



СТАРООБРЯДЧЕСТВО

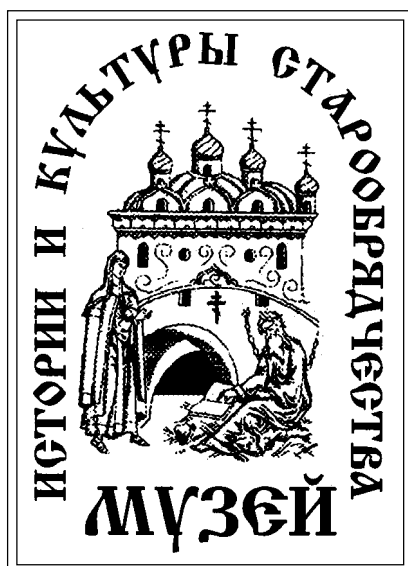


ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

11



**Икона боровских мучеников:
священномученика Аввакума,
мучениц и исповедниц Феодоры, Евдокии, Марии и Иустины. XXI в.**



Редакционная коллегия:

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

Контактные телефоны
(8-495) 457-32-26
(8-48438) 4-32-36

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

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

**Выпуск 11
МОСКВА
2006**

Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 11

СОДЕРЖАНИЕ

ОБЩЕСТВО И ЦЕРКОВЬ

В.В. Керов

«Бог свят есть... и мы будем святы»: Сакрализация
повседневности в старообрядчестве 4

А.В. Анапасенко

Мировоззрение курских староверов в эпоху российской
модернизации (вторая половина XIX—начало XX вв.) 17

Н.В. Зиновкина

Проблемы истории и культуры старообрядчества
в периодической печати Калужской области
в конце XX в.: несколько наблюдений 25

С.В. Капранов

Киево-Могилянская академия и старообрядцы 29

ГОСУДАРСТВО И СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Г.П. Станкевич

«... ОБОБЩЕНИЕ СЕРДЕЦ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДЕЛО БОЖИЕ ЕСТЬ»
(Указ Святейшего Синода от 22 марта 1800 г.: попытка
изменения государственной политики по отношению
к старообрядцам) 33

В.И. Осипов

Боровская драма: от старообрядческой часовни
к единоверческой церкви 37

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

М.В. Кочергина

Старообрядческие монастыри, скиты, пустыни и обители
Стародубья и Ветки как центры духовной жизни
в 1760—1860 гг. 45

С.С. Михайлов

Старообрядческие моленные в гуслицком Заходе 71

АРХИВ

В.В. Боченков

Письма отца Карпа Тетёркина епископу Рязанскому
и Егорьевскому Александру 82

КНИЖНОСТЬ

Н.А. Карманова

Печорский крестьянин-старообрядец И.С. Мяндин —
переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала» 90

КОНФЕРЕНЦИИ 111

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ 116

ОБЩЕСТВО И ЦЕРКОВЬ

«БОГ СВЯТ ЕСТЬ... И МЫ БУДЕМ СВЯТЫ»: САКРАЛИЗАЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

В.В. Керов

Вслед за М. Вебером общим местом специальной литературы стало положение о том, что аскетически-деятельное начало в исторических религиях явилось важным фактором их участия в социальной модернизации. Но переход религиозного рационализма в социальный, активизация вероисповедания, формирование «мирской аскезы», а, тем более, перетекание вероисповедного активизма в социальный могли произойти лишь в условиях, когда эти процессы были объединены в единой социоконфессиональной системе и реализовывались в конфессионализации социальной практики. Эта тенденция хорошо описана на материале западноевропейского общества в связи с Реформацией, в результате которой возник протестантизм. Вопрос же о сакрализации повседневности и формировании «мирской аскезы» в восточном христианстве остаётся открытым, несмотря на то, что он давно стоит на повестке дня историков религии. Тем более важным представляется изучения данной проблемы по отношению к старообрядчеству, сыгравшему важную роль в социально-экономических модернизационных процессах в нашей стране в XVIII–XIX вв.

Как для Древней Руси, так и для всей Европы соответствующего периода было характерно пластическое мышление (1), порождавшее буквализм в восприятии сакрального. Соответственно, вся «жизнь тогда проходила в модусе, подобном тому, что практикуется фундаментальным исламом. Деления жизни на сакральную и профанную люди тогда не знали» (2). Граница пролегла в другой сфере: различалось земное — телесное (также санкционированное и регулируемое Богом) и небесное — трансцендентальное. В христианстве изначально была заложена идея прижизненной подготовки к вечности, но историко-культурные доминанты обуславливали своеобразную конкретно-историческую реализацию этих идей.

В раннем христианстве в целом и в патристике проявились, конечно, признаки пластического буквалистского сознания. В таинствах

и богослужении земное было неразделимо с небесным. Отцы церкви, в частности Кирилл Иерусалимский, так разъясняли, например, сущность крещения: «Приступи ко крещению не так, как к воде простой, но как к духовной благодати, с водой даруемой. ...Простая вода, получив силу от призвания Св. Духа и Христа и Отца делается святою. Так как человек состоит из двух частей, из души и тела, то и очищение двоякое: бестелесное для бестелесного, а телесное для тела. Вода очищает тело, а дух душу запечатлевает... Итак, когда сойдешь ты на воду, то не простую воду представляй себе, но от действия Святого Духа ожидай спасения». Причём без посредства телесного нельзя приобщиться Святому Духу: «Ни тот, кто крещается водою, но не удостоен Духа, не имеет совершенной благодати; ни тот, кто хотя бы добр был по делам, но не получил запечатления водою, не войдет в Царство Небесное» (3).

Воздействие таинств обеспечивало «телу духовное хранение». Тот же Кирилл Иерусалимский учил готовящихся к принятию христианства, что, помазавшись миром, человек буквально делается «причастником» Христу. Святоотеческие объяснения отнюдь не сводили телесные предметы лишь к символическим обозначениям небесных. «Ибо как хлеб в Евхаристии, по призвании Святого Духа, не есть более простой хлеб, но тело Христово, — писал Кирилл, — так и Святое сие миро не есть более простое... но дар Христа и Духа Святого. И когда видимым образом тело помазуется, тогда Святым и Животворящим Духом душа освящается». В причастии также «видимый хлеб не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но тело Христово: и видимое вино не есть вино, хотя по вкусу так представляется, но кровь Христова... Не телесному вкусу давайте судить о сем, никак, но вере несумненной». Речь, конечно, не шла о «плотоядении», отмечал при этом св. Кирилл, но о буквальном восприятии духовной субстанции (4). Аналогичным было восприятие иконы. На Седьмом Вселенском Соборе было установлено, что честь, «воздаваемая образу, переходит к первообразу, и поклоняющиеся иконе поклоняются существу изображенного на ней».

В Византии пластичность религиозного чувства развивалась. Освящённая повседневность связывалась с Небом не столько священниками, сколько богослужением, в особенности литургией. В ней в средние века на православном Востоке «активно участвовало всё собрание верующих, и даже элементы убранства церкви вовлекались в службу». Вообще «приверженность собственной литургии была... важнейшей общей чертой духовного облика византийцев... причём простолудины в империи проявляли даже большую привязанность к своей литургии, чем образованные» (5), что было вполне объяснимо.

На Западе, в отличие от Византии и восточно-христианских регионов в целом, иной была не только интерпретация патристики, но и сам «фонд нормативного чтения и соответственно материал для нормативного мышления» (6). В Западной Европе земное существование, пусть освящённое, представлялось первичным, а небесное — вторичным. Это определялось значительно большим синкретическим элементом язычества, более низким по сравнению с Византией «культурным уровнем» варварской Европы (в том числе духовенства (7)), где не было чётких представлений о личностном Боге и развивалось поклонение не богам, но силе богов (8). В результате возникало более чёткое разделение на священство, осуществляющее связь с Богом, и верующих. В Западной Европе с развитием католицизма ритуалы находились в полном распоряжении клира, а миряне оказывались значительно дальше от Небес, чем на Востоке. Итогом стали формально парадоксальные результаты: с XIII—XIV вв. «очень многие миряне отказывались доверить свою судьбу своего спасения профессиональным посредникам между Богом и людьми», развивался антиклерикализм, а многие верующие оказались за пределами официальной церкви — в крупных еретических сообществах альбигойцев, катаров и пр. (9).

Соответственно, в период Реформации произошла реакция на отчуждение обряда от верующих, на расцвет внешних (в том числе по отношению к мирянам) форм богослужения в католицизме, проявившихся в частности в ситуации, когда католический священник «не столько является литургической иконой Христа, сколько он подражает жизни Христа — в том числе в Его безбрачии» и многих других «археологических» деталях (10).

Во многих направлениях протестантизма сложилось принципиально новое отношение к обрядам. Духовность оказалась связанной с рациональным осмыслением, а сама вера была провозглашена «свободной от священников, от жертв, от раздачи даров благодати и обрядов — религией духа» (11). Протестанты, впрочем, не отказались полностью от обрядовости, но резко

ограничили её, сделали не более чем *символической*, и в сотериологическом плане в значительной степени заменили обряды личной аскезой. Но и при пониженных ритуализме и мистицизме, в протестантизме осуществлялась *сакрализация повседневности*. Мирской аскетический идеал протестантов был вызван к жизни не секуляризацией сознания, а освящением профессиональной деятельности как Божественного призвания.

Кальвин учил, что веры и знания о собственном избрании недостаточно. «В поисках уверенности в своей избранности сосредоточимся на знаках, которые суть его надёжные свидетельства... И как обнаруживается избрание?» — спрашивал Кальвин. В соответствии с доктриной кальвинизма, предзнание о предопределении даётся прежде всего затем, чтобы избранные «в смирении и почтении учились бояться Божьего суда и прославлять Божье милосердие». Для протестантов предвосхищение Царства Божьего осуществляется в служении Богу, поддержании чистоты вероучения и пр. В традиционном христианстве «святое» было «иным», чем обычный порядок вещей. В протестантизме святость отождествили лишь с нравственным совершенством. Воля «Божья такова, чтобы мы шли по земле, стремясь к нашей истинной родине», — подчёркивал Кальвин. То есть избраны люди для того, «чтобы вести жизнь святую и непорочную». Отверженные, «будучи сосудами презрения, не перестают гневить Бога бесчисленными преступлениями и подтверждать очевидными признаками его приговор». Человеку, уверенному в своей избранности, следует поэтому «держаться справедливости и святости». Кальвин при этом не требовал, чтобы христианин обладал в нравственности «евангельской чистотой и совершенством», но считал, что «необходимо стремиться к совершенству... и прилагать усилия». Соответственно, если человек, не являясь праведником, усердствует в праведной жизни — он избран: «Ибо откуда это усердие [у сосуда порока], как не от Божьего избрания» (12).

Кроме того, знаком избранности является осуществление связи избранности с призванием человека, исполняемым в его профессиональной повседневной деятельности. Чтобы люди своими безрассудствами «не нарушили порядка вещей», Бог установил различия между профессиями и образом жизни, предписал каждому его обязанности. А чтобы никто не преступал установленных для него границ, Он назвал каждый образ жизни «призванием... Посему каждый на своём месте должен осознавать, что его положение — словно пост, на который он поставлен Богом». Избранных Господь «принял под свою защиту и покровительство», и они укреплены и в вере и в своём земном призвании (13).

Стремящиеся к святой жизни, добросовестно трудящиеся в своём призвании — это есть призванные, которых Бог «предопределил быть подобными образу своего Сына»: «Бог принимает нас как своих детей при условии, — писал Кальвин, — что в нашей жизни изобразится образ Христа». Для тех, кто уподобляется Христу уже в земной жизни, «духовное царство начинается уже на земле» (14), а повседневная, формально мирская, деятельность сакрализуется.

В Древней Руси не было богословской культуры, равной византийской, большое влияние оказывал синкретизм русского православия, на процесс формирования которого влияли восточнославянские и скандинавские языческие традиции. Поэтому здесь соединилось высокопластическое мышление и византийское отношение к литургии, что определило особую важность обряда. Так же, как церковь, по словам Кирилла Белозерского, является земным небом, и литургия в православии представляет собой временное воплощение Царства Божия, а само Царство воспринималось «сплошным богослужением в обширном граде-храме» (15).

С точки зрения протестантов, в православии «святыня закреплена в духе и букве», а «ритуализм» является свидетельством традиционализма и отхода от евангельских норм. Но даже протестантские авторы, критикуя «ритуализм» православия (якобы «учение выливается в стереотипные формулы, сопровождающиеся символическими действиями»), признают (правда, с отрицательной оценкой), что таким путём «получается ощущение какой-то тайны» и большинство верующих переживают религию «в форме священнодействия» (16).

Система обрядов, выработанная греческой церковью на основе учения Христа в течение длительного времени, была воспринята Русью, не знавшей исторического происхождения и связи обряда и учения. В связи с восприятием единства формы и смысла ритуала в готовом виде для большинства православных Руси обряд имел «одинаковое происхождение и значение с самым вероучением», он «был то же, что и вероучение; он так же важен, свят, спасителен и неизменен, как и вероучение». Русские «начинали прежде всего с обряда, и уже чрез обряд и при его посредстве приходили к усвоению и пониманию самого учения, так что русских воспитывал и учил христианству прежде всего определённый обряд, вне которого они не могли ни представить, ни мыслить христианства» (17).

В результате воздействия всех факторов, включая специфику восточнославянской языческой ментальности, литургизм стал главной характерной чертой русского (как и византийского) православия, а богослужение и «литургия, дающие возможность мгновенного... прорыва к

вечности, абсолюту... заняли центральное место в религиозной и духовной жизни Древней Руси» (18). Возможность (в рамках пластического мышления) для всех почти физически пребывать в раю в течение нескольких часов литургического богослужения наглядно подчёркивала контраст с жизнью вне стен храма. Здесь порядки также извечно определялись Господом, но мирская жизнь была очень далека от Царства Божия. В частности, поэтому в древнерусском обществе Царство Христа осознавалось идеалом, преградой к которому являлась земная жизнь, заполненная мирской суетой и заботами. Русское православие «не исключало возможность» спасения в миру, но самым эффективным путём к спасению был уход из мира — в монастырь, скит или пустыню (19). Наиболее адекватной, подлинной формой христианского подвига соответственно представлялся иноческий аскетизм и обуздание плоти. Это позже воспринималось русскими религиозными философами как «образно-символическое восприятие мира», считалось, что для Древней Руси было характерно «стремление к абсолюту» (20).

В XVI–XVII вв. кризис «переходного возраста» российской цивилизации проявился прежде всего в изменении подхода к духовной жизни. Вплоть до XVI столетия все сферы духовной жизни «были слиты в неразрывное единство» и «ни одна область творчества не была самодостаточной без богословия» (21), причём доминировала в культуре религиозная система. Ф. Буслаев писал о стремлении русских православных иконописцев изолировать, «изъять священные изображения из мелочной обстановки ежедневной жизни», о соответствующем отчуждении «иконописи от природы, от всего нежного, цветущего и молодого». По мнению Буслаева, это обусловило однообразие сюжетов, схожесть лиц и другие черты, воспроизводившие «однообразие молитвы» (22). Это в большой (хотя и не в абсолютной) степени справедливо для периода до XVI в., но в переломный XVII в. нераздельность культуры стала разрушаться осознанием различий между духовным и светским (23), что и составляло процесс секуляризации. Возникло даже противопоставление мирского и сакрального.

Одной из форм реакции на это (причём самой массовой), тем более в условиях цивилизационного кризиса, стал рост религиозности различных слоёв населения.

До этого религиозное чувство было иным. Даже «далеко не особенно усердная» набожность простого народа конца XIX в. — писал Е.Е. Голубинский — «вовсе не должна быть возводима ко временам слишком древним». Что же касается набожности российского общества до середины XVII в., «то памятники изображают её в самом непривлекательном виде. В простом

народе было весьма не мало людей, которые совсем не заботились об исполнении христианских обязанностей и „всеу именовались христианами“» (24). Русские люди той эпохи редко исповедовались и причащались, наиболее благочестивые делали это всего один раз в год — в великую четырёхдесятницу, многие не причащались по нескольку лет (25). Усердие даже во внешнем благочестии обнаруживалось лишь «в верхнем меньшинстве». Только верхний слой общества даже в XVI в. источники представляют «весьма религиозным или набожным» (26).

Но в середине XVII столетия ситуация изменилась. Резко вырос спрос на иконы. Потребность в них выросла многократно, как и число иконописцев. В середине века посредники закупали иконы возами для перепродажи «по деревням и сёлам» (27). О религиозном подъёме свидетельствует и резкое увеличение спроса на книги, которых, несмотря на активную деятельность Печатного двора и рост книгопечатания, всё равно не хватало (28).

Приметой времени стало и более жёсткое соблюдение религиозных норм. С «половины XVII в., с правления Алексея Михайловича, правительство светское и духовное обратили пристальное внимание на народ в сём отношении, начав издавать соответствующие указы и предписания, и с этого-то собственно времени набожность простого народа доведена до своей нынешней не особенно высокой степени совершенства» (29). Рост религиозности и правительственные меры привели к тому, что богослужебные и дисциплинарные церковные порядки в монастыре и миру оказались близки друг другу (30). Требовательный церковный устав русского православия был взят «из восточных самых строгих монастырей и введён был у нас в обыкновенных приходских церквях» (31). Так, даже греческие православные иереи с трудом выдерживали московскую праздничную службу. Павел Алеппский, архидьякон, сопровождавший в 1655 г. в поездке в Москву своего отца — антиохийского патриарха Макария, отмечал, эмоционально описывая службу в день поминовения первого митрополита Руси Петра: «Мы не в состоянии (после богослужения) были прийти в себя от усталости и наши ноги подкашивались» (32). Служба продолжалась с 9 вечера до восхода солнца. «Бог свидетель, — писал архидьякон, — что душа чуть не покинула нас... я в течение трех дней был совершенно не в состоянии стоять на ногах, хотя бы их резали железом. ...Что это за всенощные и бдения!» — восклицал он. Но наиболее ошеломительным для прибывших из Антиохии стало то, что подобная служба была привычной не только для русского священства, но и для мирян: «Более всего нас удивляло, что дети и малютки, и притом не простолюдинов, а вельмож, стояли с

непокрытою головою, неподвижно и не шевелясь, как статуи» (33). Действительно, в XVI–XVII вв. даже «переступать с ноги на ногу от усталости считалось грехом», тем более «считалось недостойно славы Божией уходить из церкви прежде окончания служения» (34).

Многие исследователи, ориентируясь, в частности, на обличительные Слова Максима Грека, направленные против «внешнего благочестия» русских (35), традиционно видят в религиозности русских людей XVII в. «решительную крайность приверженности к наружной набожности и к внешней обрядовой формальности» «больше должного» и, главное, — вместо внутренней веры (36). Но такое восприятие, скорее, является плодом современного сознания: у Павла Алеппского и его спутников, терпевших, по их словам, «мучения» во время службы, не было сомнений, что физические неудобства доказывали глубокую религиозность москвичей. «Какая выносливость! Какая вера!» — писал о русских богомольцах Павел (37). «Что за крепость в их телах и какие у них железные ноги! ...Несомненно, что все эти люди святые: они превзошли [греческих] подвижников в пустынях» (38).

Но в эпоху кризиса XVII в. одновременно с всплеском религиозности целостность традиционного (и традиционалистского) православного сознания, только что достигшего своего пика, начала распадаться. Единство мира разрушилось, в духовной культуре появилась «множественность универсальных целеполаганий как принцип существования» (39). Сформировались две противостоявшие друг другу тенденции (40). Прежде всего, они различались отношением к дихотомии духовного — сакрального и светского — мирского.

Одна из тенденций выразилась в секуляризации культуры у части элиты общества. Эта группа не потеряла религиозность, но чётко различала «Богово» и «кесарево».

Это проявлялось в формировании светского искусства и в обмирщении искусства церковного. В православие начало «внедряться восприятие образа и его творчество, как независимых от духовного опыта», «вероисповедный аспект искусства» переставал доминировать, «уступая критерию эстетическому». Это уже не было единственным явлением, именно в XVII в. «из русского синодика Торжества Православия исчезает всё вероучное содержание образа». Теперь уже автор нёс ответственность за содержание иконы, «соборный опыт Церкви распадается на индивидуальные восприятия художников», распространились «подписные», авторские иконы (41). Одновременно представители школы Ушакова активно использовали библейские сюжеты для изображения социальных явлений, всё чаще обращались к античной тематике. Аналогично раз-

вивались зрелищно-музыкальные виды искусства, вплоть до появления придворного театра. В целом формировалось художественное мировосприятие, которое «нельзя иначе квалифицировать, как зримые признаки грядущих перемен в этой сфере» (42).

Проявлялось это и в повседневной жизни, особенно в верхах общества и, частично, прединтеллигенции XVII в. Так, с одной стороны, считалось, что «исключительная, единственная и достойная стихия» жизни царицы — молитва и милостыня, с другой — когда в Москве были организованы «комедийные действия», для благочестивой царицы, которая не могла показываться на людях, был устроен «род ложи», откуда сквозь щели между досок царица могла смотреть представление, ранее осуждавшееся церковью как «сонмище и позорище» (43). Сам православный набожный царь смотрел представление открыто.

Другое направление общественного сознания и мировосприятия, стремясь к восстановлению целостности сознания на ином уровне, противопоставляло секуляризации сознания его сознательную сакрализацию, не приводящую, впрочем, к духовной автаркии. Эти стремления исходили из недр самой русской православной церкви.

В начале 40-х годов XVII в. Нижнем Новгороде из представителей духовенства возникла группа «ревнителей древнего благочестия», поставившая целью, по их собственным заявлениям, заботиться «о водворении и распространении церковности и благочестия в народе». «Боголюбцы» ревновали «не только о своём личном спасении, но и о спасении других», их задачами являлись не только участие в «уничтожении разных церковных беспорядков и нестроений», они старались и «ради проповеди закона, и ради учения, и еже понуждати им на благое всех человек, да не един от христиан правого пути погрешит ... но вси спасение да уличат». Важно, что если в исправлении нравов «боголюбцы» должны были прежде всего «извещать государем» и ходатайствовать перед церковными властями, то «научение» о спасении планировалось осуществлять своими силами (44).

Русское духовенство начала XVII в. «очень напоминало по своему моральному и религиозному уровню духовенство Запада накануне реформации». Обличение вождями протестантизма католического духовенства схожи с картиной, нарисованной нижегородскими «боголюбцами». Но главное сходство с Реформацией заключалось в переходном характере времени, породившем реформаторство и российское движение «ревнителей». Соответственно, были похожи и цели этого «нового религиозного течения», стремившегося «сделать из „богоизбранного народа Третье-

го Рима“ народ подлинного христианства». «Боголюбцы» стремились «активизировать веру русских людей, сделать более интенсивной и динамичной жизнь церкви, духовенства и мирян». Они проявляли «максимализм в вопросах веры и участия в церковной жизни», их деятельность характеризуется исследователями как «попытка оцерковления всей русской жизни» (45). В соответствии с этой концепцией «оцерковления твари», всё земное («личную, семейную, общественную... хозяйственную, культурную, государственную деятельность) нужно преобразовать во образ небесного» (46). В целом, не подчёркивая разницу между монастырём и миром, «ревнители» в то же время желали не окружить Россию монастырскими стенами, а «сделать из России один вселенский приход, чающий наступления царства небесного за божественной литургией» (47).

Большое значение имело то, что движение принимало относительно массовый характер с обширной географией: не только в Нижнем Новгороде, но и в Пскове, Калуге, Суздале, Вологде и других городах раздавались аналогичные призывы. До этого в период подъёмов религиозности духовные лидеры — Сергей Радонежский, Иосиф Санин, Нил Сорский и др. — звали русских в монастыри спасаться, теперь же «приходские священники зовут своих прихожан и всю Русь спасать не только свои души в скитах и монастырях, но и всю русскую церковь, весь русский народ, всё общество мирян» (48). Важно, что речь шла о спасении в миру.

Идеи «ревнителей» в условиях противоборства различных тенденций не могли быть восприняты всеми. Их учительная деятельность встретила в ряде мест оппозицию и даже сопротивление со стороны не только местного духовенства, но и части народа. Аввакума, Даниила, Логгина и других протопопов из «кружка» неоднократно били и изгоняли «мятежники», пороки которых они обличали. При этом значительная часть прихожан поддерживала «боголюбцев», в ряде случаев направляя челобитные с просьбами вернуть пастве изгнанных или бежавших. «Ревнители» пользовались широкой поддержкой царя и значительной части аристократии, а в последние годы патриаршества Иосифа «фактически руководили церковью и духовной жизнью народа» (49).

Не следует абсолютизировать различия указанных направлений. Оба они явились порождением нового кризисного века. Для обоих было характерно развитие индивидуализации, осознание личной ответственности, новая культурная система со своей структурой и пр. Тексты «ревнителей» также содержат элементы рационального богословия, а авторские иконы встречались и среди вполне традиционных. Но эти и другие черты имели различную адаптацию группами их

носителей, они проявлялись с различной силой. Так, литература, основанная на вымысле, была характерна не только для первой тенденции: появившаяся в XVI в. и получившая широкое распространение в XVII в. бытовая повесть была связана скорее с «сакрализационным» направлением постольку, поскольку эта «демократическая» беллетристика имела выраженную не просто нравоучительную, но сотериологическую направленность. Но если стихотворцы с секуляризующимся сознанием «упражнялись не в красноречии, но в поисках неожиданных маргинальных форм, драматургия была озабочена „живостью“ происходящего, самим действием, его динамикой» (50), то в «Повести о Горе-Злочастии» герой после злоключений и ошибок «спамятует» «спасенный путь», а в «Повести о Савве Грудцыне» главной идеей является мысль о том, «как долготерпив человеколюбивый Бог, ожидая обращения нашего, и как он невыразимыми своими путями приводит ко спасению» (51).

В случае «ревнителёв» речь шла не об абсолютном отвержении нового, но об адаптации новых элементов духовности к русской православной традиции. В формулировке конкретных целей «ревнители» не выходили за рамки «тогдашнего церковного благочестия» (52), но некоторые историки оценивают деятельность «ревнителёв» как «культурно-реформистское течение» (53). Ещё Каптерев назвал деятельность «боголюбцев» «церковно-реформационным движением» потому, что они — люди «с реформаторскими более или менее стремлениями» — ставили задачи «реформировать русскую жизнь», которая «заколебалась» во второй трети XVII в., «нравственно перевоспитать общество» своей деятельностью и таким образом преобразить религиозно-нравственную жизнь русского общества того времени (54).

Сами «боголюбцы» представляли собой «переходный тип людей, соединявших в себе высоту духа средневековой культуры и практический разум нового времени» (55). Существенным было и то, что ревнители действовали, в определённой степени, «снизу» — при поддержке царя, но без оглядки на патриарха и церковные власти, в чём те видели «косвенное порицание их архипастырской деятельности» (56). Кроме того, эти идеи исходили не только из среды клира, они опирались на ментальную практику относительно широких, прежде всего городских, слоёв населения.

По справедливому выражению автора современного исследования, этот процесс — не секуляризация сознания, но сакрализация, шедшая «от оправдания» «естества» человека и окружающего его мира, — проходил тогда везде и во всём в разных формах. Под «обмирщением» (57), как правило, понимается «снижение сакрально-

го, огрубление его в результате проникновения „пёстрого“ греховного мира в пределы, ранее недоступные ему и оберегаемые от него средневековым менталитетом». В данном же случае «шло не „обмирщение веры“, а „сакрализация жизни“, освобождение её от тяжёлого ига дьявола и греха в сознании людей переходной культуры». Люди «нового типа» во второй половине XVII в. постепенно подготавливались «к утверждению мира и мирской жизни как достойной „горного“ наравне с аскетическим идеалом» (58).

Это прослеживается, в частности, в иконописи и фресковой живописи второй половины XVII в. Влияние заказчиков и новые представления исполнителей выражалась в том, что «они простую земную жизнь ввели в сферу сакрального». Заказчики фигурировали на иконах и фресках, лики святых напоминали реальных членов купеческих семей, появились детали быта, использовались сюжеты из местной истории, присутствовал «общий радостный настрой» (как, например, в ярославских церквях, построенных в XVII в. на деньги местного купечества) (59).

Секуляризация в XVIII в. была характерна лишь для верхов общества. Для большинства культура и в начале XVIII в. не осознавалась внеположенной по отношению к православию и религиозной вере вообще. Собственно понятие культуры ещё не выделилось в отдельную категорию в сознании русских людей. Элементы пластического мышления и традиционализма в сочетании с эсхатологией способствовали тому, что в значительной части всего русского православного населения развивались идеи сакрализации повседневности вполне в духе вскоре возникшего старообрядчества.

Раннее старообрядчество продолжило линию «боголюбцев», тем более что многие бывшие «ревнители» стали активными проповедниками борьбы за старую веру. Их программа (так же, как и у «боголюбцев») не сводилась к требованию возвращения древнего православия. Аввакум, Феодор, Авраамий и другие вожди, говоря о «старой вере», настаивали на необходимости духовного обновления людей в духе кружка «ревнителёв» (60). Аввакум, используя выражения из 1-го послания апостола Павла к коринфянам, призывал «очистить старую закваску», «совлечь ветхого человека» и т.д. Под этим лозунгом отцы старообрядчества боролись за реализацию тех же идей, что предлагались боголюбцами 40-х годов — «поднятие благочестия», «очищение» мира, его сакрализация и формирование мирской аскезы (61).

Теперь ещё более настойчиво то, что раньше вменялось лишь инокам, распространялось на всех верующих. Аввакум и его соратники стремились к превращению всей жизни как священника, так и мирянина в христианский подвиг, к

активизации вероисповедания. Каждый православный должен был осуществлять духовную и другую спасительную деятельность в период телесной жизни, в том числе — в миру, где на каждом шагу, в будничном, проявлялось «Божественное» и подстерегало человека, соблазняло его «дьявольское» (62). Хотя Аввакум увещевал «верных»: «не дорожи мне сим веком, не имам zde града, но грядущего взыскуем», — он добавлял, что в миру подготовка к спасению особенно трудна, и поэтому ценна и эффективна. «Мира не стыдиться», именно в земной жизни «тесная дорога ведет до живота вечного и пространного места, горнего Иерусалима» (63).

Аввакум хотел, чтобы все верные могли сказать: «Мы живем десницею Божиею покровени, взирающее на начальника вере и совершителя Иисуса, ходящее в заповедях Божиих и оправдании Господних беспорочно». В этом случае «будем Богу подражатели добрыми делы. Бог свят есть... и мы будем святы». Важно, что, по Аввакуму, в условиях, когда на всех «верных», стремящихся к праведной жизни и держащих правильную веру, нисходит благодать, «не риза спасет, но нрав, не место пустынное, но обычай благий». Именно поэтому такие таинства, как крещение и исповедь могли производить не только рукоположенные священники. Если люди, «отметающиеся скверны, хранят цело благочестие», то вполне могут крестить и «принимать на дух». Аввакум считал, что хотя такие верующие, осуществляющие таинства, «и простии, но действо — духовное», так как в них действует Святой Дух. «Подщимся, не обленимся и мы причастницы быти со святыми», — призывал протопоп (64).

Это же проявилось в политических идеях раннего староверия. Как и Петру, старообрядцам Церковь поначалу — во времена Аввакума — представлялась частью общественной и государственной жизни, но идеалом для них была не секуляризованная церковь, а сакрализованное государство (65). Позже в соответствующих общественно-политических условиях цели ревнителей древнего благочестия ограничились сакрализацией общества истинно верующих — общин «верных».

Стремление к сакрализации, проявившееся в деятельности «ревнителей», усилилось в старообрядчестве под воздействием обострённой эсхатологии и новых конфессиональных задач староверов. В значительной степени благодаря острому эсхатологическому ощущению поиск пути спасения стал своего рода навязчивой идеей. Это стремление полностью овладело староверами, оно определило образ их жизни и образ мышления. По точному выражению В.В. Розанова, «типикон (66) спасения» — главное в старообрядчестве, «нерв его жизни, его мучительная

жажда, в отличие от *summa regulorum*», которыми руководствовались многие другие направления христианства (67). Именно это породило огромный спрос на Цветники, указывавшие не идеальный путь к спасению, но — образ жизни, облегчавший его. Кроме эсхатологии, огромную роль в жизни староверов играл православный обряд, который, с точки зрения современного богословия, уже несёт в себе зародыши освящения материи и мира (68).

В результате, так же, как и протестанты, для которых, по выражению Вебера, весь мир превратился в монастырь, но на принципиально иных богословских основаниях, старообрядцы оказались в сакральном, но ещё земном мире. Они жили в общине, которая представлялась «прообразом царства Божьего», и должны были вести праведную, строго регламентированную жизнь почти святого. Староверы осознавали, что многие «порядки монастырские... приняли и в мире живущии истинныя христиане», хотя подчас и объясняли свой образ жизни, в частности, тем, что «предки наши иноков почитали», пострадавших за старую веру, в частности в Соловецком монастыре. Соборные постановления содержали требования для всех, кто хочет быть «истинным христианином», «правым евангельским путем вестися» (69).

Сакрализация была настолько ясно осознававшейся, даже нестарообрядцами, что распространённым обозначением паствы синодальной церкви, в отличие от староверов («верных») стал термин «мирские», встречающийся в документах всех согласий старообрядчества (70). По данным, собранным экспедициями МВД, крестьяне, жившие рядом со староверами, считали, что «раскольничья вера — святая настоящая христианская, что в одной только этой вере и можно спастись, и что вера [официальная] православная или по народному названию, вера по церкви, есть вера мирская». Простые крестьяне-нестарообрядцы часто говорили: «мы не христиане... мы во Христа веруем, но мы по церкви, люди мирские, суетные... Христиане те, что по старой вере, они молятся не по нашему, а нам некогда» (71). Вологодский епархиальный миссионер также писал, что «в местностях, где силен раскольничий дух, население относится к расколу, как к вере людей, удалившихся от мира и предавшихся подвигам спасения души и богоугождению; оно хочет, мечтает хотя в конце жизни отдалиться такой жизни» (72). В отчёте по Ярославской губернии отмечалось, что в результате многие из синодальной паствы — «едва ли не 3/4 губернии молятся двуперстным знаменiem креста, презирая и щепоть» — троеперстие (73). По свидетельству современников, в середине XIX в. не только в крестьянстве, но и в других слоях общества было распространено мнение, что старообрядцы — са-

мые ревностные христиане в России, «как христиане первых времён», а официальное православие — «мирская религия» и «вся святость концентрируется в старой вере» (74).

Те же тенденции прослеживаются в иконографии старообрядчества, к которой нельзя однозначно отнести понятие «обмирщения». Знаковая структура старообрядческой иконы не позволяет случайного введения в её пространство новых элементов, так как знаковый «статус предмета и его изображения, помещённого в сакральное пространство, чрезвычайно повышается» (75). Новые компоненты в «тексте» иконы фактически становились религиозными символами, превращаясь из мирских в сакральные.

Специалисты считают, что во многом развитие староверческой иконы было связано с эволюцией эсхатологических мотивов. В иконописании образ Небесного Града и «мирской пустыни» сблизилась, мирское становилось предметом духовного осмысления. Так, в ветковской иконе в её пространство вводились реальные сельские и городские пейзажи (вплоть до изображения слободских торговых рядов в ряде икон, переход от традиционных «горок» и «палат» к изображению современной художнику городской архитектуры). Но это псевдообмирщение небесного «взаимодействовало» с „одухотворением“ земного». В психологии Ветки, как и всех старообрядческих поселений, была с самого начала заложена идея воплощения в этих поселениях «вторых градов» (76).

Реалистичность и колористика иконных пейзажей также является свидетельством не обмирщения иконы, но сакрализации изображаемого. Изображение садов, да и в целом широкое распространение садов, в том числе с цветами, на Ветке и в Стародубье объяснялось самими староверами схожестью сада и его мифологемы с раем («как же не любить — и в раю есть сады») (77). Восприятие малороссийских колористических традиций здесь облегчилось тем, что «многоцветие южного колорита» воспринималось и реализовывалось в иконографии как образ сада Эдемского, отражающий чаяния Небесного Иерусалима, что «оказалось близким и понятным» старообрядцам, переселившимся в Поднепровье (78).

При этом традиционализм сохранялся в значительных размерах. «Живоподобность» пейзажей и архитектурные «фоны» совмещались с традиционным письмом «личных» образов. Старообрядческая икона не перерождалась в «религиозную картину» — отрицание образа, как это часто было в синодальной церкви (79).

Вообще, в старообрядчестве новые тенденции нашли своеобразную опору в традиционализме. Специфика староверческой системы ценностей была связана, в том числе, с сочетанием

новой антропософии и главной, смыслообразующей ценности средневекового человека — идеала «обращённости к Богу». В такой системе элементы антропоцентризма имели латентный характер, а трансцендентная компонента сохраняла осознанно доминирующее значение в повседневной жизни. В результате традиционная доминанта обеспечивала реализацию новой тенденции к сакрализации и обыденные нормы закреплялись «в глазах старообрядцев посредством определённых знаков, служащих мерилom и источником истины», в том числе Писанием и Преданием (80).

В этом же смысле стремление к сакрализации повседневности опиралось на традиционалистскую психологию — сохранившиеся элементы пластического мышления. Так, ещё Феодосий Васильев запрещал в бане — нечистом месте — говорить молитву (81). Тексты нравоучительного характера, содержавшие рекомендации по «сохранению христианской веры» и «душеспасительного жития», практически отождествляли чистоту тела и нравов. Один из Цветников учил: «Ставай пред образом Божиим в чистоте на молитве... примаясь начиная икончевая [дело] благословясь и перекрестясь 3-ды, *руки* умыть по 3-ды отпогани часто когдахватишь зашто, обутки или чорну рубаху и голо тело чесавши, или *посуду* погану что ниесть; ипоганое у чистой посуды некласть... от скверны блюдишь и *намоливте* неочистясь небудь, *нимало* время *вчистоте* ходи; и чорных рубах на лавку иобутков неклади... чисты ведра вбани не вносить, собливы держать. Да причастимся святыне, сиречь чистоты». Одним из признаков «настатия антихристового» называлось то, что многие «за стол садятца немоясь иззастола, иза стол снадворья неумыв рук захлеб примаюца погаными руками и за чистое берут имолятца... о том кирил ерусалимский рек» (82). Контент-анализ (83) данного документа показал, что категория «чистота» относится к группе доминирующих (13 упоминаний). Физическая чистота связана во всех случаях с чистотой духовной. Другой метод контент-анализа (84) выявил связь «чистоты» со следующими категориями (в порядке убывания коэффициента парной встречаемости): «физическая чистота», «молитва», «воздержание», «истинная вера», «Страшный Суд», «трезвость», «святость».

Элементы подобного традиционализма сохраняются и в новейшую эпоху, обеспечивая при этом консервацию представлений о сакральности повседневной жизни. Исследователи современного старообрядчества в регионах России делают выводы о «неразделённости в их сознании бытовых и сакральных сторон жизни», придающей «религиозную окраску многим бытовым явлениям» (85). Так, для многих современных старообрядцев, особенно в сельской местности, как

и раньше, «приверженность духовной чистоте подразумевает и физическую опрятность жилища». В Вятском крае в конце XX в. соседи ревнителей древнего благочестия подчёркивали, что «дома у старых веров чисто, как в раю». Старообрядцы не только разделяли кухонную и банную посуду, сохраняли «чистое отношение» к утвари, гигиену приготовления пищи и т.д. (самым грязным считалось то, что смывалось с человека: лохань под умывальником, банное ведро и пр.), но и чистоту в отношении сакральных предметов: читать книги можно было только с чистыми руками, держа книгу на весу, надо было поддерживать её за переплёт, страницы лучше листать сверху и т.д. (86) Вообще, по данным современных этнографических экспедиций, многие современные глубоко верующие старообрядцы в сельской местности до сих пор «воспринимают всю свою жизнь в качестве непрерывного обряда», но при этом «они редко обращаются к богу с какими-либо практическими просьбами: посильное стремятся сделать сами, а о непосильном просто не думают» (87).

В результате реформ и потрясений второй половины XVII—начала XVIII вв. большинство русских не приняло идею оцерковления человека, но в старообрядчестве она процвела и составила один из факторов сохранения и возрождения «древнего благочестия».

Некоторые современные исследователи считают, что идея оцерковления жизни выросла на почве эсхатологического «пессимизма», распространившегося в России в первой половине XVII в., а также — «глубокого социального кризиса» того же времени, связанного с последствиями Смуты, закрепощением крестьянства и пр. С этой точки зрения, «оцерковление» человека и его повседневности, с одной стороны, и, с другой — «открытие характера», проявившееся, в частности, в развитии художественной рефлексии о человеке в XVII в., — «противостоящие друг другу идеи» (88).

Действительно, в русле сакрализации земной жизни элементы традиционализма не могли не быть более значительными, чем в случае секуляризационной тенденции, но и она (сакрализация) представляла собой модернизационный процесс. Тезис о противодействии сакрализации новым явлениям психологической жизни вступает в противоречие с выводами о характере аналогичных явлений в западноевропейском христианстве. Главное же — сакрализация повседневности, наметившаяся как тенденция в первой половине XVII в. и состоявшаяся в старообрядчестве, привела к укреплению новых черт личности, необходимому росту индивидуализма и развитию личного вероисповедания. В условиях «самого последнего времени» и невозможности полной изоляции от «внешнего» «антихристо-

ва» мира в староверии главной сферой религиозного действия стал посюсторонний мир. Антихрист или (как вариант) его предтечи уравнивали «чернецов» и «бельцов», спасение стало возможным и в миру. Нормы монашеского подвижничества были распространены на всех верных и стали основой подвига в сакрализованном пространстве староверия. Ещё важнее то, что в рамках социоконфессионального обновления сакрализация мира привела к формированию в старообрядчестве личной «мирской аскезы». «Мирская аскеза», в свою очередь, вела к строгому методизму и регламентации сакрализованной повседневности. В старой вере, как и в протестантизме, весь мир превратился в мирской монастырь. Сложилась новая поведенческая модель, основанная на активности, совмещённой со строжайшим исполнением конфессионального этоса, аскетизмом, методизмом и бережливостью, что сыграло важнейшую роль в складывании и реализации модернизационного потенциала старообрядчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Объёмно-пространственное, предметное, конкретно-образное мышление, характерное для традиционного общества. Так, например, на Западе и на Руси нечистота, в том числе физическая, воспринималась как стимул для возникновения хаоса и действия злых (нечистых) сил. На Руси пластичность мышления сохранялась дольше. Иностранцев и в XVII в. изумляла любовь русских к бане, где смывалась не только телесная грязь, но и греховность и духовная нечистота. В Европе было уже утрачено единство души и тела, потерялось духовное значение внешних мер достижения физической чистоты, способы телесного очищения стали бесполезны для души, в то время как русские крестьяне и в XIX в. не могли впускать в дом нечистых животных (прежде всего, собак) и вносить посуду в баню, где «сбрасывалась» телесная и душевная нечистота. См.: Sceidegger G. Pervers Abenland — barbarisches Russland. Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverständnisse. Zürich, 1993; Сия есть вера христианская к Богу // А[рхимандрит] П[алладий]. Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863. С.193–204.

2. Тайван Л.Л. С. Рансимен и его византология // С. Рансиман. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С.7.

3. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С.33.

4. Там же. С.326, 328, 332. Ср. с современным православным восприятием богослужения: «... все в Христианском богослужении но-

сит в себе глубокий, таинственный смысл, все выражает те или другие истины Евангелия и служит к нашему назиданию». Изображения Бога и святых, «возводя ум наш от образа к первообразному, напоминают нам бесконечные совершенства и благодеяния к нам Божие...». Праздники также «напоминают разные явления Божества» и пр. Сами же «священные действия или службы церковные... символически изображают пред нами весь дивный порядок Божественного домостроительства нашего спасения... и тем возвышают душу Христианина к самым высоким помыслам». Таинства — «орудия и видимые знаки невидимой благодати Божией» «возбуждают нашу веру в Него, любовь к Нему...». Предметы, участвующие в богослужении, уже не проводники благодати, они «возводят мысли Христианина от видимого к духовному, пробуждают в душе его благочестивые помыслы». Богослужения объявляются «училищем благочестия» (Макарий, архиеп. Харьковский. Введение в Православное богословие. Минск; М., 2000. С.233, 234–235).

5. Рансиман С. Восточная схизма. Византийская теократия. С.21.

6. Дмитриев М.В. Православие—Россия—Запад: в чём проблема? // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С.53.

7. Рансиман С. Указ. соч. С.19.

8. Тайван Л.Л. Указ. соч. С.10.

9. См.: Динцельбахер П. Основные тенденции религиозного развития Германии в эпоху высокого средневековья // Другие Средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. М.; СПб., 2000. С.143–165.

10. Тайван Л.Л. Указ. соч. С.12.

11. Там же. С.196.

12. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. М., 1997. Т.2. Кн.III. С.151, 152–153, 187–188, 412, 414; Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С.141.

13. Кальвин Ж. Указ. соч. С.152–153, 187–188, 414, 424.

14. Там же. С.412; Кн.IV. С.467.

15. Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование из истории церковного быта. М., 1913. С.149; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. М., 1995. С.115; Карташёв А.В. Смысл старообрядчества // Церковь. 1992. №2. С.19.

16. Гарнак А. Сущность христианства. Шестнадцать лекций. СПб., 1907. С.164, 173.

17. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1912. Т.1. С.117–118.

18. Экономцев И., игум. Некоторые особенности русского средневекового христианства // Экономцев И., игум. Православие, Византия, Россия: Сборник статей. М., 1992. С.37.

19. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.145.

20. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С.65.

21. Каравашкин А.В. Выступление в заседании «круглого стола» «Русская культура в сравнительно-историческом освещении» // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С.20.

22. Буслаев Ф. Общие понятия о русской иконописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С.117–118, 122.

23. Подробнее см.: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М, 1994. С.461–485.

24. Голубинский Е.Е. История русской церкви. М., 1997. Т.1. Вторая половина тома. С.871.

25. См.: Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Костомаров Н.И., Забелин И.Е. О жизни и нравах русского народа. М., 1996. С.169.

26. Имеется в виду приверженность молитве и посту. (Голубинский Е.Е. Указ. соч. С.871; см. также: Шапов А.П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XIX. Казань, 1859. С.162 и др.).

27. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Киев, [1996]. С.280–281.

28. Лобачев С.В. Патриарх Никон. СПб., 2003. С.74; Зеньковский С.А. Указ. соч. С.157; Поздеева И.В., Пушкин В.П., Дадыкин А.В. Московский Печатный двор — факт и фактор русской культуры. 1618–1652. М., 2001; Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI и XVII веках. М., 1958. С.26–28.

29. Голубинский Е.Е. Указ. соч. С.871.

30. О меньших, чем на Западе, различиях в числе молитв, постов, посещений церковной службы и пр. см.: Поньрко Н.В. «Устав о христианском житии» в жизненном укладе старообрядцев // Монастырская культура. Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С.173–174. Показательно, что примеры в указанной работе относятся именно к середине XVII в.

31. Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С.96–97.

32. Цит. по: Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С.98.

33. Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях // Костомаров Н.И., Забелин И.Е. О жизни и нравах русского народа. С.515–516, 518.

34. Костомаров Н.И. Указ. соч. С.165.

35. См.: Голубинский Е.Е. Указ. соч. Т.2. Первая половина тома. С.666 и сл.

36. Там же. Т.1. Вторая половина тома. С.877, 880. См. также: Костомаров Н.И. Указ. соч. С.169.

37. Забелин И.Е. Указ. соч. С.515–516, 518.

38. Цит. по: Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т.1. С.98.

39. Юрганов А.Л. Выступление в заседании «круглого стола» «Русская культура в сравнительно-историческом освещении» // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С.17.
40. Некоторые авторы предлагают и большее количество возникших культурно-религиозных альтернатив. См., напр.: Каравашкин А.В. Указ. соч. С.21.
41. Успенский Л.А. Указ. соч. С.302, 303, 307, 314, 354. См. также: Овчинникова Е.С. Портрет в русском искусстве XVII в. М., 1955; Дмитриев Ю.Н. Теория искусства и письменности Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т.IX. С.109–115 и др.
42. Преображенский А.А. Культура России до начала XVIII века // История Европы. Т.4. Европа нового времени (XVII–XVIII века). М., 1994. С.233, 234.
43. Забелин И.Е. Указ. соч. С.527, 530.
44. Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т.1. С.26, 35, 78; Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т.1. С.80.
45. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.86, 87, 140. Показательно и то, что путём введения единогогласного пения и проповеди ревнители пытались сделать понятным для прихожан язык богослужения. Курсив мой – В.К.
46. Лебедев Л., прот. Москва патриаршая. М., 1995. С.57
47. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.153.
48. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники. С.95–105; Зеньковский С.А. Указ. соч. С.87.
49. См.: Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. С.23–25; Зеньковский С.А. Указ. соч. С.138–141, 179.
50. Каравашкин А.В. Указ. соч. С.21.
51. См.: Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С.216–231, 233–242; а также: Демкова Н.С. Из истории демократической беллетристики XVII в. // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С.49–53; и др. Были и редкие исключения, как, например «Повесть о Дмитрие Басарге», но они «представляли собой довольно редкое явление в письменности того времени» и, кроме того, также выполняли конфессиональные задачи. В частности, упомянутая повесть о Басарге имела выраженный «антилатинский» пафос. См.: Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Л., 1989. Вып.2. Вторая половина XIV–XVI в. Ч.2. С.237.
52. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. С.78.
53. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы, эволюция. СПб., 1995. С.35.
54. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. С.1–2, 78–79.
55. Чёрная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII–первой трети XVIII века. М., 1999. С.62
56. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. С.82.
57. Большинство историков, изучавших переходную эпоху, писали именно об «обмирщении» культуры.
58. Чёрная Л.А. Указ. соч. С.197. См. также: она же. Русская мысль второй половины XVII–начала XVIII в. // Человек и культура. М., 1990. С.192–203.
59. Она же. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. С.197–199.
60. См.: Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С.36.
61. См. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.74–90, 102–144; Живов В.М. Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. М., 2002. С.325–327.
62. См.: Алпатов М.В. Всеобщая история искусства. М., 1955. Т.3. С.287.
63. Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С.234; Петров Аввакум. Послания и челобитные. СПб., 1995. С.19.
64. Житие Аввакума и другие его сочинения. С.168, 197, 209; Петров Аввакум. Послания и челобитные. С.28, 50.
65. См.: Успенский Л.А. Указ. соч. С.355.
66. Типикон – устав богослужения и монастырской жизни.
67. Розанов В.В. Психология русского раскола // Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С.36–37.
68. См.: Кураев А. Протестантам о православии. М., 1999. С.48.
69. О. Валентин. Родословие часовенных Зауралья // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XIX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. С.61; Тюменские статьи // Там же. С.452.
70. Там же. С.455, 459; «Пашенские статьи» // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XIX вв. С.465.
71. Сеницын И.И. Записка с.с. Ив. Сеницына об экспедиции (1852) для статистического исследования народонаселения Ярославской губернии // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. Лондон, 1862. Вып.4. С.45, 46. Характерна выдержка из показаний одного угличского купца, перешедшего в старую веру: «Крещён был при рождении по церкви и в малолетстве был перекрысён в христианство родителями» (Показания Угличского купца Ив. Вас. Выжилова // Сборник правитель-

ственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.246).

72. Цит по: Савельев Ю.В. Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Старообрядческая культура Русского Севера. Сыктывкар, 1997. С.102.

73. Синицын И.И. Отчёт «О расколе в Ярославской губернии» // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.152.

74. Leroy-Beaulieu A. L'Empire des Tsars et les Russes. P., 1889. Т.3. Р.378. Даже старообрядцы (в основном из поповцев) наиболее толерантно настроенные по отношению к государству и официальному православию и уже не связывавшие их с антихристом, всё равно заключали, что «господствующая» вера «есть вера гражданская, мирская, не на правом, искреннем убеждении основанная, но служащая Правительству для поддержания порядка и богопочитания к земной власти» (Стейнбок. Краткий взгляд на причины быстрого распространения раскола // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.328–329).

75. Нечаева Г.Г. Ветковская икона. Минск, 2002. С.157.

76. Там же. С.59, 61, 63, 69, 157. См. также: Леонтьева С.И. Три образа рая в Ветковской культуре // Голас Веткаушчыны. 1998. 14 жніўня.

77. Нечаева Г.Г. Указ. соч. С.65.

78. Гребенюк Т.Е. Художественное своеобразие ветковских икон. Техничко-технологический аспект // Мир старообрядчества. Вып.4. М., 1998. С.389; она же. Ветковская икона // (XVII–XX вв.). Вып.3. М., 2004. С.278.

79. Она же. Художественное своеобразие ветковских икон; Чугреева Н.Н. Группа Поморских икон в собрании музея имени Андрея Рублёва // Мир старообрядчества. Вып.4. С.395.

80. Дементьева Л.С. Особенности проявления

традиционного отношения к общехристианской системе ценностей в культуре старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.288–289.

81. Письмо Феодосия Васильева в монастырь в 13-ти пунктах и ответ на письмо Андрея Дионисиевича против федосеевцев // Бурцев А.Е. Материалы для истории раскола из собрания А.Е. Бурцева. Б/м, б/г. С.19 (6-я пагинация).

82. [Сия есть вера христианска к Богу] С.194, 197.

83. Использовался метод анализа семантической сопряжённости категорий.

84. Использовался метод анализа парной встречаемости категорий.

85. Данилко Е.С. К постановке проблемы этнографического изучения старообрядческой религиозности (на примере общин Южного Урала) // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С.90.

86. Трушкова И.Ю. Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) // Старообрядчество: история, культура современность: Материалы. М., 2002. С.444–445. Так, необходимость закрывать крышками сосуды с питьевой водой объяснялись тем, что их воду может испортить дьявол: «...в природе, всё освящено. ...Какие горшки не закрыты — туда и окунись...».

87. Бауэр А.А. Современные старообрядцы-беспоповцы в обращении с окружающим миром (на примере Кировского района Калужской области): психологическая зарисовка // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1996. С.31–32.

88. См.: Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры: Тезисы. М., 2000. Т.III. С.142, 146–147.



Валерий Всеволодович Керов родился 27 июня 1963 г. в Москве. Окончил в 1985 г. Университет дружбы народов им. П. Лумумбы. В 2004 г. в РУДН защитил докторскую диссертацию «Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII–XIX вв.». Некоторое представление о докторской диссертации даёт публикуемая в настоящем сборнике статья В.В. Керова; анализ монографии-диссертационного исследования см. в разделе «Критика и библиография».

В.В. Керов занимается изучением старообрядческого предпринимательства, этики старообрядцев, социальной структуры, системообразующих свойств, разрабатывает методы исследования указанных проблем. Постоянный участник конференций «Старообрядчество: история, культура, современность». К настоящему времени по проблемам старообрядчества им опубликовано свыше 50 работ, некоторые из них — в нашем сборнике. За отсутствием места привести весь список работ невозможно, назовём несколько:

1. Династии старообрядцев-предпринимателей. Гучковы // Старообрядчество: история, традиции, современность. Вып.2. М., 1994. С.22–25.

2. Рябушинские: династия старообрядцев-предпринимателей // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995. С.9–15.

3. Создание социальной промышленной инфраструктуры в текстильном производстве России в XIX в.: конфессионально-этические факторы // Россия и мировая цивилизация: Материалы международной научно-теоретической конференции, посвящённой 25-летию кафедры истории России РУДН. М., 1995.

4. Морозовские мануфактуры: конфессиональные факторы формирования и развития системы взаимоотношений предпринимателей и рабочих (XIX–начала XX в.) // Морозовы и их роль в истории России: Труды Первых Морозовских чтений. Ногинск, 1996.

5. Старообрядчество как часть мирового конфессионального реформационного процесса: к вопросу о компаративном анализе социальных следствий религиозных движений // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы научной конференции. 24–25 апреля 1996. г. Москва. М., 1996.

6. К вопросу об эсхатологических факторах старообрядческого предпринимательства // Феномены истории. К 70-летию В.Л. Керова. М., 1996.

7. Духовность российской промышленности: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства // Индустриализация в России: Информационный бюллетень. М., 1997. Вып.3.

