввакума о новообрядческом духовенстве и жестокостях своих гонителей. Полностью поэма была напечатана только в 1904 г., причем для нового издания автор переработал и значительно сократил 5-ю главу, убрав из нее строки, в которых Аввакум вспоминает о своей жажде любви и счастья в молодые годы, что не соответствовало изменившимся представлениям Мережковского об Аввакуме.

Известен интерес Мережковского к религиозной проблематике, отразившийся как в его художественном творчестве, так и в многочисленных статьях. Он, один из организаторов Религиозно-философского общества (1901), ставившего целью объединить интеллигенцию и церковь. Путешествуя вместе с женой З.Н. Гиппиус по Италии и Греции, он собирал материалы для трилогии «Христос и Антихрист», над которой работал 12 лет (1893–1905). Вместе с тем идеи народничества, занимавшие его в молодости, впоследствии

⁹ Ломоносов М.В. Полн. собр. соч.: В 11 т. М. ; Л., 1959. Т. 8. С. 716.

сблизили Мережковского со старообрядчеством и мистическим сектантством. В июне 1902 г. он с женой посетил озеро Светлояр в Нижегородской губернии (берега которого, по старообрядческому преданию, скрывают невидимый град Китеж). Здесь он близко общался со староверами, интересовался историей русского церковного раскола. «Мережковский наш, он с нами притчами говорил», делились впечатлениями о своём необычном госте староверы из глухой костромской деревушки с М.М. Пришвиным, через несколько лет проехавшим тем же маршрутом.

Позже, собирая материалы для романа о царевиче Алексее, Мережковский посетил Керженские леса Семёновского уезда, старинный духовный центр русского старообрядчества. «Невозможно передать всего энтузиазма, с которым он рассказывал и о крае этом, и о людях», писал В.В. Розанов. «Болярин (так его называли там) уселся на пне дерева, заговорил об Апокалипсисе... и с первого же слова он уже был понятен мужикам. Столько лет, не выслушиваемый в Петербурге, не понимаемый, он встретил в Керженских лесах слушание с затаённым дыханием, возражения и вопросы, которые повторяли только его собственные. Наконец-то, “игрок запойный” в символы, он нашел себе партнера»¹⁰.

Но вернемся к поэме. Многие здесь впервые. Начать с того, что это – первая поэма Мережковского. Впервые стала достоянием серьезной поэзии тема церковного раскола середины XVII века, биография одного из главных действующих лиц тех далеких событий. При этом образ протопопа выписан с явным сочувствием, достаточно сказать, что поэма написана от первого лица, от лица самого Аввакума. Тем самым автор словно отождествляет себя с героем своего повествования. Отсюда берет начало целая традиция в русской поэтической «аввакумиане»: М. Волошин, В. Шаламов, С. Петров, Ф. Ракушин, А. Городницкий, А. Панченко, А. Вознесенский, все так или иначе говорили в своих стихах от лица Аввакума.

Вместе с тем, не будучи в прямом смысле слова «гражданским» поэтом, Мережковский охотно разрабатывал в своих стихах мотивы любви к ближнему и готовности пострадать за свои

¹⁰ *Розанов В.В. Среди иноязычных (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: Pro et contra. Личность и творчество Д.С. Мережковского в оценке современников. Антология. СПб., 2001. С. 84.*

убеждения. Это отразилось и в его поэме, посвященной Аввакуму. Поэт ставит целью показать Аввакума жертвой и мучеником никониан, прославить готовность протопопа «страдать за убеждения», вызвать сочувствие к нему. Голос его звучит порою очень смело:

Горе вам, Никониане! Вы глумитесь над Христом, —
Утверждаете вы церковь пыткой, плахой и кнутом!

.....
Горе вам: полна слезами и стенаньями полна
Опозоренная вами наша бедная страна.

.....
Нашу светлую Россию отдал дьяволу Господь:
Пусть же выкупят отчизну наши кости, кровь и плоть.

Знайте нас, Никониане! Мир погибший мы спасем;
Мы столетние вериги на плечах своих несем.

За Христа — в огонь и пытку!.. Братья, надо пострадать
За отчизну дорогую, за поруганную мать!¹¹.

Однако из всего богатого событиями и фактами «Жития» Мережковский отбирает, в первую очередь, сцены, показывающие страдание и смирение протопопа. Аввакум-борец, человек громадной энергии и воли как будто в меньшей степени интересует Мережковского и чужд поэту, воспевавшему в своем поэтическом творчестве не борьбу, а безволие, увядание, смерть. Искусственной и слишком уж сусальной выглядит и концовка поэмы:

Дай мне, Боже, хоть последний уголок в святом раю,
Только б видеть милых деток, видеть Марковну мою.

Потрудился я для правды, не берег последних сил:
Тридцать лет, Никониане, я жестоко вас бранил.

Если чем-нибудь обидел, — вы простите дураку:
Ведь и мне пришлось немало натерпеться, старику..

¹¹ Протопоп Аввакум в русской поэзии / сост. К.Я. Кожурин. М., 2011. С. 5.

Вы простите, не сердитесь, — все мы братья о Христе:
И за всех нас, злых и добрых, умирал Он на кресте.

Так возлюбим же друг друга, — вот последний мой завет:
Все в любви — закон и вера... Выше заповеди нет¹².

Удивительно точно охарактеризовал поэму Мережковского такой тонкий знаток древнерусской книжности и русского старообрядчества, как поэт Михаил Кузмин. В журнале «Аполлон» в разделе «Письма о русской поэзии» он писал: «При том поэзия Мережковского несколько старит этого нашего современника, принадлежа всецело по корням и даже приемам к поэзии Полонского, Фофанова и более всего Надсона: тот же гладкий неприятной гладкостью, бледный и недостаточно выразительный стих, скучные и довольно примитивные экскурсии в историю (очень далекие от парнасизма), всегда моральные, или общественные, то размышления, то разсуждения. Эти недостатки особенно заметны в Протопопе Аввакуме, где становится прямо обидно за острое, полное подлинной поэзии, восторга, простоты и умиленности “Житие протопopa Аввакума”, изложенное гладенькими, банальными строчками, причем вся поэзия от прикосновения благонамеренного поэта исчезла, как бес от ладана. И странно, что автор исторических романов как бы лишается совершенно чувства исторической атмосферы в стихах, до того, в своей бледности, похожи друг на друга и Аввакум, и Франческа, и св. Франциск, одинаково облитые журчащими, вялыми строчками»¹³.