8. У истоков российской деловой культуры // Российская деловая культура: история, традиции, практика. М., 1998.



9. О духовности хозяйствования: история предпринимательства и историческая антропология // Российское предпринимательство: истоки, традиции и современность: Материалы Третьей московской конференции. М., 1998.

10. Деловая этика в дореволюционной России: исторический очерк // Шихирев П.Н. и др. Этические принципы ведения дел в России / Под. ред. С.А. Смирнова. М., 1999.

11. Роль общины в хозяйственной системе старообрядчества в XVIII–первой половине XIX в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции и зарубежные связи: Материалы III Международной научно-практической конференции 26–28 июня 2001 г., г. Улан-Удэ. Улан-Удэ, 2001.

12. «Се человек и дело его»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004.

13. Старообрядческое предпринимательство XVIII–первой половины XIX в.: генезис и модельные характеристики // Индустриальное наследие: Материалы II Международной научной конференции. г. Гусь-Хрустальный, 26–27 июня 2006 г. Саранск, 2006. С.297–307.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ КУРСКИХ СТАРОВЕРОВ В ЭПОХУ РОССИЙСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX–НАЧАЛО XX ВВ.)

А.В. Апанасенок

Формально слово «старообрядец» означает человека, приверженного старым, дониконовским церковным обрядам. Тем не менее, такое понимание далеко не полностью отражает сущность старообрядческой культуры. Невозможно свести главные особенности старообрядчества к обыкновению креститься двумя перстами и некоторым другим обрядам — это, скорее, символы «старой веры», чем её суть. Известный исследователь раскола XIX в., И.И. Юзов, однажды заметил по этому поводу, что его современники «по преимуществу обращали внимание на обрядовую разницу раскола от православия и не замечали, или скорее не хотели замечать, что раскольническое мирозерцание построено на совершенно иных началах, нежели то, которое положено в основание нынешнего общественного строя» (1).

В предлагаемой работе мы попытаемся охарактеризовать основы этого «мирозерцания», или мировоззрения, опираясь на факты из жизни курских староверов. При этом под мировоззрением будет пониматься система взглядов человека на мир, на себя и своё место в мире, определяющая его отношение к обществу, труду, частной собственности, религии и т.д. (2). Но сначала необходимо проанализировать исторические условия, которые столь отчётливо выявили своеобразие этого мировоззрения.

Последние десятилетия XIX–начало XX вв. вошли в историю как период модернизации, или «вестернизации» Российского государства. Она была призвана приблизить страну по уровню социально-экономического развития к ведущим западным державам. Характеризуя этот процесс, современные исследователи прежде всего обращают внимание на быстрый экономический рост, трансформацию социальной структуры, эволюцию политического строя, становление системы народного образования (3). Однако не менее важной составляющей модернизационных процессов является трансформация сознания, которую А. Ахизер определил как «разложение древних ценностей и попытка возместить их умеренным утилитаризмом» (4).

Факты говорят, что в результате «великих» реформ система ценностей крестьянства и городских низов начала меняться, в их поведении на-

блюдался рост рационализма, прагматизма, расчётливости, индивидуализма, не свойственных патриархальному обществу. Капиталистические отношения становились нормой. Если раньше дача денег под процент считалась делом греховным, а на ростовщика смотрели как на человека, посягающего на благо ближнего, то в пореформенный период, по выражению Б.Н. Миронова, «теория хищничества» входила в моду (5). Рационализировались представления о торговой прибыли и установлении цен на товары (прибыль — плата за капитал, цены — результат соотношения спроса и предложения). Особенно заметно это было в общинах, имевших тесные связи с городом благодаря отходникам. Под влиянием отходничества крестьянствознакомилось с ценностями и стилем поведения светских людей, и это постепенно оказывало влияние не только на их материальный быт, но и на менталитет. Если традиционными идеалами крестьянина были терпение, самопожертвование, солидарность, равенство, справедливость и взаимопомощь, то в пореформенный период на смену им стала приходить «умственность», как говорили сами крестьяне. Народнический писатель Н.Н. Златовратский, проводивший полевые исследования, писал о деревне 1870–1880-х годов: «В жизни крестьянской общины изо дня в день идёт глухая борьба двух противоположных течений: глубокого, органического, почти бессознательного стремления к солидарности, „равнению“ и общности интересов, с одной стороны, и тяжёлого, развращающего произвола и экономического гнёта, с другой», — то есть общинных и индивидуалистических начал (6).

О меняющемся менталитете широких масс говорит содержание народной литературы того времени. Проводимые современными учёными исследования показывают, что на рубеже XIX–XX вв. здесь появляется новый — рациональный, активный — герой, добивающийся успеха в жизненной борьбе благодаря личным усилиям, часто при этом вступая в конфликт с общиной и выходя за рамки устоявшихся обычаев. Он заменяет традиционного героя, который полагался на судьбу и божественное провидение (7). «Замечаются отступления от традиционного мировоззрения, и мы здесь и там видим признаки рождения другого, признающего участие человека в собственной судьбе», — писал по этому поводу К.Д. Кавелин (8).

Рационализация сознания широких слоёв

населения сопровождалась секуляризацией. Со второй половины XIX в. начинается эпоха отчуждения народа от церкви и духовенства. Подтверждением этому тезису могут послужить многочисленные публикации в местных и центральных периодических изданиях того времени, свидетельствующие о падении авторитета священнослужителей и нежелании многих крестьян активно участвовать в жизни своих приходов (9). Предельно откровенно эту мысль сформулировал К. Победоносцев: «народ сегодня предпочитает кабак православному храму» (10).

О духовной жизни населения Курской губернии в конце XIX—начале XX вв. красноречиво свидетельствуют отчёты о состоянии епархии, ежегодно подававшиеся в Синод курскими пресвященными. Не будучи заинтересованными в очернении своей паствы, архиереи, тем не менее, с 1884 по 1916 гг. были вынуждены уделять всё большее внимание «неполноценности» (термин из отчётов) её религиозной жизни. «Простой народ недостаточно проникает в сущность религиозных истин и не сознает, в чем именно должна проявляться его вера в жизни; интеллигенция относится скептически к этим истинам, а в жизни своей редко соотносится с требованиями религии», — говорится в отчёте за 1906 г. (11). Тогда же Белгородский епископ Иоанникий с грустью констатировал, что «частная и общественная жизнь приходов складывается обычно помимо пастырского влияния» (12).

Ослабление влияния православия на широкие слои населения сказалось и на состоянии народной нравственности, причём и тут заметна зависимость от силы модернизационных процессов в том или ином месте. «В то время как в селах и деревнях нарушение супружеской верности и незаконное сожителство — явления, наблюдаемые преимущественно в местах, прилегающих к заводу, фабрике или большим экономиям, в городах эти пороки составляют обычное явление, ими несколько не стесняются и часто жена и муж открыто изменяют друг другу, а общество совершенно равнодушно к подобным поступкам» (13). Также курским архиереям приходилось писать о пьянстве, «легкомысленном и неосторожном употреблении безнравственных, грубых ругательств», легкомысленных суждениях о религии и т.д. (14).

Таким образом, внедрение капиталистических отношений в России конца XIX—начала XX вв. сопровождалось трансформацией сознания её населения. Модернизация обусловила постепенное разрушение традиционных ценностей, падение авторитета церкви и религии, и в какой-то мере — духовно-нравственный кризис общества. Менталитет масс приобретал черты рационализма и индивидуализма. Преувеличивать масштабы изменений, конечно, нельзя, однако век-

тор их очевиден — от традиционно-патриархального общества к обществу современного, западного типа.

Именно эти изменения сделали очевидным культурный разрыв между большей частью русского общества и его наиболее консервативной составляющей — старообрядчеством и заставили современников говорить об особом мировоззрении последнего. В отчёте обер-прокурора Св. Синода за 1887 г. есть такие строки: «Вековое влияние Запада проникает во все сословия и вместе с плодами истинно полезных наук распространяет противный вере образ мыслей и равнодушие к ее догматам; но чем более отечество наше сближается с западными странами, тем сильнее ожесточается раскол, который хвалится своей верностью старине» (15).

Чтобы понять специфику старообрядческого отношения к действительности, необходимо обратиться к причинам его появления.

Как известно, время, сопутствовавшее церковному расколу (вторая половина XVII в.), ознаменовалось значительными переменами в жизни русского государства. В социально-политической и социально-экономической сферах они выразились в централизации и бюрократизации страны, окончательном закреплении крестьян и в целом отрицательно сказались на положении простого народа. Ещё более важно, что в это же время начался процесс «обмирщения», секуляризации и постепенного подчинения церкви государству с перспективой превращения её в казённое «ведомство православного исповедания». Верхи общества начали освобождаться от патриархальных устоев, в страну активно стали проникать элементы светской западной культуры.

Эти перемены в целом отрицательно воспринимались в народной среде. Как было доказано С.А. Зеньковским, в ней достаточно прочно к этому времени укрепилось представление о Руси как «третьем Риме», последнем в мире оплоте православия, которому негоже брать пример с еретиков — латинян (16). Распространён был взгляд, что русская церковь, русское общество восприняло всё, что нужно для спасения, и нечему больше учиться, надо только хранить. Поэтому новые явления вызывали отторжение — «святая» патриархальная Русь постепенно превращалась в чуждое европеизированное государство. Таким образом, Россия оказалась в состоянии, которое сегодня часто именуется исследователями цивилизационным расколом (17), выразившимся в неприятии значительной частью населения новшеств.

По мнению ряда учёных, существование цивилизационного раскола — центральный элемент самобытности России, ярко проявившийся именно во второй половине XVII в. Раскол пронизал культуру, социальные отношения, личность, сформировавшись в результате промежу-

точного положения между двумя суперцивилизациями — традиционной, нацеленной на сохранение прежних ценностей, и «либеральной», основанной на их интенсивном воспроизводстве (18). В такой ситуации неизбежно должны были выделиться «полюса» традиционализма и антитрадиционализма.

Никоновские реформы в полной мере отразили начавшиеся изменения. Отвергая старые русские обряды, реформы тем самым в какой-то мере отвергали и русскую старину. С.М. Соловьёв заметил по этому поводу, что для населения вводимые новшества означали разрушение основы существования, «греховное оскорбление» памяти дедов и отцов, покушение на самое святое — «неизменяемость явлений», сочетавшееся с потерей личной свободы и бесконечным увеличением государственных тягот. Противники реформ поэтому боролись не только за прежние церковные обряды, но и за прежний уклад жизни. По мере того как вышеизложенные изменения давали о себе знать, сторонников у «старой веры» становилось всё больше. «Отделение старообрядцев происходило не только по линии церковных споров, но и по линии всей культурной психологии, в старообрядчество уходила Русь, верная не только религиозному, но и культурному прошлому, не хотевшая никаких новшеств ни в Церкви, ни в жизни. Церковная и культурная неуступчивость не были только зловещим симптомом замыкания в самих себе, но в них с полной уже ясностью выступает мотив „самобытности“, творческий замысел раскрытия и исторического проявления „своего“, — писал Н.Ф. Каптерев (19).

Таким образом, причиной раскола стала своего рода модернизация, не подготовленная в сознании большей части населения, а потому негативно воспринимавшаяся. Последовавшие вскоре после реформ гонения укрепили в староверах мысль о пагубности имевших тогда место перемен. Постепенно у них сложилась своя философия истории, в которой дониконовская Русь, «сияющая верой», противопоставлялась отошедшей от «истинного» православия, «олатиненной» императорской России. Притеснения и неравноправное положение в течение последующих столетий также в какой-то мере питали подобное мировоззрение.

Теперь попытаемся охарактеризовать элементы этого мировоззрения, опираясь на источники Курской губернии конца XIX—начала XX вв. К числу таких источников относятся сочинения курских староверов, духовные стихи, пословицы, поговорки, популярные в их среде, документы, отображающие полемику с церковными миссионерами, заявления, сделанные на старообрядческом съезде 1906 г.

«Отношение к миру» (базовый элемент мировоззрения) старообрядцев конца XIX—начала XX вв. определялось эсхатологическими представ-

лениями, согласно которым судьба земного мира тесно связана с судьбой «истинной веры». Общепринятой в старообрядческой среде была теория «Москва — Третий Рим», провозглашавшая, что «два Рима пали, а четвертому не быть». Согласно такому пониманию истории, падение «истинно православной Москвы» означало конец прогрессивного развития и начало регресса, явный признак завоевания мира антихристом. Именно поэтому «справа книг» патриархом Никоном, означавшая, по мнению староверов, отход от истинной веры, была наполнена глубоким и трагическим смыслом для будущего. Вот какие строки находим в рукописи рыльских беспоповцев, распространенной в 80-е годы XIX в.: «По попущению Святого и Праведного Бога, за умножение ради грех наших, прия власть сын погибельный прельщати весь мир и прельщает и мало не весь мир прельсти; ибо от 166 лет третий Рим отпаде, а четвертому не быть. Падение всемирное и несчастное, и в первое благочестие прийти уже безнадёжное. О сем вся Россия слухом наполнена, каковое было народу от Никона и учеников его, за содержание древнего благочестия, кровопролитие и сажение, а наипаче за крестное знамение, егда отец доказывал на сына, а мать дочь на суд предавала. Кто о сем времени слыша, не наречет его достойное плача?» (20).

Не менее яркая оценка произошедшим в XVII в. событиям присутствует в духовном стихе староверов-«ветковцев», записанном в начале XX в.:

По грехам нашим на нашу страну
Осени облак зело мрачный
Солнце угаси лучи светлые
И свет свой не яви на лице земли.
Поздно с вечера в часы дневные
Наступила тьма несветимая,
По пророчеству Даниилово
Станет мерзость запустения
На святом месте, в церквях святых.
В тысящи шестьсот шестьдесят шестой
Антихрист возмути всю вселенную (21).

Такая философия истории предопределила идеализацию прошлого и скептическое отношение к настоящему. Характерной для всей старообрядческой среды особенностью была уверенность, что мир «поврежден ересями» (здесь и далее используется прошедшее время, так как речь идёт о конкретном периоде, однако это не значит, что все описываемые явления остались в прошлом). У представителей разных толков эта уверенность была выражена в различной степени: у беспоповцев она вылилась в учение о духовном воцарении антихриста в мире; поповцы были менее пессимистичны, но также весьма негативно относились к современным им порядкам. В пословицах и поговорках, цитируемых А. Танковым и православными миссионерами, настойчиво про-

водится мысль о том, что прошлое лучше настоящего: «Жизнь стала хуже, люди стали хуже», «Много нового, мало хорошего, что новизна, то и кривизна», «Всё по-новому, а когда же по-правому?» (22). Старина постоянно выставлялась ими в качестве образца для подражания: «Деды и отцы наши были и умнее нас, и грамотнее», «Прежде жили — не тужили, теперь живём — не плачем, так ревём». Эпитет «старинное» и в начале XX в. был лучшей похвалой для любого явления или вещи.

Скептически относясь к современному порядку, староверы противопоставляли ему идеализированный «старинный и праведный», своеобразно отражённый в сказании о Беловодье, популярном в Курской губернии в конце XIX в. В нём говорится о существовании «святой страны», жители которой до сих пор ведут праведную жизнь. Советский исследователь К.В. Чистов классифицировал это сказание как социально-утопическую легенду (23), однако можно утверждать, что многие староверы в рассматриваемый период искренне верили в существование заветной страны: об этом свидетельствуют «маршрутники» с указанием дороги туда, ходившие по рукам в старообрядческих сёлах. Один из них был изъят полицией у крестьян с. Благодатного Рыльского уезда в 1889 г. и впоследствии опубликован в «Миссионерском обозрении» в качестве доказательства «темноты» старообрядцев (24). Автор «маршрутника», «инок Михайла», описывает сначала путь в Беловодье, якобы лежащее за «китайской землей», где-то в районе «Опонского царства» у «акияна-моря». Затем он рассказывает о самой стране. Населяют её «Христовы подражатели», бежавшие туда от Никона и папы римского. На свою землю они никого не пускают, кроме благочестивых людей (то есть старообрядцев), а сами живут в богатстве и счастье, храня старинные порядки и истинную веру. Там «святых соборных церквей до ста, и святейший патриарх — отец Иоанн и три митрополита», служащие по старым обрядам. «Жизнь там беспечальная. Сберегается и процветает на Беловодье святая, ничем не омраченная вера со всеми благодатными средствами спасения», «тамо Антихриста не может быть и не будет» (25).

Идеализация старины определила традиционализм староверов и бережное отношение к обычаям. Характерную фразу в этом отношении произнёс на старообрядческом Соборе 1913 г. старообрядческий архиерей Иоанн (Каргушин): «Нам надо вернуться назад, в XV век, — там люди спасались! Нам надо оставаться таким, какими мы были» (26). Также весьма показательно, что при попытках увещевания местными священниками курские староверы часто отвечали: «Не нами заведено, не нам и изменять наши обряды» (27). Эта фраза не была простой отговоркой, в ней прояв-

лялась истинная убеждённость в том, что только следование традициям предков является правильным путём для человека. Отсюда и характерное для старообрядцев почтительное отношение к старшим: «над старцем не смейся, зане старец старое знает, правду возвещает» (28).

Себя староверы рассматривали в качестве последних «истинных христиан», «содержателей благочестия и пресветлого правоверия» (29), что предполагало некую мессианскую роль в мире. «Мы содержим истинно православную веру», — фраза, произносившаяся на всех диспутах старообрядцев с «никонианами». Далее, как правило, следовали доказательства, что в мире остаётся только небольшая группа ревнителей старины, которые только и смогут спастись во время Страшного суда.

Вообще, проблема спасения занимала главенствующее место в мировосприятии староверов. Она обусловила повышенную религиозность, набожность, эсхатологическое толкование явлений повседневной жизни. Любое действие толковалось с точки зрения его соответствия православным канонам с неотъемлемым вопросом — «не будет ли греха?». Постоянно присутствовавшие мысли о спасении проявлялись и в повседневной речи. Так, этнограф И.С. Абрамов, путешествовавший в 1906 г. по Черниговской и Курской губерниям, описал старообрядческие приветствия. Заставая человека на молитве, староверы произносили:

— Ангел вам на молитву!

— Спаси Христос! — следовал ответ.

Если встреча происходила в обеденное время, то говорилось:

— Ангел вам на трапезу!

— Спаси Христос. Жалуйте к нам (30).

Православная культура противопоставлялась в сознании староверов «мирской». Последняя оценивалась негативно, отчасти и потому, что ассоциировалась с Западом и «латинством». Отношение к Западу было явно отрицательным, так как именно оттуда исходили как обрядовые, так и бытовые «еретические новшества», введенные «на Руси» во второй половине XVII—начале XVIII вв.:

Вместо Христова Креста — крыж латинский,
За святые иконы — картины.

За крещение — обливание, вместо ладана — табак мерзкую

В знамение креста двоеперстного,

Щепоть гусную троеперстную;

За благолепие — брадобритие, — говорится в старообрядческом духовном стихе, записанном в 1906 г. (31).

Неприятие западной культуры, будучи устойчивой мировоззренческой чертой староверов, постоянно проявлялось в их среде в рассматриваемый период. Так, для истых «ревнителей старины», чтобы отказаться от модного покроя платья,

брадобрития, косметики, светской музыки и танцев, достаточно было одного аргумента, предлагаемого написанной в то время «Историей Ветковской Церкви»: «сие есть порождение западного костела, ересей латинских, лютеранских и кальвинских» (32).

Достаточно распространены были и народные поговорки примерно с таким же смыслом. В Курской губернии часто встречались, например, такие: «Кто фрак кургузый одевает, тот себя в хламиду адскую облачает», «Кто трубку в уста пихает, тот сам себя осуждает» (33).

Двойственное отношение наблюдалось у староверов к образованию. С одной стороны, у представителей старшего поколения часто встречались высказывания типа: «Отцы и деды не знали этого, да жили не хуже нашего», — подразумевавшие светскую «учённость» (34). Наука ценилась ими лишь в связи с религией, как средство познания Слова Божия и душевного спасения. Знания, не имевшие такой связи и такого значения, рассматривались «стариками» как праздное любопытство неглубокого ума или как лишние несерьёзные забавы. Ими признавалась «душеполезность» лишь церковной грамотности (умение читать и писать по-старославянски), дававшей возможность читать священные книги и совершать богослужения в отсутствие священников (35). Среднее же и молодое поколение к наукам относились более лояльно, о чём свидетельствует наблюдавшаяся в рассматриваемый период тяга к расширению круга изучаемых предметов. Она проявилась в посещении некоторыми старообрядческими детьми церковноприходских школ и попытках завести собственные — факт, свидетельствующий о влиянии требований времени на принципы староверов.

Важной чертой старообрядческого мировоззрения было благоговейное отношение к общине. Конечно, в какой-то мере эта особенность была присуща русскому крестьянству в целом (о чём говорят факты первоначального неприятия столыпинских реформ, направленных на разрушение общины (36)), однако у «ревнителей старины» она находила эсхатологическое обоснование: в мире, покинутом благодатью, антихристу (или «латинству», неверию и т.д.) можно противостоять только сообща. Цементирующим общину фактором была не экономическая целесообразность, а духовная общность. Только среди «своих» старообрядец мог чувствовать себя комфортно, не подвергаясь дискриминации, насмешкам, будучи уверенным, что в случае необходимости ему всегда будет оказана помощь. Ярким примером общинного духа у староверов может послужить обычай тайной милостыни, распространённый в старообрядческих сёлах Курской губернии. Не желая оставлять в нужде кого-либо из своей общины, староверы вечерами клали продукты питания или другие полезные вещи на специаль-

ную полочку или подоконник со стороны улицы, делясь таким образом с более бедными. Последние могли брать оставленное, не унижая себя просьбами. Интересно, что об этом обычае вспоминал в одной из своих работ В.О. Ключевский, однако как о доброй, но забытой традиции Древней Руси (37).

Вполне естественно, что на фоне внешней «неправды» община представлялась старообрядцам единственно справедливым организмом. «Крепче мирского лаптя мужику не найти», «Где у мира рука, там моя голова» — поговорки, весьма распространённые в их среде в то время.

Все описанные особенности мировоззрения староверов могут создать впечатление некоего анахронизма, или, по выражению А.П. Шапова, «окаменелого осколка Древней Руси» (38). Однако это не совсем верно, доказательством чего служит специфический мировоззренческий комплекс, отчётливо проявлявшийся у курских староверов в конце XIX—начале XX вв. В нём отражалось их отношение к богатству, труду и смыслу хозяйственной деятельности.

Имеющиеся источники свидетельствуют, что в рассматриваемый период старообрядцам были чужды капиталистические отношения в их классическом виде, где центральным понятием является «частная собственность». Так, в начале 90-х годов XIX в. московское Общество любителей естествознания, археологии и этнографии разослало по ряду губерний «вопросные пункты» по «обычному праву» и «верованиям». Ответы собирались среди крестьян сельскими учителями, а затем возвращались в Общество. Среди них оказались письменно выраженные мнения рыльских старообрядцев, резюмированные следующим образом: «Существует взгляд у крестьян Рыльского уезда, что лес, воду, землю, диких зверей, птиц и рыб следует считать божьими, созданными для всех людей на потребу и в равном количестве» (39).

Полтора десятилетия спустя, в 1906 г., в Москве проходил Всероссийский съезд крестьян-старообрядцев, призванный выяснить их «нужды и мнения». В работе съезда участвовали 8 представителей старообрядческих поселений Курской губернии, каждый из которых воспользовался возможностью высказаться от имени делегировавшей его общины. В целом мнения оказались довольно созвучными: староверов не устраивала капитализация сельского хозяйства. Ярче всего их точку зрения отразил доклад крестьянина В.Д. Чернухина из с. Ивановского Льговского уезда. Там, в частности, говорилось: «Желание наше упразднить относительно земли существующее ныне слово — „частная собственность“. Земля должна поступить во всеобщее пользование наравне каждому живущему на ней, как вообще мы все равно пользуемся воздухом, светом и солнечной теплотой в согласность заповеди Божией. Бог по сотворению

первых людей благословил их и сказал: „Растите-ся и множитесь, и наполняйте землю, и господствуйте ею“. Народ размножился и наполнил землю, но господствуют ею частные лица незаконно» (40).

Такой взгляд на частную собственность (её отторжение) характерен для патриархального общества, нацеленного лишь на воспроизводство, но не преумножение материального богатства. Для классических капиталистических отношений он неприемлем, а значит, должен был бы сделать старообрядчество самой отсталой в экономическом отношении частью населения губернии. Однако факты свидетельствуют об обратном. Например, старообрядцам Рыльского уезда Курской губернии принадлежала монополия на весьма доходный промысел по продаже кос, охватывавший едва ли не всю центральную Россию (41). Есть и другие свидетельства материального благополучия «ревнителей старины». Например, в отчётных сведениях за 1917 г. по Львовскому уезду говорится, что «наибольшим благосостоянием пользуются те приходы, где население владеет достаточными наделами земли, имеет благоприобретённые земельные угодья и не испытывает зависимости от экономий», и затем указываются деревни преимущественно со старообрядческим населением (Машкина, Малеевка), а также главный центр уездного «раскола» — с. Черемошки (42). О материальном положении щигровских староверов говорит то обстоятельство, что некоторые православные переходили в «раскол» вследствие обещаний староверов помочь им (43). Эти и другие факты позволили постоянному автору «Курских епархиальных ведомостей» А. Чистякову утверждать в одной из своих статей: «раскольник всегда богаче православного» (44).

Объяснить эту особенность можно, если проанализировать отношение староверов к богатству. В принципе, оно находилось в русле христианской, преимущественно ветхозаветной традиции, согласно которой богатство, нажитое честным путём, само по себе не рассматривалось как грех. Всё зависело от его применения. В этом отношении очень показательным содержанием популярной в старообрядческой среде притчи об Иове. Иов — это богач, который всю жизнь копил богатство, однако не помогал при этом людям. Бог дважды наказывал его за это: насылал наводнение, затем пожар, однако Иов не менялся. В третий раз Бог ослепил его — и только тогда Иов осознал свои ошибки: раздал всё имущество людям, а сам поселился в «келейке». После этого Бог сделал Иова святым и «дал вдвое больше того, что он имел прежде» (45).

Мораль притчи ясна: «неправедное» богатство — зло, но благословен тот, кто наживает его для богоугодного дела. У староверов в качестве такового рассматривалось сохранение и укрепле-

ние общины «истинных христиан». Если обратиться к истории создания старообрядческих молелен и храмов Курской губернии, станет ясно, что подавляющая часть из них была построена на средства состоятельных прихожан (Шараповых, Мальцевых, Белобородовых, Сыромятниковых, Воробьёвых и многих других). Они же заботились об обеспечении молитвенных домов всем необходимым (иконами, крестами, богослужебными книгами), помогали материально начётчикам и учителям, занимались благотворительностью (например, купцы-старообрядцы братья Максим и Дорофей Шараповы из слободы Михайловки Дмитриевского уезда помимо того, что выстроили молельную, являлись попечителями местного сиротского дома и школы для девочек) (46). Понятно, что без подобных вкладов старообрядчество существовать не смогло бы, а значит, под угрозой оказалось бы само существование «истинной древней веры». Поэтому такие люди пользовались большим уважением, а их предпринимательская и хозяйственная деятельность приобретала в какой-то мере сакральное значение, полностью оправдывая себя с точки зрения религии и нравственности. При этом состояния зажиточных староверов рассматривались не столько как «частная собственность», сколько в качестве достояния общины.

Интересно отметить, что и сами зажиточные староверы считали себя скорее «управителями» своего богатства, чем полноправными собственниками. Тратить деньги «как вздумается» — на роскошь, для самовозвеличения — считалось греховным. Современники отмечали скромность и непритязательность в быту таких «капиталистов». Уже упомянутый Дорофей Шарапов, например, «не имел обыкновения отдыхать, когда его работники трудились, а по внешнему виду мало чем от них отличался». Зажиточный крестьянин Трофим Никанорович Воробьёв из с. Воробьёвка Щигровского уезда, имевший собственную мельницу, маслобойку, огромный яблоневый сад, «богатые нивы» и построивший для односельчан церковь в 1907 г., ходил в дырявых сапогах (47).

Важно отметить, что установка на активную хозяйственную деятельность присутствовала в сознании большинства старообрядцев: чтобы поддерживать достойное существование «древней веры», нужно трудиться. Тогда можно будет приобретать старопечатные книги, иконы, содержать священника и начётчиков, а в случае необходимости и откупиться от притеснений со стороны властей. А кроме того, роль «содержателей истинной веры» обязывала быть примером для остального населения.

Таким образом, успехи в хозяйственной деятельности староверов определялись их трудолюбием, «мирской аскезой» и бережливостью, которые, в свою очередь, были обусловлены стрем-

лением оберегать и возвышать «древнее благочестие» и его хранителей.

Проведённый анализ даёт возможность сделать следующие выводы. Модернизационные процессы, ускорившиеся в России в конце XIX—начале XX вв., довольно слабо отразились на мировоззрении курских староверов. Разрушение патриархальных ценностей, ослабление влияния религии и падение авторитета церкви, рационализация и индивидуализация сознания, свойственные в тот период российскому обществу в целом, для старообрядческой среды оказались менее характерны. Старообрядческие рукописи, фольклор, полемика с «никонианами» свидетельствуют, что отправной точкой мировоззрения староверов было представление об «испорченности» мира, его регрессивном развитии после отступления от «истинной веры» в XVII в. Это представление определяло, с одной стороны, идеализацию «благочестивой старины» при скептическом отношении к «новшествам», а с другой стороны, делало особенно важной проблему спасения души в узком кругу единомышленников — последних «истинных христиан». Поэтому, вопреки тенденциям российской модернизации, главными ценностями для староверов оставались традиция, религия и община. Важно отметить и то, что «ревнителям старины» были чужды классические капиталистические отношения западного типа, свободные от этического регулирования, хотя мотивация хозяйственной деятельности, определяемая религиозным фактором, оказалась довольно высокой.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Юзов И.И. Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. СПб., 1881. С.5.
2. См.: Современный философский словарь / Под ред. В.Е. Кемерова. М., 1998. С.488–489.
3. См.: Опыт российских модернизаций. XVIII–XX вв. / Под ред. Е.Т. Артемьева. М., 2000.
4. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т.1: От прошлого к будущему. Новосибирск, 1997. С.322.
5. Миронов Б.Н. Социальная история России. Т.1. М., 1999. С.334.
6. Цит. по: Миронов Б.Н. Указ. соч. С.334.
7. Там же. С.336.
8. Кавелин К.Д. Собр. соч. Т.2. СПб., 1898. С.540.
9. См., напр.: Развитие сектантства и православная миссия в Фатежском уезде // Миссионерский листок (Курск). 1913. №2. С.13; Лесков Н. Вечерний звон и другие средства к иско-

рению разгула и бесстыдства // Исторический вестник. 1882. №6. С.485–496.

10. Победоносцев К.П. Письма к Александру III. Т.2. М., 1926. С.126.

11. РГИА. Ф.796. Оп.442. Д.2158. Л.29.

12. Речь белгородского епископа Иоанникия по поводу открытия епархиального съезда в Курске // Миссионерское обозрение. 1905. №16. С.922.

13. РГИА. Ф.796. Оп.442. Д.2158. Л.29.

14. См. отчёты о состоянии Курской епархии за 1884–1916 гг.

15. Цит. по: Миссионерское обозрение. 1888. №6. С.28.

16. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. М., 1995. С.22–80.

17. См., напр.: Кирсанов А.Н. Обрядоверие и Великий Раскол // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2000. С.26–32.

18. См.: Ахиезер А.С. Указ. соч. С.349–350; Российская модернизация: проблемы и перспективы: Материалы круглого стола // Вопросы философии. 1993. №7. С.3–39; Лейбович О.Л. Социокультурный контекст отечественных модернизаций // Опыт российских модернизаций XVIII–XX века. М., 2000. С.88–99.

19. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 2003. С.211.

20. Цит. по: Танков А.А. Из истории раскола в Курской епархии // Прибавление к Курским епархиальным ведомостям. 1898. №15. С.151.

21. См.: Абрамов И.С. Старообрядцы на Ветке. СПб., 1907. С.31.

22. См.: Танков А.А. Указ. соч. №17. С.175.

23. См.: Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967. С.253.

24. См.: Маршрут в древлеправославное «Беловодье» // Миссионерское обозрение. 1900. №2. С.350–351.

25. Там же.

26. Цит. по: Круглов Ф. Раскол старообрядчества в 1913 году // Миссионерское обозрение. 1914. №1. С.164.

27. Танков А.А. Указ. соч. №17. С.175.

28. Цит. по: Шилов В. Раскольничьи сказки, легенды и поговорки. СПб., 1900. С.51.

29. См., напр.: Беседы со старообрядцами // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1908. №22. С.429.

30. Абрамов И.С. Указ. соч. С.21.

31. Цит. с сохранением орфографии и пунктуации по: Абрамов И.С. Указ. соч. С.31.

32. См.: Ксенос. История и обычаи Ветковской церкви // Древлеправославный календарь на 1994 год. Новозыбков, 1993. С.91–94.

33. Цит. по: Шилов В. Указ. соч. С.54.

34. См., напр.: Чередников И. Самое верное начало противораскольничьей миссии // Миссионерское обозрение. 1906. №9. С.269.

35. Об этом говорится, например, в отчёте о состоянии Курской епархии за 1908 г. (РГИА. Ф.796. Оп.442. Д.2279. Л.44). Также см.: Пругавин А.С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С.96.

36. См.: Прилуцкий А.М. Курская деревня в годы столыпинского землеустройства (1906–1916 гг.): Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. Воронеж, 2002. С.20.

37. См.: Ключевский В.О. Добрые люди Древней Руси // Семья и школа. 1988. №7. С.23.

38. Щапов А.П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII и первой половине XVIII вв. Казань, 1859. С.3.

39. Цит. по: Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. М., 1978. С.327.

40. См.: Материалы по вопросам земельному и крестьянскому: Всероссийский съезд крестьян-старообрядцев в Москве. М., 1906. С.279.

41. См.: Курская губерния: Итоги статистического исследования. Курск, 1887. С.201.

42. Государственный архив Курской области (ГАКО). Ф.483. Оп.1. Д.20. Л.5.

43. См.: Танков А.А. Указ. соч. №17. С.174.

44. Чистяков А. Новые условия в церковной жизни и расколе // Курские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1872. №11. С.674.

45. Книга Иова, 42–10.

46. ГАКО. Ф.4. Оп.1. Д.78. Л.25.

47. О деятельности Т.Н. Воробьёва можно узнать из документов ГАКО: Ф.33. Оп.2. Д.12649.



Александр Вячеславович Апанасенок — новое имя в наших изданиях. А.В. Апанасенок родился 1 августа 1980 г. в г. Курске. В 2002 г. окончил Курский государственный педагогический университет, где в настоящее время работает и где в мае 2004 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Старообрядчество Курской губернии в конце XIX—начале XX в.».

А.В. Апанасенок занимается изучением истории староверия в Центральном Черноземье, в круг его научных интересов также входит выявление особенностей мировоззрения старообрядцев в XVII—XX вв. По данной проблематике им написан ряд статей:

1. Старообрядцы Белокриницкого согласия на территории Курской губернии в начале XX в. // Научный поиск: Сборник материалов конференции научного студенческого общества. Курск, 2001. С.7–9.

2. Единоверческие приходы Курской епархии в XIX—начале XX в. // Курский край: Научно-исторический журнал. 2002. №5–6 (25–26). С.7–9.

3. Староверы-беспоповцы на курской земле в начале XX в. // Курский край. 2003. №5–6 (33–34). С.4–6.

4. Традиционные ценности русского старообрядчества и современность // Культура — Образование — Человек: Материалы Третьей летней культурно-антропологической школы молодых учёных. Курск, 2003. С.45–49.

5. Старообрядчество и конфессиональная политика Российского государства в конце XIX—начале XX в. (на примере Курской губернии) // Правда истории: Сборник научных статей. Курск, 2003. С.83–92.

6. Церковная школа как средство борьбы со старообрядчеством в Курской губернии в конце XIX—начале XX в. // Время и человек в зеркале гуманитарных исследований: Материалы Пятой Международной летней культурно-антропологической школы молодых учёных «Культура — Образование — Человек». Т.1. Курск, 2003. С.123–131.

7. Старообрядчество Курской губернии во второй половине XIX—начале XX в. // Вторые Дамиановские чтения: Сборник материалов. Курск, 2003. С.113–117.



8. История дерловских староверов (из прошлого курского старообрядчества) // События и люди в документах курских архивов. Курск, 2004. С.56–60.

9. История древлеправославных христиан, называемых старообрядцами, на Курской земле // Древлеправославный церковный календарь на 2004 год. Курск, 2004. С.122–132.

10. Из истории курского старообрядчества во второй половине XVII—начале XIX в. // Курский край в истории отечества. Курск, 2004. Ч.2. С.64–70.

11. Из истории старообрядческой общины села Дерлова Курской губернии // Сельская Россия: прошлое и настоящее. Вып.3. Москва, 2004. С.324–328.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ КАЛУЖСКОЙ ОБЛАСТИ В КОНЦЕ XX В.: НЕСКОЛЬКО НАБЛЮДЕНИЙ

Н.В. Зиновкина

Иеромонах Леонид (Кавелин) во второй половине XIX в. писал о старообрядчестве в Калужской губернии: «в конце XVII столетия раскол уже так утвердился в пределах нынешней Калужской области, что раскольники считали себя там совершенно безопасными от преследований» (1). Говорить о «совершенной безопасности» в последующее время не приходится, тем не менее в начале XX в. в губернии известно 39 только зарегистрированных общин (2). Согласно современному анализу, наибольшее число старообрядцев в первом десятилетии XX в. проживало в городах Боровске, Сухиничах и Калуге и в Жиздринском, Медынском и Калужском уездах (3). По мнению о. Леонида, причин распространения старообрядчества в Калужской губернии три:

1) географическая, ибо территория губернии, «которая, называясь украиною, по отношению к Литве и крымцам, была в то время покрыта дремучими лесами, входившими в систему нашей сторожевой обороны»;

2) психологическая: «население так сроднилось с своеволием и праздношатаем, лёгкою добычею и скорым разорением, что раскол, как новая форма для противления законной власти — духовной и гражданской — нашёл здесь самую благоприятную для себя почву»;

3) административная — главная причина: «край этот, по непонятной неосторожности и забвению, слишком долгое время оставляем был вне ближайшего церковного правительственного надзора» (4), Калужская епархия была создана только в 1799 г.

«Золотой век» русского старообрядчества сменился десятилетиями воинствующего атеизма (5). Постсоветская конституция гарантирует реальную свободу совести. Правда, все 3 причины распространения старообрядчества в губернии, на которые указывал о. Леонид, потеряли свою актуальность (особенно первая и третья), но это случилось задолго до установления советской власти. Таким образом, сегодня старообрядцы в Калужской области могут чувствовать себя конфессионально комфортно.

На 2000 г. нам известны 3 официально зарегистрированные старообрядческие общины

на территории области: Боровская Введенская, Калужская Никольская и Никольская в с. Волосе Кировского района, все — РПСЦ. Уместно задаться вопросом об отражении современного состояния старообрядческих общин на страницах периодической печати. Мы понимаем, что для огромного большинства населения области главными источниками получения информации являются радио и телевидение, но анализ подобных материалов представляет значительную трудность в силу специфики бытования. При просмотре периодических изданий мы не привлекали областную и калужскую городскую печать, ограничились газетами тех районов, на территории которых в начале XX в. проживало наибольшее число старообрядцев; газеты просматривались за последние годы XX в. — 1999 и 2000-й. Таким образом, анализировались материалы следующих газет: «Бороские известия»; «Заря» — газета Медынского района Калужской области; «Знамя труда» — Кировская муниципальная газета (территория Кировского района в начале XX в. входила в состав Жиздринского уезда); «Искра» — Жиздринская общественно-политическая газета; «Новое время» — Дзержинская районная газета (территория Дзержинского района в начале XX в. входила в состав Калужского и Медынского уездов); «Организатор» — общественно-политическая газета Сухиничского района.

Прежде всего следует отметить, что все газеты, за исключением, пожалуй, «Искры», более или менее регулярно выпускали православные страницы, при этом под православием понималось исключительно официальное православие (МП РПЦ). Естественно, что на этих православных страницах места старообрядчеству не находилось. За рассматриваемый период «Искра», «Новое время» и «Организатор» не поместили ни одного материала, так или иначе касающегося проблем старообрядчества. «Заря» в 1999 г. на вопрос читателя, сколько в Москве храмов, сообщила адреса старообрядческих храмов, «иноверческих храмов, костёлов, мечетей и т.д.», религиозных организаций и православных монастырей (6). В следующем году газета в рубрике «У наших соседей» публикует очерк о фермере Сергее Фетисове, который в 1996 г. был признан лучшим фермером области (картофель, бекон); ездил учиться в Германию (в настоящее время С.П. Фетисов — советник губер-

натора Калужской области по аграрным вопросам). При этом ни название хозяйства, ни место его расположения не указаны. Искушённый читатель по упоминаемым в тексте «Воймировскому», д. Плотское догадывается, что речь идёт о Думиничском районе (бывшая территория Жиздринского уезда). Фермер Фетисов из старообрядческой семьи, и именно это, по мнению его немецкого учителя Дитера, определяет трезвость, честность, чистоплотность, толковость и обстоятельность в работе Сергея. При этом «Сергей не был фанатиком. Он знал сильные и слабые стороны своей веры. Да, раскольники удивили мир неистовой силой духа, потрясли основы официальной церкви, служившей власти, а не Богу. Но немало и почудили в своих скитах. До крайностей доводили свои догмы. Отвергали мирские радости, не признавали врачей, считали чай дьявольским напитком. До середины XIX в. называли картофель чёртовым яблоком. Невежество это, а не вера! Правда, потом покались в своём заблуждении: мол, бес попутал. Да, были и среди старообрядцев лицемеры. Но были и праведники. Не зря называли они новую, иконовою, религию верой рабов, а свою, старую, — верой бунтарей и правдолюбцев. Именно их дело пришёл он продолжить» (7). Судя по тексту статьи, её автор мало что знает о старообрядчестве, тем не менее он не подвергает сомнению, что старообрядческие традиции живы.

В Кировском районе непрерывность старообрядческих традиций подтверждается открытием церкви в с. Волое. «Знамя труда» помещает 2 фотографии церкви и маленькую неподписанную заметку: «Не так давно открыла двери старообрядческая церковь в с. Волое, а сегодня о ней заговорили уже во всей округе. И не только потому, что здесь и в праздники, и в другие дни проходит служба, но и потому, что оформлено помещение церкви местными умельцами красиво и со вкусом» (8). Для заезжих столичных журналистов Волое — источник для изучения причин демографического кризиса в России. Известно, что Волое всегда отличалось многодетностью (9). В настоящее время здесь уже нет многодетных семей. Журналист газеты «Известия» В. Хилтунен пытается на месте разобраться, почему «в одном из самых плодотворных мест России — селе Волое — женщины перестали рожать» (10). Статья перепечатана и в районной газете (11). Причинами резкого сокращения рождаемости в Волом автор называет отсутствие работы, миграцию молодёжи в город и — «устои» жителей села: «главная заковыка кроется всё-таки в устоях. Привыкшим за века к ответственному существованию на земле староверам совесть не даёт обрекать на голодные муки всё новых и новых мальцов. Были бы пьянчуж-

ками — плодили бы уродов, которых государство рассовывало бы по сиротским приютам». На самом деле, Хилтунен, вероятно, с симпатией рассматривает жителей села: «Тут практически не выписывают ни газет, ни журналов, да и к телевизору эти строгие старухи так и не прикипели. Они-то, бабушки, свой стержень блюдут, хотя и обижались, когда я сдуру поинтересовался, мол, правда ли, что староверы ненавидят чужаков — так, что даже воды не предложат из своей кружки. Оказалось: зловредная напраслина, поклёп, издавна возводимый недоброжелателями на староверов. У них, староверов, есть множество „толков“, „согласий“, есть и фанатики (а где их нет?). Но в Волом всегда исповедовали гостеприимство. Да и не очень представляю, как бы столь просто любили и рожали бабы, которые бы на мир смотрели исподлобья и прятали кружки от прохожих? Нет, Волое — не гнездо секты, это пусть несостоявшееся, но всё-таки гнездо Любви, Материнства». Сообщает автор и некоторые сведения из истории старообрядцев Волого: «Староверческую церковь ещё до войны разрушили. Священник приезжал из Боровска, всякий раз прикидываясь вполне цивилизованным гражданином. Рясю прятал в портфеле, на окружающих глядел через строгие очки — ни дать ни взять сельский учитель! Кто знал, подходил под благословение, приглашали в избу, просили сказать напутственное слово и отцу, и сыну, а главное — матери, хранительнице очага». Не преминул сообщить Хилтунен, что старообрядцам «при советской власти больно доставалось и от парторгов одного из самых шумных колхозов России, и от официальной православной церкви». Тем не менее его статья вызвала резкую отповедь жителей села, которые направили возмущённое письмо в редакции «Известий» и «Знамени труда». Как отреагировали «Известия», не знаем, а районная газета письмо напечатала (12). Воловцы утверждают, что их село — самое зажиточное в районе, «в нашем селе не рожают уж точно не из-за оскудения кошельков. Изучайте! — призывают они автора оскорбившей их статьи. — Копайте с другой стороны! Но не лейте грязь на наш народ, на него уже достаточно её вылит». Об «устоях» жители села не рассуждают, замечая просто: «Не на президента или на обещания грызущихся между собой политиков уповаем, а на Бога и на себя». Не прав был Хилтунен и в «исторической» части: «Да и батюшка в те годы по селу не ходил: расстреляли батюшку в крутые 30-е годы, а в церковь ездили в Сухиничи».

Два эти материала подтверждают уже сделанное нами наблюдение: старообрядчество в массовом сознании представлено набором мифов, реальными знаниями о старообрядцах не обладают ни столичные, ни провинциальные

журналисты, при этом старообрядчество осознаётся живым явлением. Журналисты не ставят цель изучать старообрядчество, староверы им нужны по большей части для создания «колорита».

Отрадно, что изучением старообрядческой традиции занимаются школьники. В конце января 2000 г. в Кировском районе состоялась районная краеведческая конференция школьников, организованная Центром детского творчества и Кировским городским историко-краеведческим музеем. В конференции участвовали сельские школьники района и члены школьных краеведческих кружков. «Наиболее интересным был признан доклад Людмилы Мельниковой из Гавриловской школы. Мало того, что довольно подробно прослежена история возникновения тамошней старообрядческой общины и храма при ней, но и описаны священные реликвии — иконы, кресты, медные складни, лестовки и прочие богослужебные предметы, исследованы места поклонения гавриловских староверов — святыне родники и колодцы, кладбищенский камень и т.д. Эта работа, созданная под руководством учителя Л.А. Верюгиной, была признана победителем по своей номинации, а её автору была вручена почётная грамота и подарок» (13). Можно, таким образом, говорить о формирующемся интересе к старообрядчеству у молодёжи района.

«Боровские известия» — наиболее открытая для старообрядческих проблем газета. Причём на её страницах представлены и исторические и современные материалы. Газета имеет краеведческую страничку, где публикует в том числе воспоминания боровчан о городе и о себе. Е. Ибрагимова в 2 номерах делится своими воспоминаниями о детстве, о родителях, о городе. Глядя на здание автоколонны, она помнит, что это Покровский собор (2-й общины), построенный на средства Ждановых, Кожевниковых и Головтеевых «всем миром»: «Каждый верующий считал своим долгом вложить свой труд в строительство храма. Работал там козлоносом и мой отец — Кузьма Владимирович Стеснягин. Вот какая специальность у него была. На спину водружался „козёл“ — деревянная доска с четырьмя ножками. Две смотрели в одну сторону, две — в другую. На одни ножки укладывали кирпичи, а другие клали на плечи, да ещё ремнями привязывали. Вот так и носили кирпичи до самой вершины храма. С кровавыми мозолями на плечах возвращался отец. А назавтра, после работы, опять шёл строить храм. Работали вручную, а построили такой красавец-храм за 2 года» (14). В настоящее время городской сад в Боровске застроен, а в 1930-х годах «левая аллея и танцплощадка были хорошо освещены, а в правой, в таинственном полумраке, тихо прогуливались люди, останавливаясь у могилы боярыни Морозовой. Горожане отдавали дань ува-

жения боровской узнице. Читали высеченные на надгробном камне слова, или просто тихо проходили» (15).

О боярыне Морозовой в Боровске знают и помнят, если судить по «Боровским известиям». Строительство памятника-часовни боярыне Морозовой вызвало необходимость обратиться к житию боярыни, рассказать о ходе строительства часовни (16).

1999—начало 2000 гг. ознаменовались дискуссией о Всехсвятской церкви, в которой в настоящее время располагается Боровский городской центр искусств с картинной галереей. Полемику спровоцировало письмо-размышление С. Кротовой о судьбе Всехсвятской церкви и храмов вообще, которые «строились не для светских развлечений... Может, их лучше использовать по прямому назначению или открыть духовную школу?» (17). В письме не упомянуто, что Всехсвятский храм принадлежал старообрядцам. В феврале 2000 г. газета публикует яростное письмо К. Боровской с требованием вернуть храм верующим, при этом не считая нужным подчёркивать, что имеются в виду верующие старообрядцы (18). В следующем месяце разговор о храме продолжается. А. Иванова, соглашаясь «в принципе что церковные здания должны возвращаться церкви», считает, что «каждый случай надо рассматривать отдельно». Автор пытается напомнить историю храма: «первоначально на месте церкви был обычный купеческий дом. По сохранившимся останкам фундамента, стен специалисты определили, что дом был каменный, в 2 этажа, с каменным крыльцом, то есть дом довольно богатого купца. Когда старообрядцам разрешили строить свои храмы, дом перестроили в церковь». После этого экскурса автор остроумно замечает: «Но если дом может стать храмом, почему нельзя помещение бывшей церкви использовать как картинную галерею, тот же храм искусства?» (19). К сожалению, А. Иванова плохо знакома с историей строительства Всехсвятской церкви (20), в чём не преминула её уличить К. Боровская в очередном гневном письме (21). «Коренные жители должны знать, как моленный дом, возведённый в 1890 г. на приобретённом участке, после разрешения в 1908 г. перестроили в храм». Неосторожное замечание А. Ивановой, что «в Боровске уже есть старообрядческая церковь, которая вполне удовлетворяет верующих, и содержать второй храм община не может», вызывает у К. Боровской всплеск негодования: «С благословения спрашиваю: от чьего имени вы пишете? При чём здесь слово „уже“. Это что, одолжение? Нам должны вернуть то, что положено по праву. Кто сказал, что вполне удовлетворяет верующих? Нет, не вполне! Нет воскресной школы и много чего,

о чём посторонние не ведают. И откуда известно, что второй храм община не может содержать? С Божьей помощью всё сможет. Свет не без добрых людей. Дополняю отповедь мою словами отца Артемона* : „Стареньким прихожанам трудно с горы на гору добираться до храма“. К сожалению, на этом дискуссия завершилась, и «посторонние», по терминологии К. Боровской, так и не узнали, как другие прихожане Введенского храма относятся к идее передачи их общине Всехсвятской церкви и возможностям общины по содержанию двух церковных зданий. Но в любом случае здесь «Боровские известия» продемонстрировали истинную толерантность и веротерпимость.

Но самое лучшее доказательство того, что старообрядчество на боровской земле живо — упоминание о старообрядцах в предвыборной агитации. В 2000 г. в Калужской области состоялись выборы в Законодательное Собрание. Кандидаты в депутаты от Боровского района осознали, что у них многоконфессиональный электорат, поэтому об одном из кандидатов говорится: «Сегодня, будучи руководителем крупного предприятия, Николай Михайлович принимает самое активное участие в восстановлении таких памятников, как старообрядческая церковь Введения, церковь Бориса и Глеба и другие» (22). Борисоглебская церковь принадлежит РПЦ, это памятник архитектуры XVIII в.

Конечно, наши наблюдения и некоторые выводы не претендуют на широту охвата и глубину анализа. Тем не менее картина, рисуемая после критического прочтения материалов прессы, касающихся проблем старообрядчества, заставляет задуматься как старообрядцев, так и представителей власти, особенно учитывая, что в Калужской области принята программа формирования толерантного сознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. История церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи / Составил иеромонах Леонид. Калуга, 1876. С.144.
2. Осипов В.И. Калужские старообрядцы //

Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995. С.38–39.

3. Он же. К вопросу о численности старообрядцев Калужской губернии в XIX–первом десятилетии XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8. М., 2000. С.38.

4. История церкви в пределах нынешней Калужской губернии. С.145–146.

5. Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т.45. М., 1970. С.25.

6. Заря. 1999. 7 июля.

7. Боев В. Потомок Аввакума // Заря. 2000. 26 апреля.

8. Знамя труда. 1999. 2 ноября.

9. См.: Шишкин А.В. Волос старое // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.9. М., 2002. С.52–55.

10. Хилтунен В. Забытый гейзер // Известия. 2000. 16 февраля.

11. Знамя труда. 2000. 18 марта.

12. «Забытый гейзер» // Знамя труда. 2000. 13 апреля.

13. Бауэр А. Седьмой слёт школьных краеведов // Знамя труда. 2000. 8 февраля.

14. Ибрагимова Е. Сквозь призму прожитых лет // Боровские известия. 1999. 11 ноября.

15. Ибрагимова Е. Указ. соч. // Боровские известия. 2000. 11 февраля.

16. Аникина Л. Часовня на могиле боярыни Морозовой // Боровские известия. 2000. 25 августа; Беликов В. Непокорённые // Боровские известия. 2000. 22 сентября.

17. Кротова С. Не для того строились храмы // Боровские известия. 1999. 2 марта.

18. Боровская К. Верните храм Господу // Боровские известия. 2000. 9 февраля.

19. Иванова А. Храм служит людям // Боровские известия. 2000. 22 марта.

20. См.: Осипов В.И., Осипова А.И. Из истории боровских старообрядческих общин в XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.6. М., 1998. С.41.

21. Боровская К. В храме служат не людям, а Господу // Боровские известия. 2000. 26 апреля.

22. Власть менять — деньги терять // Боровские известия. 2000. 3 ноября.



* настоятель храма Введения во храм Пресвятой Богородицы в г. Боровске

КИЕВО-МОГИЛЯНСКАЯ АКАДЕМИЯ И СТАРООБРЯДЦЫ

С.В. Капанов

Церковная реформа патриарха Никона — одно из самых важных, ключевых событий духовной истории не только России, но и всего восточного славянства, всего православного мира. Именно поэтому проблемы, поднятые тогда, остаются актуальными и сегодня, спустя 350 лет. К событиям тех лет обращает свой ум рано или поздно каждый, кто задумывается о судьбах нашей цивилизации. Говоря словами прозорливого Николая Ключева, «исток разух» нужно искать в «Поморских ответах».

Роль Киево-Могилянской академии в реформах Русской Православной Церкви 1654 и 1721 гг. хорошо известна. Сподвижник Никона Епифаний Славинецкий (ум. 1675) был могилянцем, как и архитектор петровских реформ Феофан Прокопович (1677–1736), и первый президент Синода Стефан Яворский (1658–1722). В Киево-Могилянской академии преподавал и печально известный Паисий Лигарид (1614/16–1678), правда, уже после собора 1666 г. То есть вряд ли будет преувеличением сказать, что Киево-Могилянская академия в XVII–XVIII вв. явилась одним из основных каналов западного — католического и даже, в какой-то мере, протестантского — влияния, которое привело к трагическим событиям в истории православия.

Сегодня существует два противоположных взгляда на роль КМА в духовной жизни восточно-христианской цивилизации: её рассматривают или как форпост православия в борьбе против католической экспансии, или, наоборот, как канал распространения западной (по сути католической) культуры. Оба эти стереотипа отражают две диалектически связанные стороны явления: созданная для противостояния католицизму, Киево-Могилянская академия превратилась в канал заимствований, потому что, во-первых, идейная борьба всегда предполагает освоение идей противника, а во-вторых, в качестве стратегии сопротивления была избрана модернизация образования и, глубже, всей культуры.