Однако, несмотря на вялость и некоторую схематичность поэмы, нужно отдать должное Мережковскому: все-таки он был первым, кто попытался запечатлеть образ Аввакума в русской поэзии. Произведение не прошло незамеченным и даже в некоторой степени получило народное признание — вторая часть поэмы (начиная со слов «Укрепи меня, о, Боже, на великую борьбу...») стала духовным стихом, до сих пор популярным среди старообрядцев.

Совершенно новое прочтение русского старообрядчества и образа протопopa Аввакума дала культура Серебряного века. Как всякая культура в кризисный период обращается к своему про-

¹² Там же. С. 16.

¹³ Кузмин М.А. Письма о русской поэзии // «Аполлон». 1911. № 2. С. 58–59.

шлому, так и творческая интеллигенция Серебряного века начинает все пристальнее всматриваться в допетровскую патриархальную Русь, которой придается ореол «святой древности». Советский литературовед и фольклорист В.Г. Базанов в статье, посвященной аввакумовским традициям у Н.А. Клюева и А.А. Блока (1976) удивлялся, что «протопоп Аввакум несколько неожиданно становится актуальной фигурой... в начале XX в.»¹⁴. Однако, на наш взгляд, это вполне закономерно, учитывая, что трагические события нашего XX века уходят своими корнями в век XVII. Об интересе Александра Блока к личности протопопа Аввакума свидетельствует его переписка с Николаем Клюевым. Л.Д. Менделеева-Блок, жена поэта, вспоминала: «Блок очень любил читать сочинения Аввакума, особенно его автобиографию. Аввакум был предметом частых разговоров в нашей семье. Блок хотел написать поэму об Аввакуме»¹⁵. В личной библиотеке А.А. Блока среди других книг по старообрядчеству находится и «Житие» Аввакума в издании Тихонравова.

Наиболее востребованными из старообрядческих мифологем оказываются для Серебряного века легенды о «заповедной земле» и о «священной книге». Этнографы, журналисты, писатели печатают ряд очерков, связанных с паломничествами на Светлояр. Выше уже говорилось о таком путешествии Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус. Миф о Китеже отобразился в поэзии Н. Клюева, С. Есенина, С. Клычкова, С. Городецкого, М. Волошина, И. Бунина, в прозе М. Горького (повесть «В людях»), В. Короленко (очерк «Светлояр» из цикла «В пустынных местах»), К. Федина (роман «Города и годы»), Б. Пильняка (роман «Голый год»), Вс. Иванова («Белый остров») и др. В живописи к теме Китежа обращались А.М. Васнецов и Н.К. Рерих, К.А. Коровин и М.П. Клодт, в музыке — С.Н. Василенко в кантате «Сказание о граде Китеже и тихом озере Светлояре» и Н.А. Римский-Корсаков в опере «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии».

Известно о близком общении со старообрядцами Андрея Белого, А. Блока. Вяч. Иванова, М. Пришвина, Д. Мережковского, М. Кузмина и новокрестьянских писателей, которые были наи-

¹⁴ Базанов В.Г. «Гремел мой прадед Аввакум!» (Аввакум. Клюев, Блок) // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 338.

¹⁵ Там же. С. 338.

более тесно связаны с этой традицией, поскольку либо росли в тесном контакте со старообрядцами (С. Есенин), либо были потомственными старообрядцами (Н. Клюев, С. Клычков). Не прошли русские писатели Серебряного века и мимо личности и творчества протопопа Аввакума. Наиболее глубоко тема старообрядчества отразилась в творчестве поэтов Серебряного века Н.А. Клюева и М.А. Кузмина. Николай Алексеевич Клюев (1887–1937) родился в северной онежской глуши. Его мать, староверка филипповского согласия, была плачущей и сказительницей. Для Клюева протопоп Аввакум был великим писателем, защитником «красоты народной», хранителем художественного наследия Древней Руси. О «прадеде» Аввакуме он впоследствии напишет в одной из своих автобиографических заметок: «Учился в избе по огненным письмам Аввакума». В своем творчестве Клюев опирался на народную фольклорную традицию и духовные стихи. В 1911 г. вышла первая книга стихов Клюева («Сосен перезвон»), в 1912 г. – вторая («Братские песни»). Эти сборники принесли поэту всероссийскую славу. Стихи, религиозные гимны и песни, входящие в сборники, не стилизация под фольклор, а сотворенный песенный пласт, органически существующий в музыкальной и обрядовой стихии Русского Севера. Именно это органическое совмещение в едином творческом мире мотивов, кажущихся несовместимыми, является одной из характерных черт поэзии Клюева. По мнению исследователей, Клюев явил в русской литературе XX века отношение к Слову, свойственное летописцам и проповедникам дониконовской Руси – стихотворение, проза, публицистические статьи, письмо, дарственная надпись на книге – все это в клюевском мире лишь разные ипостаси одного текста.

В 1913 г. вышел сборник стихов Клюева «Лесные были», содержание которого навеяно олонецкими мотивами. В этом же году печатается цикл стихов «Избяные песни», появление которых было связано со смертью матери. В 1915–1916 гг. Клюев становится общепризнанным главой так называемых новокрестьянских поэтов (С.А. Есенин, называвший Клюева своим учителем, С.А. Клычков, П.В. Орешин, В.А. Ширяевец и др.). Стихи Клюева после революционных лет проникнуты ностальгией по крестьянской Руси, «избяной» старине и острым, мятежным неприятием «города» и всех форм «западной» цивилизации. Принципиальным для Клюева было сохранение «дедовской веры», даже в контексте

принимаемых поэтом революционных преобразований (сборники «Песнослов», кн. 1–2, «Медный кит», 1919; «Избяные песни», 1920; «Изба и поле», 1928; поэмы «Мать-Суббота», 1922; «Плач по Есенину», «Заозерье», 1927). В 1928 г. Клюев пишет поэму «Погорельщина», объявленную властями «контрреволюционной». В 1934 г. его арестовали и отправили в ссылку. В 1937 г. Клюев был расстрелян. «Я сгорел на своей “Погорельщине”, как некогда сгорел мой прадед протопоп Аввакум на костре пустозерском. Кровь моя волей или неволей связует две эпохи: озаренную смолистыми кострами и запалами самосожжений эпоху царя Федора Алексеевича и нашу такую юную и поэтому много не знающую»¹⁶, — писал он в письме поэту Сергею Клычкову из своей ссылки.

Он словно предсказал свой будущий путь практически накануне революции в стихотворении 1916 или 1917 г. «Где рай финифтяный и Сирин...»:

Когда сложу свою вязанку
Сосновых слов, медвежьих дум?
«К костру готовьтесь спозаранку»,
Гремел мой прадед Аввакум.

Сгореть в метельном Пустозерске
Или в чернилах утонуть?
Словопоклонник богомерзкий,
Не знаю я, где орлий путь¹⁷.

У другого представителя новокрестьянской поэзии, Александра Ширияевца, образ огнепального протопопа появляется в его лиро-эпической поэме о голоде в Поволжье «Мужикослов» (1921). Поэма была высоко оценена Сергеем Есениным, который знал ее наизусть, однако советская цензура того времени долго не пропускала ее в печать (издана только в 1923 г.). Поэма А. Ширияевца построена в форме раздумий и видений во время ночной бессонницы: перед его взором проходит вся нелегкая многовековая история «мужицкой» Руси — праотцов, дедов, отцов. Неразрешимость противоречия между талантливостью простого русского на-

¹⁶ *Клюев Н.А.* Слоvesное древо. Проза / вступ. статья А.И. Михайлова; сост., подготовка текста и примеч. В.П. Гарнина. СПб., 2003. С. 313.

¹⁷ Протопоп Аввакум в русской поэзии / сост. К.Я. Кожурин. М., 2011. С. 19.

рода и беспросветностью его существования приводит к желанию мстить, к бунту.

Распалась мужицкая дума!
Чу, засеченных смертный крик!
Брызжут искры костра Аввакума,
Слышу Разина грозный зык!¹⁸.

Однако революцию 1917 г. Ширяевец принимает с «крестьянским» уклоном: «Чудеса! — писал он в одном из своих писем. — Много криков, лозунгов и прочего, кое от чего начинает тошнить, но я жду, что скажет не фабричная, считающаяся только с Карлом Марксом Русь, а Русь деревенская, земледельческая, и заранее отдаю ей мои симпатии, ибо только в ней живая сила»¹⁹. Безвременно умерший поэт так и не принял утвердившуюся после революции установку на литературу как на средство выполнения политического заказа.

В 1918 г., в охваченном революцией и Гражданской войной Крыму, создает свою поэму «Протопоп Аввакум» поэт-символист Максимилиан Волошин. Впервые он прочёл «Житие» Аввакума в январе 1913 г. в Москве, возможно, под воздействием картины В.И. Сурикова «Боярыня Морозова» (1884—1887). Созданная позднее поэма Сурикову и была посвящена. Однако, Волошин и сам был художником и исток его интереса к Древней Руси, как отмечает исследовательница волошинского творчества А.Н. Зинкевич, имел изначально скорее визуальное, чем литературное или историософское происхождение, и был связан с 1913 годом — знакомством с Суриковым и осознанием русской иконы как художественного явления (в Императорском Археологическом институте в Москве в рамках празднования 300-летия Дома Романовых прошла выставка древнерусского искусства, где были представлены «прежде всего, новгородские, а также московские иконы XIV—XVI веков»).

Замысел поэмы относится еще к концу 1917 г., однако полностью она была написана в течение первой половины 1918 г., ког-

¹⁸ Ширяевец А. Мужикослов. М.: Пг, 1923. С. 22.

¹⁹ Савченко Т.К. Крестьянский поэт А.В. Ширяевец: справочная статья для Есенинской энциклопедии // «Современное есениноведение». Рязань, 2016. № 2 (37). С. 45.

да Волошин получил из Москвы необходимые для работы книги. Поэма представляет собой стихотворное переложение «Жития» Аввакума и некоторых других его произведений. Волошин по возможности старался сохранить язык и стиль аввакумовского оригинала, для чего избирает форму свободного стиха, тяготеющего к нерифмованному ямбу.

Мое рожденье было
За Кудмою-рекой
В земле Нижегородской.
Отец мой прилежаше пития хмельного,
А мати — постница, молитвенница бысть.
Аз ребенком малым видел у соседа
Скотину мертвую,
И, во ночи восставши,
Молился со слезами,
Чтоб умереть и мне.
С тех пор привык молиться по ночам²⁰.

В композиционном отношении текст поэмы Волошина делится на 15 главок, которые «соединяются (сцепляются) одна с другой с помощью ритмического приёма», по определению французской исследовательницы Мари-Од Альбер: последняя строка предыдущей главы — она же первая строка последующей (часто не дословно точное воспроизведение, при этом иногда меняется разбивка на строки) — по типу «венка сонетов». Известно, что Волошин любил эту твердую форму и работал с ней и ранее: им написаны два венка сонетов «*Cogona astralis*» (1909) и «*Lunaria*» (1913).

Поэма «Протопоп Аввакум» впервые была опубликована в киевском журнале «Родная земля» (1918, № 1), а затем вошла в книгу поэта «Демоны глухонемые» (Харьков, 1919), в раздел под характерным названием «Пути России», посвященный философскому осмыслению важнейших событий отечественной истории. Интересно, что для одного из разделов этой книги Волошин взял также эпиграф из «Жития»: «Выпросил у Бога светлую Росию сатона, да же очервленил ю кровию мученическою». Упоминается Аввакум и в других стихотворных произведениях поэта — в поэме «Россия»

²⁰ Протопоп Аввакум в русской поэзии... С. 23.

(замысел – конец 1918-го, написание – 1924-й): «Бакунину потребен Николай, Как Петр – стрельцу, как Аввакуму – Никон». В анкете М.М. Шкапской, которую заполняли гости Дома поэта (в том числе, и сам хозяин) в 1924 г., на вопрос «любимый писатель» Максимилиан Волошин ответил «протопоп Аввакум», а во втором варианте анкеты просто «Аввакум».

В последующие годы Волошин не терял интереса к истории старообрядчества и к старообрядческой культуре. Возможно, не последнюю роль в его интересе к этой теме сыграло и то, что в 1923 г. его второй женой и верной помощницей стала Мария Степановна Заблоцкая, которая происходила по материнской линии из семьи латгальских староверов и свое детство провела в Режице (Резекне). Через 11 лет после написания «Аввакума» Волошин снова обращается к теме раскола. На этот раз материалом для его поэтической переработки становится «Житие» инока Епифания Соловецкого, пустозерского соузника и сострадальца Аввакума. В 1929 г. он создает поэму «Сказание об иноке Епифании». Упоминается там и Аввакум:

А вместе Федор, Аввакум и Лазарь,
Когда костёр зажгли, в огне запели дружно:
«Владычица, рабов своих прими!»²¹.