В этом смысле обе церковные реформы, а также воссоединение Украины с Россией и социокультурные реформы Петра I можно рассматривать как этапы воплощения масштабного проекта модернизации православного мира с целью его более эффективного противостояния внешним силам (католическому Западу и исламскому Востоку). И Киево-Могилянская академия была интеллектуальным «штабом» этого проекта.

Однако модернизация, как это часто повторялось и позже в других частях мира, зашла слишком далеко, превратилась в вестернизацию. Могилянская православная империя была создана, но — ценой утраты чего-то существенного, своей самобытности. Старообрядцы в этом контексте — это те, кто не принял модернизационного проекта, так сказать, православные фундаменталисты XVII в. Но это не значит, что они были обыкновенными консерваторами. Как показывают современные исследования, в частности, работы В.В. Керова, у старообрядцев был свой альтернативный проект развития общества — даже в области экономики. Этот проект староверы воплощали в жизнь, насколько это было возможно. Ими была создана богатейшая «альтернативная» культура, которая только сейчас предстаёт во всём своём поразительном богатстве. Она донесла до наших дней живую традицию Древней Руси.

Такое противостояние двух религиозно-культурных полюсов нарушает один примечательный факт: в Киево-Могилянской академии обучались братья Андрей (1674–1730) и Семён (1682–1740) Денисовы, выдающиеся деятели старообрядчества. Потомки ветви династии Рюриковичей — древнего княжеского рода Мышецких, в чьём гербе соединились гербы Киевского и Черниговского княжеств (1), — вряд ли случайно именно они стали связующим звеном между двумя половинами культуры, расколотой Никоновой реформой.

По масштабам деятельности трудно найти равных Денисовым в истории мировой культуры. Они оставили большое литературное наследие (согласно В.Г. Дружинину, Андрею принадлежат 183 произведения, Семёну — 103), причём многие их произведения стали классикой старообрядческой литературы. Они первыми в России применили методы палеографии и историко-филологической критики текстов. О широте их знаний и интересов свидетельствует, в частности, сокращённое изложение трактата Раймунда Луллия «Ars magna», написанное А. Денисовым в 1725 г. (2). Их главное произведение — «Поморские ответы» (1723) — до сих пор не потеряло значения. О нём уже в XX в. писал Николай Ключев:

О книга — странничья киса,
Где синодальная лиса
В грызне с бобрихою поддонной, —
Тебя прочтут во время оно,
Как братья, Рим с Александрией,
Бомбей и суетный Париж!

В Киево-Могилянскую академию Денисовы поступили в 1708 г. и проучились тут, насколько можно судить, 1 год. Незадолго до того (в 1701 г.) Пётр I официально предоставил Киево-Могилянскому коллегиуму статус академии, подтвердив право самоуправления и преподавания богословия. Именно тогда в академии преподавал Феофан Прокопович (он был профессором КМА с 1705 г., а с 1711 до 1716 гг. — ректором; преподавал поэтику, риторику, физику, математику, историю, теологию). Известно, что Денисовы слушали лекции Ф. Прокоповича.

вмещает в себя больше познаний, чем столицы Петербург и Москва ее времени» (5). Богословие, иконопись, каллиграфия, сакральное пение, художественное литьё — это далеко не полный список искусств, которыми прославилась Выгореция. Братья Денисовы основали здесь целую литературную школу, влияние которой прослеживается в старообрядческой культуре до XIX или даже до XX вв. Среди её представителей — Иван Филиппов, Мануил Петров, Михаил Вышатын, Трифон Петров, Андрей Борисов, поэтесса Марина (Марфа Лукина). Выговские традиции повлияли



Староакадемический корпус XVIII в. Фото автора

Позже А. Денисов даже состоял в переписке с ним (3). Приобретённые знания, в частности — в области риторики, братья блестяще использовали в полемике против официальной церкви. Но не только. Они позаботились о передаче и приумножении полученных в Киеве знаний.

Созданная и возглавленная Денисовыми Выговская пустынь стала уникальным центром образования и культуры на русском Севере — своего рода «старообрядческой Киево-Могилянской академией». «Академией для староверства» назвал Выговскую обитель председатель Высшего старообрядческого совета Литвы И.И. Егоров в своём докладе, посвящённом 1000-летию крещения Руси (4). Выдающийся старообрядческий историк и мыслитель Ф.Е. Мельников (1874—1960) писал: «Выговская Пустыня блестяще доказала, что она

на выдающегося русского поэта XX в. Николая Клюева. В общественно-экономическом плане Выгореция была своеобразной старообрядческой «республикой» с собственным руководством, хозяйством, даже торговым флотом. Устав, по которому жила эта «республика», был также разработан А. Денисовым.

В культуре Выговской пустыни прослеживается влияние Киево-Могилянской академии. В частности, там переписывали и активно использовали «могилянский» учебник риторики Ф. Прокоповича и работы бывшего преподавателя КМА Ивана (Иоакима) Богомодлевского (6). Кстати, И. Богомодлевский (ок. 1670—?) был современником Денисовых, и вполне возможно, они встречались в Киеве. Известный исследователь истории Выгореции Е.М. Юхименко пишет: «При-

мечательно, что в далёкой северной обители получили развитие традиции не крестьянской культуры, а высокопрофессионального барочного искусства второй половины XVII—первой четверти XVIII в.» (7). В этом тоже можно усмотреть киевское влияние, ведь Киево-Могилянская академия была в то время важным центром культуры барокко.

Книги киево-могилянских авторов пользовались успехом не только в Выговской пустыни. Например, у семейских Забайкалья, как показывают исследования С.В. Бурасовой, были в ходу

Наследие братьев Денисовых, получившее развитие вдали от Киева, впоследствии вернулось на землю Украины. Его принесли сюда в XVIII в. старообрядцы-поморцы. В 1760 г. схиинок Даниил из Выговской пустыни основал в Чугуеве старообрядческий монастырь, просуществовавший почти до конца XX в. (11). Другим центром поморского согласия на Украине стал Житомир, где молельня была открыта в 1825 г., но тайно существовала гораздо раньше (12). Были общины беспоповцев и на Киевщине, и в самом Киеве (13), но о них известно мало. Н.С. Лесков



Киево-Могилянская академия сегодня. Фото автора

книги, изданные на Украине. Среди них — «Камень веры» Стефана Яворского, а также «Жития святых» Дмитрия Ростовского (Туптало) (1651—1709) (8).

Особого упоминания заслуживает связь Выговской пустыни с ещё одним воспитанником КМА — Михайлой Ломоносовым (1711—1765). Он учился в Киево-Могилянской академии в 1734—1735 гг. Некоторые биографы Ломоносова утверждают, что он в юные годы учился на Выгу и что А. Денисов ему помогал (9). Есть свидетельства, что Ломоносов поддерживал с пустынно contacts. Позже там положили на музыку его стихи (10). Неизвестно, был ли Ломоносов старообрядцем в зрелом возрасте. По крайней мере, его творчество объективно стало частью официальной, а не старообрядческой культуры. Тем не менее он, как и братья Денисовы, связывает Киево-Могилянскую академию со старообрядчеством.

сообщает о существовании в середине XIX в. (14) в Киеве двух нелегальных беспоповских молелен. Известие о ещё одной молельне датируется 1892 г. (15). К сожалению, история поморцев на Украине очень мало изучена. Возможно, будущие исследования расскажут больше. Сегодня на Украине существует более 30 поморских общин (16). В 2002 г. в киевском старообрядческом журнале «Белая криница» поэтом Глебом Ситько была начата публикация «Поморских ответов» (17). К сожалению, выпуск журнала приостановился — вероятно, по финансовым причинам.

В Киево-Могилянской академии, возобновившей свою деятельность в 1992 г. теперь уже в качестве светского университета, помнят о братьях Денисовых. Статьи о них имеются в изданной в 2001 г. энциклопедии «Киево-Могилянская академия в именах» (18). Правда, пока интерес к творчеству Денисовых невелик. Но на кафедре

культурологии уже несколько лет работает группа исследователей-энтузиастов, занимающаяся изучением культуры старообрядцев. Возглавляет её этнолог, кандидат исторических наук Ю.И. Никищенко. Она организовала уже несколько экспедиций на юг Украины, в Одесскую область, в места компактного проживания старообрядцев (19). Особое внимание исследователи уделяют взаимодействию культуры старообрядцев с культурами соседних этнических групп (20). В последнее время наладились связи с Киевским городским национально-культурным обществом старообрядцев-липован.

Сейчас каждый студент Киево-Могилянской академии знает о том, что здесь учился М.В. Ломоносов. Его портрет висит на почётном месте в конгрегационном зале. Думаю, недалёк тот день, когда имена Андрея и Семёна Денисовых будут так же известны в университете, как и имя Ломоносова, а «Поморские ответы» здесь будут изучать с тем же благоговейным вниманием, с каким изучают книги Г. Сковороды.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лебединский М.Ю. Хроника рода князей Мышецких (от предков Рюрика до наших дней). Ч.1. Версия 1999 г. // <http://lib.ru/HISTORY/LEBEDINSKIJ/myshec.txt> – С.2.
2. Лазарев Е. Алхимия в старообрядческом скиту // Наука и религия. 1994. №6 // <http://kitez.h.onego.ru/vygoretsia/alchemy.html>.
3. В период 1718–1725 гг., когда Ф. Прокопович был епископом Псковским. См.: Пашков А. Выговская поморская пустынь и её культура // <http://kitez.h.onego.ru/vygoretsia/pashkov.html>.
4. Доклад председателя Высшего старообрядческого совета в Литве Ивана Исаевича Егорова «В память юбилея 1000-летия крещения Руси» // <http://www.starobrad.ru/dpc-sobor-doklad1.htm>.
5. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви // http://semeyskie.narod.ru/bibl_meln_kiss.html.
6. Пашков А. Указ. соч.
7. Юхименко Е.М. Небесный заступник Поморья // НГ религии. 3 ноября 2004 г. // http://religion.ng.ru/people/2004-10-20/5_pomor.html.
8. Буреава С.В. «Украинский элемент» в старообрядческой книжности Забайкалья // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность: Материалы II Всеукраинской научно-

практической конференции 1–3 октября 2004 года г. Киев. Киев, 2004. С.48–53.

9. Галанин Д.Д. М.В. Ломоносов как мировой гений русской культуры (1916); Бабкин Д.С. Юношеские искания М.В. Ломоносова (1947). См.: Ломоносов – старообрядец // <http://cra.y.onego.ru/forums/veche/posts/2354.html>.

10. Пашков А. Указ. соч. Речь идёт о стихотворениях «Утреннее размышление о Боге» и «Ода, выбранная из Иова».

11. Безгодов А.А. Христиане-поморцы Украины: краткий обзор и постановка вопроса // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность: Материалы II Всеукраинской научно-практической конференции. С.82–86.

12. Бабичев Н.В. Древлеправославная Старообрядческая Поморская церковь Житомирщины // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность: Материалы II Всеукраинской научно-практической конференции. С.108–111.

13. Таранец С.В. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии. Киев, 2004. С.51.

14. Лесков Н.С. Печерские антики // Лесков Н.С. Рассказы и повести. М., 1981. С.311–359.

15. Таранец С.В. Указ. соч. С.200.

16. Безгодов А.А. Указ. соч. С.85.

17. Поморские Ответы – жемчужина старообрядческой литературы // Белая криница. Киев, 2002. №2–3. С.59–62.

18. Хижняк З.І., Сандалюк О.М. Денисов Андрій // Киево-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. / Упоряд. З.І. Хижняк; за ред. В.С. Брюховецького. Київ, 2001. С.179–180; Чухліб Т.В. Денисов Семен // Там же. С.180.

19. Нікіщенко Ю.І. Специфіка функціонування окремих рис етнічної культури в переселенських анклавах (на прикладі с. Приморське Кілійського району Одеської області) // Національний університет «Кієво-Могилянська Академія». Наукові записки. Київ, 2001. Т.19. Ч.І. С.119–122; Ніщета Ю.Б. Особливості будівництва старовірів Одещини (на прикладі липован с. Приморське Кілійського району) // Національний університет «Кієво-Могилянська Академія». Наукові записки. Київ, 2001. Т.19. Ч.І. С.114–118.

20. См.: Нікіщенко Ю.І. Актуальність та специфіка етнокультурних досліджень у поліетнічних регіонах // Національний університет «Кієво-Могилянська Академія». Наукові записки. Київ, 2002. Т.20: Спеціальний випуск. Ч.І. С.142–146.



ГОСУДАРСТВО И СТАРООБРЯДЧЕСТВО

«... ОБРАЩЕНИЕ СЕРДЕЦ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДЕЛО БОЖИЕ ЕСТЬ»

(УКАЗ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА ОТ 22 МАРТА 1800 Г.: ПОПЫТКА ИЗМЕНЕНИЯ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ ПО ОТНОШЕНИЮ К СТАРООБРЯДЦАМ)

Г.П. Станкевич

Все попытки светских властей и иерархов синодальной церкви с самого начала раскола решить «старообрядческий вопрос» исключительно методами репрессий и насилия не увенчались успехом. Уже к середине XVIII в. этот провал стал очевиден и правящим кругам Российской империи. Это побудило правительство императрицы Екатерины II изменить политику по отношению к старообрядцам как особой категории подданных и частично к старообрядчеству в целом. Как и другие подданные, старообрядцы получили гражданское признание согласно своей сословной принадлежности, невзирая на конфессиональную ориентацию. На таких же основаниях признавалась за старообрядцами и свобода отправления религиозного культа. Однако полного юридического признания и тем более равноправия с синодальной церковью старообрядцы всё равно не получили (1).

Кардинального изменения государственной политики по отношению к старообрядцам не произошло. Правительство и церковь не изменили своего принципиального взгляда на старообрядчество как на раскол, подрывающий основы государственной безопасности и потому подлежащий обязательному преодолению. Изменились только подходы к решению этого болезненного вопроса. Вместо традиционного и повсеместного «кнута» царское правительство, а следом за ним и Святейший Синод всё чаще стали использовать в отношении последователей древнего благочестия «пряник».

Старообрядцы, в зависимости от готовности идти на соглашение с правительством и синодальной церковью, были разделены на категории. Готовым к компромиссам старообрядцам предоставлялось право сохранять старый богослужебный обряд, получая от господствующей церкви «правильное» священство. Эти старообрядцы фактически снова соединялись с новообрядческой церковью, подчиняясь её иерархии. Их даже полагалось не считать «раскольниками». Фактически в царствование Екатерины II началось оформление единоверия как своеобразного

мостика, соединяющего часть старообрядчества с реформированной церковью.

Старообрядцы, не шедшие на компромисс и отстаивавшие свою духовную независимость от синодальной церкви, признавались «потаёнными», с ними предписывалось «поступать по всей строгости закона» (2). Таких бескомпромиссных старообрядцев и в царствование Екатерины II и в последующие годы было большинство. Церковный раскол, несмотря на усилия императрицы, преодолен не был.

Вступивший в 1796 г. после смерти Екатерины II на императорский престол её сын Павел Петрович не только продолжил политику своей матери по отношению к старообрядцам, но и дальше развил её. Именно в его царствование старообрядцам было разрешено строить церкви (3), единоверие было официально признано формой «воссоединения» старообрядцев с господствующей церковью (4).

Одновременно была предпринята попытка изменить формы и методы миссионерской работы со старообрядцами. С этой точки зрения определённый интерес представляет секретный указ Святейшего Синода от 22 марта 1800 г., копии которого были разосланы Слободско-Украинской (Харьковской) духовной консисторией «к неуклонному его исполнению» (5) во все духовные правления епархии 29 октября того же года за подписью священника харьковской градской Благовещенской церкви Иоанна Красовского. Этот указ сохранился в фонде Сумского духовного правления Государственного архива Сумской области (6).

В указе отмечается, что «многие из купечества, мещанства и поселян, содержавшие издревле православную христианскую веру, по поводу соращения их раскольническими лжеучителями уклоняются целыми селениями в старообрядчество» (7). При этом они жалуются гражданским властям на притеснения, чинимые им приходскими священниками, которые ради собственной корысти, против воли старообрядцев, исправляют у них в домах требы, принуждают их хоронить умерших на общих кладбищах и заставляют ежегодно ходить на исповедь к синодальным священникам.

В связи с изданными ранее правитель-

ством Павла I актами, значительно расширявшими права старообрядцев, возникло противоречие в толковании и применении этих актов старообрядцами и светскими властями с одной стороны и епархиальными властями синодальной церкви с другой. Старообрядцы «требуют от духовной команды подтверждения приходским священникам о неделании им никакого притеснения» (8), а епархиальные архиереи, основываясь также на государственных узаконениях, пытаются пресечь попытки старообрядческого миссионерства. Чтобы разрешить создавшуюся юридическую коллизию, Святейший Синод «во отвращение впредь всех сих нареканий и неудобств» издал рассматриваемый указ.

Одна из главных претензий старообрядцев к синодальному духовенству состояла в том, что «священники бывших на исповеди, кто их не подарит, пишут не бывшими, что и поставляют они к объявлению себя старообрядцами» (9), тем более, что старообрядцев согласно указам от 12 марта 1798 г. и 27 октября 1800 г. «за небытие у исповеди и святого причастия, яко духовное прегрешение, вместо взыскания с них штрафа, наказывать духовными епитимиями» (10). В то же время в отношении нестарообрядцев, не бывших у исповеди, действовала резолюция Святейшего Синода от 29 марта 1721 г., гласившая: «Надзирать в приходах самим священником, и прикащиком и старостам, где случитца, и кто будет исповедаватца и неисповедыватца, тому всему иметь книги погодно и присылать их по епархиям в Духовные Приказы, и кто по тем книгам явитца без исповеди, и с таких править тех приходов священником штраф» (11). Именной указ от 30 сентября 1765 г. также карал не бывших у исповеди штрафом. Царские указы устанавливали и конкретные размеры штрафов (12).

Такое положение вызывало немалое беспокойство церковных властей. Оно не только роняло нравственный авторитет духовенства, но и давало дополнительный повод для перехода в старообрядчество: «для избежания платежа за то штрафа, как из дел, производимых в Синоде, оказалось, объявляют себя старообрядцами; от платежа помянутого штрафа свобода не только дает им пред православными выгоду, но служит некоторым слабым в вере и нерадящим о должностях христианских поводом к удалению от православныя церкви» (13). Поэтому указом от 22 марта 1800 г. священнослужителям предписывалось «найстрожайше подтвердить, чтобы бывших и не бывших у исповеди и святого причастия прихожан в духовных росписях писать по самой сущей справедливости без всяких прицепок, не требуя у них за требы, а особливо за исповедь ни под каким видом излишняго, и бывших у исповеди и причастия не бывшими, а не бывших бывшими отнюдь не писать» (14). За

нарушение священнослужителям грозило не только лишение чинов, но и передача светским властям для наказания по гражданским законам. Духовные же правления и благочинные обязывались контролировать исполнение этих предписаний.

Указ требовал также пересмотреть старые методы миссионерской работы. Указывалось, что главной целью миссионерской работы среди старообрядцев является польза церкви и «сохранение общей тишины и спокойствия». Вместо традиционных методов полицейского контроля и насилия предписывалось действовать «не скоростию и не строгостию или принуждением, но апостольским учением, увещанием и усердным настоянием, со всякой кротостию, терпением и человеколюбием и с пастырскою любовью, с доводами из Священного Писания, а в случаи и несклонности их не только насилия и притеснения, паче же истязания не чинить, но и видов грубых и огорчений отнюдь не показывать» (15). Дело священника — преподавать церковное учение, а «обращение сердец человеческих дело Божие есть».

Предлагалось изменить и методы общения со старообрядцами, избегать всего, что могло вызывать их нарекания и недовольство. В первую очередь запрещалось без согласия хозяев входить в частные дома и заниматься убеждением против воли слушателей. Действовать следовало «чрез благопристойное, ласковое и приятельское с ними обращение, приводить к себе в любовь посредством как бы соседственного знакомства, отнюдь не чиня им никакого притеснения, озлобления и угрожения» (16). Особо обращалось внимание на чтение соответствующей литературы.

Вносилось новшество и в работу со старообрядцами, которые присылались гражданскими властями в духовные консистории «для увещания». Увещания не должны были продолжаться более 10 дней — «нераскаившихся» надлежало отсылать обратно, чтобы не давать старообрядцам повода обвинять духовные власти в притеснениях.

В отдельные селения, где имелись старообрядцы, следовало посылать только опытных священников, которые должны были, исходя из обстоятельств, действовать по своему усмотрению на основании изложенных выше рекомендаций. О результатах своей работы священники-миссионеры должны были извещать архиереев, которые, в свою очередь, доносили об этом губернаторам.

При появлении «беглых расколнических попов и других подобного им состояния людей» синодальные священники обязывались «не входя в сыск кольми паче во истязание», «разведав достоверно без всякого разглашения, давать знать немедленно им же господам губернаторам

единственно для сведения» (17), то есть полицейско-надзорная функция с приходского духовенства господствующей церкви не снималась.

Таким образом, можно констатировать, что правительство Павла I прилагало определённые усилия для нормализации отношений со старообрядцами. Причём это стремление предполагало целый ряд уступок старообрядцам.

Однако позиция синодальных властей по отношению к старообрядцам была намного жёстче правительственной. В частности, митрополит Московский Платон (Левшин), уже традиционно считающийся «крестным отцом» единоверия, в действительности значительно урезал условия соединения старообрядцев с синодальной церковью, поданные московскими староверами, хотя на них и соглашался император Павел (18).

На местах попытки правительства изменить тон взаимоотношений, формы и методы миссионерской работы со старообрядцами встретили глухое недовольство духовенства и реализованы не были. В немалой степени этому способствовало и низвержение Павла I.

Ярким примером «миссионерской» работы синодальных священников со старообрядцами в соседней со Слободско-Украинской Черниговской епархии в царствование преемника Павла — императора Александра I — может служить «миссионерство» священника Иоанно-Крестительской церкви слободы Марчихина Буда Глуховского уезда Симеона Корсуна. Этот священник вместе с чиновниками Крамаренко и Хиновским в местном молитвенном доме старообрядцев, по словам его прихожан, «шумя без благопристойности и почтения к изображению божественных Ликов, и имевшиеся в руках его палицею поразбивал перед иконами большие ставники, а после зделавши деревянный ключ, способствовал тем чиновникам к отпертию замков от сундуков, где хранились свечи и деньги, и затем разоривши одним словом, и забравши книги, обратился неизвестно куда, чем нанес как изображению Святыни непочтительность, равно и всему нашему обществу нестерпимые обиды» (19). При расследовании дела оказалось, что упомянутые чиновники и священник Корсун не только, по сути, ограбили молитвенный дом, но и запечатали его, запретили совершать там богослужение (20).

Более того, после предписания вице-губернатора распечатать молитвенный дом и вернуть владельцам отобранное имущество, Корсун долго противился исполнению предписания гражданских властей и полностью забранные вещи так и не возвратил. Его «миссионерская» деятельность стала ещё более изощрённой. Он начал ходить по домам старообрядцев и допрашивать их, где они исполняют свои религиозные потребности, не позволял старообрядцам

хоронить умерших на отведённом гражданскими властями месте, угрожал вообще уничтожить молитвенный дом. Эти угрозы были небезосновательными, потому что стоявшие вблизи него амбары купца Разумова были подожжены. По просьбе черниговского вице-губернатора епископ Черниговский и Нежинский Лаврентий (Бакшевский) обещал приструнить чересчур ретивого иерея (21), однако найти документальное подтверждение исполнения этого обещания до настоящего времени не удалось.

Неудивительно, что и в конце царствования Николая I роменский благочинный священник Григорий Дяконов в рапорте в Роменское духовное правление писал, что для «вразумления» проживающих в Ромнах немногочисленных старообрядцев «достаточно и приходского по месту жительства их священника, но не иначе как при содействии полиции» (22).

Подвергнув анализу имеющиеся в нашем распоряжении материалы, можно прийти к выводу, что попытки правительства Павла I значительно изменить государственную политику по отношению к старообрядцам, и в частности, формы и методы миссионерской работы с ними потерпели неудачу. Главными причинами её следует считать устранение от трона и смерть самого Павла и вследствие этого изменение всей государственной политики по отношению к старообрядцам. Либерализация отношения государства к староверам оказалась явлением временным. Она сменилась постепенным ужесточением политики в царствование Александра I и прямыми репрессиями в царствование Николая I. Основная масса духовенства синодальной церкви оказалась не способной и не имеющей желания изменить свои взгляды на старообрядчество и старообрядцев и соответственно строить по-новому свои отношения с ними. Процесс обмирщения синодальной церкви в начале XIX в. зашёл уже достаточно далеко, её связь с государством и правящими классами оказалась чрезвычайно сильной. Поэтому построить новые отношения со старообрядцами, не произведя коренных изменений в самой новообрядческой церкви, было уже невозможно. К сожалению, эта проблема не решена в новообрядческой церкви и до сих пор.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.101.
2. Там же. С.102.
3. Полное собрание законов Российской Империи. Т.XXV. (1798—1799). СПб., 1830. С.133.
4. Там же. Т.XXVI. (1800—1801). С.357.

5. Государственный архив Сумской области (ГАСО). Ф.749. Оп.1. Д.14. Л.44об.

6. Там же. Л.42–44об.

7. Там же. Л.42.

8. Там же. Л.42об.

9. Там же.

10. Там же. Ф.804. Оп.1. Д.113. Л.47.

11. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т.1. №52. С.67. Цит. по: Мельников Ф.Е. Блуждающее богословие: Обзор вероучения господствующей церкви. Вып.1. М., 1911. С.196–197.

12. Размеры штрафов см.: Осипов В.И. «А крестное-де знамение он на себе полагает двоеперстное» (Дела боровских старообрядцев в 1730-е годы) // Старообрядчество: история, культура,

современность. Вып.10. М., 2004. С.37.

13. ГАСО. Ф.804. Оп.1. Д.113. Л.47.

14. Там же. Ф.749. Оп.1. Д.14. Л.43.

15. Там же.

16. Там же. Л.43об.

17. Там же. Л.44об.

18. См.: В единоверии раздор: Документы, собранные тщанием прот. Т.А. Верховского, и разъясненные свящ. К.Е. Голубевым. Псков, 1877. Л.15–23об.; Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С.151–153.

19. Государственный архив Черниговской области. Ф.679. Оп.2. Д.3875. Л.2–2об.

20. Там же. Л.11–11об.

21. Там же. Л.13.

22. ГАСО. Ф.960. Оп.2. Д.6703. Л.12об.



Григорий Павлович Станкевич родился 29 октября 1954 г. на Украине, в пос. Радуль Репкинского района Черниговской области. В 1980 г. окончил исторический факультет Киевского государственного педагогического института им. А.М. Горького; в настоящее время — преподаватель общественных дисциплин Колледжа Сумского национального аграрного университета. В области старообрядчества научным интересом Г.П. Станкевича является история Стародубско-Черниговских старообрядческих слобод. Г.П. Станкевич принимал участие в работе VI конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» в ноябре 2002 г. Своими впечатлениями от конференции он поделился с читателями газеты «Джерело», издающейся в Колледже Сумского аграрного университета (Джерело. 2002. №12), и любезно позволил нам перевести и напечатать его статью в 10-м выпуске сборника (Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.10. М., 2004. С.102).

Основные работы, опубликованные Г.П. Станкевичем по старообрядческой проблематике, следующие:

1. Шанували свободу в слободках // Колгоспне життя (Ріпки Чернігівська обл.). 1985. 17 серпня.

2. З історії російських поселень на Чернігівщині // Перша Чернігівська обласна наукова конференція з історичного краєзнавства (грудень 1985 р.): Тези доповідей. Чернігів, 1985. С.61.

3. Старообрядці на Чернігівщині // Деснянська правда (Чернігів). 1994. 19 липня.

4. Старообрядці у нашому краї // Життя Полісся (Ріпки Чернігівська обл.). 1994. 7 вересня.

5. Белая Криница на почтовом конверте // Костромской старообрядец. 2000. №5.



6. Протопоп Аввакум поборник многогласия? // Старообрядец (Н. Новгород). 2001. Апрель.

7. Светская и церковная власть и старообрядцы на Черниговщине в последней четверти XVII–XVIII вв. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.31–42.

8. Чернігівські старообрядницькі слободи (смт. Добрянка і Радуль Ріпкинського району) за матеріалами перепису 1729 року // Сіверянський літопис (Чернігів). 2002. №6. С.32–46.

9. Старообрядчество в Древней Руси // Старообрядец (Н. Новгород). 2003. Март. №27.

10. Радульская летопись: Хроника событий из истории Радуля. XVII век–1917 год / Сост. Г.П. Станкевич. Сумы, 2004.

11. Радульские старообрядцы // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность: Материалы II Всеукраинской научно-практической конференции 1–3 октября 2004 г. г. Киев. Киев, 2004. С.101–108.

БОРОВСКАЯ ДРАМА: ОТ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЧАСОВНИ К ЕДИНОВЕРЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

В.И. Осипов

На протяжении XVIII–XIX вв. старообрядцы г. Боровска старались при всех государственных и синодальных запретах иметь и содержать часовни или молельни для совершения треб (1). Судьба боровской часовни, построенной старообрядцами в первом десятилетии XIX в., как на ладони показывает изменчивую внутреннюю политику государства и Синода в первой половине XIX в. События 1812 г. и либеральная политика Александра I в первые десятилетия XIX в. позволили боровским старообрядцам (по Рогожскому кладбищу) не только построить часовню, но её легализовать и переоборудовать под храм. Не поняв изменившуюся политику при Николае I, они пытались узаконить храм, что не входило в русло официальной политики государства и Синода. В результате этого старообрядческий храм был отобран и передан небольшой группе старообрядцев, перешедших для этой цели в единоверие.

Либеральная политика Александра I в отношении к старообрядческому населению всё-таки имела полицейско-охранительный характер. Так, 26 августа 1811 г. из Особенной канцелярии министра полиции был разослан по губерниям секретный циркуляр за №3 «О старообрядцах» за подписью министра полиции А.Д. Балашова: «По случаю вступивших ко мне некоторых из гг. гражданских губернаторов представлений о находящихся во вверенных им губерниях старообрядцах, я почитаю нужным иметь сведения, сколько в управляемой вами губернии таковых людей, и буде есть, представить мне верную им ведомость с подробным означением имени каждого и каких именно обрядов они придерживаются, дабы из подобных сведений узнать можно было, умножается ли число оных или нет. На будущее же время, Ваше превосходительство, не оставите сведения о всех таковых людях представлять Министерству ежегодно 2 раза, и именно к 1 января и к 1 июля каждого года» (2).

В разосланном 12 сентября 1811 г. дополнении к циркуляру подчёркивалось, что необходимо «предписать чиновникам, чрез коих будете собирать требуемые известия, чтобы они делали то под рукою, отнюдь не причиняя ни-

какого притеснения или неудовольствия жителям», и специально оговаривалось, что при «неудобстве» для старообрядцев поимённой переписи достаточно в специальной описи просто указывать количество мужчин и женщин (3). После вступления на престол Николая I указом от 23 июля 1826 г. все дела и сведения о старообрядцах всей империи были переданы во вновь учреждённое III отделение собственной его императорского величества канцелярии, в Комитет министров и в особый Секретный комитет. Политика в отношении старообрядцев ужесточилась. Тем не менее, количество официальных старообрядцев, проживающих в Боровске и уезде, продолжало оставаться без изменения (см. таблицу). Благодаря их усилиям и был построен (или перестроен из часовни) первый в Боровске старообрядческий храм.

Строительство старообрядческой часовни в Боровске имеет свою предысторию. Ещё в начале 1800 г. боровские старообрядцы поставили на кладбище памятник, похожий на часовню. Это вызвало отрицательную реакцию в Калужской духовной консистории. Началось расследование (4). 22 июня 1800 г. епископ Калужский и Боровский Феофилакт (Русанов) сообщал в канцелярию губернатора, что по сведениям Боровского духовного правления в Борисоглебском приходе Боровска на кладбище строится каменная часовня. Духовное правление просило городничего Уварова узнать, с чьего позволения идёт это строительство. Уваров письменно ответил, что направленные на кладбище для расспроса рабочих люди их на месте не застали, «да и дознаться по отдалённости кладбища от жилья не было возможности». Епископ Феофилакт просит губернское правление выяснить этот вопрос и запретить строить часовню (5). Оказалось, что боровчане Гаврила Петрович Кекишев, Иван Лукич Щукин на кладбище на могиле родителей поставили вместо старого деревянного голубца новый каменный на четырёх столбах. При его осмотре оказалось, что входить можно в голубец спокойно и он не походит на часовню, так как «часовни бывают таковые, что в них окна и запёртые двери и поставляются святые образа» (6).

Городничий Ларион Уваров и бургомистр Тимофей Щукин сообщали 28 июня 1800 г. в Калужское губернское правление, что ничего предосудительного не видят в построении ка-

**Количество старообрядцев, проживающих
в г. Боровске и уезде в первой половине XIX в.**

год	Боровский уезд (чел.)			источник
	город	уезд	итого	
1819	639	2005	2644	Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф.32. Оп.19. Д.1204. Л.1, 12–17. 28–47, 225. ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1216. Л.2. Л.17–27, 64–80, 129, 192, 217. ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1217. Л.43, 143–173. ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1307. Л.238–239. ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1442. Л.120–129. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Калужская губерния / Составил Генерального штаба подполковник М. Попроцкий. Ч.1. СПб., 1864. №267–270, 278–281.
1820	702	2044	2746	
1821	763	2044	2807	
1823	777	2972	3749	
1826	1009	1327	2336	
1857	994	1372	2366	

менной палатки на могиле родителей, и направляли в канцелярию чертежи, чтобы там сами решили, запрещать или нет строительство (7). Спорная постройка представляла собой простой памятник на четырёх столбах вышиной 3,5 аршина с промежутком между столбами в квадратную сажень и с оградкой между ними высотой в аршин; внутри на могилах лежали два камня, а посреди них стоял крест (8). Тем не менее 1 августа 1800 г. из Калужской духовной консистории последовала резолюция епископа Феофилакта «приказать чрез кого следует каменное строение на кладбище яко самовольно начатое и больше похоже на часовню нежели на памятник умершей... уничтожить и о последующем уведомить» (9). Памятник, судя по всему, был разобран, так как в последующих документах консистории сведений о нём нет (10).

Интересный комплекс материалов сохранился по строительству и сохранению часовни в Боровске за 1812–1817 гг. (11). Во время пребывания в Боровске войск Наполеона многие храмы города были сожжены и разорены, священнослужители оказались без крова и пропитания. 15 июня 1813 г. боровскими священниками было подано прошение архиепископу Рязанскому и Зарайскому Феофилакту (12) о том, что они не имеют средств к пропитанию. В прошении сообщалось, что «большая часть из лучших наших прихожан, от которых имели мы именно пропитание, удалясь от церкви, соединили секту и постановили, по разорении города, вновь в городе Боровске каменную часовню, которая также строится якобы по какому-либо дозволению начальства; но мы на сие никакого предписания не имеем» (13). Под прошением подписались: Борисоглебской церкви священник Алексей Иаковлев, дьякон Иоанн Афанасьев, пономарь Александр Григорьев; Троицкой церкви священник Иоанн Ар-

темьев; Рождественской церкви священник Иоанн Гаврилов, дьякон Никита Иларионов; Успенской церкви священник Харлампий Гаврилов, дьячок Матвей Васильев; Преображения Господня, что на взгорье, церкви священник Гавриил Семёнов, дьячок Алексей Семёнов (14).

30 июня 1813 г. епископ Феофилакт предписал Калужской духовной консистории рассмотреть прошения боровских священников о помощи, «а как священно и церковнослужители в просьбе своей прописали, то обстоятельство сие предоставляю рассмотрению консистории, с тем чтобы о последствиях было донесено и Святейшему Синоду» (15).

12 июля 1813 г. из Калужской духовной консистории был послан указ в Боровское духовное правление об отказе священникам в материальной помощи, но с требованием от них письменных объяснений о строящейся старообрядцами часовне. 21 июля 1813 г. объяснение, составленное священником И. Артемьевым, было отправлено в Калугу: «кто именно строит в Боровске новую каменную часовню и чьих церковей они прихожане, он, священник Артемьев, не знает, а только видел, что для оной часовни на торговой площади закупал материал для постройки и отправлял к оной часовне боровский купец Семен Панфилов Санин — из числа людей оной секты, в приходе же он значится при Успенской градской церкви, часовня же сия состоит в Борисоглебском приходе, а между тем он, священник Артемьев, знает, что из прихода его нижеследующие записались в оную секту: купчиха вдова Авдотья Ивановна Тамилина с семейством; боровские купцы: 1-й Максим Дмитриев Глухарёв, 2-й Иван Федоров Безсчастнов с женою; мещане: 1-й Яков Васильев Глухарёв с женою, купец Хрысанф Федоров Голофтьев с семейством. Сверх сего, он, священник, замечает, что по примеру по-

ступивших в секту и другие многие прихожане приклоняются на одну с ними сторону, что видно из нехождения их в церковь» (16). Аналогично выглядела объяснительная священника церкви Преображения, что на взгорье, Гавриила Семёнова от 17 июля 1813 г.: «... знаю, что точно в Борисоглебском приходе отстраивается показанная каменная часовня, а кто оной строитель, того показать за отдаленностью моею чрез три прихода: Преображения Господня, что на торговой площади, которая причислена к Благовещенскому собору, равно и оного собора, а потом за рекою Протвой Троицкой, — а в четвертом Борисоглебском приходе, не знаю» (17). 21 июля священник Борисоглебской церкви Алексей Виноградов письменно показывал, что часовня строится и на ней «уже и купол совершается. Строение же оной часовни производят от всей секты обществом», в том числе и прихожане, числящиеся в Борисоглебском приходе: купцы Семён Гаврилович Молчанов, Алексей Лукич Срыпов, Макар Васильевич Молчанов, Иван Прокопьевич Пашутин, вдова Наталья Гавриловна Пашутина и Лука Павлович Карнеев с семействами (18). Под словами священника Алексея Виноградова подписались священник Рождественской церкви Иван Гаврилов и священник Успенской церкви Харлампий Гаврилов и приложили списки старообрядцев из своих приходов. В реестре по Борисоглебскому приходу у старообрядцев значатся 25 дворов, 134 человека (58 мужчин и 76 женщин); в Рождественском приходе — 29 человек (14 мужчин и 15 женщин); в Успенском приходе — 9 дворов, 38 человек (15 мужчин и 23 женщины) (19). В списке указаны потомственные боровские семьи Щукиных, Капыриных, Молчановых, Ждановых, Саниных, Провоторовых, Третьяковых.

Со строительством старообрядческой часовни Синод смириться не мог. 25 июля 1813 г. из Синода был послан указ в Калужскую духовную консисторию о необходимости уничтожения самовольно построенной часовни (20).

На 3 года дело по неизвестным причинам теряет актуальность и о старообрядческой часовне нет сведений. 6 октября 1816 г. епископу Калужскому и Боровскому Антонию (Соколову) вновь подаётся рапорт из Боровского духовного правления о том, что священники «боровских церквей не имеют полных причтов по причине бедного содержания, происходящего от раскольнической секты, умножающейся от оной часовни», а при часовне живёт и исполняет требы беглый священник. 13 октября 1816 г. Калужская духовная консистория спешит уведомить о боровской часовне губернское правление и ставит перед ним вопрос, чтоб часовня «без отлагательно времени была разобрана» (21).

17 октября 1816 г. епископ Антоний подаёт отношение губернатору Н.К. Омеляненко, о том, что в Боровске существует каменное здание часовни с куполом и крестом. Требы в часовне исправляет беглый священник. Епископ настойчиво просит принять меры к ликвидации часовни (22). Через несколько месяцев, 7 января 1817 г., епископ Антоний вторично обращается к губернатору с той же просьбой (23).

Как видим, епископ Антоний взял дело о боровской часовне под свой контроль. Но из рапорта священника Борисоглебской церкви Алексея Виноградова от 17 января 1817 г. видно, что часовня стоит, в ней по-прежнему совершается служба беглым попом и «к сей раскольнической секте со дня на день боровские жители более и более прислоняются и число оных раскольников умножается» (24). 7 и 9 марта 1817 г. священник А. Виноградов подаёт два рапорта епископу Антонию. В первом говорится о старообрядческом священнике, который совершает требы, и слышится тревога, так как «онный священник умершие тела из оной часовни провожать и погребать на кладбище ныне начал явным образом» (25). Во втором обращается внимание не только на действующую часовню, но и на то, что при ней уже построили дом для беглого священника и 4 дома для беглых женщин («малинниц»), а к самой часовне пристраивают деревянный придел (26).

Епископ Антоний не мог не отреагировать на рапорты боровских приходских священников. В апреле 1817 г. он пишет губернатору третье письмо с просьбой принять срочные меры против часовни (27). В четвёртом письме от 17 мая 1817 г. звучит тревога, что часовня не уничтожена, и вновь содержится просьба о немедленном её закрытии (28). Гражданские власти не торопились, поэтому 5 июля 1817 г. священник А. Виноградов вновь подаёт рапорт епископу Антонию (29), а епископ снова обращается к губернатору (30). 2 июля 1817 г. губернатор Н.К. Омеляненко отправляет письмо за №4634 епископу Антонию о принятых им мерах и соответствующих предписаниях боровскому городничему. Приводим письмо полностью:

«Преосвященнейший Владыко, Милостивый Государь и Архипастырь!

По почтеннейшим отношениям Вашего Преосвященства, которыми настоятельно изволите требовать об уничтожении в городе Боровске раскольнической часовни, я требовал от боровского городничего сведения, кто дозволил устроить сказанную часовню, равно дом беглому священнику и четыре дома для беглых женщин раскольнических? Он доносит, что часовни раскольнической в Боровске вовсе нет, а есть часовня старообрядческая, которая вы-

строена взамен существующей прежде бывшими в двойном окладе старообрядцами в согласность часовни Рогожского кладбища, в гор. Москве находящейся, которая и по ведомостям о старообрядцах и раскольниках, Министерству полиции отправленных, показана; пристройка же, сделанная к часовне, не есть придел церковный, а изба для сторожа, дома для священника их нигде в целом городе не выстроено, а когда приезжает из Москвы с Рогожского кладбища, имеет пребывание для отправления служб по их обряду у тех же боровских старообрядцев, четыре избы, а не четыре дома, выстроены близ часовни на дворе для самых старых и бедных вдов, не могущих работать, которые кормятся подаванием и которые почти все боровские и частью из уездов, но имеют виды; наконец заключает, что служба в часовне продолжается, как и прежде, но чтоб увеличилось число старообрядцев, того не видно.

В последнюю бытность мою в минувшем июне месяце в Боровске я сам осматривал часовню и находящиеся в ней строения: часовня сия каменная, не что иное, как храм моления по обрядам старообрядцев. Строение же при ней: одна большая деревянная комната, вновь к часовне пристроенная, в коей ещё тогда никто не жил, и четыре деревянных избы для престарелых женщин, каких я там нашёл шесть. Об основании часовни, по давнему оной учреждению, я не мог отыскать никакого положения, а теперь существующая выстроена в 1809 году, а по разорении города Боровска в 1812 году только обновлённая, прежде же была деревянная. Взяв в соображение вышеприведённые обстоятельства и Указ Правительствующего Синода 22 марта 1800 г., коим строго запрещено входить в сыски а паче в истязание, а наиболее держась силы Высочайшего именного данного в 8 день декабря прошлого 1816 года Херсонскому военному губернатору о духовоборцах, я не осмелился сам собою приступить к уничтожению часовни в Боровске, а испрашиваю на сие разрешение от господина С.-Петербургского военного генерал-губернатора, управляющего и Министерством полиции, к которому 18 сего месяца и взнёс представление, дополнив, что по слухам, до меня дошедшим, боровские старообрядцы, коих по последним сведениям в граде считается 282 мужского и 332 женского пола душ, приискивают для себя священника.

С истинным почтением и совершенною преданностию имею честь быть

Вашего Преосвященства

Покорнейшим слугою Никита Омеляненко» (31).

29 июля 1817 г. епископ Антоний, не получив поддержки от светских властей, направ-

ляет рапорт в Синод. В рапорте он приводит сведения о часовне, сообщённые священником А. Виноградовым и губернатором Н.К. Омеляненко. Он указывает, что перечисленные губернатором указы не в его компетенции рассматривать, но просит о закрытии часовни, так как более половины жителей тайно являются её приверженцами (32). Этот рапорт в Синод оказал противоположное действие на губернатора. 24 января 1818 г. он отправляет секретное письмо к епископу Антонию:

«Секретно.

Преосвященнейший Владыко,

Милостивый Государь и Архипастырь!

После отношения моего к Вашему Преосвященству от 23 июля 1817 года №4634, я получил от господина С.-Петербургского военного генерал-губернатора, управляющего и Министерством полиции, от 9 числа сего месяца №151 предписание, что Его Высочайшеуважаемое по предмету часовни, построенной в Боровске, входил с запискою в Комитет господ министров, который из неоднократных Высочайших повелений насчёт учреждения раскольнических часовен, усмотрел, что правительство, не позволяя явным образом учреждать оные, терпело, однако же, всегда существование их и что сие подтверждено весьма не давним примером, а потому полагает: часовню в городе Боровске, как издавна существующую, оставить в настоящем состоянии, но вместе с тем подтвердить местным начальствам о строжайшем наблюдении, дабы вновь таковые заведения отнюдь не были учреждаемы.

Извещая о сём — честь имею быть с истинным почтением и преданностию Вашего Преосвященства

Покорнейшим слугою Никита Омеляненко» (33).

Указом Сената от 1 декабря 1818 г. за №1700 дано было знать в Калужское губернское правление, а последним в Калужскую духовную консисторию, что «раскольничьи часовни и богадельни, находящиеся в городе Боровске, оставить в настоящем положении, и при том подтверждено о строжайшем наблюдении, дабы вновь таковые заведения не были учреждаемы» (34). Ещё ранее, 22 декабря 1817 г., постановлением Комитета министров было разрешено «часовни в городах Чугуеве и Боровске, также и богадельные дома в Саратове, как издавна существующие, оставить в настоящем состоянии, уничтожив только главу в часовне в Чугуеве» (35).

По отчётам полиции каменная часовня в Боровске упоминается в 1821 г. (36).

В 1826 г. в Калужской губернии были собраны сведения обо всех молельнях, часовнях по уездам (37). Боровский городничий в

своём отчёте доносил: «в городе Боровске находится старообрядческая часовня одна, прочих же моленных не имеется» (38). В Боровском уезде имелись 4 моленные (39). Одна, беспоповцев-федосеевцев, располагалась в д. Коряково, при ней проживало 9 мужчин и 20 женщин. К этой моленной принадлежала ещё одна, расположенная в Высоковской слободе, там проживало 6 мужчин и 1 женщина. Третья и четвёртая моленные находились в вотчине графа Румянцева в д. Чуриковой и с. Тарутино; их посещало 909 человек разных сословий (370 мужчин и 539 женщин) и 430 помещичьих крестьян (150 мужчин и 280 женщин).

Господа Вседержителя, в середине — Живоначальной Троицы. Иконы в иконостасе располагались в пять ярусов. Было два клироса с иконостасами и хоругвями, на стенах иконы. Подсвечников находилось в достаточном количестве, имелись паникадило, люстра, было много священнических облачений, церковных сосудов, богослужебных книг. Размеры часовни были значительными. В алтаре она имела 4 x 12,5 арш., высота 7 арш. При часовне была паперть с венецианским окном (40).

Итак, мы видим, что попытки построить часовню боровские старообрядцы активно принимают с начала XIX в. Окончательно оп-



Покровский единоверческий храм. Фото 1950-х годов

Исследователь калужского старообрядчества И. Тихомиров, ссылаясь на документы 1828 г., считает, что боровская часовня была одной из самых старых в Калужской губернии. Боровский исправник кн. Гинглят в своём отношении в Боровское духовное правление в 1828 г. по делу о совершении в ней богослужения отмечал законность её существования. По его описанию, часовня представляла собой церковь: имела купол и главы. Внутри всё было как в храме: алтарь с царскими вратами, престол, жертвенник. В алтаре стоял престол; за столом — деревянный крест, по правую сторону его — двусторонняя икона с образом Пресвятой Богородицы и преподобного Пафнутия; по левую сторону — двусторонняя икона с образом Смоленской иконы Богородицы и Николая Чудотворца. Иконостас столярной работы, местами с колонками, окрашенный синей лакированной краской. В иконостасе царские двери столярной работы с иконами Благовещения Пресвятой Богородицы и четырёх евангелистов. Над царскими вратами вверх — образ

ределили место и построили её в 1809 г. В 1812 г. Боровск был сожжён французскими войсками, пострадала и часовня, которую активно начали восстанавливать. К 1817—1820 гг. боровские старообрядцы могли смело утверждать, что их часовня является «старой» и имеет право на существование.

Дальнейшая судьба боровского храма, который был отобран у старообрядцев и административным решением переведён в единоверческий храм, хорошо описана у И. Тихомирова (41). Имея легально свой храм (часовню) и проводя в нём службы, боровские старообрядцы решили официально закрепить это положение, не считаясь со сложившейся к этому времени внутренней политикой николаевской империи по отношению к старообрядцам. В 1838 г. боровские старообрядцы через уполномоченных К. Большакова, М. Капырина, Т. Второва и др. подали прошение наследнику Николаю I Александру об официальном признании у боровских старообрядцев храма. Прошение было отклонено и заставило губернское



**Покровский единовѣрческій храм.
Фото В.В. Легостаева. (14.09.2005)**

светское и духовное начальство обратить на старообрядцев г. Боровска особое внимание с целью обратить их в единовѣрие и лишитъ древней часовни. Епископъ Калужскій и Боровскій Николай (Соколов) перешѣлъ къ решительнымъ дѣйствіямъ. Онъ проситъ архимандрита Пафнутьева монастыря Геннадія воздѣйствовать на боровскихъ старообрядцевъ. Это не принесло успеха: «... и объявили, что если не будетъ дозволено имѣть имъ священника по ихъ желанію и прошенію, поданному въ 1838 г., въ такомъ случаѣ за лучшее признаютъ оставаться безъ наличнаго при ихъ часовнѣ священника, нежели подчинитъ себя священнику, опредѣленному духовною властью» (42). Несколько разъ призывались боровскіе старообрядцы на увещаніе къ архимандриту, но каждый разъ безуспѣшно. Ходомъ дѣла интересовались Синодъ и калужскій губернаторъ. Вместо того, чтобы согласиться перейти въ единовѣрие, боровскіе старообрядцы заявили: «1844 г. февраля 5 дня, мы нижеподписавшіеся города Боровска старообрядцы, призванные Его Преосвященствомъ Николаемъ, епископомъ Калужскимъ и Боровскимъ, дали сію подписку въ томъ, что высочайшая воля Его Императорскаго Величества, чтобы мы приняли единовѣрческую церковь,

объявлена намъ и правила сей церкви Его преосвященство читалъ со внушеніемъ, но мы веру предковъ нашихъ стараго обряда по поповщинѣ оставить не желаемъ, потому что душевные чувства наши не согласны на перемену сію и потому что мы, преданные сердцемъ и душою Августейшему Государю, верные подданные и послушные законамъ и Его волѣ, желаемъ остаться по прежнему и пользоваться милосерднымъ Его указомъ 1822 года, подтвержденнымъ и въ 1826 г., подобно какъ пользуются ими московское старообрядческое общество Рогожскаго кладбища и многіе другіе. Подписали: купецъ Ефимъ Милюкин, купеческій племянникъ Иларіонъ Томилин, купецъ Никита Шукин, купецъ Семѣнъ Санин, купецъ Пѣтръ Чичкин, купецъ Иванъ Щербаковъ, купеческій сынъ Иванъ Рудаковъ, мещанинъ Григорій Чичкин, мещанинъ Григорій Овчинниковъ, купецъ Михаилъ Мурамцевъ, купеческій братъ Иванъ Санин, купецъ Захаръ Капырин, купецъ Иванъ Девятковъ» (43).

Боровскому священнику Беляеву больше повезло въ дѣлѣ обращенія некоторыхъ старообрядцевъ въ единовѣрие. Какіе убѣжденія и средства онъ применялъ — неизвѣстно, но ему удалось убѣдить перейти въ единовѣрие 11 человекъ. Это была въ основномъ семья купца 3-й гильдіи Фѣдора Ефимовича Санина. Въ Боровскѣ ходила поговорка «Фѣдоръ Санинъ не богатъ, да славенъ!» 15 февраля 1844 г. имъ было подано прошеніе объ открытіи въ Боровскѣ единовѣрческой церкви. Въ прошеніи, кромѣ изъявленія желанія перейти въ единовѣрие, онъ писалъ: «Почему весьма удобно нынѣ существующую въ Боровскѣ часовню, именуемую старообрядческою, освятить священниками въ благословенную церковь» (44). «Такимъ образомъ, — восклицаетъ И. Тихомировъ, — боровскіе раскольники поповщинскаго согласія, вместо полной свободы въ отправленіи богослуженія, о чѣмъ они дерзко ходатайствовали передъ государемъ наследникомъ, достигли того, что былъ поставленъ на очередь вопросъ объ отобраніи у нихъ часовни и обращеніи ея въ единовѣрческую церковь» (45).

Епископъ Николай обратился въ Синодъ съ докладомъ, въ которомъ подробно изложилъ ходъ дѣла и въ заключеніе предложилъ принять слѣдующіе мѣры для окончательнаго решенія этого вопроса: «1) боровскую каменную раскольническую часовню, имѣющую престолъ, царскіе врата, главу, крестъ и прочіе подобныя принадлежности и вообще видъ церкви, освятить въ единовѣрческую церковь, въ томъ предложеніи, что боровскіе раскольники, по упраздненіи ихъ часовни, рано или поздно должны будутъ присоединиться или къ церквамъ православнымъ приходскимъ, или къ церкви единовѣрческой, каковую необходимость и сами заранее видятъ и говорятъ о ней, какъ доходятъ до меня о

том частные слухи; 2) часовню сию принять по описи со всею ее утварью, иконами и прочими принадлежностями от попечителей ее церковному старосте, который будет избран вместе с причтом; 3) чего не будет доставать для предполагаемой боровской единоверческой церкви из ризничных вещей и церковно-богослужебных книг, то заимствовать на время из здешней Калужской единоверческой церкви; 4) определить к сей единоверческой церкви, как на первый раз малоприходной, одного священника и одного дьячка и ходатайствовать впредь до усмотрения об окладе из казны с назначением священнику 90, а дьячку 36 р. сер. в год; 5) когда из боровских раскольников, за присоединением из них к православию или единоверию, иные останутся не присоединенными ни к первому, ни к последнему, то просить гражданское начальство ограничить свободу сих упорных людей принимать в свои дома проезжих раскольников попов для совершения треб, воспретив также венчаться и крестить младенцев в Московской Рогожской и в Тульской раскольников часовнях, а покойников выносить и погребать днем с некоторой торжественностью, что все ими делается почти без всякого препятствия со стороны их начальства» (46). 13 января 1846 г. Синод получил согласие Николая I на создание в Боровске единоверческого прихода. Началось противостояние боровских старообрядцев светской и духовной властям. Чтобы не вызвать волнения в Боровске, боровские старообрядцы готовы были для единоверцев построить новый храм взамен разрешения им оставить за собой опечатанную моленную. 21 апреля 1846 г. боровский купец 3-й гильдии Хрисанф Головтев и Кузьма Большаков подали такое прошение за 50 подписями на имя Николая I (47).

13 марта 1846 г. в Боровск прибывает сам губернатор Н.М. Смирнов, который в присутствии 3 единоверцев передал старообрядческий храм со всею утварью священнику Покровскому. 14–15 марта священник Покровский сделал опись храма и его имущества и передал всё это вновь избранному старосте Ф.Е. Санину. До освящения храм был опечатан и боровскому городничему Чепелевскому приказано его активно оберегать и защищать.

1 июня 1846 г. калужскому губернатору было предписано более основательно разобраться с письмом Х. Головтева и К. Большакова, а боровским старообрядцам объявить, чтобы они больше таких прошений на имя Николая I не посылали. В течение июля–октября 1846 г. городничим это решение было объявлено боровским старообрядцам и взята с них расписка. «Успокоив» административными мерами боровских старообрядцев, нужно

было торопиться с переосвящением часовни в единоверческий храм. К июлю 1846 г. относится переписка между епископом Николаем и настоятелем Пафнутьев-Боровского монастыря архимандритом Геннадием о том, почему не исполнено высочайшее повеление от 13 января об открытии единоверческой церкви в Боровске. Архимандрит Геннадий обратился за разъяснением к старосте церкви Ф. Санину. Тот ответил, что священник избран, причётники будут избраны священником, «что же касается до того, что церковь по сие время не готова к освящению, то это от того, что многих вещей, необходимых для богослужения, как-то: колоколов, сосудов для священнодействия, старопечатных книг, одежд на престольных и прочего — по скорости невозможно было приобрести. Ныне все сии вещи хотя и приобретены, но недостаточно ещё самых необходимых книг — Минеи Месячных, — за которыми он, Санин, без промедления намерен отправиться в Москву. При том не имеется ещё и антиминса древнего, без которого невозможно приступить к освящению церкви» (48). Наконец всё было улажено и 1 декабря 1846 г. состоялось освящение единоверческой церкви «при наблюдении местного начальника губернии, с военным церемониалом, при многочисленном собрании правочерных богомольцев гор. Боровска и усердствующих». А в это время старообрядцы в количестве 300 человек стояли вокруг ограды. Им пришлось подчиниться государству. Но постройки, которые стояли на церковной земле, принадлежали старообрядцам, и они их забрали.

Началась новая история храма — единоверческого Покрова Пресвятой Богородицы. Приход единоверцев состоял из 37 человек. По прошествии нескольких десятилетий единоверие в Боровске не расширилось. В 1872 г. священником церкви был Козьма Скворцов, церковь была каменная, холодная, с тёплым приделом во имя зачатия св. Анны. Приход состоял из 12 дворов (29 мужчин и 24 женщины) (49). Положение не изменилось и к концу столетия. В 1898 г. в единоверческом храме Покрова насчитывалось всего 39 прихожан. Сам храм был ветхим и разрушался. Единоверие, навязанное административным методом Синодом и Сенатом в Боровске, оказалось чуждым религиозным убеждениям верующих и не прижилось.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Моленная или часовня на протяжении двух столетий являлись основными культовыми зданиями у старообрядцев. *Моленная, или молитвенный дом* — 1) здание, в котором совершают

свои богослужения иноверцы или раскольники и 2) у православных — особые дома, в которых за неимением храма разрешается совершать литургию на переносном антиминсе (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. Репринт. М., 1992. С. 1586). **Часовня** — здание, увенчанное обычно крестом, в котором могут быть совершаемы богослужения, кроме литургии, последняя может быть совершаема на переносном антиминсе. Часовни устраиваются на кладбищах, при селениях, на площадях как для религиозных потребностей, так и в ознаменование каких-либо важных в церковном отношении событий. В царствование Петра I последовало запрещение строить часовни ввиду особенно того, что раскольники тайно могли в них совершать богослужение. Но явная нужда в них привела к отмене этого запрещения. Часовни должны быть непременно приписаны к какой-либо церкви (Там же. С. 2357).

2. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф. 32. Оп. 19. Д. 371. Л. 392.

3. Там же. Л. 426.

4. Там же. Ф. 62. Оп. 1. Д. 530; Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С. 36.

5. ГАКО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 530. Л. 1.

6. Там же. Л. 5.

7. Там же. Л. 1.

8. Тихомиров И. Указ. соч. С. 36.

9. ГАКО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 530. Л. 6.

10. Законами от 10 июня 1734 г., 21 июня 1734 г., 21 июля 1768 г., 1 апреля 1772 г. строительство моленных запрещалось. Указом от 17 сентября 1826 г. старообрядческие церкви, часовни и молитвенные дома, построенные до указа, оставались в том же положении, в каком они есть, но их было запрещено ремонтировать или переделывать. Указ от 5 июля 1827 г. повторно запрещал ремонтировать или переделывать культовые сооружения старообрядцев.

11. Юбилейный сборник в память Отечественной войны 1812 г. Ч. 1. Калуга, 1912. Отдел: Материалы для истории войны 1812 года, извлеченные из архива Калужской духовной консистории (доставлены Д. С. Соколовым). С. 160–192.

12. Управлявший Калужской епархией с

1809 г. епископ Евлампий (Введенский) 16 апреля 1813 г. скончался, новый епископ Евгений (Болховитинов) был назначен на калужскую кафедру в июне 1813 г. Архиепископ Рязанский Феофилакт, который управлял Калужской епархией в 1800–1809 гг. и был, таким образом, знаком с её довоенным состоянием, был направлен Св. Синодом в Калужскую епархию в 1813 г. для сбора сведений о церковных разрушениях и выдачи пособий пострадавшим священноцерковнослужителям.

13. Юбилейный сборник в память Отечественной войны 1812 г. С. 160.

14. Там же. С. 161.

15. Там же. С. 157.

16. Там же. С. 164.

17. Там же. С. 165.

18. Там же. С. 166.

19. Там же. С. 166–167, 168.

20. Там же. С. 170.

21. Там же. С. 172.

22. Там же. С. 174.

23. Там же. С. 176.

24. Там же. С. 175.

25. Там же. С. 179.

26. Там же. С. 177.

27. Там же. С. 178.

28. Там же. С. 179–180.

29. Там же. С. 181.

30. Там же. С. 182.

31. Там же. С. 183–184.

32. Там же. С. 177–189.

33. Там же. С. 190.

34. Там же. С. 191–192.

35. Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858. С. 53–54.

36. ГАКО. Ф. 32. Оп. 19. Д. 1217. Л. 143.

37. Там же. Д. 1441. Л. 1–75.

38. Там же. Л. 17.

39. Там же. Л. 44.

40. Тихомиров И. Указ. соч. С. 38–40.

41. Там же. С. 135–148.

42. Там же. С. 139.

43. Там же. С. 140.

44. Там же. С. 141.

45. Там же. С. 142–143.

46. Там же. С. 143–144.

47. РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Д. 5130. Л. 3–4.



СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОНАСТЫРИ, СКИТЫ, ПУСТЫНИ И ОБИТЕЛИ СТАРОДУБЬЯ И ВЕТКИ КАК ЦЕНТРЫ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ В 1760–1860 ГГ.

М.В. Кочергина

Монастыри на протяжении всей истории христианской России являлись ведущими духовными и культурными центрами. Они «пронизывали все сферы жизни народа: политику, культуру, уклад, экономику», влияя «на формирование культурного ландшафта, на планировочную структуру и объёмно-пространственную композицию городских и сельских поселений» (1).

В советской историографии наиболее изученными являлись вопросы экономической деятельности монастырей, но при этом слабо освещалась их роль как духовного фактора в жизни разных слоёв населения (2). Лишь в последнее время исследователи обратили внимание на роль монастырей в духовной жизни российского общества, придавая большее значение им как «хранилищам русской культуры» (3). Нельзя не согласиться с мнением исследователя О.И. Радченко о том, что «в настоящее время ощущается серьёзная потребность в исследованиях, воссоздающих не только фактическую историю монастырей и их хозяйственно-экономическую деятельность, но и их вклад в духовную жизнь страны и отдельных регионов. Комплексный подход к такого рода проблемам немыслим без обращения к местной монастырской культуре» (4).

В этом вопросе немаловажным аспектом является изучение роли старообрядческих монастырей: Выгорецкой киновии, ветковских, иргизских и стародубских (5). Выявление их памятников архитектуры, живописи, прикладного искусства и книжности позволило бы более отчётливо представить особенности собственно монастырской культуры и её влияние на окружающее население. Не упуская из виду хозяйственной роли старообрядческих монастырей, в частности, их значения для юго-запада России в освоении этой окраинной территории, необходимо показать их деятельность как духовных центров русского старообрядчества, центров русской культуры: книжности, иконописи, прикладного искусства, музыки.

По мнению О.П. Ершовой, организация

церковной жизни старообрядчества является вопросом достаточно сложным и проблематичным. Два крупных течения — поповщина и беспоповщина — продолжали распадаться на толки на протяжении XVIII и XIX вв. «Каждый толк предусматривал свои формы существования, соответствующие их принципам и отношению к религии» (6). Несмотря на гонения, старообрядцы стремились сохранить церковь как залог спасения души в царстве антихриста. По словам В.В. Керова, «в условиях, когда от истинной веры отступилась официальная иерархия России, единственно возможный путь к спасению личному, общественному и всемирному был создан как реализация призыва „огнепального“ Аввакума — „Града грядущего взыскую“. Модели Града ревнители благочестия строили в форме, схожей с общинами первых времён христианства. За основу социального творчества был принят единственный из реально существовавших в тот период аналогов — монастыри» (7).

В изучаемом районе наиболее последовательно организовывали свою жизнь представители поповщины. Их приверженцы объединялись вокруг монастырей, скитов, пустыней и обителей. Старообрядцы-беспоповцы своими духовными центрами считали лишь скиты, обители и пустыни, которые выполняли главные требования организации их церковной жизни — изолированность и уединённость, что соответствовало положению беспоповцев в российском обществе.

Именно монастыри были тем духовным стержнем, который притягивал в Стародубье и Ветку иночествующих, паломников. Сюда стекались приверженцы старой веры из многих отдалённых окраин России, а также из окрестных слобод и посадов. Жизнь монастырей Стародубья и Ветки, не подчинявшихся духовному начальству, вызывала раздражение у правящих кругов и представителей официальной церкви. Тем более что большинство православных монастырей, находившихся на территории Стародубского, Новозыбковского, Мглинского уездов Черниговской губернии прекратили своё существование после секуляризации 1780-х годов: Стародубский Печеникский женский (1693—

1786), Новозыбковский Каташинский Николаевский мужской (1682–1786), Ключовский Спасский мужской (1634–1786), Мглинский Шумаровский Покровский женский (упразднён в 1786 г.). Из монастырей официальной церкви после секуляризации сохранился лишь Новозыбковский Каменский Свято-Успенский женский (1681–1928) (8). Максаковский монастырь Черниговской епархии был закрыт и обращён в дом сумасшедших в 1786 г. В 1803 г. он был открыт снова как единоверческий. В целом, свыше 40 монастырей было закрыто при введении штатов в Малороссии и Белоруссии. Основание новых монастырей после 1764 г. шло весьма неуспешно. До 1800 г. было открыто около 20 монастырей, а восстановлено прежних только 29 (9).

Это позволяет сделать вывод о том, что в условиях отсутствия монастырей официальной церкви старообрядческие монастыри могли оказывать значительное духовное влияние на окружающее население слобод и посадов, тем более что население было преимущественно старообрядческим. Между тем, особенность старообрядческих монастырей, скитов и обителей Стародубья заключалась в том, что они во второй половине XVIII–первой половине XIX вв. находились либо на территории слобод и посадов, либо в непосредственной близости от них. Большинство из них нанесены на «Чертеж от руки, не по масштабу, показывающий население слобод с их монастырями, в Черниговской губернии, уездах: Суражском, Новозыбковском, Стародубском и Городницком» (10). Здесь отмечены 6 монастырей, 2 обители, 1 скит, расположенные либо в непосредственной близости от поселений, либо на их территории. В связи с этим, В. Алябьев в рапорте на имя министра внутренних дел Л. Перовского очень точно заметил: «Весьма было бы ошибочно сравнивать раскольников монастыри с православными, они не что иное, как часть посада, обнесённого забором» (11). Это давало старообрядческим монастырям, в отличие от обителей господствующей церкви, широту культурного воздействия, более тесную связь с широкими слоями общества, приток людей, так как монашеская братия пополнялась как за счёт жителей других губерний России, так и за счёт местных обывателей. Престарелые жители местных слобод и посадов доживали свой век в монастырях, скитах, обителях, пустынях. Так, в 1809 г. климовский 2-й гильдии купец Никола Никонов сын Жестерев продал Покровскому Климовскому монастырю мельницу на р. Ирпе в «незабвенную память по плоти родителя моего инока Никодима, в том монастыре остаток сея жизни прожившего и представившегося и почивающего» (12), а мещанин этого же посада Иван Злуницын в 1844 г. построил для своей матери ке-

лю в Казанском девичьем монастыре. Оба монастыря находились на территории посада (13).

Следовательно, насельники монастырей и жители слобод и посадов находились между собой в родственных отношениях. Это ещё больше укрепляло контакты между посадским и слободским населением и духовными центрами (14). К тому же, в период второй выгонки из Ветки (1764 г.) старообрядцы Стародубья предоставляли земли своих слобод и посадов для размещения монастырей, скитов, обителей и пустыней, что подтверждает их большую роль в жизни слободского и посадского населения Стародубья.

Рассмотрим численность монастырей и количество населявших их людей на территории Стародубья и Ветки. Эти количественные данные мы можем почерпнуть как из мемуарных источников, так и из официальных сведений. В 1837 г. единоверческий инок Мелхиседек Якубовский по приказанию епископа Саратовского Иакова составил «Краткую записку о раскольниковых монастырях, вновь возникших сектах и прочих тому подобных» (15). В своих мемуарах он отмечал, что родился в Герцогстве Варшавском, «с начала юных лет находился в краях польских и литовских, поближе к Белороссии, отколь по ревности своей достигал Малороссии, там же маловременно был в тамошних стародубских до 30 и вяще раскольниковых слободах и монастырях» (16). Он даёт точное название и местонахождение старообрядческих монастырей в Стародубье. «В Малороссии, Черниговской губернии, мужские монастыри: Никольский, Красный Борон, он же Дальняя полоса, Клинцовские; Покровский-Митьковский, Никольско-Свяцковский, скиты мужские Воронокский и Лужковский наподобие монастыря. Монастыри женские: Успенско-Клинцовский, Казанско-Климовский. Пустыни: Воронковская, Лужковская, Митьковская, Зыбковская и прочие. Оным подобная почти при каждой слободе есть, и оные, равно и Добрянский женский монастырь, по беглому священству разных согласий. Две беспоповские обители, при слободе Злынка состоящие, из коих одна довольно большая, а другие поменьше оной» (17). О старообрядческих монастырях Ветки он сообщал: «В Белороссии мужские монастыри: Лаврентьев, Пахомов, Новоникольский и прочие скиты мужские и женские, при тамошних раскольниковых слободах состоящие» (18). Итак, в Стародубье он указал 4 мужских монастыря, 2 мужских скита, 3 женских монастыря и 4 пустыни. В Ветке, по его мнению, находилось 3 мужских монастыря; точного же количества скитов как мужских, так и женских он не дал.

Официальные сведения были более точными. По данным Министерства внутренних

дел, к 1840-м годам на территории Стародубья находилось 10 старообрядческих монастырей: Митьковский Покровский (он же Климовский), Климовский Казанский девичий, Норско-беспоповская обитель мужская, Норско-беспоповская обитель женская, скит Епифаньевский, скит Каменка. Все они располагались в Ново-зыбковском уезде Черниговской губернии. В Суражском уезде было 3 монастыря, в посаде Свяцком — 1. Общее количество насельников мужчин составляло 236 человек, женщин — 1020 человек (19). Точный учёт старообрядцев был затруднён из-за того, что на местах земская полиция действовала весьма слабо по отношению к староверам (20).

По данным того же МВД, в Ветке было значительно меньше как монастырей, так и старообрядцев. Здесь находилось 4 мужских монастыря: Лаврентьев, Макарьев, Пахомьев, Никольский (Новоникольский) — и 1 женский. Это объясняется тем, что значительное количество монастырей, скитов было уничтожено в Ветке в период карательных действий правительства в 1764 г. В них насчитывалось 170 человек иноков и бельцов (21). Но эти количественные данные, как и в Стародубье, не отражали в полной мере реального состояния дел. По мнению Варадинова, численность проживающих в монастырях была значительно выше.

Если в Стародубье были монастыри ветковского, дьяконовского, епифаньевского толков старообрядцев-поповцев и беспоповские обители федосеевского толка, то на территории Ветки были монастыри и «женская раскольническая колония» одноимённого толка старообрядцев-поповцев (22). Это приводило к наличию разнообразных форм монастырских поселений на территории Стародубья: здесь находились крупные авторитетные всероссийские духовные центры поповцев и небольшие скиты, обители, пустыни местного значения. Полными сведениями о ветковских скитах мы не располагаем, но позволим себе не согласиться с мнением С.Г. Вургафта и И.А. Ушакова, что слово «скит» на Ветке и Иргизе менее употребительно, чем «монастырь», так как первые скиты, образовавшиеся на Ветке, дали основание для образования в дальнейшем монастырей (23).

По поручению архиепископа Могилёвского и Полоцкого Анастасия архимандрит Могилёвского Богоявленского училищного монастыря, ректор семинарии и благочинный монастырей указал наличие в Ветке 6 монастырей, 2 скитов и хутора, где проживали насельники-старообрядцы. По его сведениям, в Иосафовском монастыре было более 100, в Пыханском — 20, в Тырловском — 40 человек братии. В женском монастыре при Спасовой слободе г. Гомеля более 50, в Ветковском — более 100 человек. Сле-

довательно, по данным церковной власти, число монастырей и их насельников в Ветке было значительно выше, чем по официальным сведениям (24).

Как известно, типологизация монастырских поселений позволяет выявить особенности их социального устройства, социальную значимость как духовных центров и роль в обществе. Рассмотрим старообрядческий монастырь ветковского толка как комплекс богослужебных, жилых и хозяйственных построек и как форму организации старообрядческой общины монахов, живущих по определённому уставу и соблюдающих определённые обеты. Старообрядческими монастырями ветковского толка на территории Стародубья являлись: Покровский Климовский, Новопокровский Свяцковский, Красноборский Предтечиев Клинцовский мужские, Казанский Климовский девичий. К этому же толку относились старообрядческие монастыри Ветки: Лаврентьев, Пахомьев, Макарьев, Никольский (Новоникольский) и Ветковский девичий. Воронокский и Лужковские скиты были «наподобие монастыря» и также относились к ветковскому толку.

Огромная духовная сила влекла людей в эти монастыри, которые являлись нравственной опорой и нравственной «лечебницей». В этом особенно проявилась народная религиозность Древней Руси, которая сохранялась в старообрядчестве. Ветковские и стародубские старообрядческие монастыри отличались именно тем, что в них с самого основания священство существовало непрерывно. Здесь также сохранялись традиции монастырского иночества, которые у старообрядцев в других регионах России были в значительной степени утрачены, так как инокам приходилось жить тайно, небольшими скитами, отдельными кельями, а то и поодиночке (25). Следовательно, стародубские и ветковские монастыри являлись продолжателями древнерусской духовной традиции, что подчёркивало их значение в духовной жизни старообрядцев России.

Так, Покровский Климовский мужской монастырь ветковского толка был расположен на землях, которые отвели старообрядцы строителю и настоятелю Михаилу Калмыку в 1764 г. с разрешения генерала Маслова, проводившего вторую выгонку старообрядцев из Ветки, то есть сама ветковская церковь была переведена в стародубские пределы. «И тако с немалым трудом, превеликим иждивением, сухим путем привезоша церковь они и избравше место в чащах леса Великого, при двою источнику между посадов Климова и Митьковки и поставивша ю тамо и украсивша изрядным благолепием. Прииде же тогда купно с церковию оною и настоятель Ветковского монастыря священноинок Михаил

(Калмык) с другими священники и иноки в лето 7273 (1765) месяца декабря в 19 день, освятиша церковь во имя Покрова Пресвятыя Богородицы на древнем антиминсе. При освящении же ея баше семь священников (четыре ветковских): начальнейший священноинок Михаил, священноинок Петр, иерей Григорий, иерей Иоаким (и три слободских: иерей Алексей Митьковский, иерей Никифор Воронковский и иерей Симеон Климовский) и дьякон Павел. И освящение сие совершалось торжественно при стечении многочисленного народа из всех посадов стародубских и вскоре устроен монастырь бысть Покровский при церкви той. И начат жить священноинок Михаил с братиею, управляя монастырем и начальствуя над всеми священники, сущими во Стародубии, и во всех иных местах, почитаху бы его и зело благодяху к нему не точию слободские жители, но и светлейшие царствующего града Москвы. По сем же при дозволении правительства, построены быша священные храмы и во иных монастырях и посадах стародубских» (26). Этот отрывок из книги старообрядческого церковного писателя Ксеноса подтверждает, что земли старообрядческих посадов передавались строителю монастыря, что освящение Покровского Климовского монастыря (его церкви) проходило с участием слободского посадского священства при большом стечении местных жителей, что свидетельствует о важной роли старообрядческого монастыря в жизни местного населения. Наличие ветковского священства подчёркивало преемственность традиций в монастырях и храмах ветковского толка, что ещё больше повышало его роль в среде старообрядцев.

В середине XIX в., как отмечал священноинок Тимофей Верховский, «утварью церковной и ризницей монастырь равнялся с богатейшими монастырями». Это же подтверждают и документы, составленные в период поездки чиновника Министерства внутренних дел Василия Алябьева.

Согласно данным, собранным Алябьевым, наиболее крупным и авторитетным старообрядческим монастырём Стародубья являлся Покровский Климовский мужской монастырь старообрядцев-поповцев ветковского толка. Он находился на берегу р. Придолжик, недалеко от озера. Монастырь с трёх сторон окружал лес. «Местоположение монастыря красивое: вокруг ограды монастыря — строевой лес, а с запада около святых ворот большое, красивое озеро с мельницей», — так описывал монастырь А.А. Павловский (27). Монастырь воплощал высший духовно-символический идеал обители как образа «Небесного Града Иерусалима». Вместе с тем, он был сложным хозяйственно-экономическим комплексом. По приказу Алябьева земским ис-

правником А. Сребдольским был составлен подробный документ: «Опись движимому и недвижимому имуществу беглопоповской секты Митьковско-Покровского монастыря в Новозыбковском уезде» (28). Он позволяет показать внешний и внутренний облик этого духовного центра русского старообрядчества. Архитектурный ансамбль монастыря сложился в 1760–1770-е годы. Главным храмом был каменный собор во имя Покрова Пресвятой Богородицы с «колокольнею в одной связи и в одном престоле» (29). На колокольне было 8 колоколов, общий вес которых составлял 412 пудов. Рядом с ним находилась деревянная церковь во имя Архангела Михаила с трапезной (30). Монастырь имел кельи, гостиницу и различные хозяйственные помещения. Келий насчитывалось 23, среди них были 4 кельи «по две жилые избы с перегородками», 15 келий «об одной комнате» (31). В комплекс хозяйственных построек входили также 3 мучных амбара, конюшня, кузница, мельница на речке Ирпе «о двух мукомольных и об одном скудерном колах, покрытая железом» с каменным спуском и мельница на р. Сейме «о двух мукомольных сваях, крытая дором под гвоздь», три колодца с дубовыми срубами, гумно деревянное, сараи для сена и дров (32). Монастырь окружал сад с 480 фруктовыми деревьями (33). Он символизировал собой «образ Райского сада, снизошедшего на землю». При монастыре находилось кладбище. Все монастырские постройки были обнесены забором из дуба (34). Как и большинство монастырей, находящихся вне городов, Покровский Климовский мужской имел большое количество земли, свыше 200 десятин. Отметим, что иргизские старообрядческие монастыри владели ещё более значительным количеством земли. Они располагали 12534 десятинами, на что было письменное подтверждение императора Павла I 1797 и 1798 гг. (35), но это не умаляет значимости хозяйственно-экономического комплекса Покровского Климовского старообрядческого мужского монастыря, земли которого приобретались личным, коллективным дарением и покупкой.

По «Описи движимому и недвижимому имуществу», в церкви Покрова Пресвятой Богородицы было в алтаре 18 икон серебряных с позолотою окладах, ризы на которых вышиты жемчугом. Кроме них, в алтаре находились «23 деревянных иконы, в числе коих одна большая, а прочие небольшие без всякой отделки». Анализ описи икон, находящихся в церкви, показывает, что здесь находилось 62 иконы, среди них 45 икон было с изображением Богоматери (36).

В декабре 1835 г. сгорела деревянная Николаевская церковь Покровского Климовского мужского монастыря, в связи с этим благочинный единоверческих церквей Макаковского

Троицкого девичьего монастыря иерей Иоанн Верховский предложил священнику климовской единоверческой церкви Артемию Сорокину немедленно об этом донести архиепископу Черниговскому и Нежинскому Владимиру (37). 12 февраля 1836 г. А. Сорокин доносил: «при посаде Митьковском состоящем старообрядческом Покровском монастыре, от посада Климовского отстоящем в 5 верстах, и в истекшем 1835 году с 18 по 19 декабря в ночи церковь деревянная теплая Николаевская сгорела до основания, и по дознанию моему утварь из оной всей вынесена, в братии и обывателях происходят о сем случае великое сожаление» (38).

Итак, анализ «Описи движимого и недвижимого имущества» Покровского Климовского монастыря подтверждает ранее высказанное мнение, что монастырская братия владела значительной собственностью. Вместе с тем, монастыри официальной церкви после секуляризации во второй половине XVIII в. утратили большую часть своего имущества. Так, Брянский Свенский Свято-Успенский монастырь был одним из крупных монастырей в Центральной России. В

Положение Покровского Климовского монастыря было легальным, открытым. Сюда стекались старообрядцы из многих губерний России. К тому же, монастырь по своей сути был организацией всесословной, принимавшей выходцев из всех слоёв общества. У большого числа монахов конца XVIII в. известны только имена, которые приводят дореволюционные исследователи (40). «Именной список проживающих в Митьковском Покровском раскольническом беглопоповской секты монастыре» (41) помогает выяснить не только их имена, но и сословную принадлежность. Так, в 1846 г. в монастыре проживало 53 человека, из них иночествующих 17 человек. Настоятелем монастыря был иеромонах Рафаил. По своей социальной принадлежности они были: купцами 3-й гильдии, мещанами, казаками, государственными и удельными крестьянами (см. таблицу 1).

Здесь проживали выходцы из Московской, Полтавской, Тверской, Курской, Калужской, Смоленской, Владимирской, Орловской, Черниговской губерний, а также из Войска Донского. Тот факт, что среди монашествующих

Таблица 1. Социальная принадлежность иноков и бельцов Покровского Климовского мужского монастыря

государственные крестьяне	удельные крестьяне	мещане	казаки Войска Донского	купцы 3-й гильдии	отставные солдаты	бельцы (сословие неизвестно)
11	1	33	1	1	1	5

XVIII в. здесь находилось 4 каменных храма, колокольня, ряд других строений, окружённых каменной оградой с 6 угловыми башнями. До 1760 г. Свенский монастырь имел и значительное хозяйство: сад, огород, конопляник, скотные дворы, винокуренный завод, около двух десятков мельниц, лесные угодья площадью в 350 квадратных вёрст, свыше 60 тысяч десятин пашни и сенокоса. Монастырю принадлежало более 18 тыс. крестьян, живших в 46 селениях и 5 монастырских вотчинах. У стен монастыря проходила ежегодная всероссийская ярмарка. Но после секуляризации монастырь был отнесён к III классу, получал довольно скудное содержание и начал заметно хиреть. В 1790-е годы в нём проживало около десятка монахов и послушников, нравы которых не были примером для окружающих (39).

Таким образом, монастыри официальной церкви находились в состоянии упадка в конце XVIII—начале XIX вв. в связи с проведением секуляризации, старообрядческие же монастыри Стародубья на юго-западе России сохраняли своё положение крупных хозяйственно-экономических комплексов.

были представители из различных губерний России, подчёркивает роль монастыря как общероссийского духовного центра старообрядцев ветковского толка.

В конце XVIII—первой половине XIX вв. настоятелями монастыря были Матфей, Рафаил, Иоаким. Они отличались мудростью, опытом в управлении монастырским хозяйством. Т. Верховский писал о настоятеле Рафаиле: «Игумен сего монастыря, о. Рафаил, более пятидесяти лет управляющий монастырем, простой инок, лет семидесяти двух, трудолюбивый старец» (42). Он происходил из мещан посада Митьковки (43). Личность настоятеля была очень важна для отношений монастыря в целом с государственной властью. Вместе с тем, официальные свидетельства правительственных чиновников подтверждают зависимое положение настоятеля старообрядческого монастыря от братии (44). Кроме настоятеля, в монастырях были ещё и старцы — помощники и советники настоятеля, избранные им самим. Так, казначеем в монастыре был инок Иракий, в миру удельный крестьянин Московского уезда Московской губернии Игнат Фёдоров, 66 лет, ризничим и

экономом — инок Амвросий, в миру мещанин посада Митьковки Андрей Степанов, 44 лет (45).

Упадок материальной и духовной жизни монастырей официальной церкви в XVIII в. не способствовал сохранению их высокой духовной роли в жизни российского общества. Происходила утрата духовных традиций, которые были характерны ранее для русского монашества. В старообрядческих же монастырях эти духовные связи не прерывались, не прекращал существовать авторитет духовных наставников — старцев, забота о внутреннем воспитании братии возлагалась на них. По мнению исследователя церковной истории митрополита Трифона (Туркестанова), в XVIII в. «в православных монастырях о старчестве позабыли» (46).

Установленный в каждом монастыре порядок жизни, или устав, охватывал всю жизнь обители. К сожалению, мы не располагаем точными сведениями, каким был устав монастыря, регламентирующий всю жизнь старообрядческой общины монахов. За основу был взят устав Иерусалимского общежительного монастыря, ибо «священники отцы уклонялися новшеств от Никона вводимых изволиша странствовать, место от места изменяюще, яко да древнецерковного благочестия предания чины ж и уставы святоотеческие соблюдут нерушимо. И Богу помогающе, устроение церковь на Ветке во имя Покрова Пресвятыя Богородицы, и при ней монастырь велик возродиша, в нем же близе множество иночествующих» (47). Ветковские и стародубские старообрядческие монастыри, находившиеся в непосредственной близости от старообрядческих слобод и посадов, должны были приспособлять монастырский устав к приходским нуждам во многих отношениях и, прежде всего, в обрядовой практике.

В Покровском Климовском монастыре, как и в других духовных центрах ветковского толка, было богомоление за царя. Это подтверждает свидетельство И.Г. Кабанова (Ксеноса) о том, что служба в монастыре «как во всех других ветковских церквях совершается по чину устава церковного, по древнепечатным святым книгам, и бескровная жертва в Божественной литургии приношения господу Богу, молитвы же и моления и божественные приношения воздавахуся вышнему о здравии и спасении самодержавных великих государей и царей русских» (48). Своими особенностями обладала и обрядовая практика, в которой монахи Покровского Климовского монастыря прибегали к услугам «белого священства», так как священноиноки (населники монастыря) не могли венчать браки. Поэтому белый, мирской священник, не постриженный в иночество, неотлучно находился в монастырях ветковского толка (49). Это подтверждает факт наличия большого ко-

личества беглых священников официальной церкви в старообрядческих монастырях данного толка (Покровском Климовском мужском, Казанском Климовском девичьем).

В источниках содержатся разночтения по поводу типа монастыря. Если Ксенос указывал, что ветковские монастыри были общежительными, то Варадинов утверждал обратное. В целом, на основании приведённых источников, можно сказать, что способами существования братии были: крупные пожертвования от мира, взносы на помин души, покупка места для погребения усопших. Для всех вступающих вклады были обязательными. Деньги оставались на руках у владельца (50).

На основании анализа социальной принадлежности иноков и бельцов Покровского Климовского мужского монастыря, приведённого нами выше, мы можем утверждать, что в различных сословиях российского общества конца XVIII—первой половины XIX вв. проявлялось неудержимое стремление оставить мир и поселиться в старообрядческом монастыре. Среди тех, кто принимал постриг в Покровском Климовском монастыре, были выдающиеся деятели старообрядчества, такие как Павел Белокриницкий. Ответ на вопрос, кто мог стать иноком старообрядческого монастыря, можно найти в книге Ксеноса «История Ветковской церкви». Для того, чтобы стать иноком, необходимо было пройти нелёгкое испытание. Перед пострижением в монахи послушника испытывали в течение 3 лет, а тех, кого знали — всего 6 месяцев. Испытание успешно проходили те, кто «не пьянчив и любопытен есть и аще со истинною совестью приходит работать Богу» (51). Пострижение совершалось в том случае, если была «потребность в иночестве». При пострижении в монахи особенно ярко проявлялся институт старчества. Постригаемый передавался искусному иноку, чтобы тот научил его всем обычаям иноческого чина и жизни. Этот инок именовался начальным старцем, или евангельским отцом. Он отводил новопостриженного в свою келью или ту, которую определял настоятель. Новопостриженный освобождался от всех дел и 40 дней пребывал в безмолвии, воздержании, бдении и молитве. Он выходил из кельи только для посещения церкви и был обязан молиться, класть поклоны, читать Псалтырь. Если он не знал грамоты, то обязан был молиться и упражняться в чтении Святого Писания. Это позволяет сделать вывод, что неграмотные монахи в монастыре обучались чтению и письму (52).

Особое место в жизни любого монастыря занимала трапеза. В каждом монастыре складывались свои традиции и свой рацион питания. Ксенос, раскрывая Устав Ветковской церкви,

дал подробное описание строгого соблюдения постов и рациона питания монахов, причём существовали как строго определённые, так и произвольные посты, соблюдавшиеся членами монашеской братии.

Вместе с тем, старообрядческие монастыри имели одну важную особенность: с точки зрения государства монашествующие считались светскими людьми и были, как и все другие жители старообрядческих слобод, положены в оклад с 1778 г. Несмотря на то, что устроители Покровского Климовского, Рождественского Малиноостровского монастырей и Троице-Успенской Никодимовской пустыни обращались с прошениями к наместнику Малороссии графу П.А. Румянцеву-Задунайскому о необложении их налогами, в этом им было отказано. Граф Румянцев-Задунайский в ответ на их просьбу писал: «По силе указа Святейшего Синода 1776 года сентября от 24 числа велено их почитать за светских, то по сему и должны они наряду с прочими слобод обывателями и все оклады по общественному расположению платить» (53).

Монастырь располагал обширной библиотекой, состоящей из рукописных и старопечатных книг. В скриптории монастыря в 1840-е годы работал старообрядческий писатель Ксенос. Кроме библиотеки, скриптория, в монастыре находилась иконописная мастерская (54).

В тесной духовной связи с Покровским Климовским мужским монастырём был Казанский девичий монастырь (55). Он был основан в 1775 г. В «Описании женского раскольниковского монастыря состоящего Черниговской губернии Новозыбковского уезда при посаде Климове» имеется следующее подтверждение этим сведениям: «Монастырь сей состоит при посаде Климовой и существует, как старожилые посада Климовой утверждают, более 80 лет» (56). Данное «Описание» было сделано земским исправником А. Сребдольским в 1845 г. (57). Точное местонахождение монастыря указывалось в донесении черниговского гражданского губернатора министру внутренних дел Л. Перовскому: «Казанский монастырь состоит в конце слободы Климовой, и границы его составляют с двух сторон: дорога с одной, идущей в слободу Митьковку, а с другой в Покровский монастырь; с третьей — обывательские жилища слободы Климовой; а с четвёртой, — к полю, — огород монастыря» (58).

Монастырь имел очень своеобразную и сложную планировку. Православный миссионер А. Иоаннов (Журавлёв), посетивший этот монастырь в конце XVIII в., отмечал: «монашеские кельи были поставлены кругом церкви во имя Казанской Божьей Матери в великой тесноте» (59). В 1844 г. чиновник особых поручений Малахов, проводивший расследование «о

вновь построенной келии в Казанском монастыре», уточнил детали, касающиеся особенностей его устройства: «Монастырское строение заключается в следующем. Две моленные, и вокруг оных в несколько линий построены избы с чрезвычайной теснотой и в расстоянии одна от другой от 3 до 6 аршин. Избы соединены между собой забором с калиткою, и каждая изба заключает отдельное жилище. Всех изб или келий — 234, из коих 220 занимают для жительства, а остальные находятся в пустоте. Монастырь этот обнесён вокруг довольно высоким дощатым забором, и для входа имеется 5 ворот и несколько калиток» (60). В 1845 г. В. Алябьев доносил министру внутренних дел Перовскому о том, что «при посаде Климове в Казанском женском монастыре, значительном, избы выстроены в несколько рядов, эти проулки не более сажени в ширину и так перепутаны между собою, что составляют род лабиринта. Все избы принадлежат купцам и мещанам, которые построили их для себя или для своих родителей, по смерти родственников — иные продают те избы желающим купить или из христианского усердия пускают жить бедных вдов с их семействами» (61). Этот пример свидетельствует о внутренней солидарности членов старообрядческих общин и роли монастыря в жизни окрестных жителей.

При монастыре находились две церкви — одна каменная во имя Казанской Божьей Матери, а другая деревянная во имя святого пророка Илии. Она была тёплой и покрыта железом (62). А. Сребдольский, составлявший «Описание движимого и недвижимого имущества» этого монастыря, отмечал, что земли было у монастыря 5 десятин (63). Чиновник особых поручений Малахов, проводивший ревизию монастыря, также свидетельствовал: «Во владении монастыря никаких земель и угодий нет. Имеется огород возле самого монастыря пространством на 2 десятины, которым пользуются в монастыре все проживающие. Земля под монастырём и огородом принадлежит обществу слободы Климовой, и на владения оно монастыря нет никаких актов» (64).

По данным, собранным Сребдольским, в монастыре проживало 489 насельниц (65). По данным Малахова, их было больше — 647 человек (66). Среди них были жительницы не только близлежащих посадов Климов, Клинец, Елионка, Митьковка, г. Новозыбкова, но и выходцы из Орловской, Курской, Смоленской, Черкасской, Елизаветградской, Санкт-Петербургской, Тихвинской, Калужской губерний (67). Согласно переписи Сребдольского, среди насельниц были дворянки, солдатки, купчихи, государственные крестьянки, мещанки, «фабричные девки», «казацкие дочери», вдовы. Это

подтверждает свидетельство А. Иоаннова (Журавлёва) о том, что сразу же после основания монастыря «из разных российских городов старые и младые, из всякого звания жены стали в сей монастырь, так как на вторую Ветку стекаются; и всего удивительнее, что все тут богомольничают; также богатых купцов, именитых граждан, первой и второй гильдии очень довольно там проживают; более всего же из низкого звания, как-то мещанских и крестьянских жен, а во всем монастыре почти до половины наберется казачьих жен» (68). Монастырь, таким образом, выступал общероссийским духовным центром, куда приезжали на богомолье представители различных слоёв обществ разных регионов России.

Монастырь был келиотский. Правительственные чиновники свидетельствовали: «Общей трапезы у себя не имеют, а содержатся отдельно семьями, в каждой избе или келии проживающими». Средства на содержание монастыря «раскольницы получают частично от пожертвований, высылаемых в монастырь из Москвы, Дону, Калуги и других мест, частью именно пособие от родных и частью от занятия рукоделием» (69).

Во главе монастыря находилась настоятельница (игуменья). Она выбиралась «общим всех сестер выбором, с благословлением настоятеля Покровского мужского монастыря. По выборе одна начальническая из сестер вручает новоизбранной костьль; и тако кланяются ей все низко с поздравлениями, и бывает у новоизбранной матери всем сестрам обед, и утешение велие» (70).

Так же, как и в Покровском Климовском монастыре, перед пострижением в инокини предстояло пройти довольно суровые испытания постом и молитвами. При этом большая роль отводилась евангельской матери, то есть и в женском монастыре ветковского толка сохранялся институт духовного наставничества. В 1844 г. настоятельницей монастыря была Мария Петрова Епифанова, климовская мещанка, в иночестве Минодора (71). В. Алябьев в рапорте отмечал, что хотя в женских монастырях избираются настоятельницы, но они не имеют никакого влияния в управлении (72). При посещении им этого монастыря из одной избы убежал солдат и скрылся. Настоятельница монастыря, мать Минодора, в ответ на вопрос о нём ответила, что она не имеет власти удалить из монастыря живущих в нём, если она это сделает, то её выгонят обыватели, так как земля под монастырём принадлежит им (73).

Итак, Казанский девичий монастырь располагался на землях посада Климов, собственной земли не имел. Монастырь был женский келиотский. Насельницы монастыря были выходцами из различных регионов России, что го-

ворит не только о местном, но и о российском значении этой обители.

Монастырь обладал богатой церковной утварью. В «Описи церковной утвари, имеющейся в церквях Климовского Казанского раскольничьего беглопоповской секты монастыря» значится, что в алтаре «деревянной» (тёплой) Ильинской церкви находилось 18 икон, из них в серебряном окладе две иконы с изображением Богоматери, одна икона с изображением Спасителя в серебряном вызолоченном окладе, икона, изображающая «Спасителя на холсте в рамке», две иконы с медным крестом и створами, икона с врезанным деревянным крестом (74).

В комплекс иконостаса входило 64 иконы, из которых особо ценными были: «икона Казанской Божией Матери, унизанная жемчугом с камнями; икона Ильи Пророка в серебряном вызолоченном окладе, образ Воскресения в серебряном окладе; образ Благовещения в серебряном окладе; образ Воскресения в серебряном вызолоченном окладе; икона Печерской Божией Матери» и ряд других (75). За левым клиросом в этой же церкви находилась 21 икона, среди которых наиболее ценными были: «большая икона Тихвинской Божией Матери в киоте под красное дерево в серебряном окладе с жемчужным убрусом; икона Казанской Божией Матери в серебряном окладе, унизанная бусом; икона Владимирской Божией Матери в серебряном вызолоченном окладе; икона Покрова Пресвятой Богородицы в серебряном окладе» (76). За правым клиросом находились 53 иконы, многие из которых были «унизаны жемчугом и камнями», а также «20 больших» и «19 малых» церковных книг и другая утварь (77).

В каменной церкви во имя Казанской Божией Матери находилась 81 икона (78), 20 имели ризы, вышитые «жемчугом и камнями», что подтверждает мнение о существовании в монастыре своих мастеров религиозного шитья и вышивки (79).

Как уже отмечалось выше, и Покровский Климовский мужской, и Казанский девичий монастыри принадлежали к ветковскому толку (80). В обрядовой практике монастыря были свои особенности, вместе с тем строго соблюдались древние правила. Службы в Климовском Казанском девичьем монастыре сопровождались колокольным звоном как в XVIII, так и в 30–40-е годы XIX в., хотя это было запрещено законами (81). Богослужение в молельных: заутреня, часы и повечерия — отправлялись крылошанками или уставщицами. В 1844 г. уставщицами были Агафия Никифорова Проскурина, в иночестве Августа, однодворка д. Шмуровой Обоянского уезда Курской губернии, жившая в монастыре около 30 лет, и Анна Коханова, в иночестве Андра, однодворка с. Любоча Обоян-

ского уезда Курской губернии, проживающая в монастыре 40 лет (82). Очень интересное свидетельство о сохранении древних обычаев в Казанском монастыре привёл А. Иоаннов (Журавлёв): «крылошанки, молодые и девицы, грамоте старицы довольные, ходят на крылос по своей воле, понеже от крылосов доходов не имеют. Есть у них уставщица, также две головщицы. Пение ведут по старинным крюкам разным столповым на осмь гласов напевом. Задостойники, причастны, величания, прокимны, стихири, Богородчины и проч. поют демественным распевом на великие праздники весьма степенно и согласно. Есть и троестрочное (пение. — М.К.), наподобие нынешнего четырехгласного; понеже на Ветке никогда не певали. Дважды в год монахи Покровского мужского и Казанского девичьего монастырей правят совместные службы в честь иконы Казанской Божьей Матери, при этом монахи держат правый, а монахини левый крылос, и на сходку ходят вместе с обоих крылосов, и поют воззванные славники, и литию по ветковскому заведению, при множестве народа вместе» (83). Как видно из приведённой цитаты, старообрядцы сохраняли в своих богослужениях исконную традицию пения по крюкам, причём пели демественным распевом. Это объясняет факты наличия большого количества музыкальных рукописей среди рукописных и старопечатных книг, происходящих из этого района.

В обрядовой практике насельницы монастыря также прибегали к услугам беглых попов официальной церкви. Так, в 30-е годы XIX в. требы у старообрядцев ветковского толка в посаде Климов и Казанском девичьем монастыре исполнял беглый поп Ефимий Недосеков, а по его смерти беглый поп Иван Лазаревский. О них единоверческий священник климовской Успенской церкви А. Сорокин 29 июня 1837 г. доносил благочинному монастырей и единоверческих церквей архимандриту Петру: «В посаде Климовой с давнего времени всегдашнее имеет жительство тайно бежавший от своего архипастыря Курской епархии поп Ефимий Недосеков и временно пребывает Покровского монастыря тоже тайно бежавший от своего архипастыря Курской епархии поп Иван по фамилии мне неизвестной — которые суть явные совратители и распространители раскола, ибо мало того, что они обитающих в Климовой раскольников, но даже из разных стран России жителей, стекающих в посад Климову, напутствуют всегда пребывать в раскольническом заблуждении для своей корысти и стязания любоимения, ибо они получают от раскольников за сие обширные доходы» (84). А. Сорокин установил, что Ефимий Недосеков бежал в 1813 г. из Обоянского уезда Курской епархии, посвящён был преосвященным Курским Феоксином, служил в Николаев-

ской церкви селения Ржавы. После побега проживал в посаде Климов Новозыбковского уезда Черниговской губернии «у раскольников при их церкви под ведением церковного старосты Василия Васильева Смирнова» (85). В 1838 г. беглый поп Ефимий Петров Недосеков умер, так как в архивных документах единоверческого священника А. Сорокина сохранилось отношение из Климовской посадской ратуши о приведении к присяге наследниц священника Ефимия Недосекова — его дочерей Пелагеи и Марии, подписанные бургомистром Андреем Злуницыным (86). По смерти же Ефимия Недосекова в Казанском девичьем монастыре стал священником Иван Лазаревский (87).

О возможностях и своеволии насельниц Казанского девичьего монастыря говорит тот факт, что вместо сгоревшей в 1838 г. церкви они «в противность духовных и гражданских законов» сделали новую «огромнейшей сгоревшей и производили в оной богослужение и крайнее поношение православной церкви» (88).

Основными занятиями насельниц было совершение треб в домах у староверов, миссионерские поездки по разным губерниям, сбор пожертвований (89). В монастыре занимались исконно женским промыслом: вышивали ризы из бисера, жемчуга и цветного стекла для особо чтимых икон, что подтверждается фактом широкого распространения икон в бисерных и жемчужных ризах в окрестных слободах и посадах, как в церковных, так и в домовых собраниях (90).

В различных источниках содержатся сведения о свободе нравов, царившей в Казанском девичьем монастыре. Так, неизвестный автор Синаксаря в 1792 г. писал: «Ангелу Климовской церкви напиши: Всем твоя дела и труд твой, еже творити с отроки и юноши, соблазимоши многи монахи и трудницы, еже есть в Климовской Казанской обители. От них же рождаемые детища повергаются в кладезь и исходяще водные» (91).

Старообрядческие монастыри ветковского толка, находившиеся в разных уездах Черниговской губернии, имели тесные духовные связи. Иноки старообрядческих монастырей вели между собой переписку, полемику; при ликвидации монастырей или их превращении в единоверческие переходили к своим единомышленникам. Так, И.Г. Кабанов (Ксенос) после того, как Покровский Климовский мужской монастырь стал единоверческим, перешёл в Красноборский Предтечиев монастырь, отстоявший от посада Клинцы в 12 верстах (92). Клинцы был одним из наиболее крупных старообрядческих посадов Стародубья (93). По словам Т. Верховского, он «имел преимущество перед другими посадами как в умственном отношении, так и по торговым оборотам» (94). Кроме Краснобор-

Таблица 2. Насельники Клиновского Красноборского Предтечиева монастыря

№ п/п	насельники	иноки/бельцы	возраст	происхождение
1	Илья Никитин Мартыанов (насто- ятель монастыря)	инок Иосиф	45	клиновский мещанин
2	Артём Гапонов	инок Аркадий	90	стародубский мещанин, жи- тель посада Клины
3	Никифор Ильин Киселёв	инок Александр	48	екатеринославский мещанин
4	Василий Емельянов Селицкий	инок Варлам	41	рыльский мещанин (Кур- ской губ.)
5	Иван Ефимов	инок Иероним	41	казённый крестьянин Ши- ловской вол. Рузского уезда Московской губ.
6	Ивлий Иванов Морозов	белец	65	мещанин п. Клины
7	Трофим Иванов Ломаков	белец	31	мещанин п. Клины
8	Иван Марков Ломаков	белец	68	мещанин п. Клины
9	Фёдор Евсеев Богданов	белец	75	мещанин п. Клины
10	Степан Дмитриев Лебедев	белец	67	мещанин п. Клины
11	Иван Игнатов сын Игнатов	белец	63	мещанин п. Клины
12	Сидор Иванов Шмелёв	белец	67	мещанин п. Клины
13	Алексей Иванов Багурин	белец	55	мещанин п. Клины
14	Фрол Дмитриев Кульской	белец	70	мещанин п. Клины
15	Харлам Иванов Кондратов	белец	65	мещанин п. Клины
16	Афанасий Антонов сын Козин	белец	42	мещанин г. Новозыбокова
17	Никита Андреев сын Андреев	белец	76	мещанин г. Мглина
18	Евдоким Григорьев сын Машков	белец	71	мещанин п. Клины

Таблица 3. Монахи Преображенско-Никольского Клиновского монастыря,
вышедшие из Ветки в конце XVIII в.

№ п/п	монахи	возраст
1	Николай, в беличестве Никита Моисеев сын Поляков	65
2	Иов, в беличестве Иван Фёдоров сын Кузнецов	45
3	Герман, в беличестве Григорий Петров сын Кожин	37
4	Феоктист, в беличестве Федот Борисов	51
5	Филарет, в беличестве Фёдор Степанов сын Любимов	42
6	Ефимий, в беличестве Евсей Степанов сын Фирсов	35
7	Константин, в беличестве Кирил Кондрашов	51
8	Исайя, в беличестве Иван Фёдоров сын Дадонов	52
9	Изосим, в беличестве Захар Петров сын Степанов	47
10	Дорофей, в беличестве Дмитрий Иванов сын Меньшов	26
11	иеромонах Павел, в беличестве Пётр Борисов сын Смычков	64

ского Предтечиева монастыря, в 4 верстах от Клинов располагался Никольский старообрядческий монастырь (он нанесён на карту, составленную Алябьевым). Красноборский Предтечиев монастырь находился в лесу и был освящён во имя Иоанна Предтечи во второй половине XVIII в. Название монастыря происходит от названия леса — Красный бор. Монастырь располагался в урочище Полоса, отсюда ещё одно название его — Полоса, или «тот, что в Полосе», «Скит Полоса». Он был основан в 60-е годы XVIII в. ветковскими монахами (95). В 1846 г. он имел «молитвенное здание без престола деревянное во имя крестителя Иоанна Предтечи крытое тёсом, с двумя малыми куполами, один из крестов, который был обит железом, жёстью

и вызолочен». На колокольне находилось 4 колокола, из них самый большой весил 6 пудов. Среди жилых строений монастыря преобладали деревянные кельи из сосновых брёвен, крытые дором. Здесь же находились келарня, хлебопекарня, гостиная «на две половины о четырех избах» (96). В комплекс хозяйственных построек монастыря входили «подъездной сарай, приконюшенный амбар, гумно, крытое соломоу, рубленое о 6 стенах и об одном овине» (97).

Как свидетельствует «Описание мужского раскольнического Красноборского Предтечиева монастыря», он был обнесён забором и располагался на земле посада Клины. В монастыре проживало 18 человек: 5 иноков и 13 бельцов (см. таблицу 2) (98).

Таблица 4. Насельники Преображенско-Никольского Клинцовского монастыря по ревизии 1811 г.

№ п/п	насельники	социальное происхождение	возраст
1	инок Селивестр, в беличестве Василий Петров Немчинов	ветковский (?)	56
2	инок Герасим, в беличестве Гаврила Семёнов Меньшов	ветковский (?)	41
3	инок Сергей, в беличестве Степан Авраамов (настоятель)	ветковский (?)	40
4	инок Епифаний, в беличестве Елисей Дорофеев Любимов	ветковский (?)	61
5	инок Герасим, в беличестве Григорий Мамаев	ветковский (?)	46
6	инок Марка, в беличестве Мартин Леонов Немостов	ветковский (?)	51
7	Иероним, в беличестве Иеремия Иванов Ильин	ветковский (?)	66
8	Никон, в беличестве Михайла Иванов Дьячков	ветковский (?)	76
9	Ипатий, в беличестве Иеремий Евстигнеев	ветковский (?)	34
10	Вонифатий, в беличестве Василий Лукин Суладков	ветковский (?)	37
11	Ипполит, в беличестве Иван Ермолаев Михачев	ветковский (?)	нет сведений
12	Иоаникий, в беличестве Иван Степанов	ветковский (?)	нет сведений
13	Ипполит, в беличестве Иван Филимонов Заступников	клинцовский мещанин	39
14	Антоний, в беличестве Артемий Осипов Балкин	клинцовский мещанин	нет сведений
15	Павел, в беличестве Пётр Корнилов Фёдоров	клинцовский мещанин	69
16	Иосиф, в беличестве Иван Васильев Красильников	клинцовский мещанин	64
17	Сысой, в беличестве Савелий Иванов Кондратов	клинцовский мещанин	30
18	Селивестр, в беличестве Семён Андреев	клинцовский мещанин	70
19	Израил, в беличестве Илья Григорьев	клинцовский мещанин	70
20	Игнатий, в беличестве Иван Фёдоров	клинцовский мещанин	нет сведений

Монастырь не был присоединён к единоверию в 1840-е годы и просуществовал до начала 1930-х годов как старообрядческий. Разрушение монастыря повлекло за собой разрушение уникальной библиотеки, собрания «икон и древностей» (99).

Преображенско-Никольский, он же Николо-Пустынский старообрядческий мужской монастырь располагался на землях посада Клиницы, в 2 верстах от него, возле леса (100). Монастырь основан, как считал М.И. Лилеев, около 1735 г. Однако согласно ревизской сказке 1781 г., датой основания считается 1765 г. Именно в эти годы здесь появляется строитель пустыни Никита Моисеев Поляков. Первоначально большую часть насельников монастыря составляли выходцы из Ветки, основавшие монастырь. С.Г. Вургафт и И.А. Ушаков высказывают мнение, что в это время насельников монастыря было 500 человек, причём иноков — 140 (101). Однако по ревизским сказкам 1781, 1811 гг. указано количество насельников во много раз меньше (102). Так, в 1781 г. в монастыре проживало 2 монаха, записанные ещё в ревизию 1765 г.: Прохор Терентьев, в монашестве Павел, 67 лет и Иван Павлов сын Оглоблин, 44 лет. Оба были пострижены в монашество иеромонахом Иеронимом. Никита Моисеев сын Поляков, строитель и будущий настоятель, записан среди монахов-выходцев из Ветки: «Вы-

шедшие из Польши через указанные форпосты по силе всемилостивейших Ее императорского Величества Манифестов, состоявшихся 1779-го мая 5 и 1780 годов апреля 27 числа подушные с данными паспортами на жительство в указанную слободу монахи» (103) (см. таблицу 3).

Итак, согласно архивным документам, в 1781 г. в монастыре проживало 13 монахов, 2 из которых были записаны ещё в ревизию 1765 г., остальные 11 пришли в монастырь из сл. Ветки после манифестов 1779 и 1780 гг. Настоятелем монастыря был инок Николай, в беличестве Никита Моисеев сын Поляков (104).

Наряду с монахами, выходцами из слободы Ветки, насельниками монастыря становятся клинцовские мещане, принимающие иночество. Так, в ревизской сказке посада Клиницы 1811 г. мы находим подтверждение сказанному: в монастыре проживало 20 монахов (105) (см. таблицу 4).

В 1779—1810 гг. из них умерло 21 чел., перешёл в Черниговский первоклассный монастырь 1 чел., перечислился в жиздринские мещане 1 чел. Умершего настоятеля инок Николай сменил инок Сергей, в беличестве Степан Авраамов, ветковский монах (106). Основатель и строитель пустыни Никита Моисеев сын Поляков (инок Николай) прожил довольно долгую жизнь. Согласно ревизским сказкам, годы его жизни 1716—1809. Ряд исследователей ука-

Таблица 5. Старообрядческие монастыри Стародубья во второй половине XVIII—первой половине XIX вв.