Образ протопопа Аввакума, мученика XVII века, становится необыкновенно созвучным русским людям века XX, волею судеб оказавшимся на чужбине. Неоднократно к нему обращаются поэты и прозаики Русского Зарубежья. В середине 1920-х годов русский критик и литературовед первой волны эмиграции К.В. Мочульский признавал, что для современных русских прозаиков «Аввакум, пожалуй, нужнее Толстого...»²². Чем объяснить такое повышенное внимание к личности и творчеству протопопа Аввакума в революционные и первые послереволюционные годы? По мнению современного исследователя Ю.В. Розанова, это объясняется несколькими причинами. Во-первых, общим интересом к отечественной истории и поиском в ней харизматических личностей, созвучных современности. Во-вторых, наличием в текстах Аввакума «про-

²¹ Протопоп Аввакум в русской поэзии... С. 51.

²² Мочульский К.В. Кризис воображения. Статьи. Эссе. Портреты. Томск, 1999. С. 200.

роческих» откровений, легко поддающихся современной эсхатологической интерпретации. Слова Аввакума: «Выпросил у Бога светлую Россию сатана, да очервленит ее кровью мученической» в годы революции и Гражданской войны зазвучали совершенно по-особому. Наконец, в-третьих, присутствием Аввакума в революционных «святцах» в статусе одного из первых борцов за освобождение трудового народа.

В 1939 г. в Харбине отдельным изданием выходит поэма русского поэта-эмигранта Арсения Несмелова (псевдоним Арсения Ивановича Митропольского) «Протопопица», написанная по мотивам «Жития» протопопа Аввакума. Поэзия Несмелова была известна уже в 1920-е годы, её высоко ценили Борис Пастернак, Марина Цветаева, Николай Асеев, Леонид Мартынов, Сергей Марков и другие. Некоторое время его даже продолжали публиковать в Советской России, однако настоящая популярность к нему пришла в эмиграции, в Харбине. Валерий Перелешин, представитель младшего поколения харбинских поэтов, ставил Несмелова очень высоко и считал его если не своим учителем, то человеком, которому он обязан вхождением в литературу.

Несмелов не стремился к передаче всех граней личности огненпального протопопа — поэма посвящена почти исключительно изображению взаимоотношений Аввакума и его верной подруги и жены Анастасии Марковны. В Аввакуме Несмелов видит человека негибаемого характера и железной воли, талантливого писателя и умную, смелую личность:

Был он смел и умен. И писателем был
Беспощадным для гнили и нечисти, —
Огневое перо он себе раздобыл
Без указок риторики греческой²³.

Жизнь и особенно мученическую смерть протопопа на костре поэт рассматривает как события общерусского значения:

И сгорит протопоп в купине огневой
И Россию костер опалит его²⁴.

²³ Протопоп Аввакум в русской поэзии... С. 54.

²⁴ Там же.

Как верно отмечает О.А. Бузуев, автор монографии «Поэзия Арсения Несмелова», «противопоставление Аввакума боярину Пашкову, и в итоге — царю, определяет динамику идейного развития конфликта поэмы, создает ее внешний, исторический фон, на котором разыгрывается трагедия русской женщины»²⁵. Анастасия Марковна, «сирота из сельца из Григорова», опора и поддержка Аввакума в его нелегкой судьбе, «помощница ко спасению», делила с протопопом многочисленные горести и редкие радости их совместной супружеской жизни. Вместе с мужем и детьми Анастасия Марковна переносила все ужасы сибирской ссылки и тем самым предварила судьбу жен декабристов:

Через двести годов этим самым путем
Полетят Трубецкая с Волконскою²⁶.

Несмелов не только излагает известные нам по «Житию» факты отношения Аввакума к жене, но старается воссоздать образ Анастасии Марковны, «ясноглазой» супруги протопopa, со всеми ее переживаниями. Он стремится показать трагедию женщины, насильно оторванной от мужа и сознающей постепенное отчуждение и охлаждение человека, с которым прожила долгую и трудную жизнь. Заключение в Мезени, Анастасия Марковна разлучена со своим «Петровичем»; вести от мужа не приносят ей облегчения: в «исступлении древлепророческом» Аввакум шлет жене послания, в которых ей не хватает простых и теплых слов утешения, «Петровича нет меж священных цитат», послания его звучат «как Апостола чтение». Это не письма прежнего любящего и заботливого мужа, а поучения сурового подвижника, который чувствует, что «при жизни становится свят». Целиком захваченный борьбой за старую веру, обличая никониан, утешая и ободряя «верных», Аввакум и «подружью», и детей своих не выделяет из числа остальных «горемык миленьких», страдающих за двуперстие. Горькое чувство одиночества, тоска и отчаяние становятся уделом супруги огнепального протопopa:

Одиночество жжет. Опускает тюрьма
Навсегда свою крышу над старицей²⁷.

²⁵ Бузуев О.А. Поэзия А. Несмелова. Комсомольск-на-Амуре, 2004. С. 77.

²⁶ Протопop Аввакум в русской поэзии... С. 55.

²⁷ Там же. С. 61.

Поэма Арсения Несмелова в чем-то оказалась пророческой: после занятия Харбина Красной Армией в 1945 г. он был в августе того же года арестован и вывезен в СССР. Согласно официальной справке, умер 6 декабря 1945 г. в пересыльной тюрьме в Гродекове (ныне посёлок Пограничный в Пограничном районе Приморского края).

В 1920-е гг. преподавание в Советской России древнерусской истории и литературы находилось фактически под запретом, но и здесь не могли обойтись без Аввакума. Любое новое движение (неважно — политическое, эстетическое или религиозное) всегда стремится выстроить свою родословную, найти своих предшественников в истории. Новая идеология видела своих предтеч в Степане Разине, Емельяне Пугачеве, былинном Василии Буслаеве. По-своему была перетолкована и личность протопопа Аввакума. Выше уже говорилось о восприятии Аввакума Д.С. Мережковским в его поэме. Этот образ Аввакума как борца и чуть ли не революционера, несомненно, восходит к его восприятию народниками, которое впоследствии через первых большевиков было унаследовано и советской литературой. Характерно, что в 1931 г. в своем выступлении на партийной конференции стихотворец-агитатор Демьян Бедный обращается к образу Аввакума, который ассоциировался у него с недавними политкаторжанами и представлялся как образец революционера.