время существования; название	местонахождение	толк, тип, настоятели	количество земли	насельники	
				иноки	белыцы
Покровский Климовский мужской монастырь (1765–1848)	между посадами Климов и Митьковка	ветковский толк; не-общезительный; Матфей, Рафаил, Иоаким	212 дес.	17	36
Казанский Климовский девичий (Новодевичий) монастырь (1775–1850)	на территории посада Климов, на землях посада	ветковский толк, в духовном подчинении Покровского Климовского мужского монастыря; не-общезительный; Минодора	земельных владений, кроме огорода, не имел (2 дес.; 5 дес.)	всех: 647	
Красноборский во имя Иоанна Предтечи мужской монастырь («Дальняя Полоса») (1764–1930-е годы)	на землях посада Клиницы, в 12 верстах от посада в урочище Полоса	ветковский толк; тип — нет сведений; инок Иосиф	удобной земли 152 дес. 1216 саж.; неудобной 1 дес. 1692 саж.	5	18
Преображенско-Никольский, он же Никольский (Пустынский) мужской монастырь (1765–1930-е годы)	в 2 верстах от посада Клиницы, на землях посада	е п и ф а н ь е в с к и й толк, тип — нет сведений; Николай, Сергей	удобной земли 12 дес. 600 саж.; неудобной 1096 саж.	31	-
Свяцковский Покровский (Новопокровский) мужской монастырь (ранее 1795–1850)	на землях посада Свяцк, земли подарены жителями посада	ветковский толк; Иринарх, Фаддей, Зосим	имеются документы о наличии земельных владений, но нет плана; общее количество земель неизвестно	18	20
Малиноостровский Рождество-Богородицкий мужской монастырь (1767–1842)	в 17 верстах от посада Злынка, в урочище Малинов Остров	дьяконовский толк; общежительный; Александр, Фома	89 дес.	80 монахов и бельцов	
Троице-Успенская Никодимова обитель, или мужской монастырь во имя св. Живоначалной Троицы и Успения Пресвятой Богородицы (1773/75–1803)	в 6 верстах от посада Злынка	дьяконовский толк; тип — нет сведений; инок Никодим Стародубский	нет сведений	40 монахов и бельцов	

зывает даты его жизни на основании эпитафии на надгробии 1700–1809, что противоречит архивным документам (107). В 1846 г., по данным переписи монахов-насельников, в монастыре был 31 человек, из них 17 бельцов. Т. Верховский указывал количество насельников около 50 (108). Монахи относили себя к приверженцам епифаньевского согласия (толка) (109).

При выходе ветковских монахов-основателей монастыря, ими была перевезена деревянная церковь во имя Преображения Господня из местечка Гомель (110). Позже была построена

церковь св. Николы Чудотворца на каменном фундаменте и обшита тёсом. Купол и верх храма были покрыты железом. В монастырский комплекс входили также братские кельи, построенные из соснового леса (111).

Пожаром, произошедшим ранее 1846 г., монастырю был нанесён значительный ущерб: от церкви Преображения Господня остались одни стены. Вместе с ней сгорела колокольня. Т. Верховский свидетельствовал: «Не было уже той красивой пятиглавой церкви с хорошенькой колокольней, кельи стояли полуоткрытые и грози-

ли близким упадком» (112). В это же время произошло хищение из монастыря значительного количества церковной утвари и икон (113). Монастырь не был обращён в единоверческий и просуществовал до 1937 г. (114).

Итак, старообрядческие монастыри, находившиеся близ посада Клинцы, основаны ветковскими монахами в 1760-е годы, то есть они возникли одновременно с Покровским Климовским мужским и Казанским девичьим монастырями. В конце XVIII—первой половине XIX вв. эти монастыри играли роль духовных центров местного значения. В иноки постригались как выходцы из Ветки, так и жители посада Клинцы — мещане. Монастыри не прекратили своего существования до начала 30-х годов XX в. После обращения Покровского Климовского монастыря в единоверческий, Преображенско-Никольский монастырь играл довольно заметную роль в духовной жизни поповцев, став центром окружников в России.

Кроме описанных выше монастырей, на территории Стародубья находились Свяцковский Покровский (Новопокровский) мужской монастырь ветковского толка, Малиноостровский мужской монастырь дьяконовского толка, мужской монастырь во имя Живоначальной Троицы и Успения Пресвятой Богородицы дьяконовского толка, то есть представители поповщины имели здесь 7 мужских монастырей и 1 женский. Во главе этих монастырей стояли видные представители старообрядчества, такие как инок Никодим Стародубский. Это позволяет сделать вывод о большой роли старообрядческих монастырей Стародубья в духовной жизни старообрядцев-поповцев России (115).

В 1832 г. состоялся Рогожский Собор, в котором участвовали видные послы из главных центров старообрядчества — Стародубья, Ветки, Иргиза, Керженца, Вольска, Казани и всего Поволжья, Тулы, Дона, Урала, Кавказа и т.д. (116). От Ветки на Соборе присутствовали игумен Лаврентьева монастыря Симеон, от Стародубья старец и игумен Покровского Климовского монастыря Рафаил, старец Ипполит, старец и игумен Никольского монастыря Сергей, которого очень уважали старообрядцы. Собор принял решение об учреждении за границей архиерейской кафедры и о сохранении в старообрядческой церкви трёхчинной иерархии. Надежды на успешное утверждение за пределами России епископской кафедры объединили всех старообрядцев. При оскудении Святых Даров на Рогожском кладбище в Москве запасные Дары выписывались из Иргизского Верхнепреображенского монастыря от игумена Силуяна, из стародубских монастырей от игумена Сергия (Никольского монастыря) и игумена Рафаила (Покровского Климовского монастыря) (117), что под-

тверждало значимость стародубских монастырей в старообрядческом мире. Часто посланцами старообрядческих монастырей были благословенные старцы и черноризцы, давшие иноческие обеты и добровольно надевшие на себя иноческие одежды без пострижения. Благословенные старцы обыкновенно съезжались в Москву к Великому Посту со всех концов России. Эти чернецы и старцы проживали при домовых моленных богатых старообрядцев, в течение поста говели и причащались, помогали священникам при исполнении треб, а затем, отпраздновав Пасху, пускались в странствие, чтобы поддерживать и вдохновлять колеблющихся и унывающих под тяжестью гонений и «оскудения иерейства» (118). Эти благословенные старцы увозили с собой из Москвы запасные дары, богоявленскую воду, которыми причащали, а также принимали «исповедания согрешений», для чего существовал упрощённый чин скитского покаяния. Они крестили («погружали»), после чего необходимо было «довершать крещение» и исповедоваться у священника. Сведения о старообрядческих монастырях Стародубья представлены в таблице 5.

Итак, на территории Стародубья во второй половине XVIII—первой половине XIX вв. находилось 8 монастырей поповцев ветковского, епифаньевского, дьяконовского толков, имевших значительные земельные владения, движимое и недвижимое имущество. В иноки старообрядческих монастырей постригались жители не только окрестных старообрядческих поселений, но и выходцы из различных губерний России. Положение монастырей было легальным, открытым. Настоятели Покровского Климовского и Никольского монастыря принимали участие в съезде представителей старообрядчества по вопросу восстановления трёхчинной иерархии древлеправославной церкви. Старообрядческие монастыри Стародубья были центрами духовного наставничества, старчества, духовной культуры. Они поддерживали тесные контакты с населением старообрядческих слобод и посадов, были как местными, так и общероссийскими духовными центрами, имевшими значительные собрания икон, книг, различной церковной утвари.

Не менее значимыми были и старообрядческие духовные центры Ветки. Особым почетом у старообрядцев пользовался ветковский Лаврентьев монастырь — «знаменитая и славная лавра», — как называл его в своих мемуарах старообрядческий епископ Сильвестр Балтский (119).

Лаврентьев мужской старообрядческий монастырь был основан иноком Лаврентием и находился на полуострове, образуемом р. Узой, среди болот и чащи леса. Даже лес, окружавший его, считался священным (120). Основан

он был не ранее 1735 г. И.Г. Кабанов (Ксенос) писал: «Предание таково есть: в числе оных и основатель Лаврентьева монастыря при реке Узе, в чащах леса, по малу времени обитати начат и труды и поты его первее скит, потом же монастырь израден возрасте» (121). Он относился к ветковскому толку, последним настоятелем его был инок Аркадий (122). Даже чиновники Министерства внутренних дел признавали значимость этого монастыря в старообрядческой среде: «Древность монастыря, выстроенного сто лет назад, разные его предания и строгая жизнь дряхлых иноков возбуждали в народе благоговение: из него распространялись превратные толкования о единоверии и останавливали желавших присоединиться к нему; из него приходили скрывавшиеся там беглые попы для исполнения треб по окрестным селениям; из него получали простолюдины и все раскольничьи монастыри запасные дары святых тайн» (123).

Действительно, старообрядцы относились к нему с благоговением. Герой книги П.И. Мельникова (А. Печерского) Яков Стуколов так повествует о жизни в Лаврентьеве монастыре: «Слышал прежде про монастырь Лаврентьев, что стоит неподалёку от славной слободы Ветки. Житие там строгое. Не каменными стенами, не богатыми церквями красовалась обитель та, — красовалась она старческими слезами, деннонощными трудами, постом да молитвой!..» Удаление от мира, строгий пост, «удручение плоти», чтение Святого Писания, духовное наставление приверженцев старой веры приводило в монастырь многих, искавших древлего благочестия. Монашеское отречение от мира ничего не имело общего для старообрядческих иноков с отрицанием бытия. Уходя из мира, они осуществляли миссию спасения тех, кто находился «в миру». Среди ветковских иноков выдающуюся роль играл настоятель Лаврентьева монастыря инок Аркадий. Под его духовным руководством монастырь стал центром иночества и старчества. Аркадий происходил из мещан посада Клинцы Черниговской губернии и был в миру Андреем Родионовичем Шапошниковым (1809—1889). В 1826 г. он поступил послушником в Лаврентьев монастырь, где принял постриг с именем Аркадия (этот факт подтверждает ранее высказанное мнение о высоком духовном авторитете ветковского монастыря среди стародубских жителей). В 1832 г. он стал настоятелем обители и сумел привлечь в монастырь многих талантливых людей, в будущем видных деятелей старообрядчества. Под его игуменством находились иноки Павел Белокриницкий, Аркадий (Дорофеев), Ефросин, Алимпий (Алимпий Зверев), Ксенос (124). Духовным наставником Ксеноса был инок Аркадий (Дорофеев) — исповедник, также приняв-

ший иноческий постриг в Лаврентьеве монастыре (125).

Инок Павел Белокриницкий (1808—1854) впоследствии принимал активное участие в восстановлении трёхчинной иерархии древлеправославной церкви. Хотя он и принял постриг в Покровском Климовском монастыре в 1836 г., «жизнь его в Лаврентьеве монастыре состояла из усердного посещения богослужений, келейных молитв, продолжительных духовных бесед и чтения» (126). В одном из старообрядческих источников (127) нами были обнаружены сведения о нём. Инок Павел (в миру Пётр Васильевич Великодворский) родился в слободе Зимогорский Ям, пригороде Валдая, в старообрядческой семье. В 12 лет пытался уйти из дома в старообрядческие монастыри, но был удержан родителями. После смерти отца, в двадцатипятилетнем возрасте, он уходит в Лаврентьев монастырь на Ветку. Здесь он сближается с настоятелем монастыря иноком Аркадием, иноком Ефросином. В 1837 г. он вместе с иноком Геронтием совершил поездку на Кавказ для проверки сведений о сохранении в древлеправославной церкви трёхчинной иерархии, но в Тифлисе иноки были задержаны как «праздношатающиеся» и сосланы по месту приписки под надзор полиции. В конце 1830-х годов инок Геронтий становится настоятелем Белокриницкого старообрядческого общежительного монастыря. Он пишет устав этого монастыря, где излагает вероучение древлеправославной церкви, раскрывает источники дохода монахов.

На общих тайных Соборах представителей поповцев было решено послать на поиски епископа на восток «особо доверенных делегатов». Выбор пал на благочестивых иноков Павла и Алимпия. В 1844 г. инок Павел получил от императора Австрии Фердинанда разрешение на устройство епископской кафедры в Белокриницком монастыре. 28 октября 1846 г. в этом монастыре было торжественно совершено присоединение Боснийского митрополита Амвросия к старообрядческой церкви через таинство миропомазания. После присоединения инок Павел исполнял обязанности секретаря и письмоводителя Амвросия. Затем, после отправки митрополита Амвросия в ссылку, он вместе с иноком Алимпием навещал митрополита в ссылке. Умер в 1854 г. и был похоронен в Белой Кринице (128).

Итак, Лаврентьев монастырь был центром иночества. Здесь жили и проповедовали старцы, так как монашество немыслимо без старчества. «Старчество современно монашеству и является первобытной формой Института духовничества отца» (129).

Что касается устава монастыря, точных сведений мы не имеем, но позволим себе вы-

сказать мнение о том, что монастырь был мужской необщественный. Это подтверждал Н. Варадинов: «В монастыре проживали иноки, каждый своим хозяйством, сохраняя при себе довольно значительные капиталы, которые поступали в монастырскую казну после их смерти. Избранный ими настоятель обязывался кормить их, одевать, оплачивать подати и ходатайствовать у местного начальства за их проступки.

Согласно дореволюционным исследованиям, здесь находилась богатейшая ризница и библиотека. «Среди пожертвований, поступавших в монастырь, — богослужебные книги, рукописи, ризы и иконы, нередко богато украшенные, — из Москвы, Калуги, Дона». В монастыре находилась иконописная мастерская довольно высокого уровня. «Все иконы до одной в иконостасе были в серебро-вызолоченных ризах» (133).



Покровский Климовский мужской монастырь. Фото 2005 г.

Средства в монастырь поступали за счёт приношения „усердствующих“ и рассылки иноков для сбора подаяний» (130). По словам Алябьева, «Лаврентьев монастырь сделался собором раскольников. Его монахи-мещане — это бывшие купцы. Они принесли с собой значительные капиталы, остающиеся на руках до смерти, а потом поступающие в собственность монастыря. Все они занимаются хозяйством и свойственному каждому ремеслу... Столь обеспеченное положение иноков доставляет жителям монастыря жизнь спокойную, независимую, с неограниченной волею каждого делать всё, что захочет, не давая никому ответа в своих действиях» (131). В начале 40-х годов XIX в. в перечень монастырских построек входили церкви с 6 куполами, колокольня, ризница, трапезная, пекарня, 2 амбара, другие хозяйственные постройки и 14 домиков с 52 кельями для монахов. Почти при каждом жилом доме располагались небольшие огороды с фруктовыми деревьями (132).

Располагая прекрасной библиотекой, опытом мудрых старцев, иконописной мастерской, монастырь являлся хранителем уникального наследия древнерусской культуры, большим духовным центром старообрядцев ветковского толка. К инокам монастыря шли за советом, духовным наставлением. Он оказывал большое влияние на окружающее население. В иноки постригались не только местные жители близлежащих старообрядческих слобод, но и жители других губерний России. Иноки монастыря сыграли большую роль в воссоздании трёхчинной иерархии древлеправославной церкви в первой половине XIX в.

Пахомьев монастырь находился в Белицком уезде в имении князя Варшавского графа Паскевича-Эриванского. Основателем монастыря считался выходец из великороссийских земель инок Пахомий (134). Время основания монастыря — 1770 г. (письменных источников, подтверждающих эту дату, не имеется). «Если ве-

Таблица 6. Социальная принадлежность насельников Пахомьева монастыря

№ п/п	насельники	социальное происхождение	возраст
1	Фёдор Семёнов Панфиленок, в иноках Феодосий	крестьянин графа Паскевича	70
2	Илья Онуфриев, в иноках Исакий	крестьянин слободы Марьиной	63
3	Платон Герасимов Прежин, в иноках Пахомий	крестьянин графа Паскевича	70
4	Матвей Фёдоров Хомусев, в иноках Мелхиседек	крестьянин графа Паскевича	44
5	Андрей Тимофеев Гарбузов	крестьянин графа Паскевича	35
6	Степан Герасимов Орлов	крестьянин графа Паскевича	53
7	Захарий Изотов Зеленкин	крестьянин графа Паскевича	27
8	Яков Яковлев Шедый	крестьянин графа Паскевича	67
9	Тимофей Иванов Мурашкин	крестьянин графа Паскевича	56
10	Иван Лаврентьев Прежин	крестьянин графа Паскевича	71
11	Михаиле Яким Рыженок	крестьянин графа Паскевича	56
12	Иван Антипов Усиков, в иноках Иосиф	крестьянин графа Паскевича слободы Дубовый Лог	47
13	Иван Тимонов Кожевников, в иноках Измарагд	крестьянин графа Паскевича слободы Дубовый Лог	41
14	Евсей Иванов Кожевников, в иноках Ефром (?) Ефрем (?)	крестьянин графа Паскевича слободы Дубовый Лог	63
15	Архип Васильев Гусаков, в иноках Зосим	крестьянин графа Паскевича слободы Дубовый Лог	75
16	Андрей Герасимов Алейников	крестьянин графа Паскевича слободы Дубовый Лог	62
17	Михаил Максимов Магришкин	крестьянин графа Паскевича слободы Дубовый Лог	63
18	Григорий Назаров Короткий, в иноках Гурий	крестьянин графа Паскевича слободы Дубовый Лог	64
19	Иван Ефремов Седярев	крестьянин графа Паскевича слободы Дубовый Лог	55
20	Игнат Петров Котосов, в иноках Акинф	мещанин г. Белицы	64
21	Никита Иванов Богомолов, в иноках Никола	мещанин г. Белицы	55
22	Михаила Иванов Священников, в иноках Моисей	мещанин г. Белицы	75
23	Фёдор Андреев Кузнецов	мещанин г. Белицы	60
24	Фёдор Климов Седярев, в иноках Иоанн	мещанин г. Нового Места Черниговской губернии	67
25	Иван Андреев Дунаевский, в иноках Илья	мещанин г. Ржева Тверской губ.	66
26	Патрикий Афанасьев, в иноках Пафнутий	свободный хлебопашец Дубровской вол. Богородского уезда Московской губ.	47
27	Гаврила Владимиров, в иноках Герасим	мещанин с. Забилочья Киевской губ.	56
28	Прохор Кондратьев Зиновьев, в иноках Пахомий (судим)	мещанин г. Радомысля Киевской губ.	

рить преданию, он основал более 100 лет тому назад», — доносил исправляющий должность могилёвского гражданского губернатора министру внутренних дел в 1845 г. «Проживающие в этом монастыре раскольники... способы к существованию имеют в обработке земли, данной монастырю ещё фельдмаршалом Румянцевым, которая и настоящим владельцем графом Паскевичем Эриванским от одного не отличается, а равно в исправлении подаяния от раскольников-крестьян Его светлости из окрестных слобод». «Во владении этого монастыря земель и других угодий нет, кроме помянутой, обрабатываемой монастырём земли, данной фельдмаршалом Румянцевым, на которую документов никаких нет» (135).

Как видно из приведённых источников, монастырь возник после первой выгонки из Ветки (1735 г.). В отличие от большинства стародубских монастырей, он располагался на землях не посада или слободы, а на помещичьей земле. Насельники монастыря жили за счёт подаяний старообрядцев-крестьян соседних слобод. Монастырское строение состояло из 2 церквей, зимней и летней, трапезной, 2 амбаров, погреба и 30 келий и напоминало стародубские монастыри. Всю территорию окружал фруктовый сад. Въездные ворота открывались калиткой (136).

Церкви монастыря обладали богатой церковной утварью. Одна из них была деревянной

Таблица 7. Насельники Никольского (Ветковского) монастыря (1845 г.)

№ п/п	насельники	социальное происхождение	возраст
1	Иван Терентьев, в иноках Игнатий	крестьянин княгини Любомирской	66
2	Исай Перфильев	крестьянин княгини Любомирской	75
3	Лукьян Феклистов	крестьянин княгини Любомирской	66
4	Степан Константинов, в иноках Селуян	крестьянин княгини Любомирской	57
5	Дмитрий Миронов, в иноках Авраамий	мещанин г. Белицы	61
6	Семён Семёнов Волков, в иноках Игнатий	мещанин г. Белицы	53
7	Никифор Вавилов	мещанин г. Белицы	73
8	Поликарп Кузьмин Скачков, в иноках Исакий	мещанин г. Нового Места	66
9	Козьма Иванов Кузнецов, в иноках Тимон	мещанин г. Нового Места	50
10	Евстафий Максимов Киселёв, в иноках Дионисий	мещанин г. Нового Места	47
11	Семён Семёнов Чепцов, в иноках Феодосий	мещанин г. Нового Места	78
12	Осип Иванов Колодьеv	мещанин г. Нового Места	66
13	Антон Кузьмин Новиков, в иноках Арсений	мещанин посада Климов Новозыбковского уезда Черниговской губ.	66
14	Карп Владимиров, в иноках Кирилл	мещанин г. Авручева Волынской губ.	56
15	Иоана Фёдоров Мостников, в иноках Иона	мещанин г. Радомысля Киевской губ.	25
16	Иван Трифонов, в иноках Иона	казённый крестьянин Демьянского уезда Новгородской губ.	60

тёплой во имя Бориса и Глеба. Она была запечатана по распоряжению правительства ранее 1844 г. Церковь во имя Преображения Господня (холодная) находилась в одной связи с колокольней. Согласно «Описи строению и всему церковному имуществу, найденному в упраздненных Пахомьеве и Никольском раскольнических монастырях», в ней находилось: «икон простых без окладов в разных изображениях 117; икон в разных окладах и венцах 26; при этом в алтаре было 39 икон, из них 7 унизаны жемчугом; икон простых, резных изображений, 27; 23 предмета различной религиозной утвари, 2 хоругви, других предметов 26» (137). Святынями монастыря были «замечательная по древности икона Спаса Нерукотворного греческого писания, а также 45 книг, печатанные в разных годах со времени московских патриархов Иосафа, Иосифа, Гермогена» (138). Общая сумма собственности Пахомьева монастыря составляла 243 609 руб. 55 коп. (139).

Нам удалось найти список насельников монастыря (140), позволяющий охарактеризовать их социальную принадлежность (см. таблицу 6).

Анализ «Списка раскольников, проживающих в Пахомьевом монастыре» (1845 г.) позволяет отметить, что здесь проживали как крестьяне близлежащих сёл графа Паскевича, так и мещане Тверской, Волынской, Киевской,

Черниговской губерний. Среди них был и вольный хлебопашец из Московской губернии (141). Здесь некоторое время подвизались инок Павел Белокриницкий и инок Геронтий (в миру Герасим Исаевич Колпаков (1803–1868), впоследствии архимандрит, настоятель Белокриницкого монастыря) (142).

Настоятелем монастыря был инок Акинф. Казначеем — инок Ефрем (Ефром). Они направляли иноков монастыря за сбором подаваний в разные губернии России (143). По данным Министерства внутренних дел, собранные таким образом деньги и вещи настоятель монастыря расходовал безотчётно. Посылавшиеся для сбора подаваний иноки отдавали полученное ими без отчёта (144). Н. Варадинов писал: «Иноки в старообрядческих монастырях имели обеспеченное положение при собственном состоянии, вели спокойную, независимую жизнь, с неограниченною свободою каждого... Не подчинённые никакому управлению, иноки внушали в массе народа тут же свободу, которою сами пользовались, соблазняли независимостью своей жизни православных и возбуждали неудовольствие помещиков даже римско-католического исповедания, от которых часто убегали крестьяне с уворованными деньгами и вещами и находили в монастыре безопасный приют» (145). Возможно, это независимое положение и свобода, ко-

торой пользовались старообрядческие иноки в монастырях, была одной из главных причин упорного неприятия единоверия. То, что старообрядческие скиты, монастыри привлекали к себе большое количество крестьян, подтверждают многие исследователи истории раскола. Так, М.И. Лилеев писал: «Одною из главных причин этого явления было то, что в старообрядческих скитах и молельнях необыкновенно строго соблюдалось внешнее церковно-обрядовое благочиние. Выдавая себя за старую веру, за древлецерковное благочестие, твёрдо стоя за старые обряды и уставы, раскол всегда и во всём старался выдвинуть старинные формы обрядности и тем убедить православных, что они действительно подлинная старая вера, подлинное содержание старообрядчества» (146).

Ещё один старообрядческий Никольский мужской монастырь находился также в Белицком уезде в имении княгини Любомирской (147). Время основания монастыря — около 1740 г. «По неимению при нём на то письменных доказательств, точную дату основания монастыря определить невозможно... По преданию, основан более ста лет тому назад», — доносил исправляющий должность могилёвского гражданского губернатора в 1845 г. (148). Монастырь был мужской необщежительный. Все старообрядцы, проживавшие в монастыре, имели «письменные виды на жительство, способ к существованию их состоял из подаваний раскольников близлежащих окрестных слобод». Земель и других угодий монастырь не имел. Само же монастырское строение заключалось в 1 церкви, 1 трапезной и 23 кельях, из которых некоторые были весьма ветхи (149). В моленной келье находилась «икона Пресвятой Богородицы, замечательная по древности своей», а также «церковные книги, печатанные со времён Московских патриархов Иосафа, Иосифа, Филарета. В алтаре церкви находилось 50 книг, 85 икон, 85 других церковных предметов, в трапезной 23 иконы; других церковных предметов — 6» (150). К сожалению, мы не располагаем сведениями о монастырском архиве. В 1845 г. здесь проживало 16 иноков из бельцов, выходцев из близлежащих старообрядческих слобод: Тарасовки, Леонтьевой (Могилёвской губернии); Черниговской губернии: заштатного города Нового Места, посада Климов, а также Волынской, Киевской, Новгородской губерний России. Это подтверждает «Список раскольников, проживающих в Никольском монастыре» (151) (см. таблицу 7).

В местечке Ветка имелось своеобразное поселение, так называемая «раскольничья колония». По-видимому, это был женский старообрядческий монастырь. Она находилась недалеко от сгоревшей старообрядческой часовни и представляла собой 12 просторных крестьян-

ских изб, построенных в один ряд. Дома принадлежали как Ветковской владельческой экономии (7 изб), так и частным лицам (5 изб): купцам-старообрядцам Ветки Тепляковым, Вдовину, свяцковскому мещанину Лаврентию Рязову, рогачёвской мещанке вдове Екатерине Тихановой (152). В «колонии» проживали 11 старообрядок: 1 крестьянка и 10 мещанок. Они были выходцами из Московской, Могилёвской, Черниговской губерний (153). Этим старообрядкам называли келейными, «начётчицами», «канунницами». «Келейные избы» имелись в большинстве старообрядческих поселений как в Стародубье, так и в Ветке. «Их кельи — небольшие избёнки, устроенные обыкновенно или позади родственных домов или несколько на стороне того или иного раскольничьего поселения» (154). Келейницы, по словам М.И. Лилеева, поражали своей учёностью беглых попов, являвшихся к ним. «Самые начитанные из них, побывавшие в скитах и изучившие там раскольничью премудрость, пользовались громадным авторитетом в старообрядческом мире. Этим келейниц можно называть столпами раскола, ревностными и энергичными пропагандистами его, как и упорными хранителями всех старообрядческих традиций... При следствиях у них находилось значительное собрание икон и книг, церковно-богослужебных и учительных, старопечатных, рукописных» (155).

Сведения о старообрядческих монастырях Ветки представлены в таблице 8.

Итак, на территории Ветки мы находим в указанный период 8 мужских старообрядческих монастырей ветковского толка и одну женскую «раскольничью колонию», по-видимому, старообрядческий женский монастырь. Эти монастыри не были владельцами значительного количества земель как старообрядческие монастыри Стародубья (Покровский Климовский мужской монастырь), но располагали значительными церковными зданиями, утварью, редкими памятниками рукописной и старопечатной книги, иконописи. Монастыри были как общероссийским духовными центрами (Лаврентьев), так и местными (Пахомьев, Никольский). В иноки постригались выходцы из купцов, мещан, местных крестьян. Положение монастырей не было столь открытым и легальным, как на территории Стародубья, но они располагались вблизи и на территории старообрядческих слобод и посадов, на помещичьей земле. Насельники монастырей получали средства к существованию от местных обывателей и собирали пожертвования в разных губерниях России. Монастыри не были общежительными. Здесь преобладали мужские монастыри.

Иноки монастырей сыграли большую роль в восстановлении трёхчинной иерархии старо-

Таблица 8. Старообрядческие монастыри Стародубья во второй половине XVIII–первой половине XIX вв.

название; время существования как старообрядческого	тип; местонахождение	настоятель; толк	количество земли	населенники		библиотека	скрипторий, архив	иконописные и золотошвейные мастерские
				иноки	белцы			
Лаврентьев мужской монастырь (1735–1844)	необщежительный; на полуострове, образуемом р. Узой, среди болот и леса в Белицком уезде Могилёвской губ.	иноки Симеон, Аркадий; ветковский	на землях графов Румянцевых	всех: 45 чел. (?), свыше 100 чел. (?)		обширная библиотека	скрипторий	иконописная мастерская
Макарьев мужской монастырь (1750–1844)	необщежительный; в 32 верстах от Лаврентьева монастыря в Белицком уезде	нет сведений; ветковский	нет данных	всех: 43 чел. (?) свыше 100 чел. (?)		нет данных	нет сведений	нет сведений
Пахомьев мужской монастырь (ок. 1740–1849)	необщежительный(?); в имении князя Варшавского графа Паскевича в Белицком уезде Могилёвской губ.	инок Акинф; ветковский	собственной земли, кроме огорода, не имел	15	13	обширная библиотека, в её составе 45 книг кириллической печати (Москва, XVII в.)	в скриптории работали Ксенос, Павел Белокриницкий	богатая ризница, иконы греческого письма; возможно наличие иконописной мастерской
Никольский мужской монастырь (ок. 1740–1849)	необщежительный; в имении княгини Любомирской в Белицком уезде Могилёвской губ.	нет сведений; ветковский	собственной земли не имел	12	4	обширная библиотека, в её составе 50 книг кириллической печати (Москва, XVII в.)	в скриптории работал Ксенос	богатая ризница, иконостас греческой живописи, обширное собрание икон (возможно наличие иконописной мастерской)
Старообрядческая женская «колония» в м. Ветка (?–до 1851)	на территории местечка Ветка	нет сведений; ветковский	собственной земли не имела	всех: 11 чел. (?) свыше 50 чел. (?)		нет сведений	нет сведений	нет сведений
Иосафовский монастырь	в 20 верстах от Гомеля	нет сведений	на землях графов Румянцевых	всех более 100 чел.		нет сведений	нет сведений	нет сведений
Пыханский монастырь	в 35 верстах от Гомеля	нет сведений	– / –	всех 20 чел.		нет сведений	нет сведений	нет сведений
Тырловский монастырь	в 7 верстах от Гомеля	нет сведений	– / –	всех 40 чел.		нет сведений	нет сведений	нет сведений
Ветковский монастырь	м. Ветка	нет сведений	– / –	всех 100 чел.		нет сведений	нет сведений	нет сведений

Таблица 9. Старообрядческие скиты Стародубья (середина XIX в.)
в посадах Воронок, Елионка, Лужки, Митьковка

№ п/п	название	название	толк/тип	имущество	количество населенников
1	Воронокские скиты (два) Скит Скит	на землях воронокского общежития	ветковский толк	46 изб 13 изб	80 человек из воронокских мещан мужского и женского пола 21 человек из воронок. мещан мужского и женского пола
2	Елионские старообрядческие избы	на землях Елионского общежития	нет сведений	19 изб	36 человек из елионских мещан мужского и женского пола
3	Лужковский скит	при Лужковской старообрядческой церкви	ветковский толк	170 изб	325 человек из лужковских мещан, мещанок, вдов
4	Митьковский женский скит	возле посада Митьковка	нет данных	9 изб	18–20 старообрядок из государственных крестьянок и мещанок Митьковки

обрядческой церкви, в их среде были выдающиеся представители старообрядчества. Кроме того, если на территории Стародубья были старообрядческие монастыри ветковского, епифаньевского, дяконовского толков, то на территории Ветки только ветковского толка, однако это не умаляло значение духовных центров для старообрядцев, почитавших свои святыни за сохранение исконных традиций и обрядов древлеправославной церкви.

В тесной духовной связи с монастырями находились старообрядческие скиты и пустыни, поэтому рассмотрим другую форму монастырского поселения, характерную для старообрядцев Стародубья и Ветки, — скит.

По нашему мнению, скиты в Стародубье играли значительную роль в духовной жизни и были довольно распространены. Скит мог быть небольшим поселением возле монастыря, духовно подчинённым ему. В скиту допускалось совместное проживание лиц обоего пола (156). Так, возле посада Митьковка находился старообрядческий женский скит, в котором проживало от 18 до 20 старообрядок. Возраст колебался от 30 до 70 лет. Они происходили из государственных крестьянок и мещанок посада Митьковки (157). Дореволюционные исследователи отмечали, что в Стародубье в каждой слободе были свои чернецы и черницы, живущие «в особых кельях, как например в Елионке, Зыбкой и др.», а также «отдельных пустынях и скитах, стоявших где-нибудь в глуши и окружённых всегда непременно лесом. Наружный вид этих скитов: 5–10 келий, высматривающих из-за высокого бревенчатого забора, часовня с восьмиконечным крестом, кладбище с деревянными голубцами и каменными плитами,

колодезь посреди двора с навесом, чугунная балка, привешенная к столбу для созыва скитской братии» (158). Анализ архивных источников подтверждает, что во второй половине XVIII—середине XIX вв. на территории старообрядческих посадов и вблизи них находились старообрядческие скиты, в которых проживали жители самих посадов. В скитах проживали престарелые, вдовы, семьи, близкие родственники (как, например, в Елионских «раскольничьих избах», в Лужковском скиту). В посаде Воронок находились 2 скита, в посаде Елионка — «раскольничьи избы», в посаде Лужки — Лужковский скит, возле посада Митьковка — женский «раскольничий скит». Эти скиты принадлежали к разным старообрядческим согласиям, но, по-видимому, были характерны для поповцев. Положение скитов было более тайным, скрытым, чем положение старообрядческих монастырей. Так, проникнуть в Воронокский старообрядческий скит можно было с разрешения старообрядческого священника (159).

В скитах, как и в монастырях, могли скрываться беглые солдаты. Но в большинстве случаев здесь находились люди, «стремившиеся благочестиво пожить в удалении от мира» (160). В середине XIX в. на территории Стародубья находились скиты, принадлежавшие разным старообрядческим согласиям (см. таблицу 9) (161).

В Ветке, по данным официальной церкви, было 2 скита: близ слободы Огородня и Чистые лужи. Оба находились на территории владений графов Румянцевых (162). Следовательно, наряду с монастырями, скиты были широко распространены и являлись типом монастырских поселений в Стародубье и Ветке.

Кроме скитов, здесь существовал и дру-

Таблица 10. Обители поповцев Стародубья в середине XIX в.

№ п/п	название	местонахождение	настоятель	имущество	количество поселенцев
1	Успенская девичья	на территории посада Клиницы возле храма Вознесения	Ольга Семёновна Васильева	21 изба	29 человек из клинцовских мещанок
2	Тиссейная девичья	на территории посада Клиницы, духовно подчинена Успенской девичьей обители	инокиня Измарагда, в миру Ирина Антоновна Абросимова	9 изб	26 человек из клинцовских мещанок
3	Дубачинская девичья	на территории посада Клиницы, духовно подчинена Успенской девичьей обители	инокиня Поллигария, в миру Пелагея Родионовна дочь Родионова	1 изба	5 человек из клинцовских мещанок
4	Девичья обитель Княжных	на территории посада Клиницы, духовно подчинена Успенской девичьей обители	инокиня Серафима, в миру Софья Семёновна Ушакова	двухэтажный дом	из клинцовских мещан и вологодских купеческих дочерей

гой тип монастырского поселения — пустынь. Зачастую она была основой для образования скита. Кроме того, после упразднения монастырей старообрядческие иноки удалялись в пустыни.

По данным Министерства внутренних дел, на территории Стародубья в середине XIX в. находилось 500 пустыней (163). Так, возле посада Митьковка находилась Рождественская женская пустынь, где в 14 домах проживало 30 старообрядок. Дома принадлежали митьковским мещанам и купцам (купцы 3-й гильдии Пётр Петров сын Попов, Корней Волков, Корней Голиков, Пётр Дашенков), государственными крестьянам и мещанам Тверской губернии. Среди жительствующих инокинь не было (164). Миронова пустынь также находилась на территории посада Митьковка, где в 11 домах проживало 16 старообрядок, по своему происхождению выходцев из митьковских мещанок и государственных крестьянок этого посада. Возраст насельниц колебался от 30 до 69 лет. Среди них были иночествующие (165).

По мнению Н.Н. Покровского, «традиции иноческого пустынножительства среди старообрядцев держались очень долго. Претерпевая страшные гонения от властей, в труднейших природных условиях старообрядческие пустытники совершали истинный духовный подвиг, уходя от антихристово мира» в глубь лесов, унося с собой не оскорблённую общением с миром «старообрядческую культуру, духовность, традиции» (166).

Среди старообрядцев Стародубья были отшельники. Отшельнические подвиги обыкновенно являлись приготовлением к монастырской жизни, к монастырскому служению. Бывшие отшельники становились наставниками ос-

нованных ими монастырей и проявляли высшие примеры любви к ближнему. Козьма Трофимович Дураков, донской казак Есауловской станицы (1797—1884), выйдя в отставку после военной службы, принял иночество (инок Конан), поселился отшельником в землянке неподалёку от посада Лужки Черниговской губернии, где прожил таким образом 5 лет. Подвижническая жизнь, большая начитанность и кротость характера вызывали уважение у местных жителей-старообрядцев. Позже он стал епископом Новозыбковским (Черниговским) Древлеправославной Церкви Христовой (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию) (167).

Ещё одним типом монастырского старообрядческого поселения были обители. Обители находились на территории старообрядческого посада Клиницы. Они были женскими (девичьими): Дубачинская, Княжных, Тиссейная. Обители представляли собой несколько домов, стоящих под одной крышей (в одной связи) возле посадского храма Вознесения или в окружении домов обывателей (168). Земля под ними была куплена самими насельницами или принадлежала обществу посада Клиницы. Среди насельниц были клинцовские мещанки, вологодские купеческие дочери. При покупке земли, зданий поручителями выступали зажиточные купцы посада. Здания обителей передавались по завещанию инокиням-насельницам. Так, инокиня Минодора, в миру Мария Авраамовна Лаптева — настоятельница обители Княжных, завещала свои «кельи» евангельским сестрам и дочерям. Впрочем, среди них была её родная сестра, инокиня Анастасия, и её племянницы — инокини Серафима и Олимпиада (169). С таким типом монастырского поселения у поповцев мы

Таблица 11. Старообрядческие беспоповские скиты и обители Стародубья во второй половине XVIII–первой половине XIX вв.

Каменский Успенский скит (1780-е(?)-1920-е)	в 18 в. от г. Ново-зыбкова, в 1 в. от посада Злынка	обители разных согласий (ветковская, дьяконовская, беспоповская); тип – нет сведений; настоятельница м. Манефа		129 монахинь и послушниц	
Покровские Тульегорские мужская и женская обители (ранее 1798–1852)	на землях посада Злынка, в 8 верстах от него	федосеевский толк; тип – общежительный; настоятель 2 общин Иван Григорьев Логинов	102 дес. 580 кв. саж.	муж.: 4 жен.: 17	25 87

встречаемся только на территории посада Клины. Причём обители Дубачинская, Княжных, Тиссейная заключались каждая в одном только доме. По заключению чиновников Министерства внутренних дел, они подчинялись Успенской девичьей обители (170). Мелхиседек Якубовский назвал её монастырём (см. таблицу 10) (171).

Выше мы отмечали, что разные старообрядческие течения предполагали разные формы организации церковной жизни. По мнению Л.А. Куандыкова, «для беспоповцев, пытающихся организовать самоуправление в соответствии с основными догмами согласия, монашеское общежитие есть лучшая, если не единственная форма организации больших общин» (172). Для беспоповцев антихрист воплощался во всех институтах власти. Спасением являлось либо самосожжение, либо бегство «в дикие места, где им самим, чтобы выжить, требуется достаточно жёсткая организация. Так, с одной стороны, потребность в жизнеспособных формах управления и борьба за чистое, воздержанное житие, с другой, естественно приводят к организации монашеского общежития, отдельного для мужчин и женщин, но под единым руководством» (173).

Подобно Выгорецкой обители на севере страны, в районе Ветки и Стародубья имелись 2 беспоповские Покровские Тульегорские (мужская и женская) общины, объединённые общим руководством (174). Они были основаны выходцами из беспоповского федосеевского монастыря в Гудишках. В 1755 г. этот монастырь был разгромлен русскими солдатами под командованием Захария Чернышова, направлявшимися к русской границе. В 1756 г. под руководством Федула Дмитриевича они основали Покровско-Норский монастырь близ посада Злынка. Название «обитель» («богоспасаемая обитель») было дано ранее Евстратием Федосеевым, сыном Феодосия Васильева, монастырю в Гудишках. Монастырь в Гудишках, как позже Норские обители в Стародубье, был основан на пра-

вилах «польского устава». Каждый насельник обители должен был иметь духовного отца, постоянно ему исповедоваться. В противном случае наказанием было отлучение от старообрядчества, положение 300, 500, 1000 поклонов в храме. Семейным возбранялось иметь детей. Если в семье рождался один ребёнок, она изгонялась из общины на полгода, второй – родители изгонялись из общины на год, третий ребёнок – на 2 года (175). Поэтому Покровские Норские обители предполагали раздельное существование мужчин и женщин. Обители располагались в 5 верстах от посада Злынки. 12 марта 1846 г. В. Алябьев доносил министру внутренних дел Л. Перовскому: «В двух беспоповских обителях, отстающих от посада Злынка в 5 верстах, в мужской Покровской и Тульегорской женской, я нашёл более порядка и чинности, хотя в женской обители есть настоятельница под названием хозяйки, но эта обитель состоит ещё под заведованием хозяина, мещанина, живущего в мужской обители. По словам новозыбковского земского исправника, эти обители недурной нравственности, принадлежат к согласию московских беспоповцев – живущие в них обитатели занимаются сельским хозяйством и хлебопашеством» (176). Как видно из приведённого выше высказывания, Покровская мужская и женская (они же Норские) обители располагались на землях злынковского посада, выделённых им по указу Черниговской казённой палаты 18 декабря 1798 г. (177), настоятелем двух обителей был злынковский мещанин Иван Григорьевич Логинов, государственный крестьянин хутора Карны Новозыбковского уезда (178).

Беспоповские старообрядческие федосеевские общины, расположенные близ посада Злынка, по своему устройству, способу получения средств к существованию значительно отличались от монастырей, скитов, пустыней и обителей, принадлежавших поповцам. Насельники общин обеспечивали сами себя всем необходимым, вели уединённый образ жизни, отстаивая свои духовные принципы и взгляды. Эти

общины были основаны ранее ветковских старообрядческих духовных центров.

Ещё одним своеобразным типом монашеского общежития был Каменский Успенский женский скит. Как отмечал В. Алябьев, «скит, находившийся на расстоянии одной версты от Злынки, представлял скорее выселок из одного посада» (179). К 1840-м годам в ските проживало 42 инокини, 80 мящанок и 8 мящан, настоятельницей скита была Мария Петрова Ульянова, мящанка Каменной слободы г. Москвы, в иночестве Манефа (180). Ею был куплен на аукционе в 1839 г. дом, находившийся в этом ските и построенный злынковской купчихой Ефросиньей Шишкиной. Он состоял из 6 комнат с сенями, в одной из которых была устроена молельная. По словам Манефы, молельная называлась «образной», где она молилась вместе с другими старообрядцами, «душ до сорока» (181). В праздничные дни в доме настоятельницы Манефы собирались на моление не все живущие в скиту. Это подтверждает высказывание иконописца Василия Родинцева, что здесь находились обители разных старообрядческих толков и согласий (182). В скиту имелось обширное собрание икон и библиотека книг кириллической печати и рукописей. Таким образом, здесь мы встречаемся с примером не только своеобразного устройства, но и совместного проживания представителей как старообрядческих поповских, так и беспоповских религиозных общин. Сведения о беспоповских скитах и обителях Стародубья даны в таблице 11.

Таким образом, во второй половине XVIII–первой половине XIX вв. на территории Стародубья существовали различные типы монастырских поселений (многочисленные скиты, монастыри, обители, пустыни). На территории Ветки монастырские поселения были более однотипными – монастыри, скиты. Среди них монастыри – общероссийские духовные центры: стародубские Покровский Климовский мужской, Казанский Климовский девичий, ветковский Лаврентьев. Если монастыри официальной церкви прекратили здесь своё существование ещё во второй половине XVIII в., то старообрядческие сохранились до середины XIX в., а некоторые и до 1930-х годов. Кроме них на территории Стародубья находились скиты, пустыни и обители. Они основывались великороссийскими, ветковскими, польскими переселенцами и находились на землях посадов либо в непосредственной близости от них. Эти духовные центры принадлежали к различным старообрядческим толкам и согласиям (ветковский, епифаньевский, дяконовский, федосеевский) на территории Стародубья, на территории Ветки – только ветковскому. Формы организации монашеского общежития были аналогичны формам

организации их единомышленников в разных районах России.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Барсегян Т.В. Типология монастырских поселений России // Монастыри в жизни России. Калуга; Боровск, 1997. С.11.

2. Водарский Я.Е. Землевладение русской православной церкви и её хозяйственно-экономическая деятельность // Русское православие: веки истории. М., 1989. С.501–561.

3. Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Сергиев Посад, 1998.

4. Радченко О.И. Монастырь как центр духовной жизни русской провинции на примере жизнедеятельности монастырей Самарской губернии сер. XIX–XX вв. // Монастыри в жизни России. С.86.

5. Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994; Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни. М., 1994; Ряжев А.С. Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII–первой половине XIX в.: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 1995.

6. Ершова О.П. Организация церковной жизни старообрядчества в XIX в. // Монастыри в жизни России. С.87.

7. Керов В.В. К вопросу об эсхатологических факторах старообрядческого предпринимательства // Феномены истории. М., 1996. С.191–192.

8. См.: Зверинский В.В. Монастыри в Российской империи. СПб., 1867; Картины из жизни Черниговской епархии из XI-вековой ее истории. Киев, 1911. Вторая половина XVIII в. характеризуется усилением абсолютизма. Правительством проводятся мероприятия, закрепляющие за дворянством монополию на владение землёй и крепостными крестьянами. 26 февраля 1764 г. был издан «Манифест о секуляризации церковных имений», по которому церковные и монастырские земли были переданы государству, крестьяне – Коллегии экономии. Монастыри были разделены на 3 класса с годовым содержанием: I класс – 2017 руб., II класс – 1311 руб., III класс – 806 руб.

9. Тальберг И. История русской церкви. М., 1992. С.622–623. Репринт.

10. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.155–155об.

11. Там же. Л.153об.

12. Там же. Л.216–216об.

13. Там же. Д.99. Л.1–11.

14. Старообрядческие женские обители Княж-ных, Дубачинская, Тиссейная в 1846 г. находились на территории самого посада Клиницы.

15. Якубовский М. Краткая записка о раскольничьих монастырях, вновь возникших сектах и прочих тому подобных // Душеполезное чтение. 1911. Ч. II. № 7/8. С. 265–268.
16. Там же. С. 267.
17. Там же. С. 268.
18. Там же. С. 267.
19. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 8.
20. Там же. Л. 153 об.
21. Там же. Л. 8.
22. Там же.
23. Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 261.
24. Горючко П. Раскольнические обители // Могилёвская старина. 1903. Вып. 2. С. 31–32.
25. История и обычаи Ветковской Церкви // Старообрядческий церковный календарь. 1994. С. 66.
26. Там же. С. 74.
27. Павловский А. А. Всеобщий иллюстрированный путеводитель по монастырям и святым местам Российской империи и по Афону. Н. Новгород, 1907. С. 742.
28. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 201–214.
29. Там же. Л. 201.
30. Там же. Л. 207 об.
31. Там же. Л. 211–212 об.
32. Там же. Л. 213–214 об.
33. Там же. Л. 213.
34. Там же.
35. Горбачкий А. А. Старообрядчество в Беларуси. Брест, 1999. С. 40.
36. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 201, 204–205 об.
37. Сборник документов, рапортов, копий указов, принадлежащих священнику Климовской Успенской единоверческой церкви Артемию Сорокину. Рукопись. (1818–1842). КKM OCH – 1284. Л. 233–233 об.
38. Там же. Л. 235–235 об.
39. Крашенинников В. В. Из истории монастырей юго-западных уездов Центральной России в XVIII–первой половине XIX в. // Песоченский историко-археологический сборник. Вып. 3. Ч. 3: Культура. Искусство. Персоналии. Киров, 1997. С. 35–36.
40. Доброгаев М. Посад Митьковка. Чернигов, 1909. С. 8.
41. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 199–200.
42. Верховский Т. А. Стародубье. Записки. Ч. II. Казань, 1874. С. 48–49.
43. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 154.
44. Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. Кн. 8: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 389.
45. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 154.
46. Митрополит Трифон (Туркестанов). Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1996. С. 154.
47. История и обычаи Ветковской церкви. С. 86.
48. Кратчайшее изложение догматов и преданий, чинов же и обрядов и обычаев древне-православно-католическая Ветковская церковь // Старообрядческий церковный календарь. 1994. С. 75.
49. Там же. С. 98.
50. Варадинов Н. Указ. соч. С. 389.
51. Кратчайшее изложение догматов и преданий, чинов же и обрядов и обычаев древне-православно-католическая Ветковская церковь. С. 86.
52. Там же. С. 90.
53. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 91.
54. Кочергина М. В. Старообрядчество юго-запада России (1760–1860 гг.): хозяйство, расселение, культура: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Брянск, 2003.
55. У старообрядцев женские монастыри назывались девичьими, имея в виду один из иноческих обетов – обет девства. См.: Верховский Н. Согласные и несогласные в Черниговских посадах в конце XVIII столетия. Б. м., б. г. С. 1.
56. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 171.
57. Там же.
58. Там же. Д. 99. Л. 10.
59. Иоаннов (Журавлёв) А. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцев. СПб., 1855. Ч. III. С. 83–84.
60. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 99. Л. 10–10 об.
61. Там же. Д. 104. Л. 171–198.
62. Там же. Л. 171.
63. Там же.
64. Там же. Д. 99. Л. 10.
65. Там же. Д. 104. Л. 198.
66. Там же. Д. 99. Л. 9.
67. Там же. Д. 104. Л. 172–198.
68. Иоаннов (Журавлёв) А. Указ. соч. С. 83–84.
69. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 99. Л. 9.
70. Иоаннов (Журавлёв) А. Указ. соч. С. 83.
71. РГИА. Ф. 1284. Оп. 200. Д. 104. Л. 184.
72. Там же. Л. 154.
73. Там же.
74. Там же. Л. 221–221 об.
75. Там же.
76. Там же. Л. 222–222 об.
77. Там же. Л. 222–223 об.
78. Там же. Л. 223–224 об.
79. Кублицкий А. Иконописец Семён Харчевников // Над Карной. Новозыбков, 1997. Вып. III. С. 24.
80. Сборник документов, рапортов, копий указов, принадлежащих священнику Климов-

ской Успенской единоверческой церкви Артемию Сорокину. Л.74–74об.

81. Там же.

82. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.198.

83. Иоаннов (Журавлёв) А. Указ. соч. С.85–86.

84. Сборник документов, рапортов, копий указов, принадлежащих священнику Климовской Успенской единоверческой церкви Артемию Сорокину. Л.80об.

85. Там же.

86. Там же. Л.328.

87. Там же. Л.80об.

88. Там же. Л.334.

89. Варадинов Н. Указ. соч. С.565.

90. Данные экспедиции БОХМ 1998–1999 гг.; Кублицкий А. Указ. соч. С.24.

91. Цит. по: Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Общий обзор, 1861. С.127.

92. Епископ Сильвестр Балтский. Краткий очерк или некоторые следы, известные из жизни покойного Иллариона Георгиевича, родившегося 1819 года в октябре месяце, а скончавшегося 1882 года в октябре месяце в четвертый день // Братское слово. 1892. Т.1. С.79.

93. Верховский Т.А. Стародубье. Записки. Ч.1. Казань, 1874. С.129.

94. Там же.

95. Перекрёстов Р. Красноборский Иоанно-Предтечий что в «Полосе» монастырь // Труд. 1995. №33.

96. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.282–282об.

97. Там же. Л.283–283об.

98. Там же.

99. Кочергина М.В. Указ. соч.

100. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.154.

101. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.143.

102. Государственный архив Брянской области (ГАБО). Ф.549. Оп.2. Д.1. Л.116–117об.

103. Там же.

104. Там же. Л.368об.

105. Там же. Д.3. Л.116–117об.

106. Там же.

107. Кизимова С.П., Зубова А.М. По местам святых обителей. Брянск, 1999. С.345; Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.143.

108. Верховский Т.А. Стародубье. Записки. Ч.1. С.129.

109. Кабанов (Ксенос) И.Г. История и обычаи Ветковской церкви. Н. Новгород, 1906. С.26. После переселения ветковских монахов в Стародубье многие жители слобод и посадов стали приверженцами епифаньевского толка (особенно в Клинцах), имеющего общие черты с ветковским.

110. Он же. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. Киев, 1895. С.358.

111. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.278.

112. Верховский Т.А. Стародубье. Записки. Ч.1. С.148.

113. Там же.

114. ГАБО. Ф.2071. Оп.1. Д.40. Л.1.

115. Кочергина М.В. Указ. соч.

116. Макаров В.Е. История Рогожского кладбища. М., 1995. С.29.

117. Там же.

118. Там же. С.22–23.

119. Епископ Сильвестр Балтский. Указ. соч. С.69.

120. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. XVII–XVIII вв. Киев, 1895. С.367–370.

121. Кабанов (Ксенос) И.Г. История и обычаи Ветковской церкви. С.22.

122. Епископ Сильвестр Балтский. Указ. соч. С.69.

123. Варадинов Н. Указ. соч. С.388–389.

124. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.35–36.

125. Там же. С.34–35.

126. Там же. С.208–209.

127. Иерей Леонтий Пименов. Основание Белокриницкой иерархии // Старообрядческий вестник. 1995. №217.

128. Там же.

129. Радченко О.И. Указ. соч. С.86.

130. Варадинов Н. Указ. соч. С.389.

131. Кузьмич А.В. Из истории Лаврентьева монастыря // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы Международной научно-практической конференции. Гомель, 2003. С.140.

132. Там же.

133. Лилеев М.И. Указ. соч. С.369.

134. РГИА. Ф.1284. Оп.201. Д.97. Л.3.

135. Там же. Л.3–3об.

136. Там же. Л.81–83об.

137. Там же. Л.3.

138. Там же. Л.3об.

139. Горбацкий А. Указ. соч. С.105.

140. РГИА. Ф.1284. Оп.201. Д.97.

141. Там же. Л.6–7об.

142. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.75.

143. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.55. Л.1–17об.

144. Варадинов Н. Указ. соч. С.389.

145. Там же.

146. Лилеев М.И. Указ. соч. С.271.

147. РГИА. Ф.1284. Оп. 201. Д.97. Л.3.

148. Там же.

149. Там же. Л.4об.

150. Там же. Л.83об.

151. Там же. Л.8–9.

152. Там же. Оп.206. Д.24. Л.14–24об.

153. Там же. Л.24.

154. Лилеев М.И. Указ. соч. С.388.

155. Там же.
156. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.260–261.
157. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.255–226.
158. Раскол в Северной Малороссии в XVII–XVIII вв. // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. Часть неофициальная. 1898. №1–24. С.230.
159. Родионцев В. Обращение из раскола на путь истины // Братское слово. 1895. №4. С.281–282.
160. Раскол в Северной Малороссии в XVII–XVIII вв. С.232.
161. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л. 225–225об., 256–277.
162. Горючко П. Указ. соч. С.31.
163. Варадинов Н. Указ. соч. С.564.
164. РГИА Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.226об.–228.
165. Там же Л.226–226об.
166. Покровский Н.Н. Сибирские пустыньники // Старообрядец. 1997. №5. С.10.
167. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.148.
168. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.154.
169. Там же. Оп.201. Д.97. Л.293–296.
170. Там же. Оп.200. Д.104. Л.154.
171. Там же. Л.288–289об.
172. Куандыков Л.А. Развитие общежительного устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. М., 1984. С.54.
173. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.154об.
174. Там же; Горбацкий А.А. Указ. соч. С.75.
175. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.226–227.
176. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.154об.
177. Там же.
178. Там же. Л.241.
179. Там же. Л.154.
180. Там же. Л.229.
181. Там же. Д.105. Л.1–2об.
182. Там же.



Марина Викторовна Кочергина родилась 27 августа 1958 г. в г. Брянске. В 1982 г. окончила Брянский государственный педагогический институт, затем работала в системе образования и в Брянском областном художественном музее; с 2000 г. преподаёт в Брянском государственном университете. В 2003 г. защитила диссертацию на соискание учёной степени кандидата исторических наук по теме «Старообрядчество юго-запада России (1760–1860): хозяйство, расселение, культура». Её научные интересы в области старообрядчества: демография, предпринимательство, монастырская культура, книжность, иконопись. Основные работы по старообрядческой тематике:

1. Иконописец-старообрядец из Стародубья Василий Родионцев // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 1998. С.246–249.
2. Воскресшие образа: Старообрядческие иконы в коллекции Брянского областного художественного музея // Мир и музей. Вып.4. Осень 1999.
3. Библиотеки старообрядческих монастырей и скитов Брянщины // История библиотек и библиофильства в Брянской области. Брянск, 1999.



4. Кочергина М.В., Дубровский А.М. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Ветки — Стародубья в конце XVIII–первой половине XIX вв. // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Гомель, 2003.

М.В. Кочергина участвовала в работе конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» в 1997 г. (выступление «Проблемы сохранения памятников старообрядческой культуры на Брянщине»), в 1998 г. и 2005 г. (текст выступления публикуется в настоящем сборнике).

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОЛЕННЫЕ В ГУСЛИЦКОМ ЗАХОДЕ

С.С. Михайлов

В восточной части Подмосковья есть старообрядческий край, известный прежде на всю Россию, именуемый Гуслицами. На северо-западе Гуслиц находится небольшая местность, вошедшая в них уже после упразднения древней Гуслицкой волости, — Заход. Несмотря на свои, казалось бы, поздние гуслицкие корни, заходцы были гусяками до мозга костей, наиболее яркими носителями и хранителями гуслицких традиций и нравов. Известна даже поговорка: «Без Захода нет Гуслиц». Происхождение названия Заход до сих пор не выяснено. Более того, возникают определённые проблемы и с установлением границ этой местности. У исследователей, работавших в Гуслицах, не было задачи даже определить границы последних, тем более разбираться с какими-либо локальными территориями. Мне пришлось выяснять это у старожилов гуслицких деревень. Понятно, что в начале XXI в. многое уже безвозвратно потеряно. Но некоторые старики, к примеру, известный многим собирателям устной гуслицкой истории Н.С. Самошин из д. Анциферово, рассказали, что Заход начинался за Куровской, далее он тянулся в сторону Павлово Посада и Дрезны. Но, разумеется, не весь этот Заход вошёл к XIX столетию в Гуслицы. Гуслицкий Заход включал в себя только несколько населённых пунктов: Давыдово, Барскую, Ляхово, Елизарово, Гору, Костино. Иногда сюда также причисляют и Яковлевскую. Миссионерский журнал «Братское слово» в Заход записал всю территорию двух приходов — Селинского и Запонорского (1). Но деревни последнего, согласно другим сведениям, составляли отдельную местность, называвшуюся по своему центру Запонорьем. Запонорье также входило в Гуслицы (2). Так или иначе, но в большинстве источников, повествующих о Заходе, упоминаются именно 6 вышеперечисленных деревень.

Если в старой части Гуслиц ещё можно было кое-где встретить нестарообрядческое население, то в Заходе и соседнем Запонорье, по словам автора того же «Братского слова», едва ли в обоих приходах можно было найти десятка два дворов по новой вере. Заходцы в подавляющем большинстве придерживались старообрядчества неокружнического толка. Практически в каждой деревне существовали общественные хра-

мы-моленные, которые были спрятаны от постороннего глаза «на задах», позади крестьянских жилых построек, и внешне почти ничем не отличались от хозяйственных строений или обычных домов. После высочайшего объявления вероисповедных свобод в 1905—1906 гг., неокружники-«даниловцы», проживавшие в Заходе, не признали регистрацию общин и молились по-прежнему нелегально. Судя по всему, ситуация не изменилась и в советское время. В «Списке церквей и бывших монастырей Московской губернии» середины 1920-х годов, к примеру, отсутствуют все моленные рассматриваемого региона. Есть только Крестовоздвиженская церковь в д. Давыдово, но это храм по новой вере (3). В связи с этим история общин заходских деревень известна очень мало. Моленные изредка попадали в поле зрения духовных и светских властей и по ним появлялись дела, хранящиеся ныне в архивах. Нам бы хотелось, опираясь на обнаруженные в архивах сведения, кратко рассказать о моленных, находившихся прежде в селениях гуслицкого Захода.

Официального центра гуслицкого Захода не было. Но самой крупной и известной деревней здесь стало Давыдово. С середины XIX столетия селение быстро развивается в промышленном плане. Здесь появляются династии богатых фабрикантов: Гушины, Тереховы и др. В советское время Давыдово также развивалось. В деревне построен завод по производству сельхозтехники. Сейчас в Давыдове проживает около 14 тысяч человек, из которых не менее половины имеют местные старообрядческие корни.

Первое упоминание о старообрядческой моленной в д. Давыдово мы находим в «Ведомости о состоящих в Москве и её губернии старообрядческих и раскольнических часовнях и молельнях», составленной в 1826 г. Среди моленных в других селениях, устроенных «с давнего времени» и «самовольно», упоминается храм-моленная в состоящей в удельной Селинской волости д. Давыдовой (4). Когда она была построена, документ умалчивает. Также не известно, была ли моленная одна, или стояли, как в ряде деревень, летнее и зимнее здания. Можно только точно назвать посвящение моленной — Воздвижению Честного Креста Господня. На находившемся рядом с Давыдовой погосте Селна с первой половины XVII столетия известен Крестовоздвиженский храм. Повсеместно мы можем наблюдать следующую картину:

там, где существуют храмы с дониконовых времён, и церковь господствующего исповедания, и старообрядческая моленная имеют одно посвящение, как бы оспаривая друг у друга преемственность от престола древнего храма. По крайней мере, в Давыдово, у местных старообрядцев Крестовоздвижение было престольным праздником, и все известные моленные также посвящены ему.

К началу XX в. в Давыдово было 2 моленных — летняя и зимняя, они находились недалеко друг от друга, «на задах» крестьянских усадеб, по традиции подальше от глаз посторонних и начальства. В Центральном историческом архиве Москвы (ЦИАМ) сохранилось дело об утверждении чертежей на постройку молитвенного дома, судя по его расположению, зимнего, в Давыдово. Оно началось в 1914 г., когда в январе к московскому губернатору обратился уполномоченный от общества крестьян-старообрядцев д. Давыдово Фирс Саввич Терехов. Он просил дать разрешение на постройку молитвенного дома взамен прежнего, уничтоженного пожаром в 1912 г. Прошение было подкреплено выпиской из протокола общего схода давыдовских крестьян от 13 января 1914 г. Разрешение было получено только в 1916 г. До этого его не давали ввиду несоответствия расположения предполагаемой моленной общему генеральному плану выкопировки (5).

Селение Давыдово в начале XX в. было местом пребывания одного из известнейших деятелей старообрядцев, не приемлющих Окружного послания, епископа Даниила Богородского, который являлся одновременно и лидером одного из наиболее консервативных направлений неокружничества, получившего название по его имени — «даниловцев». Местные моленные, летняя и зимняя, играли роль кафедральных соборов. Даниил лично служил в моленных и даже исполнял все требы. Старообрядческий журнал «Церковь» в 1909 г. писал, что владыка Даниил не поддержал просьбу давыдовских прихожан, которые просили его рукоположить для треб священника. Владыка Даниил был также против устройства на храме глав и крестов, считая, что всё должно быть так, как молились предки-старообрядцы до объявления свобод 1905–1906 гг. (6). Поскольку ни сам владыка Даниил, ни его последователи не признавали регистрацию общин, то ни приход в Давыдово, ни приходы в других заходских селениях, где также жили даниловцы, не были зарегистрированы и ни одна местная моленная не была после 1906 г. перестроена в полноценный храм с куполами и колокольной.

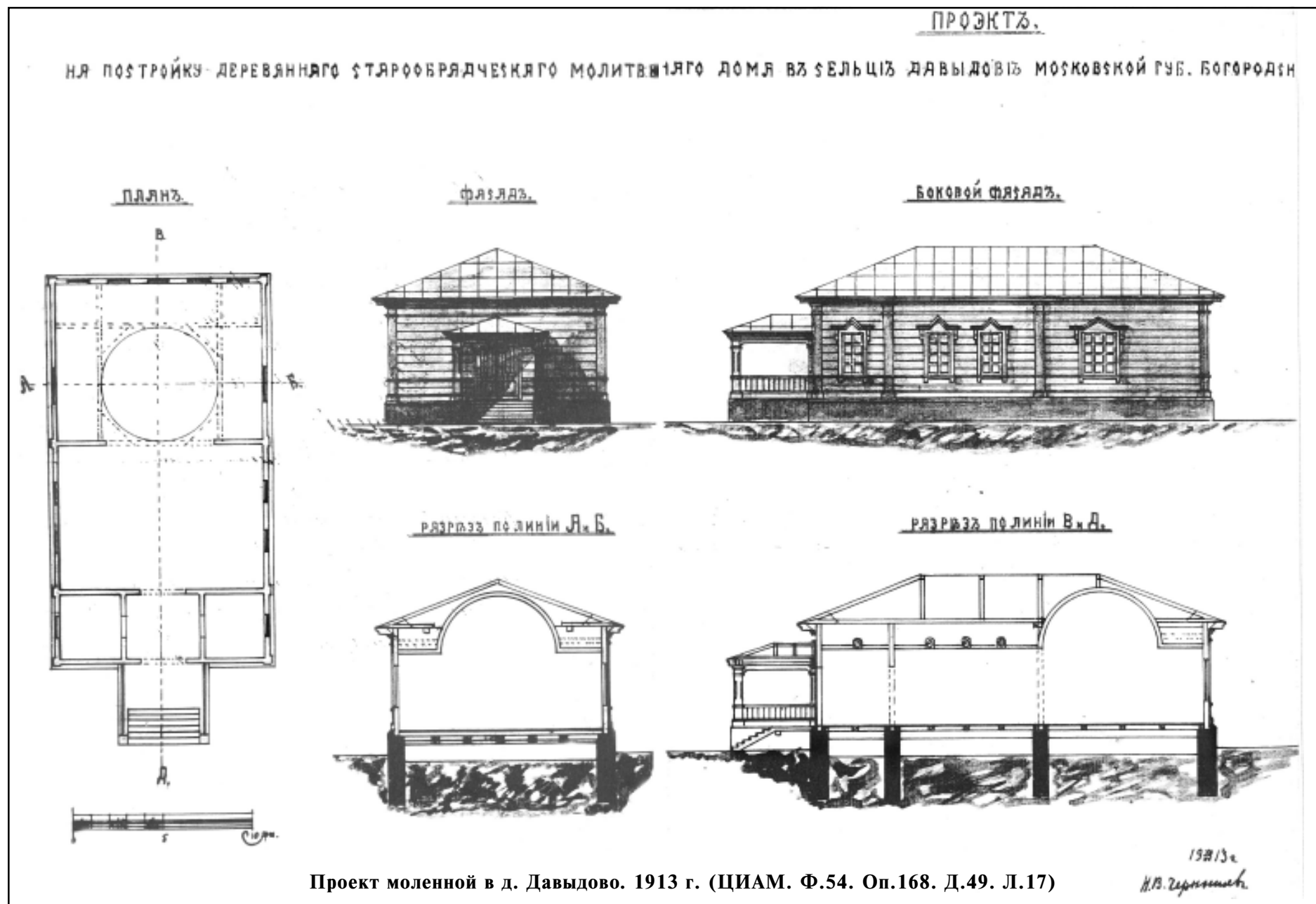
После смерти владыки Даниила в Давыдово в местных старообрядческих храмах служил рукоположенный им священник Димитрий Аб-

рамов, уроженец д. Заволенье. Он же окормлял общины и всех остальных заходских храмов-моленных. Когда он был рукоположен в сан, не известно, но однозначно до смерти владыки в 1912 г. Проживал отец Димитрий в том же доме, что прежде и владыка Даниил. Дом это, сохранившийся в Давыдове до сих пор, получил в народе название «попов дом». Впоследствии в нём размещалась школа, которую также называли «попова школа». В настоящее время это обычный жилой дом.

В 1930 г. старообрядцы д. Давыдово лишились обеих моленных. В Государственном архиве Российской Федерации (ГА РФ) сохранилась часть переписки, в которой упоминается закрываемая старообрядческая моленная (тёплая) в д. Давыдово. После закрытия её постановлением Мособлисполкома от 26 января 1930 г. верующие старообрядцы попытались обжаловать решение областных властей во ВЦИКе, что официально можно было сделать в двухнедельный срок. В храме поначалу собирались открыть школу, но ввиду непригодности здания решили отдать его под клуб. Как и в большинстве подобных случаев, ВЦИК не поддержал просьбу давыдовских старообрядцев об оставлении им здания моленной и она была закрыта (7). Дело о старообрядческой моленной в Давыдово рассматривалось одновременно с делом о закрытии местного храма по новой вере, поэтому документы обоих в архивном деле перемешаны.

В летней моленной после закрытия был устроен птичник, а затем — ателье. В 1960-х годах, по словам местных жителей, здание сгорело. Согласно сведениям уполномоченного Совета по делам религиозных культов, среди закрытых старообрядческих молитвенных зданий по состоянию на 1 июля 1945 г., в Давыдово значится здание моленной, занятое зернохранилищем (8). Жители деревни про зернохранилище не рассказывали. Здесь может быть чиновничья путаница, которая имела место постоянно. Зимняя моленная была после закрытия отдана под крольчатник школьникам, которые разводили здесь этих животных в 1931–1934 гг. Клуб здесь так и не устроили. Потом здание зимнего храма, как и летнего, сгорело и его остатки были разобраны. Мне удалось узнать, что часть имущества обеих давыдовских моленных была сохранена прихожанами, а затем передана в храм Павловского Посада (Корнево), но в 1992 г. сгорела вместе с самим храмом.

Вскоре после закрытия давыдовских моленных был арестован и о. Димитрий. Но в лагерях он пробыл недолго, его освободили раньше из-за больных ног. Он вернулся в Давыдово, но прописывать его отказывались. Отец Димитрий смог прописаться только в Данилове Павлово-Посадского района. Вскоре одна из



прихожанок помогла ему прописаться в с. Запонорье. И в Данилове, и в Запонорье он продолжал совершать требы для прихожан. Умер он зимой 1947 г. Насколько известно из переписки уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Москве и области Бесшапошникова, о. Димитрий активно окормлял прихожан-неокружников по трём районам — Куровскому, Орехово-Зуевскому и Павлово-Посадскому. Судя по этой же переписке, вернуться из мест заключения он мог не ранее 1946 г., так как, когда неокружники с. Запонорья в 1945 г. попытались впервые подать документы на регистрацию общины, их не стали регистрировать по причине отсутствия священника. Во второй раз ими был указан о. Димитрий Абрамов, но он вскоре умер, и документы опять вернули ни с чем (9). Хотя в документах уполномоченного не указывается, из каких селений помимо За-

зданий. Среди нескольких моленных была и ляховская. 19 мая 1858 г. старшим чиновником по особым поручениям гр. Зотовым было сделано описание состояния моленной. Это было бревенчатое здание, крытое тёсом, длиной 5 1/3 саж., шириной 4 5/6 саж., и высотой 2 1/3 саж. Зотов заключил, что здание «угрожает опасностью падения», но в то же самое время было указано в описании, что у моленной было 3 новых верхних венца, а также исправлены пол и потолок, следовательно, были проведены какие-то противоаварийные работы. В других документах этого дела говорится, что моленная в Ляхово была из прочного леса и могла простоять ещё долго. В апреле следующего 1859 г. ляховская моленная, вместе с моленными в Елизарово и Смолево, была опечатана по причине «незаконных» исправлений, сделанных прихожанами (11). Одновременно с губернаторской



Новый Крестовоздвиженский старообрядческий храм в д. Давыдово. 2002 г. Фото автора

понорья происходили члены предполагаемой общины, но можно думать, что среди них было немало жителей заходских деревень, в том числе и Давыдова.

В 1826 г. в «Ведомости о состоящих в Москве и её губернии старообрядческих и раскольнических часовнях», в состоящей в удельной Селинской волости д. Ляхово также упоминается устроенная самовольно «с давнего времени» старообрядческая моленная (10).

В 1857–1861 гг. Канцелярия московского губернатора рассматривала дело о старообрядческих моленных в некоторых деревнях Богородского уезда, которые пришли в ветхость и угрожали обвалом. Дело было заведено с целью выявления возможных случаев «незаконного исправления» старообрядцами своих молитвенных

канцелярией дело об опечатании моленных в 1859 г. рассматривала и Московская духовная консистория (12). Следующее дело о судьбе трёх моленных, включая и ляховскую, датировано 1859–1860 гг. Дело посвящено рассмотрению предметов, находившихся в моленных. В Ляхово их значится 68 наименований. Результатом дела была ликвидация моленной (13). Часть имущества моленной, равно как елизаровской и смолевской, разделивших её судьбу, поступила в Спасо-Гуслицкий монастырь, часть — в никонианские церкви Могилёвской епархии (14).

В ЦИАМ сохранилось дело «О противозаконных действиях раскольников, проживающих в приходе с. Селина Богородского уезда», рассматривавшееся Московской духовной консисторией в сентябре 1891–декабре 1892 гг. Оно

было открыто после одного из доносов селинского единоверческого священника Назария Пузина, который был одним из главных недоброжелателей старообрядцев. В деле есть информация о старообрядческих моленных селинского прихода, в том числе и стоявшей в д. Ляхово. Она, согласно документу, стояла «с очень давнего времени» на усадьбе местного крестьянина-старообрядца Дмитрия Иванова Щедрина (15).

В сведениях уполномоченного Совета по делам религиозных культов в 1945 г. в д. Ляхово Куровского района никакого здания старообрядческой моленной не указано (16). Но точно известно, что здание в это время существовало. В ГА РФ удалось найти карточку единовременного учёта закрытого культового здания

Однако это вовсе не значит, что её в это время там не было. Деревня Гора славилась в Гуслицах своей иконописной школой — лучшей в крае. В последующий период сведения о моленной селения Гора также отсутствуют, хотя из полевых материалов автора ясно, что она была. Иначе не могло и быть, так как деревня была практически полностью старообрядческой. По рассказам старожилов, собранных преподавателем гимназии д. Давыдово В.Ф. Кузнецовой, моленная в Горе, или как правильнее по-местному, «на Горе», сгорела в 1932–1933 гг.

В «Ведомости» 1826 г. моленная в крупной д. Елизарово не фигурирует, что вовсе не говорит об её отсутствии на самом деле. В конце 1842 г. в д. Елизарово властями были обнаружены 20 новых икон греческого письма, ко-



Крестовоздвиженский старообрядческий храм в д. Давыдово. 2004 г. Фото автора

в д. Ляхово Орехово-Зуевского района. Предположительно она была составлена в 1960-х годах. В ней упоминается деревянное здание моленной, закрытой в 1934 г., занятое зерноскладом 4-го отделения совхоза «Память Ильича», говорится, что моленную предполагалось использовать под «красный уголок» Давыдовского сельсовета (17). Вскоре здание моленной было ликвидировано.

В уже упоминавшемся документе 1826 г. в д. Гора, располагавшейся вблизи Давыдово и погоста Селна, не указано никакой моленной.

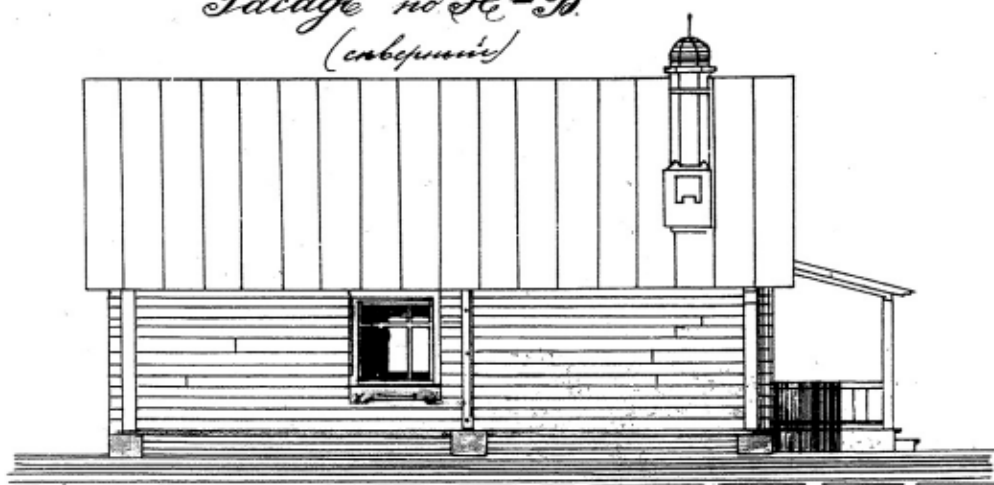
торые в январе следующего года были переданы в приходскую Крестовоздвиженскую церковь погоста Селна. Не исключено, что эти иконы имели какое-то отношение к елизаровской моленной (18). Моленная в Елизарово также стала одной из героинь дела канцелярии губернатора в 1857–1861 гг. и также ввиду того, что при осмотре в мае 1858 г. её гр. Зотовым было обнаружено 3 вставленных новых бревна и подпорки, а также заменённый порог. В результате моленная была в апреле 1859 г. опечатана. По описанию моленная представляла собой бре-

существующей маленкой

всего, что, с показанием, предлагаемые ремонтные исправления.

Проект предназначенный посылу кержаку
ремонтных исправлений ирисово-всего
бюджетных работ. Спиритический
визитный Московского губернского Кра-
вения по проходу от 16 ноября 1904.
Лист № 85. Наружный подшивки.
Губернатор Кривин, Губернский инженер
Михайлович Кудряков, Губернский
департамент, Очерк Д. Павлов. М. Гаврилов

Пасаж по Н.-Ю.
(северный)



Предлагается:

1. Подвести фундаментальный ствол и ствол.
2. Ветер вилки ствол, замаскировать, посылу, укрепить, саво-всего, а
тогда обложит, ирисово-всего.
3. Поставить, галерею, ирисово-всего.
4. Поставить, ирисово-всего, ирисово-всего, ирисово-всего.
5. Исправить, ирисово-всего.
6. Мокнуть, с, ирисово-всего, ирисово-всего, ирисово-всего.
7. Увеличить, два, ирисово-всего.

венчатое здание, крытое тёсом, длиной 5 саж., шириной $2 \frac{5}{6}$ и высотой $1 \frac{5}{6}$ саж. По мнению чиновника, здание также «угрожало опасностью падения» (19). В ноябре 1859—декабре 1860 гг. консистория рассматривала дело о предметах, бывших в моленных, которые накануне были признаны «угрожающими падением», в том числе и 57 предметах из елизаровской моленной. Судя по обстоятельствам дела, храм был ликвидирован (20).

Оставшись без места общественного богомоления, елизаровские старообрядцы вскоре устроили новое. К сожалению, в архивных до-

ная и изнутри выглядела скромно: одна входная дверь, против которой была устроена полка для икон, вероятно, приносимых из домов в летнее время, так как, по тому же источнику, в зимнее время «каждый толк» проводил моления в одном из жилых домов, «кроме двенадцатых праздников, в кои моление бывает в оном сарае». Пристав, которому удалось застать сам момент богослужения, видел в моленной стол, покрытый парчой, «и за оным запрестольные иконы — две Божией Матери и Распятие и по стене расставлено много икон». Он также упоминает об обнаруженных им большом медном



Руины каменной моленной в д. Елизарово. 2002 г. Фото автора

кументах, как уже говорилось, содержится весьма отрывочная информация, но кроме неё до нашего времени не дошло почти ничего. В 1867 г. консисторией было начато дело о незаконно устроенной новой моленной в Елизарово. Когда она была устроена старообрядцами, неизвестно. Открыто её существование властями было так. 28 июня того года через Елизарово проезжал пристав 1-го стана Богородского уезда. Вблизи одного из сараев он заметил толпу собравшихся и, подойдя ближе, чтобы узнать причину «сборища», «усмотрел, что в сарае этом устроена раскольническая моленная». Сарай был сразу же опечатан со всем находившимся в нём имуществом, и к нему приставлен караул. Согласно описанию пристава, молен-

подсвечнике, аналое, кадиле и нескольких бутылях с «маслом деревенским». Сарай, согласно документам дела, стоял на земле крестьянина Григория Кирова и был устроен «без его ведома» крестьянином д. Давыдово Иваном Матвеевым Тереховым, который умер ещё до начала следствия. Понятно, что Григорий Киров как житель Елизарово не мог не знать о существовании в деревне моленной, тем более на его земле, но когда речь зашла о показаниях в полиции, он, по обычной традиции, старался завести следствие в тупик. Снова отмечалось, что зимой последователи «разных сект» обращают крестьянские избы в моленные. Здесь налицо обычная для чиновников ошибка. В Елизарово жили старообрядцы одного согласия, и ника-

ких «сект» здесь не было. К тому же, если бы местное старообрядческое население и делилось на группы разных согласий, то иметь один храм-моленную на всех они бы никак не могли. Имущество моленной после опечатания было конфисковано. Восемнадцать икон были отправлены в соседний миссионерский Спасо-Гуслицкий монастырь (21).

В уже упоминавшемся деле 1891–1892 гг. по доносу о. Назария Пузина есть данные и о моленной в Елизарово. Она названа существующей «с давнего времени», деревянной, с осмиконечным крестом на крыше (22).

В 1903 г. Московская духовная консистория рассматривала дело по отношению Канцелярии московского губернатора об устройстве молитвенного старообрядческого дома в Елизарово. Из него видно, что уполномоченный от общества крестьян-старообрядцев д. Елизарово крестьянин Антроп Ширин подал прошение на имя губернатора с ходатайством о разрешении его доверителям построить в селении моленную. Губернатор, согласно существующим правилам, отношением за №5406 от 13 мая 1903 г. обратился в Московскую духовную консисторию, запрашивая её мнение на этот счёт. Консистория в свою очередь переадресовала дело на отзыв местному благочинному, настоятелю храма в с. Карпове священнику Михаилу Розанову. Благочинный 30 июня того же года «произвел осмотр местности», причём выяснилось, что в Елизарово уже стоит старообрядческая моленная «деревянная, крытая деревом, мерою 14 аршин длины и 10 арш. ширины, хотя и старая, но еще твердая». Поэтому им было сделано заключение, что «построить вновь другую моленную еще нужды не видится». Также было сказано, что в 1 версте от Елизарово имеется моленная в д. Ляхово и в полутора верстах — в Давыдово. В свете изложенного консистория сочла просьбу старообрядцев «не заслуживающей удовлетворения» (23). Но, как бывало сплошь и рядом, вердикты консисторских чиновников так и оставались на бумаге, а здания общественных моленных в деревнях продолжали существовать.

Следующее упоминание о моленной в Елизарово мы находим в деле Московского губернского правления за 1904–1905 гг. Строительное отделение правления рассматривало вопрос о переделке в моленную здания, принадлежащего мещанину Григорию Ширину. Сотрудники Строительного отделения полагали, что речь идёт об обращении в моленную каменного здания, принадлежащего Ширину, но впоследствии выяснилось, после сообщения уездного исправника, что переделке, вернее поновлению, подлежит существующее здание моленной. После рассмотрения чертежей чиновники

отделения решили, что они могут быть допущены к воплощению в жизнь. Старообрядцы предполагали произвести следующие работы:

- 1) подвести кирпичные столбы под стены здания;
- 2) заменить ветхие венцы стен на новые, торцы здания обложить пилястрами;
- 3) в самой моленной установить голландскую печь;
- 4) перестелить и утеплить пол и потолок здания;
- 5) исправить крышу;
- 6) само здание и крыльцо покрыть железом;
- 7) увеличить два имеющиеся окна (24).

Упоминание о каменном здании для моленной, несмотря на имеющуюся в деле ошибку, представляет огромный интерес. Дело в том, что несмотря на то, что место прежней елизаровской моленной известно, а также известно и то, что она была деревянной, в Елизарово стоят кирпичные руины здания, которые местные жители упорно именуют остатками моленной. Не исключено, что елизаровские старообрядцы в начале XX в. имели два молитвенных здания. Но они, тем более ещё до объявления вероисповедных свобод 1905–1906 гг., не решились афишировать это, чтобы не иметь лишних неприятностей с властями. Каким-то образом информация о каменном здании могла просочиться и стать известной губернскому правлению, но по ряду причин, одной из которых могла быть и техническая непригодность его для молитвенных собраний, старообрядцы заявили, что всего лишь собираются переделать старую моленную.

В ночь на 22 октября 1912 г. моленная в Елизарово была ограблена неизвестными злоумышленниками. Были взломаны дверные замки, разграблены свечные ящики, церковные кружки. Также были похищены медные лампы, подсвечники, свечи (25). Одновременно была ограблена и моленная в Костине.

История елизаровской моленной в 1920–1930-х годах, а также точное время её закрытия не выяснены. Известно, что в ней молились до конца 1930-х годов. Здание стояло на задворках крестьянской усадьбы Балзетовых. По словам историка Гуслиц, почётного гражданина Орехово-Зуевского района, Устиньи Григорьевны Анреяновой, которая в 1950-х годах работала директором местного совхоза, в Елизарове, как и в ряде других деревень, молитвенные здания, занятые зернохранилищами, сохранялись в целости, из них не выбрасывали иконы и даже были целы лампы перед ними. Разорение моленных произошло уже позже.

В сведениях уполномоченного Совета по делам религиозных культов за 1945 г., в Елиза-

рове стояло здание моленной, которое было занято избой-читальней (26). Разрушено здание моленной было не ранее 1960-х годов. Остаётся загадкой каменное здание, руины которого до сих пор сохранились в деревне.

Также в 1826 г. нет упоминания о существовании старообрядческой моленной в д. Барская. Селение было чисто старообрядческим, и не быть в нём общественной моленной не могло. Барская более известна как родина знаменитого гуслицкого разбойника Василия Чуркина. Из полевых данных ясно, что по крайней мере в начале XX столетия моленная в Барской уже была. Интересное указание на существование моленной в Барской имеется в газете «Московский листок» за 1912 г. Статья посвящена ограблению храма 13 октября того же года. Неизвестные злоумышленники взломали окна, проникли внутрь, в результате чего моленная недосчиталась части утвари. Грабители также взломали свечной ящик, из которого ими были похищены свечи и деньги на сумму 61 рубль (27). Возможно, что именно те же лица ограбили в ночь на 22 октября моленные в Костино и Елизарово. По сведениям В.Ф. Кузнецовой, моленная в Барской сгорела в 1933 г.

В уже цитировавшейся выше «Ведомости о состоящих в Москве и её губернии старообрядческих и раскольнических часовнях» третьей упомянутой в этом документе заходской моленной в 1826 г. значится стоящая «самовольно» и «с давнего времени» в д. Костино удельной Селинской волости (28).

В 1857–1861 гг. костинская моленная также попала в поле зрения властей из-за аварийного состояния. Однако, в отличие от находившихся в деревнях Ляхово и Елизарово, ей повезло. Осматривавший её в мае 1858 г. гр. Зотов не обнаружил на здании никаких исправлений и даже счёл, что «самое же строение существовать ещё может», хотя крыша весьма ветхая. Моленная также представляла собой бревенчатое крытое тёсом здание, размерами в длину 6 1/2 саж., в ширину 4 2/3 саж., а в высоту — 2 1/3 саж. (29).

В 1891–1892 гг., по дознанию, проведённому после доноса священника Крестовоздвиженского храма погоста Селна, было выяснено, что перед зданием моленной в Костино были сделаны святые ворота, «а новая колокольня ставилась против часовни» (30).

Священник единоверческого храма погоста Селна Назарий Пузин был человеком неугомонным. Уже в 1892 г. от него последовал следующий донос в консисторию о «незаконном исправлении» костинской моленной и придании ей «вида православного храма». В июне он донёс своему непосредственному начальнику благочинному о. Михаилу Розанову, что «расколь-

ники» д. Костино, вопреки запрету, звонят в своей деревне в колокола. Почти одновременно с этим донесением поступило и другое, о том, что там же, в Костино, «возобновляется» моленная, «в которой вид устраивается, как в православной церкви». Пузин вздумал произвести осмотр моленной, для чего пригласил только что поступившего на службу урядника из Давыдово Николая Иванова, который, несмотря на данное слово, не явился, и старшину Степана Булкина, который «хотя и был, но от подписи отказался». Другие представители деревенской власти, которых Пузин хотел видеть при осмотре моленной, также не пожелали присутствовать. Неутомимый священник считал, что если моленная будет иметь вид храма, то это будет служить соблазну для православных и укреплению «раскола». В конце концов, Назарию Пузину удалось совместно с псаломщиком своей церкви осмотреть моленную в Костино. Была составлена опись: «Фундамент из кирпича видимо новый. Стены перебраны, со старым тесом. Крыша железная, новая. Обшивка снаружи и внутри новая (обшивки прежде не было). Окна у клиросов с железными рогатками, мерою 2 1/4 арш. вышины и 1 1/4 арш. ширины. Два просвета вверх примерно по 1 1/4 арш. кругом, с рогатками. Два окна в трапезной одинаковой меры с клиросными. Над входной дверью просвет с рогатками. Дверь мерою ширины 1 арш. 10 вершков и вышины 2 арш. 12 вер. Трапезная имела вышины 6 арш. Солея новая, в одну ступень. Купол в пролёте внизу шириной 9 аршин и имеет форму как в православном храме. Высота с солей до купола 10 1/2 арш. Купол с солей отделяются от трапезной 3 арками, средняя — в ширину 3 арш., боковые по 2 1/2 арш. Паперть построена на 8 кирпичных столбах, длиной 7 аршин. Шириной во всю поперечную стену часовни готовящаяся к обшивке кругом. Внутренность — вид православного храма, и снаружи походит на православную часовню».

Казалось бы, воинствующий враг старообрядцев и на этот раз должен был быть удовлетворённым: моленная имела вид православного храма, отремонтирована без разрешения — по закону она должна была быть опечатанной. Но дело приняло совершенно иной оборот. Отношением за №7768 Канцелярия московского губернатора уведомила консисторию, что «Его Императорским Величеством Московским Генерал-губернатором в предложенном от 5 февраля с.г. за №484 разрешено было раскольникам д. Костиной Богородского уезда произвести необходимые, указанные в прошении уполномоченного их, крестьянина Виноградова, исправления существующей в этой деревне и пришедшей в ветхость моленной, но с тем, чтобы общий на-

ружный вид её не был при этом изменён». Просимые исправления состояли:

- 1) в замене сверху двух сгнивших венцов новыми;
- 2) в исправлении в некоторых местах каменного фундамента;
- 3) в устройстве новой железной крыши;
- 4) в обшивке стен тёсом.

Благочинный о. Розанов после сделанного им осмотра моленной доносил в консисторию 2 ноября, что все дозволенные четыре пункта ремонта старообрядцы Костино выполнили, но ещё выкрасили стены масляной краской и вокруг моленной устроили невысокую решётчатую ограду. Снаружи моленная не была похожа на храм, а что она должна была представлять собой внутри, нигде не оговаривалось. Московской духовной консистории ничего не оставалось, как закрыть дело, оставив его «без последствий». В конце дела отмечалось, что моленная в Костине существовала до 1830 г., но по чьему разрешению была построена — неизвестно. Также было указано, что находится она в том же состоянии, «что и была построена, не считая поправок». Однако вовсе не обязательно, что в 1890-х годах в Костино стояла та же самая моленная, что и в 1826 г. Старообрядцы могли в тайне от властей выстроить и новое здание, что бывало довольно часто (31).

К описанию вида костинской моленной хотелось бы добавить следующее. Старожил соседней д. Анциферово, расположенной всего в 2 километрах от Костино, Н.С. Самошин, рассказал следующее. В Костино всегда было много стариков, так называемых «молящих», начётчиков. Когда кто-либо из них умирал, то существовал обычай: его палку-посох приносили в моленную и ставили у стены. По словам Самошина, таких палок в моленной по стенам было очень много.

В ночь на 22 октября 1912 г. старообрядческая моленная в Костино, как и моленная в Елизарово, была ограблена неизвестными. Характер разгрома был тот же, что и в Елизарово: взломаны замки, свечной ящик, кружки, похищены лампы, подсвечники. Из обеих моленных в общей сложности было похищено до 300 рублей (32).

История храма в Костино в первые десятилетия советской власти также является «белым пятном». Храм был закрыт, по словам местных жителей, «перед войной», но не ранее 1937 г. В 1945 г., по сведениям уполномоченного, здание моленной в д. Костино Куровского района было занято зернохранилищем (33). По рассказам старожилов, имущество моленной долгое время не трогали. Разорение храма произошло только в 1956 г., когда были выброшены и со-

жжены все находившиеся внутри иконы. Некоторые из них всё же удалось спасти. «Тайная вечеря» из костинской моленной находится ныне в иконостасе единовещерского храма в Куровском, куда его пожертвовали прихожане из деревни. После разгрома здание не использовалось, стояло пустым, быстро разрушаясь. В самом начале 1960-х годов оно было разрушено и рядом с этим местом был выстроен клуб, ныне также почти полностью разрушенный.

Когда по всем заходским деревням были закрыты старообрядческие храмы-моленные, то их прихожане продолжали собираться на моление по домам. Руководили богомолениями свои деревенские начётчики, которых в гуслицких селениях всегда было немало. После 1945 г. в Гуслицах разрешили открыть небольшое число староверческих храмов. Среди них была и церковь в д. Слободище. Верующие старообрядцы сразу стали ориентироваться на неё, обращаясь туда за требами. Многие ездили молиться в храм Павловского Посада (Корнево). Но общественные молитвенные собрания на дому по деревням всё равно не прекратились и продолжались до тех пор, пока постепенно не ушли из жизни последние начётчики.

В начале 2002 г. в Давыдово был освящён старообрядческий Крестовоздвиженский храм, который стали посещать верующие деревень Захода и окрестных населённых пунктов. При нём сразу же сложился многолюдный приход. Поскольку ни одно здание давыдовских моленных не сохранилось, а их места находятся ныне у частных владельцев, в церковь было перестроено небольшое одноэтажное здание, которое передали возрождённой общине местные власти. История этого храма только начинается.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Братское слово. 1888. №4. С.287.
2. Московский листок. 1883. №278. 8 октября.
3. Центральный муниципальный архив Москвы (ЦМАМ). Ф.1215. Оп.2. Д.201. Л.76–76об.
4. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф.16. Оп.109. Д.4. Л.155об.
5. Там же. Ф.54. Оп.168. Д.49. Л.1–11.
6. Церковь. 1909. №19. С.632–633.
7. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф.1235. Оп.66. Д.452. Л.128–129, 168, 171–173, 178.
8. ЦМАМ. Ф.3004. Оп.1. Д.4. Л.12.
9. Там же. Д.6. Л.24, 30; Д.3. Л.16; Д.11. Л.1.
10. ЦИАМ. Ф.16. Оп.109. Д.4. Л.155об.
11. Там же. Ф.17. Оп.13. Д.277. Л.1–37.

12. Там же. Ф.203. Оп.286. Д.24. Л.1–12.
13. ЦИАМ. Оп.289. Д.24. Л.1, 6–7, 18–19, 33 и др.
14. Там же. Л.63, 69.
15. Там же. Оп.382. Д.12. Л.6.
16. ЦМАМ. Ф.3004. Оп.1. Д.4. Л.12.
17. ГА РФ. Ф.6991. Оп.2. Д.346. Л.59.
18. ЦИАМ. Ф.203. Оп.260. Д.30.
19. Там же. Оп.286. Д.24. Л.1–24; Ф.17. Оп.13. Д.277. Л.1–37.
20. Там же. Оп.289. Д.24. Л.1, 4–5, 14–17, 29 и др.
21. Там же. Оп.337. Д.2. Л.1–47; Ф.16. Оп.110. Д.1550. Л.1–2.
22. Там же. Оп.382. Д.12. Л.5об.
23. Там же. Оп.545. Д.20. Л.1–4.
24. Там же. Ф.54. Оп.158. Д.131. Л.10, 17, 29, 31.
25. Московский листок. 1912. №247. 27 октября.
26. ЦМАМ. Ф.3004. Оп.1. Д.4. Л.12.
27. Московский листок. 1912. №245. 25 октября.
28. ЦИАМ. Ф.16. Оп.109. Д.4. Л.155об.
29. Там же. Ф.17. Оп.13. Д.277. Л.1–37.
30. Там же. Ф.203. Оп.382. Д.12. Л.4.
31. Там же. Оп.385. Д.20. Л.1–16.
32. Московский листок. 1912. №247. 27 октября.
33. ЦМАМ. Ф.3004. Оп.1. Д.4. Л.12.



Сергей Сергеевич Михайлов родился в 1970 г. в Москве. В 1994 г. окончил вечернее отделение исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, кафедру этнологии, и начал заниматься изучением истории старообрядчества Москвы и Московской губернии. С 1998 г. активно занимается исследованием истории и культуры самобытного старообрядческого региона на востоке Подмосквья — Гуслиц. Михайлов С.С. является активным участником научных конференций «Старообрядчество: история, культура, современность» (2000, 2002, 2005 гг.)

ПИСЬМА ОТЦА КАРПА ТЕТЁРКИНА ЕПИСКОПУ РЯЗАНСКОМУ И ЕГОРЬЕВСКОМУ АЛЕКСАНДРУ

В настоящее время ведётся работа по систематизации документов архива Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви. В ходе этой работы был выявлен комплекс источников о состоянии старообрядческих и единоверческих приходов в Калужской губернии в первое послереволюционное десятилетие. Это переписка боровского протоиерея о. Карпа Тетёркина с Рязанским и Егорьевским епископом Александром.

Старообрядчество — это горький опыт разделений и счастливый опыт воссоединений, невозможных без взаимного прощения друг друга. Письма боровского протоиерея Карпа Тетёркина как раз об этом. В них повествуется о попытках объединения старообрядцев двух разных ветвей — «окружников» и «противоокружников» (или «неокружников»). С другой стороны, эти письма свидетельствуют о деталях объединения калужских старообрядцев и единоверцев, и в целом они представляют собой важный источник сведений для калужского церковного краеведения и — шире — для характеристики положения в приходах РПСЦ после октября 1917 г.

Сделаем некоторые пояснения, необходимые для характеристики исторического контекста той эпохи, к которой относятся публикуемые письма.

В 1862 г. от имени Московского духовного совета было издано Окружное послание — документ, где в частности декларировалось отношение старообрядцев Белокриницкой иерархии к господствующей церкви. Старообрядцы, не согласившиеся с посланием и не принявшие его, создали собственную церковную иерархию и получили условное наименование «противоокружников» («неокружников»). Соответственно, за старообрядцами, соглашавшимися с Окружным посланием, закрепилось определение «окружников». В Боровске было два окружнических прихода: Покровский 1-й общины и Всех Святых, где служил о. Карп Тетёркин. «Противоокружникам» принадлежал большой Покровский храм 2-й общины, построенный купцами Ждановыми.

Единоверцы — христиане, совершающие богослужение согласно дониконовскому чину,

но признающие над собой власть духовенства господствующей церкви. После 1917 г. самый крупный в губернии единоверческий приход храма Сошествия Святого Духа оставался в Калуге. Но калужские единоверцы приняли решение воссоединиться со старообрядцами и перейти под юрисдикцию Рогожской архиепископии. Это событие отражено в письмах о. Карпа Тетёркина.

Священник Карп Лазаревич Тетёркин (?— январь 1924) был родом из крестьян д. Коротковой Богородского уезда Московской губернии. Богослужение и церковный устав изучил под руководством своих тёток-инокинь. С 17 лет служил в живописном отделении фарфоровой фабрики товарищества М.С. Кузнецова в с. Дулёво Владимирской губернии. 9 ноября 1888 г. рукоположен в сан архиепископом Московским Савватием к храму Всех Святых в Боровске. С 1905 г. по инициативе священника в городе начались крестные ходы на могилу преподобномученицы Феодоры (боярыни Феодосии Морозовой) и её сестры княгини Евдокии Урусовой. Отец Карп Тетёркин исполнял должность благочинного и был посредником в переговорах калужских единоверцев и старообрядцев об объединении.

Епископ Александр Рязанский и Егорьевский (Алексей Богатенков; ?—20 декабря 1927 г. по старому стилю) — известный деятель старообрядчества белокриницкого согласия, в годы гражданской войны он временно исполнял должность помощника архиепископа Московского Мелетия, который покинул Москву, а по сути, управлял всей Церковью.

Калужские старообрядцы решили объединиться с единоверцами в один приход, разумеется, при условии, если единоверцы признают власть старообрядческого епископа Павла Калужско-Смоленского (Пармен Силаев; 1842—ноябрь 1920) и Рогожской архиепископии. 17 августа 1919 г. состоялось собрание делегатов от трёх приходов г. Калуги: старообрядческих Никольского и Христорождественского и единоверческого, единогласно принявшее решение об объединении. Собрание разработало также условия, на которых это объединение должно произойти:

«1) Единоверцы гор<ода> Калуги, присоединяясь к старообрядцам белокриницкой иерархии, признают ее благодатной и главенствующей.

2) Присоединение должно быть завершено торжественным актом: после Божественной Литургии отдельно по храмам по выходе крестного хода из всех храмов и встречи на одной из городских площадей вычитывается старообрядческим духовенством прощение, возвращение общего крестного хода в храм Сошествия Святого Духа, совершение торжественного благодарственного молебна с окроплением святой водой.

3) С момента соединения Никольского, Христорождественского и Сошествянского приходов, все они сливаются в один общий приход Сошествянский, где и продолжается ежедневная служба, исполнение всех треб причтом в составе 2 священников — приходских, диакона и 4 причетников. В храмах Никольском и Христорождественском служба совершается только в храмовые праздники.

4) С момента слияния приходов храм Сошествия Святого Духа делается соборным, где должна быть резиденция старообрядческого епископа и всего церковного причта.

5) По окончании торжественного молебствия всеми прихожанами старообрядческой общины избирается вновь совет старообрядческого Сошествянского прихода в составе шести — до десяти лиц, а также выборы старосты, 2 помощников и 3 членов ревизионной комиссии.

6) Все имущество всех трех храмов, в чем бы оно ни заключалось, передается в распоряжение вновь избранного совета прихода.

7) Поминовение усопших, вклады коих имеются в одном из слившихся храмов, должно производиться на равных началах и без исключения на всех службах в храме Сошествия Святого Духа» (Государственный архив Калужской области. Ф.Р-1122. Оп.4. Д.51. Л.14). В публикуемых ниже письмах отражен вопрос о чиноприёме единоверцев, не оговариваемый здесь.

Примерно через год, летом 1920 г., старообрядцы подали городским властям заявление, извещающее об объединении. Оно было написано весьма эмоционально. Там говорилось о царском деспотизме, о миссионерах и царских гражданских властях, не позволявших «рядовому старообрядчеству спокойно обсудить волновавший его вопрос о разделении церквей». Указывалось, что разделение произошло не из-за догматических или религиозно-обрядовых разногласий, а из чисто материальных выгод... О принятом по заявлению решении сведений нет. Возможно, какие-то пункты встретили возражения, например, о публичном крестном ходе по городу.

Небольшая группа единоверцев высказывалась против объединения. От её имени тоже последовало заявление в исполком Калужского городского Совета рабочих и крестьянских депутатов. Старообрядцы обвинялись в посягательстве на чужое достояние, ведь калужский единоверческий храм Сошествия переходил в их собственность. Произошло ли объединение именно по тому сценарию, который был разработан делегатами от трёх приходов, неизвестно, но оно произошло, даже несмотря на смерть епископа Павла, и вероятнее всего, в первой половине 1920-х годов.

Усилия по объединению достигли цели, хотя старообрядцы не получили Сошествянский храм полностью. Эта церковь, говорят, была поделена между старообрядцами и немногочисленными единоверцами — те были отгорожены кирпичной стеной и имели отдельный вход. В 1929 г. этот храм остался единственным, где калужские старообрядцы могли собраться на молитву: два других — Никольский и Христорождественский — были отобраны. В советские годы единоверие в Калуге прекратило существование.

Подготовка текстов,
комментарии В.В. Боченкова.

1 О. КАРП ТЕТЁРКИН — ЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРУ

В данном письме о. Карп Тетёркин сообщает о полученном разрешении принять боровским старообрядцам для поклонения древнюю икону Боголюбской Божией Матери, которая хранилась в храме калужского с. Юрьевского (господствующего вероисповедания, если подобная оговорка может быть применима к 1919 г.). Очевидно, переписка по этому поводу между священником и епископом Александром велась и раньше. Епископ Александр просил принять меры, чтобы при богослужении не было случаев совместной молитвы с не-старообрядцами. В публикуемом письме о. Карп, в частности, сообщает, что такие меры были предусмотрены.

1919 г., июля 18 дня.

Г.И.Х.С.Б.П.Н.¹

Преосвященнейший владыко Александр!

Во-первых, прошу вашего святительского прощения, мира и благословения, и свят<ых> ваших молитв о мне грешном, и при сем кланяюсь вам до земли.

Извещаю вас, что письмо ваше я получил относительно приема иконы Боголюб<ской> Б<ожией> М<атери>. Вы нас ободрили духом всех, и я был в Калуге у в<ладыки> Павла,

пришлось его уговорить, с *трудом*, но потом благословил принять икону, дал на это письменное за подписью разрешение. Теперь будем мы принимать икону Б<оголюбской> Б<ожией> М<атери> на 10-е и на 11-е августа с<тарого>/ст<илия>, старообрядцы города Боровска, все 4 общины: наши две и 1 раздорники, и 1 беглопоповцы². Два дни делить на всех. У кого все-нощная, а у кого литургия. Народ наш все и этим очень доволен!! С<вятыи> владыко Александр! Где теперь находится в<ладыка> Иннокентий³?! Его желают с нетерпением в г. Калугу единоверцы для переговоров о соединении с нами, старообрядцами. Это уже почти целый год тянется. Как мы, и они писали ему приглашительные письма заказные, и от него ответу не получили. А я был 14 с<его>/м<есяца> в Калуге, и меня приглашали единоверцы на собрание, в их храм Сошествия Св. Духа, и сильно упрашивали узнать, где вл<адыка> Ин<нокентий> и когда он к ним приедет. У них и проект уже приготовлен условия о соединении с нами. Я читал и я нахожу, что все можно сговориться, но только дело за в<ладыкой> Иннокентием>.

Прошу я вас, если можно, уведомите меня, где он? Они его очень почитают за то, когда он лекции говорил в Калуге, в Шимановском училище* при громадном стечении народа всех сословий калужан.

А со в<ладыкой> Павлом они и говорить не желают, да и бесполезно с тупым человеком⁴.

В<ладыко> Александр! Интересно знать, что в<ладыко> Иосиф⁵, когда к нему целый приход присоединился единоверцев, то как и каким чином и порядком было там примирение их? Чрез торжественное богослужение или чрез миропомазание? Вы знаете, и сообщите мне Бога ради! (Хотя в тайне это сохраняю). Можно ли ждать, что в<ладыка> Иннокентий скоро будет, в Москве и в Калуге? Или до окончания войны не будет и не возможно?

Ждать буду вашего ответа с нетерпением. Остаюсь покорный ваш слуга, глубоко почитающий вас греш<ный> протоиерей К. Тетеркин.

P.S. В<ладыка> А<лександр>! Вы писали нам, чтобы принять меры во время празднования Б<оголюбской> Б<ожией> М<атери> от не-старообрядцев и их разных новшеств. Это у нас на первом плане было все обсуждено и на все будут приняты меры.

Если будет у вас о. Варфоломей⁶, то пожалуйста передайте ему от меня поклон и обо всем предполагаемом у нас.

Примечания

1. Господи Иисусе Христе, Сыне Божии,

* имеется в виду Шахмагоновское училище — гимназия и реальное училище Ф.М. Шахмагонова.

помилуй нас. Молитва, с которой у старообрядцев принято начинать письма.

2. «Наши две и 1 раздорники, и 1 беглопоповцы» — то есть две общины, находящиеся в общении с Рогожской архиепископией (Покровская 1-я и Всехсвятская), одна «противооокружническая» (Покровская 2-я) и одна, образованная старообрядцами, не признающими Белокриницкой иерархии («беглопоповцы»).

3. Епископ Иннокентий Нижегородский и Костромской (Иван Григорьевич Усов; 1870—1942) — авторитетный деятель старообрядчества Белокриницкой иерархии, духовный писатель. Активно выступал против безбожия и большевизма. В годы гражданской войны находился с Белой армией. В 1920 г. уехал в Румынию.

4. Очевидно, о. Карп написал эти строки сгоряча. В своё время епископ Павел приложил немало усилий по примирению калужских «оокружников» и «противооокружников». Теперь же он был тяжело болен, и тем не менее не снял с себя обязанность по управлению епархией, хотя, быть может, это и стоило сделать. («О себе сообщаю, что мое смирение очень чувствует себя плохо, во всем теле расслабление, служить почти не служу. Очень печально», — сообщал епископ Павел в письме епископу Александру от 25 мая 1920 г. (по старому стилю). Епископ Павел обращался к владыке Александру по поводу калужских единоверцев с теми же вопросами, что и о. Карп Тетёркин, однако вести дело объединения более инициативно было для него, по-видимому, трудно. Резкий отзыв о. Карпа связан, видимо, ещё и с тем, что епископ Павел неохотно откликался на инициативы священника (например, временно принять для поклонения Боголюбскую икону Божией Матери).

5. Иосиф (Ияков Антипин; 1853—1(14) января 1927), епископ Иркутский и всея Восточной Сибири. После революции жил в Харбине. Канонизирован Русской Православной Старообрядческой Церковью.

6. Московский священник Варфоломей Шиголин.

2

О. КАРП ТЕТЁРКИН — ЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРУ

Г.И.Х.С.Б.П.Н.

Преосвященнейший епископ Александр!

Получив ваше любвеобильное письмо от 25 июля, сердечно вас благодарю¹.

В<ладыко> Александр, как же вы мне пишете, что в<ладыка> Иосиф беглопоповцев принял целый приход, а на Освященном Соборе, кажется, было говорено (3 года назад), что единоверцев присоединил, и в журнале «С<лово> церкви» это было помещено, что единоверцы

присоединены были в<ладыкой> Иосифом². Я поищу ж<урнал> «С<лово> церкви». Мне кажется, 2-м или 3-м ч<ином> целый приход, да такой крепкий как калужский, принимать, или т.е. предложить — это будет нецелесообразно, такой крутой чин. Спрашивается, да за что же их так строго-круто принимать? У них во всем церковном обиходе строже наших старообрядцев калужских, только за то, что они когда-то по случаю гонения приняли от никониянского еп<ископа> священника и диакона? И хотя и Богу молились за него, но в 100 лет ни разу не пускали в свой единоверческий храм служить калужских епископов. Мне кажется, будет неправильно, и этим заранее скажу: мы только оттолкнем их дальше. А не только что мы их должны приобрести и встретить, как заблудшего сына, в доме. Я даже не понимаю, за что их сровняли под 2-й чин? Как и никониан. Когда у них служба, как у нас и как у лужковских, т.е. беглопоповцев. И вдруг беглопоповцы принимаются <нрзб> от скверны и только, да душою они равные отщепенцы от нас и равно следует их принимать. В<ладыко> с<вятыи>! Я написал в Калугу в<ладыке> Павлу и единоверцам, чтобы они поспешили пригласить в<ладыку> Геронтия³ в Калугу. Ваша мысль и предложение очень приятное! И я думаю, что они не замедлят в этом. Единоверцы со мною ведут переписку сердечную, которым ужасно хочется с нами примириться! В<ладыко> с<вятыи>! Вы при свидании или нарочно сообщите по этому делу в<ладыке> Геронтию. И мне сообщите, что не было ли где-нибудь в епархиях наших присоединение с нами единоверцев? И каким порядком? Жду ответа. За сим всем кланяюсь. Вам до земли, в<ладыко> с<вятыи>, и прошу прощения, мира и благословения.