Сибиряк Михаил Скуратов посвящает протопопу Аввакуму шестую главу своей обширной поэмы «Сибирская родословная, или Сказания о Братском Остроге» (1937) — «Узник Братского Острога». Поступив в 1924 г. в Москве в Литературный институт имени В.Я. Брюсова, куда всего лишь за месяц до своей кончины его принимал сам Брюсов, он достаточно быстро освоился с новой конъюнктурой. Чего стоят хотя бы следующие строки:

Ему б порадеть зипунишкам народным,
водить за собой мужиков обнищальных,
а он их повел на костры!.. И, не дрогнув,
предвидел их смерть в бердышах и пищалях!
Природным вождем был, и голос — как медь.
А время заставило рясу надеть.
Был совестью века и буйства примером,
а стал — Христа ради — и он старовером,

востер на язык и строптивый к тому ж...
Беда озорной, огнепальный был муж
и верил в свои чудеса и чужие.
И вот за продерзость, за речи срамные
был схвачен нарядом казаков и войск
и ссылкой пожалован в дальний Тобольск
и дальше, в Даурию, услан с детьми,
и плыл по порогам, хватил кутерьмы...²⁸.

Несмотря на то, что Скуратов характеризует Аввакума как «совесть века», отмечает что тот «сознал величие Москвы да Руси», все же, с авторской точки зрения, он растратил народные и свои могучие силы, талант «природного вождя» не на то, на что надо бы, а «впустую». К сожалению, «упрек, содержащийся у М. Скуратова, — как отмечал В.И. Малышев, — “общее место” у многих поэтов, обращающихся к Аввакуму. Спор никониан и приверженцев старины изображается обычно “глупым”, протест Аввакума — бессмысленным. Это — следствие неисторического подхода к Аввакуму»²⁹.

1937 год возродил новую волну интереса к аввакумовскому наследию. Изучая биографии русских поэтов, впоследствии обращавшихся в своем творчестве к образу мятежного протопопа, неожиданно начинаешь открывать для себя одну характерную деталь: многие из них оказались в 1930–1950-е гг. жертвами политических репрессий и на себе испытали все ужасы советских тюрем, лагерей или суровых таежных «командировок». Сюда можно отнести таких поэтов, как Виктор Василенко, Сергей Петров, Ольга Берггольц, Ярослав Смеляков, Виктор Боков, Варлам Шаламов... Особое место в этом ряду принадлежит Шаламову, создавшему один из наиболее известных литературных и публицистических циклов о жизни заключённых советских исправительно-трудовых лагерей. Аввакум был одним из любимых литературных и исторических персонажей Шаламова, безусловно, в их судьбах и ха-

²⁸ Скуратов М. Сибирская родословная, или Сказания о Братском остроге // На рубеже времен. М., 1963. С. 128.

²⁹ Цит. по Галашева Т.Н. Неизданная статья В.И. Малышева «Протопоп Аввакум в творчестве советских поэтов» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 65. Российская Академия наук, институт русской литературы (Пушкинский Дом)/ отв. ред. Н.В. Поньрко. СПб., 2017. С. 774.

рактерах было много общего. Об этом очень точно сказал Вяч. Вс. Иванов в мемуарном эссе о Шаламове с многозначительным названием «Авакумова доля»: «Когда думаешь о Шаламове, из русского прошлого, из великих образцов литературы и жизненного героизма прежде всего встает Авакум... Вместе с Авакумом Шаламов вошел в многовековую историю русского мученичества, долготерпеливого и гордого борения за право на свободу и правду»³⁰.

Авакуму посвящена небольшая поэма В. Шаламова «Авакум в Пустозерске» (впоследствии, уже в начале XXI в., вдохновившая кинорежиссера Н.Н. Досталю на съемки 20-серийной киноэпопеи «Раскол»). Поэма написана от первого лица и представляет собой пространственный монолог огнепального протопопа:

Не в бревнах, а в ребрах
Церковь моя.
В усмешке недоброй
Лицо бытия.

Сложеньем двуперстным
Поднялся мой крест,
Горя в Пустозерске,
Блестящая окрест.

Я всюду прославлен,
Везде заклеюмен,
Легендою давней
В сердцах утвержден.

Сердит и безумен
Я был, говорят,
Страдал-де и умер
За старый обряд³¹.

При этом поэт, отождествляя себя с Авакумом, вкладывает в уста своего героя очень личные, сокровенные мысли и чувства. Недаром в комментарии к поэме он указывал: «Одно из главных

³⁰ Иванов В.В. Авакумова доля // Иванов В.В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 2000. Т. 2. С. 742–743.

³¹ Протопоп Авакум в русской поэзии... С. 62.

моих стихотворений». Поэтому и интерпретация им вождя русского старообрядчества отличается от «канонической» и скорее соответствует народническо-марксистской. По меткому замечанию Ю.В. Розанова, «шаламовский Аввакум — это Аввакум обряда 1920-х годов, Аввакум в марксистском историографическом освещении. Подлинный Аввакум не мог столь пренебрежительно говорить об обрядах (“Для Божьего взгляда / Обряд — ерунда”) и, тем более, осознавать свою борьбу как борьбу за свободу (“Наш спор — о свободе”)³².

Аввакум Шаламова — это герой народной борьбы. Поэтому далеко не случайно заключительные строки поэмы перекликаются со словами другого борца за народную свободу — Тиля Уленшпиеля из одноименного романа Шарля де Костера:

Пуškai я осмеян
И предан костру,
Пусть прах мой развеян
На горном ветру.

Нет участи слаще,
Желанней конца,
Чем пепел, стучащий
В людские сердца³³.

В первые же месяцы Великой Отечественной войны, когда снова становится актуальным обращение к национальным истокам, возвращаются имена героев русской истории. 7 ноября 1941 года в своей знаменитой речи глава Советского Союза И.В. Сталин предложил народу страны Советов вдохновляться не только личностью Ленина, но и «мужественным образом наших великих предков»: Александра Невского, Дмитрия Донского, Кузьмы Минина, Дмитрия Пожарского, Александра Суворова, Михаила Кутузова... Нужно сказать, что у ортодоксальных коммунистов этот список вызвал негодование. Но Сталин понимал, что народ не хочет сражаться за мировую революцию, а за Россию — будет.

³² *Розанов Ю.В.* Протопоп Аввакум в творческом сознании А.М. Ремизова и В.Т. Шаламова // К столетию со дня рождения Варлама Шаламова: материалы Международной научной конференции, 18–19 июня 2007 г. М., 2007. С. 314.

³³ Протопоп Аввакум в русской поэзии... С. 67.

В блокадном Ленинграде Ольга Берггольц пишет свое знаменитое стихотворение «Август 1942 года». Обращаясь к женщинам-защитницам города, поэтесса вдохновляется образом Аввакума и говорит такие слова:

Ты русская — дыханьем, кровью, думой.
В тебе соединились не вчера
мужицкое терпенье Аввакума
и царская неистовость Петра...
...Такая, отграненная упорством,
твоя душа нужна твоей земле...
Единоборство? — Пусть единоборство!
Мужайся, стой, крепись и — одолей³⁴.

По воспоминаниям В.И. Малышева, «О.Ф. Берггольц рассказывала... что, когда она читала стихотворение в воинских частях, оборонявших Ленинград, эти строки производили сильное впечатление на слушателей. К ней не раз подходили воины и спрашивали, кто такой был Аввакум, интересовались его судьбой».

Новая волна интереса к фигуре огнепального протопопы среди советских писателей и поэтов приходится на 1960—1980-е гг. Не в последнюю очередь она была вызвана публикацией издательством «Художественная литература» в 1960 г. (практически через сто лет после первой официальной публикации) книги «Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения» под общей редакцией Н.К. Гудзия. Немалый тираж издания (35 000 экземпляров) способствовал более широкому знакомству читающей публики с творчеством выдающегося русского писателя и проповедника, следовательно, и появлению новых произведений, посвященных ему. Характерно в этом смысле стихотворение Николая Рыленкова «Надпись на “Житии протопопы Аввакума”»:

О протопоп строптивый Аввакум!
Я вижу, Житие твое читая,
Как, над церковным спором вырастая,
Вбирал в себя ты боль народных дум.
С той болью, простодушен и суров,

³⁴ Берггольц О. Стихи. Проза. М.; Л., 1961. С. 401.

Встал на костер ты без мольбы во взоре,
А если бы врагов осилил в споре —
Сам для костров не пожалел бы дров³⁵.

В 1960—1980-е гг. заметно усилились национальные акценты в поэзии, расширилось обращение поэтов к национальному быту, к историсофским проблемам. В этот период появляется немало поэм на темы из русской истории, стремление изобразить сильный национальный характер. Сюда, в частности, относится поэма сибирского поэта Василия Федорова «Аввакум». Живой и мудрый, самобытный и дерзкий, он развивает в своем произведении идею защиты прав творческой личности, воспевая волевой характер протопопа, вступающего в конфликт с царем.

Царь глядит с мольбою:
— Протопоп, смирись... —
Не велит, а молит:
— Миленький, покаяйся...
Протопоп взъярился:
— Худу не учи!
Бог, он правду любит.
Я ему за близких!.. —
Засветились очи,
Будто две свечи
Загорелись в темных
Окнах монастырских³⁶.

Оригинальный текст, посвященный Аввакуму, создал Николай Ладыгин. Ладыгин — мастер палиндромов, и его стихотворение «Протопоп Аввакум» — по сути маленькая поэма-палиндром, представляющая изложение «Жития» и входящая в его книгу «Золото лоз». «Житие протопопа Аввакума» было одной из любимых книг Ладыгина. Неизвестно, насколько глубоко интересовала поэта богословская основа спора между Аввакумом и Никоном. Возможно, Ладыгина, как и многих других писателей до и после него, привлекало в Аввакуме инакомыслие, дух противоречия, владев-

³⁵ Рыленков Н. Надпись на «Житии протопопа Аввакума» // «Огонек». 1969. № 6. С. 9.

³⁶ Протопоп Аввакум в русской поэзии... С. 71—72.

ший огнепальным протопопом. Ладыгину удалось, не прибегая к стилизации, достигнуть удивительного соответствия со стилем «Жития». Эта маленькая поэма читается как сплошной монолог Аввакума.

У ряда поэтов образ Аввакума появляется в связи с посещением тех или иных мест, освященных его именем. Сюда можно отнести стихотворения Якова Белинского «Жгут старый Братск», Ярослава Смелякова «Один день», Николая Тряпкина «Черная печорская тайга», Леонида Хаустова «В Братске», Виктора Кочеткова «Родина Аввакума», Юрия Адрианова «Северный пролог», Александра Плотникова «У памятника Аввакуму» и др. Нередко обращались к протопопу Аввакуму его земляки – нижегородцы Александр Плотников, Юрий Адрианов, Федор Сухов... У последнего Аввакуму, кроме отдельных стихотворений, посвящено целое драматическое повествование в стихах «Красная палата».

В целом, в советской поэзии 1960–1980-х гг. чувствуется более личное восприятие Аввакума – как живого человека и гениального писателя. Все реже встречается ходульный идеологизированный образ «борца» и «революционера», сожженного «за великия на царский дом хулы».

В постсоветской России творчество Аввакума снова становится востребованным, получая новое прочтение. Всплеск национально-религиозной и общественной активности 1980–1990-х годов возродил и интерес к старообрядчеству, в том числе и к фигуре огнепального протопопы. Падение советского строя, отказ от старой идеологии, политические, экономические и нравственные потрясения, переживаемые страной в данный период, новые вызовы вестернизации, мучительные поиски национальной идеи – всё это как будто бы снова возвращало нас в XVII век, когда начиналась та злополучная никоновская церковная реформа... В русской поэзии вновь возникает образ Аввакума, причем парадоксальным образом возникает у поэтов, ранее находившихся на разных идеологических полюсах.

Поэт-патриот, прошедший Великую Отечественную войну, Виктор Кочетков остро переживал распад Советского Союза и нашествие на отечественную культуру западного «чужебесия». Образ Аввакума не раз появлялся в его творчестве – ему посвящены такие стихотворения, как «Родина Аввакума» и «Последняя ночь Аввакума». Но актуальнее всего звучит стихотворение Кочеткова 1990-х гг. «Обличение Аввакума»:

Им обычай претит.
Перестройщикам вынь да положь
завезённое всё,
новомодное всё из Европы.
Будто пращурьы наши
не знали, где правда, где ложь,
будто жили до этого
только одни недотёпы.