Покорный слуга ваш протоиер<ей> К. Тетеркин.

31 июля
1919 года.

Примечания

1. Письмо неизвестно.
2. В старообрядческом журнале «Слово Церкви» действительно шла речь о присоединении единоверцев. О. Карп имеет в виду анонимную статью-отчёт «Освященный Собор» (Слово Церкви. 1917. №25. С.457–461). Здесь на с.458 говорилось: «Оглашается телеграмма старообрядцев станицы Донецкой Забайкальской области. Они приветствуют Освященный Собор и просят его благословения».

В пояснение этой телеграммы епископ Иосиф Иркутский и всея Восточной Сибири сообщает, что старообрядцы эти присоединившиеся от единоверия, в количестве около 400 семейств.

Постановлено послать им от Собора приветствие и просимое благословение».

См. также письмо епископа Александра епископу Павлу Калужско-Смоленскому, публикуемое ниже.

3. Геронтий (Григорий Лакомкин; 1872–1951), епископ Петроградский и Тверской, один из авторитетнейших старообрядческих архиереев. После смерти епископа Павла временно управлял Калужско-Смоленской епархией, до рукоположения на эту кафедру епископа Саввы (Семёна Ананьева) в 1922 г. С 1933 по 1942 гг. отбывал заключение в лагерях.

3 ЕПИСКОП АЛЕКСАНДР — О. КАРПУ ТЕТЁРКИНУ

Публикуется по черновому автографу, написанному карандашом с внесением исправлений, сделанных красными чернилами. Датировать написание этого письма следует тем же числом и месяцем, которые стоят под публикуемым ниже письмом епископу Павлу (10 августа старого стиля 1919 г.).

Честной протоиерей о. Карп!

Посылаю вам копию моего отв<ета> еп<ископу> Павлу по вопросу, по которому и вы трудитесь. Советую вам и о. Варф<оломею> после Успения выехать в Калугу, чтобы принять участие в совещании по этому вопросу. Будет ли еп<ископ> Геронтий, не знаю. А отлагать этот важный вопрос едва ли удобно.

Не примите это решение на себя с вл<адыкой> Павлом, не вмешивая на<с> официально. Надеюсь, если все благополучно и с пользой для св<ятой> Церкви совершится, судить вас не будут за такое снисхождение к целому приходу, а не к отдельным личностям. Есть <ли> у них священник? Не запрещен ли, или не состоит ли под судом и искренне ли желает примириться и быть в общении?

4 ЕПИСКОП АЛЕКСАНДР — ЕПИСКОПУ ПАВЛУ

Епископ Александр написал это письмо на том же листе, на котором писал письмо о. Карпу Тетёркину, внося исправления красными чернилами. Это письмо публикуется по другому рукописному автографу, сделанному с белого под копировальную бумагу. Расхождения в текстах писем незначительны и не имеют существенного характера.

Боголюбивейший владыко Павел!

Ваше пр<еосвященст>во сообщаете, что

калужские единоверцы желают с нами примириться с условием принять их третьим чином (без миропомазания); переходят они, добавляете вы, с храмом, в котором мы потом будем совершать службу. Посему вы просите меня ответить, можно ли принять их третьим чином? И на каких основаниях единоверцы принимались в епархии владыки Иосифа?

На что спешу ответить — как я понимаю. По чинопоемной книжке, печатное издание в Уралске (епископом Арсением), «предки наши и от единоверческой церкви» приходящих принимали тем же чином, яко же и от грекороссийской церкви, за исключением точию крещенных в нашей православно-старообрядческой церкви и отступивших» (Л.Зоб.). И это: «аще один будет, аще два или мнози» (Л.8).

О присоединении единоверцев в епархии епископа Иосифа (а не Иоасафа)¹ в протоколах Собора 1917 г. я нашел только следующую запись: «IX) Оглашается приветственная телеграмма старообрядцев из станицы Донецкой (Забайкальской обл.). В пояснение этой телеграммы епископ Иосиф сообщил, что старообрядцы эти, в количестве 400 семейств, присоединились от единоверия. Постановили: послать им от имени Собора приветствие и благословение». На каких же основаниях они примирились, я не знаю, и был ли спрошен об этом епископ Иосиф, тоже не знаю.

Но полагаю, что такое огромное количество присоединяющихся (человек 2000) едва ли были приняты чрез миропомазание, а вероятнее 3-м чином чрез проклятие «никонианских ересей», с коими имели общение. Но допустимо ли такое отступление от установленного порядка? По моему личному мнению (и неких духовных лиц), в таких исключительных случаях, при массовых обращениях возможно сделать снисхождение и вместо 2-го принять 3-м чином «ради назидания многих», «чтобы нам не воспятити спасаемых строгостию», как выразился Василий Велیکی (в 1-м правиле), «по благоусмотрению о принятии (без повторения) крещения кафаров². Читайте и Зонар: дабы по причине строгости не сделать их более медлительными в обращении.

Посему, если ваше преосвященство, не дожидаясь соборного в таких случаях рассуждения, с советом своих помощников, «вданных от Бога» (58 правило апостольское) найдете возможным «смотрения ради» сделать снисхождение целому приходу людей, «увлеченных нуждою, но не развращенных зловерием» (св. Афанасия к Руфину) и примите их в церковное общение 3-м чином без миропомазания (ибо «и возложением рук пресвитерских, и молитвою, весть приходит Дух Святыи») (Кормч.,

Л.606))³, то я надеюсь, что Освященный Собор не осудит вас за такой «смотрительный случай».

Итак, высказав свое посильное мнение, приветствую вас братолюбным о Христе приветствием с пожеланием здоровья и благоденствия и спасения со всей богодарованною паствою.

Смирный Александр, епископ Рязанский и Егорьевский.

10 авг. 1919 г.

Примечания

1. Епископ Павел сделал ошибку в письме.

2. Кафары (или альбигойцы) — представители одной из ересей, распространенных в Европе в XI и XII вв.

3. Цитата из Кормчей немного изменена («обаче и возложением руку пресвитерску и молитвою, весть приходит Дух Святыи»).

5

О. КАРП ТЕТЕРКИН — ЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРУ

Христос Воскресе!

Преосвященнейший епископ владыко Александр!

Во-первых, поздравляю вас с прошедшей Святой неделей праздника Пасхи и желаю вам доброго здоровья, и кланяюсь вам до земли. Сообщаю вам, что полученное мною от вас письмо мне и воззвание к обществу неокружников (имеющихся) я им передал своевременно, и они имели суждение по поводу этого. Постановили так: отпечатать 20 копий с возвания и приложить свое решение общества — *желание мира* — и послать во все приходы Калужской и Московской губернии, и просить все общества немедленно прислать в Боровск, каждый приход, свое решение, ответ, желают ли они с боровскими вместе мириться или нет, и тогда назначить в Боровске съезд для окончательного решения, или, точнее сказать, окончательно мир восстановить. Предварительно на то испросить у власти разрешение для собрания.

Владыко святый! Боровские неокружники хотели вам послать об этом уведомление, не знаю, послали ли. Как видится, пока дано направление, желание мира, и молодые люди горячо берутся за это, дети их попечителей. Они уже сами своим отцам за это прямо в глаза говорят, что пора одуматься, нужно совершить мир и соединение наше.

Дай Бог! Может быть да послужит им ваше доброе воззвание на пользу мира и спасения душам христианским. Я принимаю меры всесторонне к привлечению мира. Остаюсь покорный слуга ваш с искреннею любовью к вам.

Протоиерей К. Тетеркин.

8 апреля с.тарого/ст.иля 1920 года.

6
О. КАРП ТЕТЁРКИН –
ЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРУ

Преосвященнейший епископ, влад<ыко> Александр!

Получив ваше письмо от 24 апр<еля>, вы спрашиваете, что о. Алекс<андр>¹, каков? Искренно ли он склонен к миру? Я советую вам, вл<адыко> святыи, подальше от такого путаника и веретена. Это человек совершенно безо всякой репутации вообще у всего *боровского народа*. Он, как угорелая рыба, бросается на выдумки. Он бегал от еп<ископа> Ионы² к Иову³ в раздор, а от Иоасафа⁴ к Филарету в необщинники⁵, а теперь заискивает вашего расположения. Он раньше к архиеп<ископу> Иоанну⁶ благословился при мне и при о. Димитрии Смирнове⁷ и Кириле, епископе Одесском⁸ в квартире у архиеп<ископа> на Рогож<ском> клад<бище> и потом увернулся, и так по сие время вертится, как белка в колесе. У него искренности нисколько, столько же, как и в Потапове о. Иоанне⁹, не бывало никогда, а что дать ему приход в Москве наш православный, сохрани вас Господи!

Он в большом храме¹⁰ иногда служит, как пришлец; позволяют те попы ему при них облачиться, и то косо на него смотрят, и ужасно ненавидят его и попечители, но стесняются отказать ему в этом, потому <что> еп<ископ> Филарет — его еписк<оп> — необщин<ник> был, а ихний еп<ископ> Иоасаф помер, вот в этом вся суть.

О. Стефан верейский¹¹ с о. Александром разошлись по своим.

Наш в<ладыка>Павел болен, я слышал, но как и что, ничего не могу знать.

Именующиеся неокружники наши боровские пока ждут ответов от приходов. Мне обещали сообщить, какие будут результаты. Рьяный один раздорник мне говорил, что нас попросим подпиской, чтобы когда будет *царь*, просфиру не вынимать и новорукополага<емых> д<иаконов>, свящ<енников> водить около престола по солнцу¹². Вот теперь только на этом колене пойдут, а не по чиновнику, и думают, это превеликое дело! Хотят поставить свою *кривду* паче правды Божией.

Господи! Господи! Вразуми их, слепых законелых людей. О. А<лександр> по белу свету шатается, у него теперь моленной нету в доме, все разобрано, а прихожан есть очень малое количество по огородам, вот иногда и к ним <1 нрзб> исправить.

За сим остаюсь покорный ваш слуга протоиерей К. Тетеркин.

30 апреля 1920 г.

Примечания

1. Соколов Александр Михайлович

(3 июня 1870—не ранее 1927) — священник. Родился в д. Тазовка Смоленской губернии. В сан рукоположен 13 марта 1894 г. архиепископом Савватием Московским. В 1902 г. перешёл на сторону «противоокружников». В журнале «Церковь» за 1912 г. (№28. С.683) в заметке об освящении «противоокружнического» храма 2-й Покровской общины в Боровске упоминается участвующий в богослужении священник Александр Соколов. Вероятно, это одно и то же лицо. Дважды привлекался к суду гражданскими властями: за отпевание старообрядца, числившегося по официальным документам в господствующем вероисповедании, и за ношение длинных волос и отказ не именовать себя священником. Запрос епископа Александра вызван желанием священника примириться и перейти под омофор Рогожской архиепископии. Это желание о. Александра Соколова было удовлетворено, несмотря на довольно суровый отзыв о. Карпа Тетёркина. В 1924 г. он служил в удалённой старообрядческой д. Рябики Медынского уезда Калужской губернии. Во второй половине 1920-х годов проживал в Боровске, окормляя одновременно немногочисленных старообрядцев Наро-Фоминска.

2. Иона, епископ Калужско-Смоленский. (Иван Александров; 1837—28 февраля 1912). Родился в крестьянской семье в д. Малые Холмины Гжатского уезда Смоленской губернии. Родители принадлежали к господствующему вероисповеданию. Осиротев в девятилетнем возрасте, будущий епископ воспитывался в старообрядческой семье. К старообрядчеству присоединился в 20 лет. В 1882 г. был рукоположен епископом Калужско-Смоленским Феодосием в священнический сан в родную деревню. В Малых Холминах устроил в собственном доме моленную. Неоднократно подвергался преследованиям со стороны гражданских властей: трижды насильственно разлучался с женой — в деревню приезжал становой и увозил её за 15 вёрст в родительский дом. В 1894 г. против будущего епископа было возбуждено уголовное преследование за присоединение к старообрядчеству 28 семей. Овдовев, в 1898 г. Иоанн Александров избирается кандидатом в епископы и тогда же принимает рукоположение. Освятил несколько храмов в Калужской губернии, например, в с. Поречье (Малоярославецкий район), в Боровске (храм 1-й Покровской общины) в сослужении с архиепископом Иоанном Московским, в с. Устоша (Мосальский район).

3. Иов (Иван Борисов) — «противоокружнический» епископ Московский. Признавал закон об организации и регистрации старообрядческих общин (в отличие от епископа Филарета).

4. Иоасаф — «противоокружнический» епископ Калужский, признававший закон о ста-

рообрядческих общинах. Поставлен зимой или весной 1912 г. После смерти епископа Ионы Калужско-Смоленского архиепископ Московский Иоанн (глава старообрядцев белокрыницкого согласия, «окружников») предложил Иоасафу встретиться для переговоров о примирении. При этом предполагалось, что епископ Иоасаф займёт Калужско-Смоленскую кафедру. Епископ Иоасаф не принял этого предложения. 18 июля 1912 г. освятил в Боровске «противоокружнический» храм Покрова 2-й Покровской общины (вместе с епископом Кононом Московским). Как следует из публикуемого письма, в 1920 г. епископа Иоасафа уже не было в живых.

5. Филарет — «противоокружнический» епископ, сведений о его жизни практически нет. Не признавал царского закона об организации старообрядческих общин (последователи этого старообрядческого согласия получили название «необщинники»).

6. Иоанн (Иустин Картушин; 1837–1915) — архиепископ Московский, глава старообрядцев белокрыницкого согласия, не считавших Окружное послание ересью.

7. о. Димитрий Смирнов — авторитетный старообрядческий священник, один из немногих, кто окормлял воинов-старообрядцев на фронтах Первой мировой войны. На одном из Освященных Соборов выступал в защиту епископа Михаила Канадского (Семёнова).

8. Кирилл Одесский, Балтский и всей Бессарабии (?–1924) — «противоокружнический» епископ, который в 1906 г. примирился с Рогожской архиепископией. Умер в схиме. Авторитетный старообрядческий архиерей, приложивший немало сил для прекращения раздора между «окружниками» и «противоокружниками».

9. Неустановленное лицо.

10. Имеется в виду боровский храм Покрова 2-й общины (противоокружнический).

11. о. Стефан Лабзин (1863–?) — авторитетный старообрядческий священник, родственник известнейшего писателя и начётчика епископа Арсения Уральского; предпринял одну из первых попыток написать биографию епископа Арсения; служил в Верее с ноября 1891 г.

12. «Противоокружники» не признавали возможным приносить одну из просфор на литургии за царя, обосновывая это тем, что он иноверец. Из публикуемого письма видно, что в 1920 г. в обществе не исключалась возможность реставрации в России царской власти, и боровские «противоокружники» заранее ставили условие для объединения с «окружниками»: не приносить за будущего (возможного) царя просфору на литургии. Другое условие — «новорокополага^емых» д^иаконов^е, свящ^{ен}ников^е водить около престола по солнцу» — также несправедливо.

7

О. КАРП ТЕТЁРКИН — ЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРУ

Преосвященнейшему епископу Александру

Владыко святыи!

Во-первых, кланяюсь вам и прошу вашего мира и благословения и св. ваших молитв. И прошу вас, потрудитесь передать при сем письме в^ладыке Геронтию, если он в Москве. А если уже нету, то перешлите, как вы уже знаете.

За сим остаюсь ваш покорный слуга протоиерей Карп Тетеркин.

24 июля с^тарого^е/ст^иля^е.

1920 г.

В^ладыко святыи! Просим вас, на наше богослужение отпустите вы тогда о. протод^иакона Льва Лазаревича¹ к нам послужить! Пожалуйста.

Примечание

1. Протодиакон Лев Овсянников. Служил в Рязани, на Рогожском кладбище в Москве (в том числе в годы Великой Отечественной войны). Неоднократно бывал в Боровске.

8

О. КАРП ТЕТЁРКИН — ЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРУ

Преосвященнейшему епископу Рязанскому и Егорьевскому

Владыке Александру

Протоиерея Карпа Тетеркина.

Владыко святыи! Во-первых, кланяюсь вам до земли и прошу вас усердно с своим боровским приходом приехать к нам на наше празднество, как вам уже известно. Потому мы с нетерпением ждем, и народ весь в ожидании вас, а владыка Геронтий едва ли получит телеграмму. А если паче чаяния и в^ладыка Г^еронтий^е приедет, это уже нашей радости не будет предела, видеть вас, двух преосвященных и со всем клиром. Мы вам телеграфировали на Рогожское кладбище пятого. Получили вы ее или нет? Но теперь мы нарочно посылаем человека за вами и просим приехать к нам. Мы надеемся видеть вас. А если возможно, то захватите и протодиакона Елисея¹.

Покорный ваш слуга протоиерей К. Тетеркин.

6 августа

1920 года.

Примечание

1. Служил на Рогожском кладбище.

9

**О. КАРП ТЕТЁРКИН –
ЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРУ**

Преосвященнейшему епископу Рязанскому и Егорьевскому в<ладыке> Александру!

Протоиерея К.Тетеркина

В<ладыко> с<вятыи>! Во-первых, кланяюсь вам до земли и прошу прощения и благословения, и сообщаю вам: в г. Калуге единовольцы желают с нами, со старообрядцами, слиться в едино стадо, и желают пригласить в<ладыку> Геронтия на это примирение, т.к.

наш в<ладыка> Пав<ел> не имеет на это большой способности. Они раньше в<ладыку> Иннокентия все желали, но его все нету и нету. В<ладыко> Александр! Нет ли сейчас в<ладыки> Герон<тия> в Москве? То сообщите ему. К нему может быть письмо будет от калужан. В<ладыко> Александр, что Собор у нас будет ли? Пришлите Бога ради хоть несколько строчек мне о Соборе и о в<ладыке> Геронтии.

Остаюсь ваш покорный слуга протоиерей К. Тетеркин.

28 августа с<тарого>/ст<илия> 1920 г.



КНИЖНОСТЬ

ПЕЧОРСКИЙ КРЕСТЬЯНИН-СТАРООБРЯДЕЦ И.С. МЯНДИН – ПЕРЕПИСЧИК И РЕДАКТОР НОВЕЛЛ «ВЕЛИКОГО ЗЕРЦАЛА»*

Н.А. Карманова

Иван Степанович Мяндин (1823–1894) – талантливый усть-цилемский крестьянский писатель, открытый В.И. Малышевым (1). Исследователям севернорусской книжности И.С. Мяндин знаком как переписчик и редактор многих произведений древнерусской литературы, часто создававший на их основе собственные сочинения. Филологи-медиевисты неоднократно обращались к изучению усть-цилемских переработок древнерусских произведений, сделанных И.С. Мяндиным, выявляли принципы редактирования, присущие печорскому книжнику, публиковали его переделки (2). В настоящее время с разной степенью полноты изучены 30 переработок древнерусских произведений И.С. Мяндина (3).

В круг литературных интересов усть-цилемского книжника попало и «Великое Зерцало» (далее – ВЗ) – переводной сборник поучительных новелл, дважды переведённый на русский язык в последней четверти XVII в. и широко распространённый в среде печорских старообрядцев. В настоящее время выявлено 122 (4) отдельных списка новелл ВЗ, читающихся в составе 37 печорских сборников. Сохранился полный печорский список ВЗ – сборник ИРЛИ УЦ-144, содержащий 502 новеллы первого и второго перевода (5). Особый интерес среди печорских списков новелл ВЗ представляют списки, переписанные рукою И.С. Мяндина. Задача данной публикации – представить систематизированную информацию о выявленных мяндинских списках новелл ВЗ и показать принципы работы печорского редактора с литературным материалом этого назидательного сборника.

Некоторые новеллы ВЗ, обработанные И.С. Мяндиным, уже стали предметом исследования: «О просящих хлеб или что ино здоровым же сушим» (6), «О просящих коварством у

святого Епифания» (7), «Преступление адамово порицаяй сам сотворися преступником» (8), «О Генрике и о жене его» (9), «О любви яко всего закона совершение, его же соблюдаху некия жены уподобишася Макарию великому» (10), «О светом Григории чудотворце и о навращении идольскаго жреца» (11). Помимо них нами было выявлено ещё 10 новелл (17 списков), переписанных и в разной степени обработанных усть-цилемским книжником (12). 15 из 17 списков новелл ВЗ, принадлежащих руке И.С. Мяндина, находятся в мяндинских сборниках ИРЛИ УЦ-66 (13), 67 (14), 70 (15), 72 (16) и УЦН-170 (17), 2 списка читаются в сборнике РНБ НСРК О. 100 (18), включающем ряд иных мяндинских переделок.

Мяндинские списки новелл ВЗ в зависимости от источников текста можно разделить на 4 группы. Первую группу составляют новеллы, соотнесённые с изданием О.А. Державиной (19), а также с текстами печорского сборника ИРЛИ УЦ-144, возможного первоисточника мяндинских списков. К этой группе относятся следующие новеллы: «Из Зерцала, лист 7. Повѣсть о двухъ калугерѣхъ како единъ покаяся, а другаго коварнымъ образомъ спасе. Глава 16» (РНБ. НСРК О. 100. Л.54–58об.; ИРЛИ УЦ-144. Л.19–20; Д-16**); «О непослушании родителей своихъ и за то страшное осуждение» (РНБ. НСРК О. 100. Л.59–61; ИРЛИ. УЦ-66. Л.289–290об.; УЦ-72. Л.11об.–13об.; УЦ-144. Л.156–156об.; Д-111); «Повѣсть о Иоаннѣ Конарксѣ, како поругався непочитающимъ его в старости» (ИРЛИ. УЦ-66. Л.189–193об.; УЦ-72. Л.13об.–18; УЦ-144. Л.60–61об.; Д-206); «О проздравлении Святѣй Богородицы. Глава 32» (ИРЛИ. УЦ-67. Л.144об.–145; УЦ-144. Л.18; Д-8).

Вторую группу среди мяндинских списков новелл ВЗ составляют рассказы, которые находят соответствие только в издании О.А. Державиной и отсутствуют в печорском сборнике УЦ-144. К этой группе относятся новеллы: «Повѣсть о нѣкомъ царѣ, како научи брата сво-

* Статья продолжает рассказ о рукописной книжности на Нижней Печоре и об известном печорском книжнике И.С. Мяндине, начатый в предыдущем выпуске сборника «Старообрядчество: история, культура, современность» статьёй Т.Ф. Волковой (см.: Волкова Т.Ф. Поучения против лени в круге чтения старообрядцев нижней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.10. М., 2004. С.55–79).

** Здесь и далее так мы обозначили номер новеллы в издании О.А. Державиной.

его и вельмож бояться страха Божия» (ИРЛИ. УЦ-67. Л.221–232об.; УЦ-70. Л.70–77об.; Д-38); «Из Великого зерцала о двою брату» (ИРЛИ. УЦ-70. Л.162 (фрагмент текста); Д-32).

Третью группу составляют мяндинские списки новелл ВЗ, соотносимые с рассказами в сборнике ИРЛИ УЦ-144, но отсутствующие в издании О.А. Державиной; в указателях П.В. Владимирова они соответствуют по сюжету и самоназванию новеллам, помещённым в приложении 2 (20): «О нѣком старцѣ, иже ангель Господень изчиташа стопы» (ИРЛИ. УЦ-66. Л.435–435об.; УЦ-144. Л.82; Владимиров. Великое Зерцало. Прил.2. №34); «О славѣ небеснѣй и о радости праведных вѣчнѣй» (ИРЛИ. УЦ-66. Л.299об.–303об.; УЦ-72. Л.54об.–58; УЦ-144. Л.91об.–92; Владимиров. Великое Зерцало. Прил.2. №216).

Отдельную группу составляют 2 новеллы, переписанные И.С. Мяндиным, которые можно отнести к ВЗ лишь гипотетически, так как в издании О.А. Державиной рассказов с близким сюжетом нами не обнаружено, отсутствуют они (судя по самоназваниям) и в указателях П.В. Владимирова. Данные списки мы рассматриваем среди новелл ВЗ, во-первых, исходя из указания самих составителей рукописных сборников, во-вторых, на основе указаний В.И. Малышева (21). К этой группе относятся новеллы: «О старости лѣтъ» (ИРЛИ. УЦН-170. Л.117–118об.; УЦ-67. Л.35об.–37 (22); УЦ-144. Л.118); «Повѣсть о богатом и убогом, и еже како неизмѣняемы суть судьбы Божия» (ИРЛИ. УЦ-67. Л.249–264об. (23); УЦ-70. Л.80–92 (24)).

Как видно из представленного обзора, И.С. Мяндин при работе с рассказами ВЗ наряду с печорским сборником ИРЛИ УЦ-144 мог использовать и другие источники, нам неизвестные. Все перечисленные выше новеллы ВЗ, переписанные И.С. Мяндиным, за исключением легенды «О славѣ небеснѣй», известны в печорской рукописной традиции только по спискам в сборнике ВЗ УЦ-144 и спискам И.С. Мяндина, в других печорских рукописях эти рассказы нами не обнаружены. Отметим, что среди указанных новелл ВЗ имеются рассказы как первого, так и второго перевода; 6 из 10 новелл не раз привлекали внимание печорского книжника и сохранились в двух-трёх списках.

Анализ тематики корпуса новелл ВЗ, переписанных И.С. Мяндиным, ещё раз подтвердил наблюдения предшествующих исследователей об интересе усть-цилемского книжника к определённым темам, сделанные на материале других мяндинских переработок. В большей мере И.С. Мяндин привлекали сюжеты ВЗ «семейной» тематики, в частности, освещающие взаимоотношения родителей и детей, а также

причины нарушения гармонии в этих отношениях: пренебрежение к родительским советам и самоволие (новелла «О непослушании родителей»), корысть и эгоизм детей («Повѣсть о Иоаннѣ Конарксѣ»). В плане разрешения некоторых «семейных» проблем И.С. Мяндину показалась, очевидно, поучительной новелла «О старости лѣтъ», раскрывающая идею мирного сосуществования представителей старшего и младшего поколения, которые часто могли быть членами одной семьи, как это обычно было и в крестьянских семьях на Печоре. Заинтересовали И.С. Мяндина и новеллы эсхатологической направленности, близкие мировосприятию печорских старообрядцев. Они составляют самую излюбленную тематическую группу в печорских рукописях. Так, «Повѣсть о нѣком царѣ» привлекла внимание книжника темой необходимости ежедневного приготовления к смерти и суду Божьему. Она была не только переписана И.С. Мяндиным, но и переработана им с привлечением сюжетного материала «Повести о Варлааме и Иосафе» (см. ниже). Причём в рамках эсхатологической темы усть-цилемского книжника более привлекают сюжеты, описывающие не загробные мучения грешников, а райское блаженство праведников (см. два мяндинских списка новеллы «О славѣ небеснѣй»). Заметен интерес И.С. Мяндина и к теме труда, в данном случае, духовного: книжником была переписана новелла ВЗ «О проздравлении Святѣй Богородицы», рассказывающая о девице, небрежно молившейся и обученной Пресвятой Девой внимательной и сосредоточенной молитве. Тема вознаграждения за честный труд, посылаемого Богом, раскрывается в новелле «О нѣком старцѣ», в которой ангел, подсчитывая следы старца-пустынника, носящего воду с дальнего источника, обещает герою награду от Бога не только за его духовные подвиги, но и за физическую работу. Привлекла внимание И.С. Мяндина также тема духовного перерождения человека с помощью покаяния, разрабатываемая в «Повѣсти о двухъ калугерѣхъ», герои которой из разбойников и воров превращаются в святых пустынников. При обращении книжника к названной выше «Повѣсти о нѣком царѣ» проявился его интерес и к теме мудрого царя, причём при переработке этой новеллы данная тема была усилена и художественно разработана И.С. Мяндиным (25).

Изучение мяндинских списков новелл ВЗ показало, что уровень вмешательства И.С. Мяндина-редактора в текст новелл разный. Среди новелл ВЗ, переписанных печорским книжником, выделяются рассказы, текст которых незначительно изменён, и рассказы, несущие следы активной обработки. К новеллам первой

группы, отредактированным И.С. Мяндиным, в основном, на уровне текста, без существенных сюжетно-композиционных преобразований, относятся два рассказа: «Повѣсть о двухъ калугерѣхъ» и новелла «...о двою брату» (фрагмент текста). К новеллам второй группы, где редакторские преобразования затронули сюжет, композицию, идейно-тематический уровень, относятся следующие рассказы: «О проздравлении Святѣй Богородицы», «О нѣкоем старцѣ», «Повѣсть о нѣкоем царѣ», «О непослушании родителей», «Повѣсть о Иоаннѣ Конарксѣ», «О славѣ небеснѣй», «О старости лѣтъ».

При переработке текстов новелл ВЗ И.С. Мяндин использовал приёмы редактирования, уже известные по другим мяндинским переделкам (см. работы В.И. Малышева, Н.С. Демковой и Н.Ф. Дробленковой, О.В. Творогова, Т.Ф. Волковой и др.).

Работая с текстом практически всех новелл ВЗ, привлёкших его внимание, усть-цилемский книжник активно прибегал к разного рода сокращениям. В основном, сокращались отдельные слова и фразы поясняющего значения, в ряде случаев — непонятные фрагменты текста. Сокращались редактором различные описания и рассуждения героев: в мяндинских списках «Повѣсти о Иоаннѣ Конарксѣ» почти вдвое сокращаются монологи героя, обращённые к дочерям, и опускаются детали описания булавы и «шкатулы» с наследством (26). Среди приёмов работы редактора над различными формами речи можно отметить объединение реплик диалога и отдельного высказывания героя в монолог, преобразование прямой речи в косвенную. Такие изменения также могли способствовать сокращению текста-источника. Первый приём использован в мяндинском списке «Повѣсти о двухъ калугерѣхъ»: реплики диалога героев и последующее отдельное высказывание пустынника, в которых отшельник обманывает бывшего друга и заставляет спуститься в свою яму-пещеру, чтобы потом запереть его там для осознания в одиночестве своих грехов, объединяются И.С. Мяндиным в монолог старца с устранением промежуточных сообщений об оставке и передвижении героев:

Д-16

И возрадовашеся друг другу... поидоста вкупе... И подругъ лакомый с радостью рече: «Возвратися, любезный мой друже». И абие ста иже в ямине бе пустынник и рече подругу своему: «Аз, брате, забых мешек сребра в вертепе, еще перваго добытия, — возвратимся паки». И пришедши ко оной ямине, рече подругу пустынник: «Брате, аз, многими леты в вертепе сядя, силы лишихся. Сниди ты и в головах ложа моего возьми мешек со серебром и изнеси» (С.200).

НСРК О. 100

Взрадовастася другъ друга узрѣша... поидоша в путь... И абие постникъ напрасно возопи и рече: «Возвратися, друже, в мой в вертепъ, тамо есть мешекъ сребра перваго добытия, азъ бо изнурился, не могу скоро дойти и излѣсти из ямины, зане многими лѣты силы лишихся. Ты же силенъ еси, сниди и в головах ложа моего обрящещи, скоро паки изыдеши» (Л.56об.—57).

Второй приём — замена прямой речи героя косвенной — наблюдается в тексте новеллы «О нѣкоем старцѣ» (ср.: «рече: „Кая ми нужда и трудъ подъемлю, иду убо и буду близъ жити тоя воды“» — УЦ-144. Л.82; «помысли кѣлю пренести близъ воды...» — УЦ-66. Л.435).

В списках второй группы И.С. Мяндин активно использует приёмы сокращения новеллы в сюжетной сфере: редактором опускаются мотивы, второстепенные для передачи смысла произведения. Так, например, в «Повѣсти о Иоаннѣ Конарксѣ» И.С. Мяндин сокращает мотив хранения ключей от «шкатулы» с наследством у игумена монастыря. Некоторые сокращения свидетельствуют о профессиональных предпочтениях И.С. Мяндина-писателя в способах подачи сюжетного материала. Например, изменения мяндинского списка новеллы «О славѣ небеснѣй» УЦ-72 указывают на стремление книжника рационалистически интерпретировать сюжет перерабатываемого произведения. Этот список характеризуется пропуском ряда мистических и сказочных элементов сюжета источника: эпизод «мёртвый служит на обеде у живого» заменяется реалистической картиной обеда, на котором и гость, и хозяин — живые люди; в эпизоде описания пути живого в мир мёртвых опускаются сказочные элементы — две белые птицы, летящие впереди и указывающие путь воину, гипербола «конь, скачущий быстрее ветра» (27). Тенденция И.С. Мяндина к «реалистической» трактовке сюжета источника отмечается исследователями на примере и других его переделок (28).

Анализ сокращений на сюжетном уровне в мяндинском списке новеллы «О непослушании родителей» (УЦ-72) подтверждает социальные приоритеты усть-цилемского книжника, замеченные и сформулированные В.И. Малышевым (29). Здесь печорским редактором опускается и видоизменяется ряд мотивов, объединённых образом епископа (сообщение народа о чуде епископу, общая молитва епископа, «священного чина» и народа с просьбой объяснить чудесное явление, сообщение епископу Божьего откровения, объясняющего чудо с умершим юношей и объявление

епископом этого откровения народу). Отсутствие в списке УЦ-72 данных сюжетных мотивов можно объяснить демократизмом И.С. Мяндина: народ самостоятельно пытается истолковать чудо и обращается к Богу без участия высших церковных чинов. Исключение мотивов, связанных с образом епископа, из сюжета новеллы можно объяснить и стремлением редактора приблизить текст новеллы к реалиям глухой печорской глубинки, к обрядовой практике печорских старообрядцев, отрицающих полномочия православных епископов.

Как видим, И.С. Мяндин при работе с новеллами ВЗ использовал разнообразные приёмы сокращения: от пропуска отдельных слов, не несущих значительной смысловой нагрузки, до пропуска ряда сюжетных мотивов. В результате подобного сокращения изложение текста-источника становилось проще и яснее, а сюжет и назидательный смысл средневековой новеллы — более доступными пониманию современного И.С. Мяндину печорского читателя.

Работа И.С. Мяндина по сокращению источника зачастую сопровождалась дополнением. Для мяндинских списков новелл ВЗ как первой, так и второй группы характерны вставки, уточняющие и конкретизирующие отдельные моменты повествования. Особый разряд дополнений, выделяемых в обеих группах списков, — психологические мотивировки поведения персонажей, описания их чувств и мыслей (часто в наиболее напряжённые моменты сюжета). Так, в мяндинском списке «Повѣсти о двухъ калугерѣхъ» художественно разрабатывается мотив, передающий реакцию разбойника, с помощью хитрости запертого святым отшельником в пещере для осознания совершённых грехов и покаяния. Поведение мяндинского героя более экспрессивно по сравнению с поведением героя новеллы в издании О.А. Державиной, наблюдается градация в описании его чувств:

Д-16

Кугляр же, уповая, яко глумится, паки чая изыти, прося его (друга-«куграря». — Н.К.) да испустит (С.200).

НСРК О. 100

Онъ же первые гнѣваясь, ругаяся и крыча, та же и моля его да испустить (Л.58).

Психологические мотивировки в списках И.С. Мяндина вводятся не только в виде авторского комментария — герой может сам рассказывать о своих чувствах. Например, в мяндинской обработке «Повѣсти о Иоаннѣ Конарксѣ» при описании состояния героя после того, как дочери, получив наследство, перестали заботиться о нём, в списке УЦ-72 используется краткий авторский комментарий, а в списке УЦ-66 авторский комментарий дополнен внутренним монологом героя о своих чувствах; в тексте новеллы в издании О.А. Державиной описание чувств героя в этой ситуации отсутствует:

Д-206

Сие виде, нача размышляти, что о себе сотвори-ти, и обрете добромыслия совет... (С.370).

УЦ-72

Се же видя, благочестивый сеи мужъ печалию уязвися и в недоумѣние впаде. Се же объяви единому от друговъ своихъ и проси его совѣта (Л.14об.).

УЦ-66

Видѣвъ же Иоаннъ презрѣние свое от дочерей и зятѣй ей оскудѣния ради имѣния, зѣло себѣ зазирая, глаголаше: «Увы мнѣ, безумному, яко вотще раздахъ стяжание свое, яко и на старость мою нѣоткуда надѣюся получитьи утѣшение! Дщери бо и зятѣи мои похитивше имѣние мое, нынѣ мя презираютъ начаша». Сиче Иоанну на всякъ день много тужащу и сѣтующу о презрѣнии своем и о истощании стяжания. Богъ же вложи ему помысль сичевъ... (Л.190—190об.).

Стремление И.С. Мяндина к объяснённости, мотивированности повествования наблюдается во всех мяндинских обработках новелл ВЗ, при этом часто для введения пояснений редактор использует подчинительный предлог «ради» («сего ради»), на что исследователи уже обратили внимание ранее (30). Приведём примеры из списка новеллы «О нѣкоем старцѣ» (см. также выше пример из мяндинского списка «Повѣсти о Иоаннѣ Конарксѣ» УЦ-66):

УЦ-144

Старѣцъ нѣкий живѣше въ пустыни, имѣя воду далѣче от себѣ, яко 70 поприщъ (Л.82).

УЦ-66

Старецъ нѣкий живяше 20 поприщъ от воды и сего ради немалъ трудъ подемя в ношении воды на свою телѣсную потребу (Л.435).

Ещё один вид дополнений, вводимых И.С. Мяндиным, — концовки, в ряде случаев оформленные в виде нравоучительного обращения автора к читателю. Появление новых концовок уже отмечалось исследователями на примере иных мяндинских переделок (31), встречаются они и в ранее исследованных мяндинских обработках новелл из ВЗ: «Повесть о мужи и о жене и о верности обою» (32), «О еже коль тяжко питатися подаванием милостыня» (33). Концовки, содержащие поучение автора к читателю, мы обнаружили в некоторых мяндинских списках новелл ВЗ: «О проздравлении Святѣй Богородицы», «Повѣсть о нѣком царѣ», «О непослушании родителей», «О старости лѣтъ». В такой концовке может повторяться главная идея произведения, причём редактор стремится приблизить мораль средневековой новеллы к современному читателю-крестьянину (см. концовку в мяндинском списке «Повѣсти о нѣком царѣ» УЦ-67: «Такоже и мы, братие, поревнуем симъ, останемся всѣх своихъ злыхъ дѣлъ, якоже и доблии вельможи Царя Небеснаго, послушаем его спасенныя поучения, да не лишимся царствия небеснаго своимъ неводержаниемъ и бестрашиемъ и во вѣки мучитися, но да достигнемъ святыхъ блаженства о Христѣ Иисусе Господе нашемъ. Аминь» (Л.232–232об.)). С помощью концовки редактор может усилить назидательный пафос новеллы, представляя более широкую трактовку темы поучения. Например, в мяндинском списке новеллы «О проздравлении Святѣй Богородицы» тема необходимости внимательной и сосредоточенной, пусть и немногословной, молитвы в новой концовке расширяется до необходимости качественного труда в любой сфере деятельности: «Да того ради потщимся *всякое дѣло Божие* творити со всякимъ усердиемъ и вниманиемъ» (УЦ-67. Л.145). Иногда в концовке редактором актуализируются и некоторые дополнительные темы и идеи. Например, в концовках двух списков новеллы «О непослушании родителей» (НСРК О. 100, УЦ-72) появляются эсхатологические мотивы, близкие мировосприятию печорских старообрядцев: «Да се вѣдуше, братие, приидемъ в чюство и не будемъ прогнѣвающе Бога безстрашиемъ и непокорениемъ к родителемъ своимъ и злыми дѣлы, да не напрасно здѣ восприимемъ по достоянию *и в будущемъ же безконечныя муки и томление*» (НСРК О. 100. Л.61).

В некоторых мяндинских списках новелл ВЗ новые концовки не содержат авторского поучения к читателю: они представляют собой дополнительный, завершающий новеллу текстовый фрагмент, в котором редактор сообщает о посмертной участи персонажей (вечной жизни или вечных муках), стремясь таким образом довести до конца идею новеллы о важности спасения души: 1. «и скончашася, *преселишася в вѣчныя обители*» («Повѣсть о двухъ калугерѣхъ» — НСРК О. 100. Л.58об.); 2. «И тако трудяся, *спасе душу свою*» («О нѣкомъ старцѣ» — УЦ-66. Л.435об.); 3. «Безстрашие же и неповиновение к родителемъ своимъ и злыя дѣла отяша от него 72 лѣта, *а послѣди вѣчныя муки*» («О непослушании родителей» — УЦ-66. Л.290об.). Такие концовки, придавая идейную завершенность произведению и эсхатологическую направленность тематике новеллы, свидетельствовали об особом значении для крестьянского старообрядческого книжника вопроса спасения души.

В мяндинских списках новелл ВЗ наблюдается попытка художественного переосмысления концовки текста источника. Например, в двух мяндинских списках «Повѣсти о Иоаннѣ Конаркѣ» (УЦ-66 и УЦ-72) изменяется содержание завещания героя своим дочерям, завершающее новеллу:

Д-206	УЦ-66	УЦ-72
«Азъ Иоаннъ Конаксъ симъ сокроуишемъ (булавою. — Н.К.) зятю и дщеремъ моимъ челомъ бую. Симъ утешайтесь, воспоминаючи вашу любовь, егда мя ни-вочто же вменисте и остависте. И заветъ мой в разделении сего сокровища сичевъ: всякъ сею булавою долженъ битъ быти, который, себе презревше, о другихъ печется» (С.372).	«Дщери и зятю мои, вотъ вамъ награда (булава. — Н.К.) за мое презрѣние и непочтение, яко имѣние, вы же мене презирати же вы точию за имѣние начасте, должно же вамъ не за почитаетъ родителей, а не любви ради и заповѣди Божией. Се ти и служиши ми. Вы же не забывайте заповѣдаю: не гнѣвайтесь за иждивение вашего сребра, ибо вы ради азъ се сотворихъ» (Л.17об.— уже прежде получили отъ меня» 18).	«О дщери моя и зятю мое, по неже азъ расточи хъ вамъ мое имѣние, вы же мене презирати то имѣние точию мене почитаете» (Л.17об.—

Как видим, место горькой иронии героя в мяндинских списках занимает его поучение к дочерям, в связи с этим смягчается драматизм ситуации, упрощается смысл завещания и усиливается дидактическая направленность новеллы. Переосмысление завещания персонажа в списках И.С. Мяндина обусловлено стремлением редактора сделать текст новеллы более понятным и близким читателю-крестьянину. В этом случае ориентация редактора на умы простых печорских людей, своих земляков, сближает поучение, вложенное в уста героя, и авторские концовки-назидания в других мяндинских списках.

Таким образом, новые концовки в мяндинских списках новелл ВЗ могли иметь разное оформ-

мление: поучение автора, обращённое к читателю, дополнительный повествовательный фрагмент, сообщающий о посмертной участи героев произведения, поучение, исходящее от персонажа. Концовки, введённые редактором, выполняли несколько функций: придавали новелле идейную завершённость, акцентировали внимание читателя на морали произведения, проясняя назидательную идею новеллы и приближая её к жизни современного печорского крестьянина, усиливали дидактизм рассказа за счёт расширения его идейно-тематического наполнения.

Дополнения, вносимые И.С. Мяндиным в текст новелл ВЗ, прослеживаются и на сюжетном уровне. Сюжетная схема ряда списков второй группы новелл ВЗ видоизменяется благодаря вставке дополнительных мотивов, внесение которых сопровождается актуализацией ряда новых тем и идей. Так, например, при переработке «Повѣсти о нѣкомъ царѣ» И.С. Мяндин дополнил источник близкими по теме сюжетными эпизодами из «Повести о Варлааме и Иосафе»: встреча царя с нищими странниками, испытание царского брата «смертной трубой» и испытание вельмож «ковчегами». Благодаря новому сюжетному материалу, в мяндинском списке изменяется тематическое содержание новеллы ВЗ: наряду с темой необходимости каждодневного приготовления к смерти и Божьему суду появляется новая, близкая к заявленной, но более широкая тема — о приоритете содержания над формой, духовного существа человека над его физической оболочкой (34).

В мяндинском списке другой новеллы ВЗ «О непослушании родителей» (УЦ-72) также появляется несколько дополнительных мотивов. Первый — дурное влияние на героя его «друзей», приведшее юношу к разбою и последующей казни, — свидетельствует об интересе редактора к процессу духовного падения героя, его динамике (как снежный ком — от малого греха к большому) и его причинам, среди которых пренебрежение к опыту и советам старших членов семьи (родителей) и следование дурному примеру. Итогом действий героя в земной жизни становится общественное наказание — казнь, в вечной жизни — адские муки.

Второй мотив, внесённый редактором, — мотив народного суда над преступником (юношу казнят не «судия», а «жители веси тоя»). Эта замена государственного суда судом народа свидетельствует о демократических взглядах И.С. Мяндина. Подобный пример народного суда можно встретить и в мяндинской редакции «Повести о царице и львице» (в сборнике УЦ-66), где сын царя для суда собирает всех людей своего царства (35). Третий мотив, появляющийся в списке УЦ-72, вероятно, также отражает демократизм редактора. Здесь вместо обра-

щения людей к епископу за помощью в разъяснении чудесного превращения повешенного юноши в старика с длинной бородой (Д-111, УЦ-144, НСРК О. 100 и УЦ-66) И.С. Мяндин приводит народную трактовку чуда: возможно, таким образом Бог указывает собранию, осудившему преступника, на то, что «юноша сей бѣ угоденъ» Ему. И хотя народное объяснение чуда впоследствии не подтверждается, важна сама активность людей в прояснении смысла чудесного явления, которые напрямую, минуя епископа, пытаются самостоятельно интерпретировать необычное явление и после этого обращаются за разъяснением к Богу.

Следующий мотив, введённый редактором в список УЦ-72, — мотив соблюдения поста: люди, молясь о Божьем откровении, которое поможет объяснить чудо с повешенным юношей, накладывают на себя дополнительное испытание — пост. Внесение данного мотива связано с появлением предыдущих новых мотивов: народного суда и объяснения людьми чудесного явления. Народное собрание начинает сомневаться в справедливости принятого судебного решения. Это сомнение вызвано изменением внешнего облика повешенного преступника, и редактор с помощью введения нового мотива — соблюдение поста — показывает покаяние людей. Мотив испытания постом, необходимым для очищения и установления связи с высшим миром, в данном случае может передавать аскетические установки, характерные для старообрядческой идеологии.

Ещё один мотив, вводимый И.С. Мяндиным в список УЦ-72, — видение священнику ангела, сообщающего во сне Божье откровение о справедливости народного суда и о значении чуда. В новелле, изданной О.А. Державиной, и других мяндинских списках новеллы «О непослушании родителей» (НСРК О. 100 и УЦ-66) кульминационный момент получения откровения выражен лаконично (*яви о вещи сей*) и то, каким образом это происходит, для читателя остаётся тайной: «И услыша Богъ смиренныя молитвы ихъ и яви добродѣтельному епископу о вещи сей. Онъ же рече к людям» (УЦ-66. Л.290). В тексте УЦ-72 редактор развивает значение употреблённого в предыдущих списках глагола «яви» и облекает ответ Бога в форму видения, являющегося во сне священнику: «Послуша Богъ молитву рабъ своихъ, и *абие явися иерею, благоговѣйну мужю сушу, ангель Господень во снѣ, глаголя*» (УЦ-72. Л.12об.). С появлением данного мотива сюжет новеллы в списке УЦ-72 выглядит художественно более разработанным по сравнению с другими мяндинскими списками этой новеллы: скорее всего, список УЦ-72 был создан И.С. Мяндиным после списков НСРК О. 100 и УЦ-66.

Таким образом, анализ сюжетных добавлений в мяндинских списках новеллы «О непослушании родителей» позволяет дополнить круг тем, интересующих И.С. Мяндин-писателя (в частности, темой духовной деградации человека и её причин), а также подтверждает демократические позиции крестьянского книжника, отмеченные впервые В.И. Малышевым.

Углубление идейно-тематического смысла текста-источника за счёт введенных редактором добавлений наблюдается в мяндинских списках новеллы «О старости лѣтъ» (УЦН-170 и УЦ-67), где в форме прямого поучения вводятся дополнительные темы, близкие христианскому сознанию печорских крестьян-старообрядцев, — тема кратковременности земной жизни человека, тема недолговечности и призрачности земных благ и ценностей.

Итак, И.С. Мяндин, распространяя новеллы ВЗ на разных уровнях: текстуальном, сюжетном и композиционном (введение нового элемента композиции — концовки-поучения), — не только приближает средневековый текст к печорскому читателю, вводя разнообразные уточнения и мотивировки, но пытается донести до него собственные демократические взгляды и привлёкшие его внимание важные философские идеи, почерпнутые из иных средневековых произведений (например, идея приоритета содержания над формой), тем самым усиливая назидательное значение новелл ВЗ. Добавления, в ряде случаев обогащающие новеллы ВЗ новыми темами, расширяют наше представление о круге интересов И.С. Мяндин-писателя, например, его внимание к процессу и причинам духовной деградации человека проявляется в дополнении списка новеллы «О непослушании родителей» (УЦ-72).

Вносимые редактором добавления в ряде списков влекли за собой композиционную перестройку текста. Например, работа И.С. Мяндин над объединением сюжетного материала двух разных источников — новеллы «Повѣсть о нѣкоем царѣ» и притчи из «Повести о Варлааме и Иосафе» — проходила в несколько этапов и характеризуется композиционными перестановками. В списке УЦ-67 компиляция двух источников сделана ещё достаточно неумело: фрагменты, в которых описываются испытания-загадки царя и их последующее разъяснение испытателем, в обоих источниках И.С. Мяндин представляющие собой неразрывный текст, в тексте УЦ-67 оказались разделёнными, при этом обнажились «швы», соединяющие разные сюжеты. В более позднем мяндинском списке УЦ-70 композиционный дефект УЦ-67 устранён: рассказ об испытании вельмож «ковчегами» и его объяснение царём читаются в одном месте; соединены также в единый фрагмент эпизод, опи-

сывающий испытание царского брата трапезой над горящим рвом, и его последующее истолкование.

Композиционные изменения отмечаются в мяндинских списках новеллы «О старости лѣтъ». Отличием мяндинских списков от возможного текста-источника (список УЦ-144) является увеличение назидательной части рассказа по сравнению с сокращённой первой частью — подробным и натуралистическим описанием старого человека. При этом приёмы, используемые редактором для распространения второй — назидательной — композиционной части, в двух мяндинских списках разные: в списке УЦН-170 это достигается путём последовательного распространения двух фраз исходного текста, в списке УЦ-67 — сохранением части нового текста из списка УЦН-170 и добавлением новой концовки.

Осуществляемые редактором изменения текста источника в работе над новеллами ВЗ могли приводить к жанровой трансформации исходного материала. В результате компиляции двух различных средневековых текстов — новеллы ВЗ о царе, научившем вельмож бояться суда Божьего, и притчи из «Повести о Варлааме и Иосафе» — в мяндинском списке «Повѣсть о нѣкоем царѣ» разрушается притчевая структура, присущая обоим текстам-источникам. Во-первых, «Повѣсть о нѣкоем царѣ» И.С. Мяндин утрачивает тематическую цельность, необходимую для притчи: вместо одной жизненной ситуации, затем получающей толкование, раскрывающее её внутренний смысл, как это происходит в притчах-источниках, в «Повести» И.С. Мяндин появляются две ситуации, по очереди разъясняющиеся. Во-вторых, в мяндинском списке «Повести» редактором предпринимается попытка художественной разработки образов главных героев повествования, которые теряют притчевую абстрактность, приобретая некоторые конкретные черты жизненного поведения. В-третьих, в результате сокращений, проводимых И.С. Мяндиным, остаются не осуществлёнными и некоторые задачи притчевого сюжета новеллы ВЗ: не получает полного раскрытия символика трапезы под мечами грозных стражников, описание которой в новелле ВЗ построено на симметрии образов, лишь частично воспроизведённой И.С. Мяндиным, в результате чего утрачивается смысловая глубина притчевого сюжета новеллы ВЗ. В-четвёртых, скрытый дидактизм притчи в списке И.С. Мяндин заменяется прямым морализаторством (введение концовки — назидательного наставления читателям).

В мяндинских списках новелл ВЗ отразилась работа И.С. Мяндин и над языком переписываемых произведений. Язык в ряде спис-

ков, особенно в поздних вариантах одной и той же обработки, облегчён и обновлён: сложные синтаксические конструкции упрощены, в ряде случаев появляются разговорные интонации, старые лексические и грамматические формы заменяются современными.

Сохранение некоторых мяндинских переработок не в одном, а в нескольких списках позволило исследователям представить процесс обработки печорским книжником средневековых текстов, выделить этапы редакторской работы И.С. Мяндина. В частности, выводы о «механизме» освоения усть-цилемским редактором привлёкшего его памятника были сделаны Е.К. Ромодановской на материале трёх мяндинских списков «Повести о царе Аггее» (ИРЛИ УЦ-67, УЦН-204, УЦН-368) (36). Исследовательница установила, что на начальном этапе работы с текстом-источником И.С. Мяндин переписал текст, внося минимальную правку, состоявшую в сокращении текста, упрощении языка и разработке одного эпизода, близкого книжнику по деталям крестьянского быта (список УЦ-67). На следующем этапе этот вариант снова правился по всему тексту с сохранением тенденций предыдущего списка: исправлялись ошибки, осуществлялись перестановки слов, вносились сокращения и дополнения (УЦН-204). Свидетельством полного овладения сюжетом источника становится вольный пересказ текста произведения, характеризующийся композиционным преобразованием и появлением дополнительных идей (например, идея о необходимости труда) (УЦН-368). Изучение расхождений ряда мяндинских списков одной и той же новеллы ВЗ, определение временной последовательности их появления частично подтвердило выводы Е.К. Ромодановской об этапах обработки печорским книжником памятников древнерусской литературы. Нечто подобное мы наблюдаем при переделке И.С. Мяндинской новеллы ВЗ «О славѣ небеснѣй». В мяндинском списке УЦ-66 редактор очень точно передаёт текст новеллы по возможному источнику — списку ИРЛИ УЦ-144, внося в повествование имена главных героев, некоторые конкретизирующие детали, осуществляя отдельные перестановки слов. На следующем этапе (список УЦ-72) И.С. Мяндин переписывает текст новеллы ещё раз, опуская мистические и сказочные элементы, делая таким образом текст новеллы более «реалистичным», внося новые детали описательного характера, развивающие идею новеллы о прекрасной жизни в раю, жители которого ни в чём не нуждаются и роскошно украшают свои жилища.

Сходный «механизм» овладения книжником сюжетом средневековой новеллы наблюдается при сопоставлении трёх мяндинских спис-

ков новеллы «О непослушании родителей» (НСРК О. 100, УЦ-66, УЦ-72). Сначала И.С. Мяндин копирует текст новеллы, возможно, по списку УЦ-144, сокращая слова и фрагменты предложений, в основном, уточняющего характера, и дополняя текст источника психологическими деталями, небольшими вставками, конкретизирующими сюжетное действие, и новой концовкой — поучением автора к читателю, актуализирующим эсхатологическую тематику новеллы (список НСРК О. 100). На следующем этапе (список УЦ-66) редактор сохраняет и осторожно развивает тенденции списка НСРК О. 100: сокращение отдельных слов, дополнение и конкретизация сюжетного действия. В списке УЦ-72, представляющем более поздний этап работы книжника над текстом новеллы ВЗ по сравнению с предыдущими мяндинскими списками этой новеллы, мы наблюдаем свободное изложение текста источника. Список УЦ-72, сохраняя оригинальные черты предыдущих мяндинских списков новеллы (концовка с поучением к читателям), актуализирует новые темы и идеи (тема деградации человека, демократические идеи) и демонстрирует попытку редактора беллетризовать текст источника (художественная разработка кульминационного эпизода получения Божьего откровения о чудесном явлении).