С кем ты дружбу ведёшь?
С кем всё чаще якшаешься ты?
Эти в уши тебе напоют
всякой чуши и гили.
Ну, какой же разумник
от горбатого ждёт прямоты.
Ведь горбач, по присловью,
исправится только в могиле³⁷.

Представитель левого крыла русской поэзии — Андрей Вознесенский, безусловно, талантливейший поэт, по выражению одного литературоведа, всю жизнь игравший по законам шоу-бизнеса. В советские времена положение его было несколько двусмысленно — он воспевал Октябрьскую революцию и Ленина и вместе с тем подвергался резкой критике со стороны партийного руководства за формализм и авангардизм. У представителей неподцензурной литературы он тоже не находил понимания, Иосиф Бродский называл его «фальшивым авангардистом». Однако Вознесенский уже в последние годы жизни, казалось бы, совершенно неожиданно приходит к осмыслению личности и творчества протопопа Аввакума в совершенно новом для себя ключе и создает оригинальную поэму, посвященную ему, «Я — Аввакум» (2008). В небольшом предисловии к поэме поэт писал: «Зачитываюсь Аввакумом. Меня поразила сочная драгоценная русская крупнокалиберная речь “Жития”. В поэме большие цитаты из нее и авторские комментарии к ней. Интересна главка об отрезанных и вновь отросших языках. Кроме Аввакума, гениального бунтаря, сожженного фанатиками в 1682 году, присутствует еще один

³⁷ Кочетков В. Обличение Аввакума // «Наш современник». 1991. № 1. С. 91.

персонаж. Это Ванька Струна, бывший дьякон и мучитель героя, ставший кем-то вроде его охранника, с тех пор обретший информацию, завербованный многими разведками, циник и холуй, ненавидящий своего хозяина. Он сопровождает поэму».

Автопортрет или привидение?
Старик, исчадие моих дум?
Кто глядит из воды бадейной?
Вы, Аввакум?
Когда бы меня спросили, ответу не наобум:
Кто национальная идея России? —
Аввакум!³⁸.

Свой доклад хотелось бы завершить замечательными словами В.И. Малышева, передающими суть обращения поэтов позднейших эпох к личности и творчеству «огнепального протопопа»: «Цельность и сила человеческой природы, выдающийся литературный талант, богатство, разнообразие и яркость народного языка — вот в конечном итоге то, что определило обращение поэтов к личности протопопа Аввакума»³⁹.

Литература

- Аввакум, протопоп*. Собрание творений / протопоп Аввакум; [над книгой работали: К.Я. Кожурин и др.]. — Санкт-Петербург: Квадривиум, 2017. — 1229 с.
- Базанов, В.Г.* «Гремел мой прадед Аввакум!» (Аввакум. Клюев, Блок) // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. — Москва: Наука, 1976. — С. 334–348.
- Берггольц, О.* Стихи. Проза. — Москва; Ленинград: Гослитиздат. [Ленинград-отделение], 1961. — 550 с.
- Бузуев, О.А.* Поэзия А. Несмелова. — Комсомольск-на-Амуре: Изд-во Комсомол.-на-Амуре гос. пед. ун-та, 2004 (Тип. изд-ва). — 116 с.
- Вознесенский, А.* Ямбы и блямбы. — Москва: «Время», 2010. — 194 с.
- Галашева, Т.Н.* Неизданная статья В.И. Малышева «Протопоп Аввакум в творчестве советских поэтов» // Труды Отдела древнерусской литературы. — Т. 65. Российская Академия наук, институт русской литературы (Пушкин-

³⁸ *Вознесенский А.* Ямбы и блямбы. М., 2010. С. 78–79.

³⁹ *Галашева Т.Н.* Неизданная статья В.И. Малышева «Протопоп Аввакум в творчестве советских поэтов» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 65. Российская Академия наук, институт русской литературы (Пушкинский Дом) / отв. ред. Н.В. Поньрко. СПб., 2017. С. 777.

- ский Дом) / отв. ред. Н.В. Поньрко. — Санкт-Петербург : Росток, 2017. — С. 762—781.
- Денисов, С.* Виноград Российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие, написанный Симеоном Дионисиевичем (князем Мышецким). — Москва : Третий Рим, 2008. — 355 с.
- Иванов, В.В.* Аввакумова доля // *Иванов В.В.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. — Москва : Изд-во т. 6- Знак, 2000. — Т. 2. — С. 738—744.
- История русской литературы: В 4-х т. — Ленинград : Наука, Ленинградское отд-ние, 1980. — Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века. — 812, [1] с.
- Клюев, Н.А.* Словесное древо. Проза / вступ. статья А.И. Михайлова; сост., подготовка текста и примеч. В.П. Гарнина. — Санкт-Петербург : Росток, 2003. — 684, [1] с., [8] л. ил.
- Кожин, В.В.* Классика и «доклассика» сегодня // «Литературная учеба». — М., 1978. — № 1. — С. 175—180.
- Кочетков, В.* Обличение Аввакума // «Наш современник». — 1991. — № 1. — С. 90—91.
- Кузмин, М.А.* Письма о русской поэзии // «Аполлон». — 1911. — № 2. — С. 58—60.
- Ломоносов, М.В.* Полн. собр. соч.: В 11 т. — Москва ; Ленинград : Изд-во Акад. наук СССР, 1959. — Т. 8 : Поэзия. Ораторская проза. Надписи. 1732—1764 гг. — 1279 с., [8] л. ил.
- Мочульский, К.В.* Кризис воображения. Статьи. Эссе. Портреты. — Томск : Водолей, 1999. — 415 с.
- Панченко, А.М.* Протопоп Аввакум как поэт // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. — 1979. — Т. 38. Вып. 4. — С. 300—308.
- Протопоп Аввакум в русской поэзии / сост. К.Я. Кожурин. — Москва : Археодоксия, 2011. — 87 с.
- Розанов, В.В.* Среди иноязычных (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: Pro et contra. Личность и творчество Д.С. Мережковского в оценке современников. Антология. — Санкт-Петербург : Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2001. — 568 с.
- Розанов, Ю.В.* Протопоп Аввакум в творческом сознании А.М. Ремизова и В.Т. Шаламова // К столетию со дня рождения Варлама Шаламова: материалы Международной научной конференции, 18—19 июня 2007 г. — Москва : [б. и.], 2007. — С. 301—315.
- Рыленков, Н.* Надпись на «Житии протопопа Аввакума» // «Огонек». — 1969. — № 6. — С. 9.
- Савченко, Т.К.* Крестьянский поэт А.В. Ширяевец: справочная статья для Есенинской энциклопедии // «Современное есениноведение». — Рязань, 2016. — № 2 (37). — С. 44—50.
- Скуратов, М.* Сибирская родословная, или Сказания о Братском остроге // На рубеже времен. — Москва : «Советский писатель», 1963. — С. 126—130.
- Ширяевец, А.* Мужикослов : [Стихи] — Москва ; Петербург : Круг, 1923. — 27 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Агеева Елена Александровна, старший научный сотрудник Музея истории Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

<etenetta@yandex.ru>

Белякова Елена Владимировна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, (Москва).

<e.v.belyakova@gmail.com>

Белянкин Юрий Сергеевич, кандидат исторических наук, зав. сектором изучения особо ценных фондов Центра по исследованию проблем развития библиотек в информационном обществе Российской государственной библиотеки; старший научный сотрудник Археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

<bys86@yandex.ru>

Бубнов Николай Юрьевич, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Рукописей Библиотеки Академии Наук, (Санкт-Петербург).

<n.bubnov@list.ru>

Быкова Екатерина Васильевна, кандидат искусствоведения, доцент Вятского государственного университета, (Киров).

<ev2_74@mail.ru>

Воронцова Елена Владимировна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; старший преподаватель Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

<lendail@yandex.ru>

Данилко Елена Сергеевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии м. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, (Москва).

<danja9@yandex.ru>

Дарбанова Надежда Александровна, кандидат филологических наук, доцент Бурятского государственного университета им. Доржи Банзарова; Институт филологии, иностранных языков и массовых коммуникаций, (Улан-Удэ).

<ndarbanova@mail.ru>

Демин Анатолий Сергеевич, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, (Москва).

<anatolydemin@gmail.com>

Калугин Василий Васильевич, доктор филологических наук, профессор филологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

<vasiliykalugin@mail.ru>

Каплун Марианна Викторовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, (Москва).

<tangosha86@mail.ru>

Клосс Борис Миахйлович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, (Москва).

<boris.m.k@yandex.ru>

Кожурин Кирилл Яковлевич, кандидат философских наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, (Санкт-Петербург).

<kozhurin@list.ru>

Костров Александр Валерьевич, доктор исторических наук, профессор Иркутского государственного университета.

<a_kostrov@mail.ru>

Кудрин Алексей Александрович, аспирант Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН, библиотекарь Библиотеки Академии Наук, (Санкт-Петербург).

<kudrin-ljosh@rambler.ru>

Лавров Александр Сергеевич, доктор исторических наук профессор Университета Сорбонна, (Париж, Франция).

<allavrov@yahoo.com>

Люстров Михаил Юрьевич, доктор филологических наук, заведующий Отделом древнеславянских литератур Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, (Москва).

<mlustrov@mail.ru>

Мельников Илья Андреевич, кандидат культурологии, научный сотрудник Новгородского государственного музея-заповедника.

<poter_88@mail.ru>

Мельникова Любовь Владимировна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской РАН, (Москва).
<melnikova-lv@mail.ru>

Михеева Анна Антоновна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета им. первого президента России Б.Н. Ельцина, (Екатеринбург).
<aniutamiheeva@gmail.com>

МиядзакИ Идзуми, доктор культурологии, доцент Государственного технологического колледжа Тояма, (Япония).
<i-miyazaki@nc-toyama.ac.jp>

Морозова Надежда, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института литовского языка, (Вильнюс, Литва).
<nadja.moroz@gmail.com>

Морохин Алексей Владимирович, кандидат исторических наук, Нижегородский Государственный Университет имени Н.И. Лобачевского, доцент Института международных отношений и мировой истории, научный сотрудник Института Российской истории РАН, (Москва).
<alexmorohin@yandex.ru>

Наказова Ацуо, доктор филологии, почётный профессор Государственного университета Тояма, (г. Канадзава, Япония).
<nakazawa820@nifty.com>

Петров Алексей Анатольевич, старший научный сотрудник Отдела письменных источников Государственного исторического музея, (Москва).
<alptv@yandex.ru>

Плюханова Мария Борисовна, доктор филологических наук, профессор Университета Перуджи, (Италия).
<pliukhanova@gmail.com>

Поздеева Ирина Васильевна, доктор исторических наук, профессор Исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Попович Алексей Игоревич, лаборант-исследователь Лаборатории эдиционной археографии, магистрант департамента «Филологический факультет» Уральского федерального университета, (Екатеринбург).
<alexeyropowich@mail.ru>

Пригарин Александр Анатольевич, доктор исторических наук, профессор Одесского национального университета им. И.И. Мечникова, (Украина).

<prigarin.alexand@gmail.com>

Сажин Борис Борисович, кандидат исторических наук, старший преподаватель Свято-Филаретовского православно-христианского Института, (Москва).

<Prug-1@yandex.ru>

Севастьянов Иоанн Михайлович, кандидат исторических наук, настоятель Покровского Старообрядческого собора г. Ростова-на-Дону.

<oioann@mail.ru>

Старицын Александр Николаевич, соискатель Института российской истории РАН, главный библиограф Института научной информации по общественным наукам РАН, (Москва).

<profitens@yandex.ru>

Титова Любовь Васильевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института истории Сибирского отделения РАН, (Новосибирск).

<titova_istochnik@mail.ru>

Туфанова Ольга Александровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, (Москва).

<tufoa@mail.ru>

Устинова Ирина Александровна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института российской истории РАН, (Москва).

<ilustinova@yandex.ru>

Юрганова Инна Игоревна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, (Москва).

<inna.yurganova@mail.ru>

Юхименко Елена Михайловна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Государственного Исторического музея, (Москва).

<em_yukhim@mail.ru >

Научное издание

**Старообрядчество в истории и культуре России:
проблемы изучения
(К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума)**

Выпускающий редактор

М.И. Бълхова

Макет и оформление

Я.В. Быстрова

Подписано к печати 24.11.2020. Формат 60×90/16. Гарнитура Newton.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Заказ № 2815.
Тираж 300 экз. п.л. уч.-изд. л.

Издательский центр Института российской истории РАН
117292, Москва, ул. Дм. Ульянова, 19
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в Акционерном обществе
«Т8 Издательские Технологии»
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: 8 (495) 221-89-80

ISBN 978-5-8055-0386-4



9 785805 503864