Представленный нами обзор приёмов редакторской работы И.С. Мяндина над текстами новелл ВЗ, с одной стороны, ещё раз подтверждает выводы предшествующих исследователей, с другой — дополняет наши представления о типе редакторской работы печорского книжника. И.С. Мяндину как профессиональному переписчику были известны разные произведения средневековой русской и переводной литературы, и в ряде случаев он пытался объединить в рамках нового произведения привлёкшие его внимание сюжеты, обнаруживая связывающую их идеологию, как, например, произошло при переработке новеллы ВЗ «Повесть о нѣкоем царѣ», которую И.С. Мяндин дополнил материалом «Повести о Варлааме и Иосаффе».

В приложении к статье мы публикуем печорские списки новелл ВЗ, переписанные и обработанные И.С. Мяндиным.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Малышев В.И. Усть-цилемский книгописец и писатель XIX века И.С. Мяндин // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского дома. Л., 1985. С.323–337.

2. Обзор исследований о И.С. Мяндине см.: Волкова Т.Ф. Иван Степанович Мяндин — редактор древнерусских повестей (Некоторые ито-

ги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т.57. С.839–890.

3. Волкова Т.Ф. Указ. соч. С.00.

4. 113 из них выявлены нами, 9 списков уже фигурировали в предшествующих исследованиях: новеллы ВЗ «О еже коль тяжко питатися подаянием милостыня» (ИРЛИ. Усть-Цилемское новое собр. (далее – УЦН). №204), «О просящих милостыню коварством» (УЦН-204) в составе печорских рукописных сборников были обнаружены Е.К. Ромодановской, «Повесть о святем Григории Чудотворце и о жреце идолстем» (ИРЛИ. Усть-Цилемское собр. (далее – УЦ). №72; УЦН-368) – Е.М. Шварц, а новеллы ВЗ, ставшие источником для мяндинских списков «Повести о двух снохах и священнице» (УЦ-77) и «Повести о мужи и о жене и о верности обою» (УЦ-72 (I), УЦ-72 (II); УЦН-322 (I), УЦН-322 (II) – Е.А. Рыжовой и С.В. Шучалиной.

5. ИРЛИ УЦ-144 – рукопись 1817 г., в лист, 269 л., полуустав. См. описание рукописи: 1. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960 (далее – Малышев. Сборники). С.158–159; 2. Державина О.А. «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965 (далее – Державина. Великое Зерцало). С.171–172.

6. См. краткую характеристику мяндинского списка этой новеллы ВЗ: Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX веков. Новосибирск, 1985. С.224.

7. См. краткую характеристику мяндинского списка данной новеллы ВЗ: Ромодановская Е.К. Указ. соч. С.224.

8. Рыжова Е.А., Шучалина С.В. К вопросу о круге произведений И.С. Мяндина // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. трудов. Сыктывкар, 1997. С.45–56.

9. Там же.

10. Там же.

11. Шварц Е.М. Повесть о Григории Чудотворце и идольском жреце в усть-цилемских рукописных сборниках // ТОДРЛ. Л., 1979. Т.34. С.341–350.

12. При подготовке статьи к изданию мы обнаружили в сборнике ИРЛИ УЦ-72 ещё 3 мяндинских списка новелл ВЗ: «О пѣнии церковнѣмъ како дияволъ радуется» (Л.22–23), «Повѣсть о разбоиницѣхъ, спасшихся наставлениемъ разсудительнаго игумена» (Л.58об.–63), «Повѣсть о добродѣтельномъ священницѣ и юноши сострадателномъ» (Л.63–68об.).

13. ИРЛИ УЦ-66 – сборник третьей четверти XIX в., в 8-ку, 478 л., печорский полуустав (почерк И.С. Мяндина). См. описание рукописи: Малышев. Сборники. С.112–115.

14. ИРЛИ УЦ-67 – сборник третьей четверти XIX в., в 16 долю листа, 358 л., печорский полуустав нескольких почерков (в том числе почерк И.С. Мяндина). См. описание рукописи: Малышев. Сборники. С.115–118.

15. ИРЛИ УЦ-70 – сборник XIX в. (1882 г.), в 8-ку, 165 л., печорский полуустав (почерк И.С. Мяндина). См. описание рукописи: Малышев. Сборники. С.119–121.

16. ИРЛИ УЦ-72 – сборная рукопись последней трети XIX в., в 8-ку, 68 л., печорский полуустав (в том числе почерк И.С. Мяндина). См. описание рукописи: Малышев. Сборники. С.122–123.

17. ИРЛИ УЦН-170 – сборная рукопись XVII–XIX в., в 8-ку, 258 л., полуустав разных почерков. Часть листов переписал и переплёл И.С. Мяндин. См. описание рукописи: рабочее машинописное описание Усть-Цилемского нового собрания рукописей, составленное в Древлехранилище.

18. РНБ. НСРК О. 100 – сборник середины, второй половины XIX в., в 8-ку, 217 л., полуустав и печорский полуустав (почерк И.С. Мяндина).

19. В монографии О.А. Державиной «„Великое Зерцало“ и его судьба на русской почве» полностью были опубликованы тексты «новопереведённых» в конце XVII в. 260 новелл (второй перевод). Текст даётся по рукописи РГБ. Собр. Ундольского. №532 (см.: Державина. Великое Зерцало. С.175–422).

20. Монография П.В. Владимирова «„Великое Зерцало“ (Из истории русской переводной литературы XVII в.)» включает 3 приложения. В приложении 1 содержится оглавление тематических разделов польского издания ВЗ, перечисленных в алфавитном порядке; в приложении 2 – оглавление списков ВЗ первого русского перевода; в приложении 3 – оглавление списков ВЗ второго русского перевода (см.: Владимиров П.В. «Великое Зерцало» (Из истории русской переводной литературы XVII в.). М., 1884. С.1–78).

21. При описании печорских рукописей В.И. Малышев выявил целый ряд новелл ВЗ и сопровождал их краткими комментариями и ссылками на исследование П.В. Владимирова (см.: Малышев. Сборники. С.45–164).

22. В.И. Малышев не комментирует данный список как новеллу из ВЗ, мы относим этот текст к ВЗ, опираясь на отсылку в самоназвании.

23. Комментарий В.И. Малышева: «Из Великого Зерцала (Владимиров. Великое Зерцало, Прилож. III, №61)» (см.: Малышев. Сборники. С.117). Указанная В.И. Малышевым новелла №61 имеет совершенно другой сюжет, отличный от «Повести» И.С. Мяндина.

24. Комментарий В.И. Малышева: «Повесть

о купце, пренебрегавшем нищелюбием и хотевшем зятя своего в солеварном котле сварить, но вместо него туда угодившем. Ср. Владимиров Великое Зерцало, Прилож. III, №56)» (см.: Малышев. Сборники. С.120). В ссылке В.И. Малышева указана новелла, по сюжету не схожая с «Повестью» И.С. Мяндина.

25. Подробнее об этом см.: Волкова Т.Ф., Карманова Н.А. Работа печорского книжника И.С. Мяндина над текстом новелл «Великого Зерцала» (новелла о царе, научившем приближённых бояться суда Божия) // От средневековья к новому времени: сборник статей к 80-летию О.А. Белобровой. (в печати).

26. Анализ мяндинских списков новеллы «О Иоанне Конаксе и о дочерях его, како и что остави им наследие по себе» см.: Карманова Н.А. Усть-Цилемская обработка новеллы «О Иоанне Конаксе и о дочерях его» из «Великого Зерцала» // Материалы докладов пятнадцатой Коми республиканской молодёжной конференции. Сыктывкар, 2004. Т.I. С.270–272.

27. Подробнее анализ мяндинских списков новеллы «Славы небесныя ведаяй двести лет мняше быти единъ час» см.: Карманова Н.А.

Новелла «Великого Зерцала» «О славе небесней» в обработке печорского крестьянина-старообрядца И.С. Мяндина // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2005. Т.2. С.190–200.

28. Волкова Т.Ф. Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитрие Басарге // Человек и общество в информационном измерении. Екатеринбург, 2001. С.96–104.

29. Малышев. Сборники. С.33; Малышев В.И. Усть-Цилемская обработка «Повести о царевне Персике» // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С.330.

30. Ширмакова Е.П. Повесть о Басарге в усть-цилемской переработке // Древнерусская книжность: источниковедение. Л., 1984. С.268.

31. Малышев В.И. Усть-Цилемская обработка «Повести о царевне Персике». С.328.

32. Рыжова Е.А., Шучалина С.В. Указ. соч. С.49.

33. Ромодановская Е.К. Указ. соч. С.224.

34. Подробно об этом см.: Волкова Т.Ф., Карманова Н.А. Указ. соч.

35. Малышев В.И. Усть-Цилемская обработка «Повести о царевне Персике». С.330.

36. Ромодановская Е.К. Указ. соч. С.225.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИЗ ЗЕРЦАЛА, ЛИСТ 7. ПОВѢСТЬ О ДВУХЪ КАЛУГЕРѢХЪ КАКО ЕДИНЪ ПОКАЯСЯ, А ДРУГАГО КОВАРНЫМЪ ОБРАЗОМЪ СПАСЕ. ГЛАВА 16*.

Повѣда намъ святыи** Августинъ о нѣкиихъ дву калугерѣхъ, яко быша нѣцыи содружбнии и совокуплени братским дружеством, паче же лукавнымъ нравомъ и дѣлы, два друга, живуще между человек и лукавно омрачающе и прельщающе многих. Единъ же от нихъ по нѣкоему же смотрению // (Л.54об.) Божию прииде в страх Божий и покайся, тай от подруга своего бѣжа и в нѣкую яму вержеса, в лѣсѣ суши, и скрыся и тамо много лѣт творя жестокое покаяние и зѣло сотворися добродѣтельнъ.

Подругъ же его удивляшеса отшествию друга и не зная, гдѣ пребываетъ, сего ради со всяким испытанием изуискуя пыташе. Послѣди же услышав от нѣкихъ, яко в нѣ//коей (Л.55) ямѣ в лѣсѣ крыется нѣкий человекъ, и абие скоро потече тамо, сопровождаемъ нѣкиимъ до мѣста, мысля, еда сей крыемый подругъ его есть. Прииде же к пещерѣ и позна его, возрадовася. И нача льстити всякими образы, глаголя, яко нынѣ в мирѣ велие гобзование, человецы же простѣйшии в нравѣхъ. «Аще ты изыдеши, то многое соберѣмъ злата // (Л.55об.)

и сребра и камыкъ многоцѣнных и обогатѣм до зѣла». Другъ же его, его же хотя прельстити, водруженъ сый в страхъ Божии, никако же к тому изыти изволи, ниже преклоняшеса на лъстивыя и хитросплетеныя глаголы его. Онъ же неотходно пребывая и всячески прельщае, еже из вертепа поне изыти. Той же добрый исполнитель Божиихъ заповѣдей воспомяну евангельския глаголы, еже изводяи честное // (Л.56) от недостойнаго, яко уста моя будутъ, не точию прельщения избыти, но и самого прельщающаго уловити умысли и абие якобы нача преклонятися к молению его. И рече ему: «Брате, аще можеша отвалити камень от устия вертепа и мене изыти из ямы сея, то азъ иду с тобою на первыи обычай». Вертепъ же той бѣ огражденъ отовсюду, точию малое имѣя оконце, и то велиимъ // (Л.56об.) камнемъ покрывашеса. Слышавъ же согласие друга своего, оный прелестникъ возрадовася, яко обрѣте хитрости своей мѣсто, и абие камень отвали и подруга извлече. Возрадовастася другъ друга узрѣша и лобызастася, поидоша в путь медлено, поминающе прежние добытие и како бы имъ паки прельщати человеки и симъ бы обогатитися. И абие постникъ напрасно возопи и рече: // (Л.57) «Возвратися, друже, в мой в вертепъ, тамо есть мешекъ сребра перваго добытия, азъ бо изнурився, не могу скоро дойти и излѣсти из ями-

* В ркп на поле.

** В ркп и над строкой.

ны, зане многими лѣты силы лишихся. Ты же силенъ еси, сниди и в головѣ лежа моего обрящещи, скоро паки изыдеши». Той же не разумѣ хитрости пустынника, абие скоро спустился. Пустынникъ же, яко ощути друга своего в яминѣ той, // (Л.57об.) и абие пустынникъ, немало незамедливъ, привали камень на устие вертепа и тако друга своего прелукави добрымъ онымъ лукавствомъ. И сниде, к оконцу припаде и рече: «Возлюбленныи мой друже и брате, потщися и ты отнынѣ умолиши Бога о прежде содѣянныхъ грѣхъ, надѣю бо ся на щедроты его многия, яко же и азъ, сохрани заповѣди его* и покайся от чиста сердца, да приимеши отпустъ древнихъ согрѣшений, ими же прогнѣвахомъ Господа Бога, коварствомъ обольщающе братию, ихъ же подобаетъ паче любить, мы же диявола любихомъ и творяще дѣла его, то отнынѣ сѣди и кайся здѣ». И больма заключи ямину ону. Онъ же первие гнѣваяся, ругаяся и крыча, та же и моля его да испустить. Пустынникъ же воспоминаю ему вся содѣянная подробну и прещаше судомъ страшнымъ и Христовымъ // (Л.58об.) пришествиемъ и муки вѣчныя воспоминаю ему. Онъ же долго не соглашаяся, но обаче видя, яко не изыти ему от ямины той, и убояся, да не како Богъ не потерпитъ зла его и погубить напрасно, и абие умилился молитвами брата и обратился в Божию волю. И тако оба пожиста в пещерахъ преподобно в добрѣ покаянии и скончашася, преселишася в вѣчныя обители.

РНБ. НСРК О. 100. Л.54–58об.

О НЕПОСЛУШАНИИ РОДИТЕЛЕЙ СВОИХЪ И ЗА ТО СТРАШНОЕ ОСУЖДЕНИЕ

Бѣ нѣкий юноша в нѣкоемъ градѣ зѣло прекословный и непослушный родителемъ своимъ, суровъ же и жестокъ. И великий бѣ злотворецъ. И бѣ ему лѣтъ 18. И ради неподобныхъ дѣлъ его и разбоевъ многихъ от судий града того осужденъ да повѣсятъ. Но в сихъ лѣтѣхъ не имѣя еще и слѣда усовъ и брады // (Л.59об.). Егда же обѣсиша его и умре**, и абие изросте у мертвого того велия брада, человекомъ же на се со удивлениемъ зрящимъ. И се бысть еще должайши, и усъ сотворися велий. И еще прилѣжно зрящимъ имъ, иже вси власы и главы, и брады осѣдѣша и до того образа прииде, яко до 90 лѣтъ. Се же видѣша вси людие чюдо сие, текоша и возвѣстиша епископу. Епископъ же, слышавъ сие, удивися и абие подвижеся и прииде // (Л.60) со множествомъ народа и со всѣмъ священнымъ чиномъ, и, видѣвше сие удивительное чюдо, припадше вси на колѣну, въздѣюще руцѣ к Богу и молящися со слезами на многъ

час, да явить имъ Господь Богъ, чесо ради бысть таковое страшное видѣние и пременение над мертвымъ юношею. И услыша Богъ смиренныя молитвы ихъ и яви добродѣтельному епископу о вещи сей. Онъ же возведся и възиде на вы// сочайшее (Л.60об.) мѣсто и рече к людемъ: «Велий и дивный в дѣлѣхъ своихъ Господь показа намъ днесь юношею симъ, колико есть зло не боящихся и не почитающихъ родителей своихъ и не повинующимся наказанию ихъ. Яко же се видите содѣяся на семъ юноши, иже осужденъ есть умерети за злыя дѣла его в сиевыхъ младыхъ лѣтѣхъ. Аще бы юноша сей имѣлъ страхъ Божий и послушание к родителемъ своимъ, // (Л.61) пришелъ бы в жизни сей до 90 лѣтъ. Бестрашие же и неповиновение к родителемъ и злыя его дѣла отяша от него 72 лѣта, а послѣди вѣчныя муки. Да се вѣдуше, братие, приидем в чюство и не будемъ прогнѣвающе Бога бестрашиемъ и непокорениемъ к родителемъ своимъ и злыми дѣлы, да не напрасно здѣ восприимем по достоянию и в будущемъ же безконечныя муки и томление».

РНБ. НСРК О. 100. Л.59–61.

О НЕПОСЛУШАНИИ РОДИТЕЛЕХ СВОЕЮ И ЗА ТО ОСУЖДЕНИЕ

В нѣкоемъ градѣ бѣ нѣкий юноша зѣло прекословный родителемъ своимъ, суровъ же и жестокъ. И великий бѣ злотворецъ. Бѣ же лѣтъ осминадесяти. И ради неподобныхъ дѣл его и разбоевъ многихъ от судий града того осужденъ на виселицу. И в сихъ лѣтѣхъ не имѣя еще и слѣда усовъ и брады. Егда же обѣсиша его и умре, и абие изросте у мертвого // (Л.289об.) того велия брада, человекомъ же на се со удивлениемъ зрящимъ. Та же бысть еще должайши, и усъ сотворися велий. И еще прилѣжно зрящимъ имъ, абие вси власы и главы, и брады его осѣдѣша и до того образа прииде, яко до 90 лѣтъ. Се же видѣша вси людие чюдо сие, возвѣстиша епископу. Епископъ же, слышавъ сие, удивися и абие прииде со множествомъ народа и со всѣмъ священнымъ чиномъ, и, видѣвше сие удивительное чюдо, // (Л.290) припадше вси на колѣну, въздѣюще руцѣ к Богу и молящися со слезами на многъ час, да явить имъ Господь Богъ, чесо ради бысть таковое страшное видѣние и пременение над мертвымъ юношею. И услыша Богъ смиренныя молитвы ихъ и яви добродѣтельному епископу о вещи сей. Онъ же възиде на высочайшее мѣсто и рече велегласно к людемъ: «Велий и дивный в дѣлѣхъ своихъ Господь показа намъ днесь юношею симъ и колико есть зло // (Л.290об.) не боящихся и не почитающихъ родителей своихъ, паче же не повинующихся наказанию ихъ. Яко же се видите содѣяся на семъ юноши, иже осужденъ есть умерети за злыя дѣла в сиевыхъ лѣтѣхъ.

* В ркп над строкой.

** В ркп на поле.

Аще бы юноша сей имѣлъ страхъ Божий и послушание к родителем своимъ, пришелъ бы в жизни сеи до 90 лѣтъ. Безстрашие же и неповиновение к родителем своимъ и злыя дѣла отяща от него 72 лѣта, а послѣди вѣчныя муки».

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №66. Л.289–290об.

ПОВѢСТЬ О ЮНОШИ, У КОЕГО ИЗРАСТЕ У МЕРТВАГО ВЕЛИЯ БРАДА

Во странѣ греческой в нѣкоей веси юноша нѣкий бѣ родителем своимъ непокорный и непослушный до того, яко изпасти из послушания родительскаго и совокупився с людьми непристойными и избалованными до зѣла, которыя кромѣ татѣбы и другихъ порочныхъ дѣлъ уклониша даже и до разбоа. Достигшу же ему осминадесяти лѣтъ, // (Л.12) абие за разбои и за прочіе порочныя дѣла жители веси тоя яша того юношу, ввергоша в темницу и потомъ за вышереченныя дѣла повѣсиша его. В тои же часъ абие у мертваго нача расти усь и потом брада, зрящимъ же людемъ всѣмъ на сие и дивящимся. Нача брада расти и израсши должае даже до колѣну и потом нача сѣдѣти и бѣ, яко до девяноста лѣтъ, она. Народъ же стоящій сие видѣвше, зѣло ужасоша, // (Л.12об.) глаголюще, яко юноша сей бѣ угоденъ Богу да брада израсте у мертваго. И начаша вси людие молити Господа Бога, дабы открылъ имъ о юноши семь, и восприяша постъ. Послуша Богъ молитву рабъ своихъ, и абие явился иерею, благоговѣйну мужю сушу, ангель Господень во снѣ, глаголя: «Рцы людемъ симъ, иже осудиша юношу на смерть, яко за злыя его дѣла достойную казнь подяты. А еже у мертваго (Л.13) израсте брада и посѣдѣ, то при рождении Господь опредѣли до старости сему юноши пребыти, яко до 90 лѣтъ, но за разбои и другія злыя дѣла отятъ Господь Богъ 72 лѣта от сего юноши. Аще бы юноша сеи к родителем своимъ покорение имѣлъ и не вдался в порочныя и злыя дѣла, то дожилъ бы* до сихъ лѣтъ непременно». Да того ради, юнии вси, внемлите сему и не уподобляйтесь нраву // (Л.13об.) сего юноши и не прекословѣть своимъ родителем, да не злѣ умрете безвременною смертию, а тамо имате бесконечно мучитися.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №72. Л.11об. — 13об.

ПОВѢСТЬ О ИОАННѢ КОНАРКСѢ, КАКО ПОРУГАВСЯ НЕПОЧИТАЮЩИМ ЕГО В СТАРОСТИ

Бѣ в Константинѣ градѣ мужъ благовѣренъ, славенъ и богатъ, именемъ Иоаннъ. Сей сочетася с женою и роди три дщери вельми красны. И егда в возрастъ приидоша, испросиша нѣкотории славнии мужие за сыны

своя. Умершу же супруги его, оста Иоанн единъ в дому своемъ.

Дщери же его и зятія зѣло почитающе его, // (Л.189об.) зане осталось у отца ихъ стяжания много, и сего ради на всякъ день дщери его с мужи своими гошаху с великою ласкою и и** почтением и взимающе кто что хотяше и возвращахуся в дома своя с радостію. И тако пребывающе, дондеже Иоанново стяжание истощися: злато же и серебро и ризы многоцѣнныя. Егда же точію дщери и зятѣя Иоанновы ощутиша, яко истощися стяжание отца ихъ, к тому зѣло // (Л.190) косно начаша ходити и весьма не почитаху его и первыя чести не творяще, но и презирающе отца своего. Видѣвъ же Иоаннъ презрѣніе свое от дщерей и зятѣей оскудѣніа ради имѣнія, зѣло себѣ зазирая, глаголаше: «Увы мнѣ, безумному, яко вотще раздахъ стяжание свое, яко и на старость мою нѣоткуда надѣюся получитьи утѣшение! Дщери бо*** и зятѣи мои похитивше имѣніе мое, нынѣ мя презирати начаша» // (Л.190об.). Сіце Иоанну на всякъ день много тужащу и сѣтующу о презрѣніи своем и о истощении стяжания.

Богъ же вложи ему помысль сицевъ, да не како туги ради и печали нѣчто зло не случится. Абие укрѣпився мыслию и препоясався, иде к нѣкому другу, искренну сушу ему и вѣрну, и сказа о вещи и проси у него серебра 10000 на два дни точію и моли его, да со всякою таиностию сохранит, еже онъ умысли сотворити.

Во единъ же // (Л.191) от дний призва Иоаннъ вся дщери своя и зятѣя, сотвори имъ обѣдъ, яко бы праздника вину творяше, и напои я вином, и обвеселишася вси. Иоаннъ же иде в тайную камору свою близъ пирующихъ и возьмъ серебро оно и внезапно разсыпа на столѣ и сотвори звукъ, яко сущій на обѣдѣ услышавше, прибѣгоша и скважно узнѣша многое множество серебра, удивившася и зѣло возвеселишася. Иоаннъ вскладе паки серебро и прииде // (Л.191об.) к пирующимъ. Дщери же и зятѣя с радостію и со многою почестію встретиша Иоанна, отца своего, и к тому не с презрѣніемъ взирающе на него, но со многою любовію и ласкосердствомъ. По обѣдѣ же начаша дщери**** тихо вопрошати Иоанна о видѣнномъ ими сребрѣ. Онъ же имъ изрече, яко: «Есть серебра у мене 40000, и аще которая из дщерей будетъ мене покоити, то и серебро оно все ей достанется». Тогда дщери и зятѣя зѣло начаша // (Л.192) любить и почитати его, и яко не бѣ таковыи

* В ркп над строкой.

** В ркп и повторено дважды: сначала десятиричное, потом восьмеричное.

*** В ркп на поле.

**** В ркп над строкой.



Сидор Нилович Антонов (04.02.1892–21.11.1985) — пижемский наставник, владелец значительного собрания рукописных и старопечатных книг, охотник и рыбак из д. Скитской, образовавшейся на месте Великопожженского скита, потомок первых поселенцев на Пижме — мезенцев Антоновых. Его отец — Нил Семёнович Кириллов — был известным по всей Пижме старообрядческим наставником и переписчиком книг.

В 1950-е годы с ним встречался и переписывался В.И. Малышев. В библиотеке Сидора Ниловича тогда были в основном издания старообрядческих типографий XVIII в., рукописи же много лет лежали в берестяном коробе на чердаке. Среди них оказались: список Жития Аввакума, в 30-е годы XIX в. принадлежавший другому представителю рода Антоновых — поэту Венедикту; Пролог XVI в., местный синодик, список книг библиотеки Великопожженского скита, История о взятии Соловецкого монастыря, сборники духовных стихов, Повесть о табаке. Всё это С.Н. Антонов передал в Пушкинский Дом. В 1960–1970-е годы Сидор Нилович передавал книги в древлехранилище Пушкинского Дома и другим ленинградским археографам.



Осип Иванович Дуркин (1909 г.р.) и его жена — Антонова Варвара Васильевна (1913 г.р.), жители Усть-Цильмы, помощники сыктывкарских археографов, подарившие и библиотеке СыктГУ ряд рукописей. Осип Иванович — человек светлого ума и открытого сердца — являет собой тип крестьянина-интеллигента, общение с которым всегда доставляет радость, духовно обогащает. Почти после каждой встречи с Осипом Ивановичем наша коллекция рукописей пополнялась новыми сборниками. Некоторые из них переписаны И.С. Мяндиным. Осип Иванович является ещё и хранителем преданий, связанных с историей старообрядчества. От него записаны рассказы об Аввакуме и его союзниках по Пустозерской ссылке и их казни «в сруб» за «старую веру», об Иванове кладбище в Усть-Цильме, о пижемском наставнике Ниле Семёновиче Кириллове — отце С.Н. Антонова.

Жена Иосифа Ивановича Варвара Васильевна в начале Великой Отечественной войны работала поваром под Москвой и с советскими войсками дошла до Берлина.

Вид Великопожженского общежития. Рисунок последней четверти XIX в. (Государственный литературный музей)



почести в то время, егда бѣ богатъ. Нынѣ же всячески другъ пред другомъ угаждающе и служаху Иоанну, отцу своему, дабы* сребро оно наслѣдити. Иоаннъ же разумѣ, яко соверши начинаемое благополучно, отнесе сребро к другу своему, благодарение воздая. Егда же прииде Иоаннъ близъ кончины, абие созва вся дщери и зятѣ своя и рече имъ: «Милыя дщери моя и зятѣ, азъ днесъ отхожду // (Л.192об.) жизни сея временныя, вы же при животѣ моемъ сотворите заповѣданная мною: первое — раздавайте страннымъ и нищимъ 1000 сребреницъ, потомъ монастырямъ и церквамъ 1000 же и на упокоение вдовицъ и сиротъ 1000. Се же еще сотворите, то вамъ в етой шкатулькѣ нѣ точию сребро 40000, но и другія дорогія вещи положены хранятся, точию по смерти моей отверзите и обрящите моею рукою хартию написану, кому что за ваше попечение // (Л.193) тамъ обрящите написану». Се же слышавше, абие раздаша и исполниша по повелѣнію его многу милостыню нищимъ и церквамъ и монастырямъ, еще же и страннымъ и пришельцамъ, яко же** исполниша все по заповѣди отца своего Иоанна.

И не по мнози же преставися Иоаннъ. Егда же погребоша со многою честию и псаломопѣніемъ, возвратишася в домъ отца своего и вземши шкалю оную, отверзоша и ко удивлению всѣхъ ничто же не обрѣтоша, точию // (Л.193об.) зѣло великую булаву и на ней написаны слова: «Дщери и зятѣ мои, вот вамъ награда за мое презрѣніе и непочтение, яко же вы точию за имѣніе почитаетѣ родителей, а не любви ради и заповѣди Божией. Се вамъ заповѣдаю: не гнѣвайтесь за иждивение вашего сребра, ибо вы уже прежде получили от меня». Се же прочетше, зѣло ужасошася и яко обольстивша ихъ отца*** вельми злорѣчиша, но возвратити уже было невозможно.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №66. Л.189—193об.

ПОВѢСТЬ О НѢКОЕМЪ ИОАННѢ КОНАЗѢ И О ДЩЕРѢХЪ ЕГО

В Константинѣ градѣ бѣ нѣкии мужъ, богатъ зѣло и благоговѣинъ, Иоаннъ именемъ. Сему бѣяху дщери три, ихъ же сочета за мужи и много вда имъ имѣнія и злата // (Л.14).

Оставши же ему имѣнія того ради дщери его и зятеве вельми его почитаху, да прочее имѣніе и злато себѣ наслѣдять, онъ же, простъ сый нравомъ и обычаемъ, не разумѣ сего, по вся дни мало помалу даяше имъ от своихъ имѣній, дондеже все истощи. Егда же даяше имъ, тогда дщери и зятеве ласкаху его и к себѣ одна пре другими зовуще в свои дома и гостяху

его разными драгоценными брашны и питиями, // (Л.14об.) егда же все истощи имѣніе и злато дщеремъ своимъ, абие оттолѣ худѣ почитающе отца своего и мало помалу дондеже начаша и презирати и гнушати имъ. Се же видя, благочестивыи сеи мужъ печалию уязвися и в недоумѣніе впаде.

Се же объяви единому от друзей своихъ и проси его совѣта. Онъ же совѣтъ впаде, еже испросити от нѣкиихъ на одинъ день злата и сребра полну крабицу // (Л.15) и показати дщеремъ своимъ и зятемъ и сотворити, якобы имъ оставити по смерти его.

Онъ же сотвори тако, абие созва дщери своя и зятѣ к себѣ в домъ и угодова трапезу. И егда сѣдящимъ имъ, воста Иоаннъ от трапезы и иде в другіи покой и отпечатлѣ злато и сребро из кованаго ларца и разсыпа все по столу. Разсыпанное же злато учини звукъ велии, яко дщери и зятеве // (Л.15об.) на звукъ тои скоро**** избѣгоша из-за трапезы и малою скважною позрѣша и с радостию зряще многое множество сребра и злата, и яко не домыслящимся имъ о семъ. И паки скоро к трапезы притекоша и сѣдоша, понеже отца идуща ощутиша. И яко вниде Иоаннъ к дщеремъ и зятемъ, абие вси, яко бы не видѣша его долгое время, радостно и весело с нимъ бѣсѣдовати начаша // (Л.16) и словеса простирающе лестная и сладкая и потомъ вопросиша его и о златѣ и моляху сказать, како и откуда бысть. Иоаннъ же повѣда, яко: «Сие злато родителю ми есть и сокровено издавна, и есть ми многое множество, яко 40000 будетъ. И еще которая дщи ми лучши послужить при старости моей и проводить ко гробу, той болѣе получить от видѣннаго вами злата». Оттолѣ дщери его и зятеве паче перваго // (Л.16об.) начаша отца своего почитати и друга пред другими любляху и всяко служение показующе ему при старости его. Егда же Иоаннъ впаде в болѣзнь, и дщери ему служаху и в бани мыяху и ароматы мазаху. И яко прииде ему кончина смертная, призвавъ Иоаннъ всѣхъ дщереи и зятевеи своихъ и рече: «Се отхожу жизни сея, вамъ же оставляю все злато, видѣнное вами, в цѣлости в сей // (Л.17) моеи крабицы», — и со словомъ показа имъ большую окovanную желѣзную крабицу. И рече: «В сеи хранится сокровище злата, да первіе при моеи жизни отдадите за меня по монастырямъ 1000 златникъ, та же по церквамъ 1000, тако же и нищимъ 1000 же. Се заповѣданное мною сотворите, то и сокровище наслѣдуете, а еже не общаете, то азъ самъ все расточю и болѣе***** понеже***** 10000 на каждое будетъ». Се же

* В ркп над строкой.

** Далее в ркп в круглых скобках описка услы.

*** В ркп на поле.

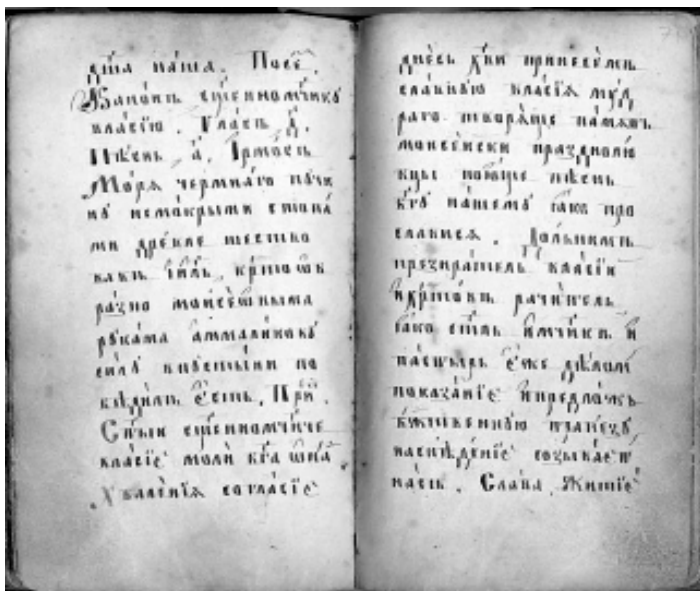
**** Далее в ркп в квадратных скобках описка из бѣгоша.

***** В ркп на поле.

***** В ркп неже над строкой.



Носова Федосья Семёновна — жительница Усть-Цильмы, владелица книжного собрания, отчасти перешедшего к ней от её соседки, имевшей много ценных книг, Тороповой Екатерины Ивановны. Среди них особую ценность представляет рукописный сборник литературного содержания, переписанный И.С. Мяндиным. Ряд литературных текстов из него скопировали ленинградские археографы (ИРЛИ). Федосья Семёновна была дружна с наставницей Ф.Е. Чуровой, также её соседкой, часто брала у неё «на поддержание» книги, беседовала о них. Федосья Семёновна гостеприимно принимала и Сыктывкарских археографов, давала возможность работать с мяндинским сборником, рассказывала о своей жизни, сообщала много ценной информации об усть-цилемах — хранителях старинной книжности.



Лист из канонника НБ СыктГУ УЦ р.-20 (л.70об.—71). Почерк И.С. Мяндина

слышавше, дщери // (Л.17об.) и зятеве абие расточиша все, яко же заповѣда имъ отецъ ихъ, по 1000 златникъ.

По днехъ же нѣколицѣхъ преставися Иоаннъ, и погребоша его и яко же лѣпо расточиша по немъ еще многое сребра. Приидоша в домъ, отверзоша крабицу ону и ничто же обрѣтоша, точию едину великую булаву, на которой написано сие: «О дщери моя и зятеве, понеже азъ расточихъ вамъ // (Л.18) мое имѣние, вы же мене презирати начасте, должно же вамъ не* за то имѣние точию мене почитати и служить ми. Вы же неблагодарни явися



«Зерцало грешнаго» — снимок с гравюры Василия Андреева (XVIII в.) БАН, Плюшк. №254

(по изданию: Державина О.А. «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С.68)

теся ко мнѣ, да того ради азъ се сотворихъ». Они же прочтосте, зѣло ужасостеса и отца своего, яко прельстивша ихъ, вельми злорѣчиша и отходяще со гнѣвомъ, себе зазираху о томъ, что послушаше.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №72. Л.13об.—18.

О ПРОЗДРАВЛЕНИИ СВЯТѢЙ БОГОРОДИЦЫ. ГЛАВА 32**

Девица нѣкая на кийждо день чтяше сто пятьдесять проздравлений Пресвятѣй Богородицы, еже есть «Богородице Дево, радуйся». И

* В ркп ме над строкой.

** В ркп на поле.

сие чтиаше борзо и небрежно. Сего ради явися Пречистая Богородица в ноши оной // (Л.145) девицѣ, повелѣ ей пятьдесятъ точию глаголати, а сто отвергнути. «Ибо лучше, — рече*, — и приятнѣе мало глаголати с усердием и вниманием, нежели много с небрежением». Да того ради потщимся всякое дѣло Божие творити со всяким усердием и вниманиемъ.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №67. Л.144об. — 145.

ПОВѢСТЬ О НѢКОЕМ ЦАРѢ, КАКО НАУЧИ БРАТА СВОЕГО И ВЕЛЬМОЖЬ БОЯТИСЯ СТРАХА БОЖИЯ

Бѣ нѣкий царь вельми славенъ. Имяше же той царь брата, иже зѣло любляше. Сей же благочестивый царь бѣ милостивъ и страннолюбивъ вельми // (Л.221об.) и сего ради многжды от брата и вельможъ зазираемъ быше, зане той царь в жизни своей никогда весель не бываше.

Единою же шествующу ему с братом своим и с вельможами на златоукрашенной колесницѣ, и узрѣ царь издалече два мужа странна и нища, в // (Л.222) скверных ризахъ шествующа по граду, и абие повелѣ остановить свою колесницу слугамъ. И яко приближишася тии прямо царя, встав самъ царь и поклонися страннымъ тѣм до земли, таже давъ имъ на потребу довольну милостыню и припадъ, бѣсѣдова // (Л.222об.) много с ними с любовью и радостию**. И яко разлучися с ними царь, начаша вельможи и царевь братъ помышляти о своем царѣ нѣкая помышления, зѣло зизирающе о таком его со странными обращении, но в лице глаголати не смѣюще. И единою бывшую брату цареву вкупѣ // (Л.223) с вельможами наединѣ, и начаша молити брата царева рещи, яже видѣша, и спросити, что ради царь ихъ никогда весель не бываетъ.

Братъ же царевь во единъ от дний вопросы царя о всем, яже от вельможъ слыша, и моля его возвѣстити подробну, // (Л.223об.) яже о себѣ. Царь же даде ему отвѣтъ, яже братъ не разумѣ, и иде в дом свой печаленъ. Обычай же бѣ царю тому повинных смерти с вечера послати слугъ вострубити в двери его дому трубу смертную. По отшествии брата абие царь повелѣ // (Л.224) слугам своимъ во двери дому брата своего вострубити смертною трубою. И яко услыша братъ трубу смертную, абие утѣшился и ядения и всѣхъ утѣхъ лишился, и всю ночь без сна пребысть. И наутрие облечеся в плачевныя ризы и иде с женою и чады // (Л.224об.) к царю, брату своему, плача и рыдая. И ста прирашенъ во единомъ углу полаты. И повелѣ царь призвати брата своего к себѣ в полаты и видѣ

его в сицевомъ страннѣм одѣянии и лицемъ измѣненным, рече к нему: «Безумне человеце***, почто утѣшился // (Л.225) еси подобна тебѣ человека и брата, единоутробна тебѣ и любима****, и ничтоже согрѣшаша мнѣ. Азъ же толико согрѣшая на всякъ день и ночь, како могу жити в веселии и не бояться моего владыки и Бога?» И абие повелѣ уготовати четыре // (Л.225об.) ковчегы, два же позлатити извну и украсити камениемъ драгим и бисеромъ, а внутрь вложить кости мертвечия и ина злосмердящая вещи. А два извну посмолити и посыпати пекломъ, а внутрь вложить вѣнцы, царская поясы и благовонныя укра//шения (Л.226) и вся благая и добровонная вѣщи. И вземъ вельможи и брата своего, и идоша ко онымъ ковчегом, и рече к нимъ царь: «Се четыре ковчезы, колицѣй ценѣ кой из нихъ выше и кой меньшей достойны суть?» Вельможи же, видяще позлащенная и укра//шенная, (Л.226об.) мняще ту вложени вѣнцы и поясы царьстии и камение драгое и оцениша высокою цѣною; посмоленая же самой малой цѣной оцѣниша. Тогда рече имъ царь: «И азъ такоже мнях, вы судити, понеже человецы навывоша по видимости, а не по // (Л.227) внутренности цѣнити видимыя вѣщи».

Посем повелѣ царь уготовати ровъ глубокъ и в немъ насыпати угля горящаго до половины, и поставити престолъ над ровищем вельми трухлявъ, и посади брата своего на той престолъ, и пред нимъ столъ со многоцѣ//нными (Л.227об.) брашны и питии, над главою же брата повѣси острейший мечъ на тончайшей нити, со обою же страну юноши с обнаженными мечи над нимъ стояще. И рече царь к брату: «Яждь, пий, веселися!» И рече братъ: «Какое имамъ веселиться, яко отсюду обстоим // (Л.228) лютыми, аще воззрю выспрь — ту виситъ мечъ, хотящъ мя посѣщи, аще воззрю на обою страны — тако воины наголо мечи, хотяще мя пронзити, аще ли воззрю внизъ — тамо огонь, а престолъ мой зѣло трухлявъ есть, еда како от мала колебания вринуся // (Л.228об.) и впаду в лютый той огонь».

Тогда царь повелѣ брату ити с собою в полату и собравъ всѣхъ бояръ***** и князей и рече имъ всѣм: «Слышите нынѣ, о друзи, мое наказание: вы сумнящесь и зазираете мене, тако творяща в жизни сей паче к странным онѣм святымъ мужем // (Л.229). Азъ бо провидѣхъ ихъ душевную доброту и чистоту, якоже злато чисто».

Тогда повелѣ отверсти позлащенная сосуды, и абие изыде смрадъ золь, и не можаху терпѣти, заткоша ноздри своя от смрада онаго. Отверзоша же и посмоленая, и изыде велие благоухание и всѣхъ обвесели // (Л.229об.) пред-

* В ркп над строкой.

** В ркп на поле.

*** В ркп на поле.

**** Далее в ркп в квадратных скобках описка азъ же како.

***** В ркп описка брляръ.

стоящихъ. И рече царь: «Се образъ странных онѣхъ святыхъ мужей, иже извну имуть сицевъ образъ, якоже осмоленнии они сосуди, внутрь же вся благая являютъ. Сего ради и поклонихся имъ, яко честнѣе есть царьствия моего и вѣнца, // (Л.230) яко посланника еста Божия, возвѣщающа путь к спасению.

Сего ради и азъ не могу жити весель в скоро преходящей сей жизни и мимотекущей. Азъ еще возрю на небо — тако чаю судию живим и мертвымъ, хотяща мя осудити за беззакония моя, еще позрю на землю, // (Л.230об.) и тамо помышляю огонь вѣчный, хотящи мя томити во вѣки безконечнии; еще ли позрю на десную страну, вижу ангела-хранителя, претяща и хотяща ми живот скончати за моя беззакония; еще ли возрю на шую страну, вижу диявола, яко льва рыкающа и хо//тяща (Л.231) мя поглотити за моя беззакония и низвезти во адъ. Сия помышляю во умѣ, сего ради не могу веселитися в семъ суетномъ мирѣ и скоропреходящемъ. Сии ковчези позлащени — образъ есть богатымъ и питающимся и во злѣ пребывающим, коихъ мы // (Л.231об.) по внѣшнему образу почитаемъ, паче же и не разсуждая ни звания, ни чина, в худѣ образѣ видимъ и гнушаемся, кои от поста и смирения изнуриша себѣ здѣ, да тамо получать радость неизреченную. Мы же здѣ питающиеся и веселящиеся, гордящиеся и не милующе* нищихъ // (Л.232) и убогихъ, а тамо ждѣть насъ геена огненная во вѣки мучити».

Си слышавше от царя вси бояре и брат, поклонихся до земли и оттолѣ обѣщавшася пожити по Бозѣ и останися всѣхъ прежнихъ заблуждений.

Такоже и мы, братие, поревнуемъ симъ, останемся всѣхъ своихъ // (Л.232об.) злыхъ дѣлъ, якоже и доблии вельможи Царя Небеснаго, послушаемъ его спасенныя поучения, да не лишимся царствия небеснаго своимъ невоздержаниемъ и бестрашиемъ и во вѣки мучитися, но да достигнемъ святыхъ блаженства о Христѣ Иисусе Господе нашемъ. Аминь.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №67. Л.221—232об.

ПОВѢСТЬ О НѢКОЕМЪ БЛАГОЧЕСТИВЪМЪ ЦАРѢ, КАКО НАУЧИ БРАТА И ВЕЛЬМОЖЬ БОЯТИСЯ СТРАХА БОЖИЯ

Бѣ нѣкий царь вельми славенъ. Имяше же у себѣ брата, иже зѣло любляше. Сей же благочестивый царь бѣ зѣло милостивъ и страннолюбивъ и Бога боящися и сего ради от брата и вельможъ зазираемъ бѣше, зане в жизни // (Л.70об.) своей никогда весель не бываше.

Единою же нѣкогда шествующу царю с братомъ своимъ и с вельможами на

златоукрашеннѣй колесницѣ, и узрѣ царь издалеца два мужа странна и нища, в скверныхъ ризахъ шествующа, и абие повелѣ стати колесницѣ. И яко приближишася страннии прямо колесницѣ, воста самъ царь с колесницѣ своей и поклонися страннымъ тѣмъ, до земля // (Л.71) таже припадъ, бѣсѣдова с ними доволенъ часъ с радостию. И повелѣ дати имъ милостыню довольну на потребу ихъ. И егда разлучися с ними царь, начаша вельможи и царевь братъ помышляти о царѣ помышления нѣкая, зазираху его о такомъ со странными обращении, но в лице ему глаголати не смѣюще. Но брату цареву бывшу наединѣ с вельможами, и начаша молити брата // (Л.71об.) царева рещи царю, яже видѣша, и вопросити, чесо ради царь ихъ никогда весель не бывает.

Братъ же царевь во единѣ от дний вопроси царя, брата своего, о всемъ, яже слыша от вельможъ, и моля его возвѣстити подробну яже о себѣ. Царь же даде ему отвѣтъ таковой, яже братъ не разумѣ. И иде в той день в домъ свой печалень. Обычай же бѣ царю тому повинныхъ смерти с вечара посы//лати (Л.72) слугъ своихъ вострубити в двери дому его трубу смертную. По отшествии же брата своего абие царь повелѣ слугамъ вострубити трубою смертною во двери дому брата своего. И яко ощути братъ царевь трубу смертную у дверей дому своего, абие устрасися и лицемъ испаде, и пищи и всѣхъ утѣхъ лишился, и пребысть всю ночь без сна. И на утрие облечеся // (Л.72об.) в плачевныя ризы и иде с женою своею и с чады к царю, брату своему, с плачемъ и рыданиемъ. Прииде и ста пристрашенъ во единомъ углу палаты царевы. Видѣвъ же царь брата своего в сицевомъ страннымъ одѣянии и лицемъ измѣнена, и рече ему: «Безумнѣ человеце, почто устрасися подобна тебе человека и брата единоутробна тебѣ и любима и ничто же мнѣ согрѣшша и достойна смерти // (Л.73) содѣлавша?»

И повелѣ уготовати четыре ковчези, два же позлатити извну и украсити камениемъ драгимъ и бисеромъ, а внутрь вложить мертвечия кости и ина злосмердящия вещи, а два извну посмолити и посыпати пекломъ, а внутрь вложить вѣнцы, царския поясы и ина благоволенная украшения. И иде с братомъ и с вельможами на мѣсто, идѣже бяху устроени ковчези тии различнии. // (Л.73об.) И рече к нимъ царь: «Се четыре ковчези: кои из нихъ колиции цѣни достойни суть, кои высоцѣй и кои меньшеи?» Вельможи, видяще позлащенная и украшенная многоцѣннымъ камениемъ, мняше ту вложени венцы и поясы царьстии и драгое камение и оцениша высокою ценою. Посмоленая же и посыпанная пекломъ малою цѣною оцѣниша.

* В ркп ми написано над строкой.

Тогда рече царь: «И азъ такоже мняхъ, вы судити, // (Л.74) ибо навькоша человецы по вѣшнѣму зрѣнию вѣшняя судити, а не зрѣти на внутренность сердца». И повелѣ царь отверсти позлащенная сосуди, и абие изыде смарадъ зол и зловоние, яко не можаху терпѣи смрада, заткоша ноздри и уста своя. Отверзоша же и посмолении, и изыде велие благоухание и благоговоние неизреченно. И забышася вси, и обвесилишася предстоящи. И рече царь: «Се образъ // (Л.74об.) странныхъ оныхъ мужей, иже извну сицевъ имуть образъ, яко же осмолении сосуди, внутрь же ихъ благая являются, иже путь спасения намъ сказуютъ, яко посланника есть Божия и честнѣе есть царския багрянницы моя и вѣнца. Сего ради и поклонихся има. Позлащенный же они сосуди суть подобие богатыхъ пищниковъ и лихоимцевъ и славныхъ // (Л.75) мира сего, коихъ мы почитаемъ по ризамъ позлащеннымъ».

Тогда царь повелѣ сотворити ровъ глубоку и в него насыпати до половины угля горячаго и над нимъ поставити престоль, трухлявъ зѣло. И посади ту брата своего и пред нимъ поставити повелѣ столъ со многоцѣнными брашны и сладкими напитками. Над главою же его повелѣ повѣсити на тончайшей // (Л.75об.) нити острѣйший мечъ, со обою же страну юноши со обнаженными мечи над нимъ стояще. И рече царь к брату своему: «Любимый брате, яждь, пий, веселися!» И рече братъ: «Како имамъ веселиться, яко отсюду претягъ мнѣ смертию: аще позрю на небо выпрѣ, ту виситъ над главою моею мечъ, хотящъ мя посѣщи, аще позрю на обою страну, тамо // (Л.76) воины нагло стояща, хотяще мя пробости, аще ли позрю в землю, тамо огонь хотя мя опалити, а престоль мой трухлявъ есть до зѣла, еда како от мала колебания вринуся и впаду в лютый той огонь».

Тогда повелѣ брату и вельможамъ ити с собою в полату и рече имъ: «Слышите нынѣ, о друзи, мое наказание: вы бо зазираете мене, что я в жизни сей никогда весель // (Л.76об.) не бываю. Како имамъ азъ веселиться в сей скоропреходящей жизни, аще возрю на небо, тамо чаю судию живымъ и мертвымъ, хотяща мя осудити за моя беззакония, аще возрю на землю, тамо помышляю огонь вѣчный, хотяща мя жещи во вѣки безконечныя, аще ли возрю на десную страну, вижу ангела хранителя, претяща мя и хотяща животъ мой скончати, аще возрю на шуюю // (Л.77) страну, вижу диявола, яко льва рыкающа и хотяща мя поглотити за моя беззакония и низвести во адъ. Сия вся помышляя, сего ради прирашенъ бываю и не могу веселиться».

Сия слышавше от царя братъ царевъ и

вельможи, поклонившеся ему до земли и велие благодарение воздаша. И оттолѣ общашася добрѣ пожити по Бозѣ и остатися прежнихъ заблуждений суетныхъ // (Л.77об.).

Такоже и мы, братие, поревнуемъ симъ доблимъ вельможамъ и останемся прежнихъ нашихъ заблуждений, да не лишимся царствия небеснаго своимъ невозддержаниемъ и отидем в безконечныя муки, ихъ же потщимся избѣжати творениемъ добрыхъ дѣлъ, милостынею, любовию и прочими добрыми дѣлы о Христѣ Иисусе, Господѣ нашем, ему же слава. Аминь.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №70. Л.70–77об.

ИЗ ВЕЛИКОГО ЗЕРЦАЛА О ДВОЮ БРАТУ

В нѣкоемъ градѣ бысть два брата единого отца и матери, и нѣкий человекъ уби единого брата смертнымъ убийствомъ. Други же братъ гнаше за нимъ, хотя кровь брата своего отмстити, и не могши убѣжати убица тои с великимъ сокрушениемъ покаяся, Господеву добровольно себѣ поручи всего. Видѣвъ же онъ война онаго, иже идый на него кровь брата своего отмстити. Бѣ же день великаго пятка, и ускоривъ убившій паде к ногамъ воину...

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №70. Л.162.

О НѢКОЕМЪ СТАРЦѢ, ИЖЕ АНГЕЛЪ ГОСПОДЕНЬ ИЗЧИТАША СТОПЫ

Старецъ нѣкий живяше 20 поприщъ от воды и сего ради немалъ трудъ подемя в ношении воды на свою телѣсную потребу. Единою же несущу воды, помысли кѣлию пренести близъ воды, и абие явися на пути томъ юноша благообразенъ, идяше вслѣдъ старца и исчитая и мѣряше стопы его. Старецъ же озрѣся и вопроши юношу: «Что се твоя, // (Л.435об.) по пути мѣряше?» Онъ же рече: «Мене посла Господь исчитати стопы твоя, яко много путь ходя трудяся по воду, да большую мзду приимеши в царствии небеснѣмъ». Се же слышавъ, старецъ пренесе кѣлию свою далѣе от воды, яко 30 поприщъ. И тако трудяся, спасе душу свою.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №66. Л.435–435об.

О СЛАВѢ НЕБЕСНѢЙ И О РАДОСТИ ПРАВЕДНЫХЪ ВѢЧНѢЙ

Два нѣкая война Иоаннъ и Петръ имѣюще между собою любовь* велию. И нѣкогда рече Иоаннъ к Петру, другу своему: «Азъ, друже, хошу во оныи день собрати други моя на обѣдъ, молю тя, да послужиши со мною. И аще ты собереши други, азъ ти послужу». И отвѣща Петръ: «И азъ хотѣлъ такоже решити». И общастася другъ другу. И нежели сотвори

* В ркп на поле.

обѣдѣ, умре Иоанн. // (Л.300) Пришедшу же назначенному дню, Петръ сотвори обѣдѣ другомъ своимъ. В той часѣ умершій Иоаннъ обрѣтается, служиаи ему на пировании, яко же общаастася. По обѣдѣ же рече умершій другу своему: «Друже, се исполнихъ, яко же общахся тебѣ, и на обѣдѣ послужихъ. Хошу же и азъ, да ми послужиши, яко же общахся». Петръ же отвѣща: «Друже Иоанне, ты умерлъ еси, како могу приити // (Л.300об.) в домъ твой?» Тогда умершій Иоаннъ рече к Петру: «В сию неделю после литургии изыди из дому* в сие мѣсто и обрящещи у вратъ твоихъ конь бѣлъ уготованъ и посланныхъ слугъ, и тии тя вѣдутъ в домъ мой и по послужении у меня на обѣдѣ паки ты поставятъ в домъ твой. Но прежде на пути исповѣдайся грѣховъ своихъ». И сие сказавъ, невидимъ бысть. По святѣй же литургии иде Петръ в домъ свой и изыде в то мѣсто // (Л.301) и обрѣте по словеси умершаго друга своего коня бѣла у вратъ своихъ и посланныхъ слугъ. И абие всѣде на коня. Сосѣди же вопрошаху его, камо едетъ. Онъ же отвѣща: «Идѣже Богъ велитъ и хошетъ, и паки скоро возвращюся к вам».

И абие ятсѣ пути. И се впереди лѣтяху двѣ птицы бѣлыя, указующе путь сквозѣ лѣсы и пустыни. Конь же бѣжаше такъ скоро, яко ни вѣтру постигнути невозможно. И приидоша // (Л.301об.) во градъ нѣкий и обрѣтоша тамо кѣлию единаго пустынника, в ней живуща. Тогда Петръ слѣзе с коня и ту исповѣда вся грѣховъ своихъ оному пустыннику. И паки всѣдше на коня и приидоша к полатѣ нѣкоей, зѣло свѣтлѣ. И ту воинъ оный слѣзе с коня, и се другъ его Иоаннъ умершій изыде в срѣтение ему, глаголя: «Почто премедлилъ еси, друже, доселѣ? Но обаче иди, ибо еще едина ядь не предложена и на сей послужиши». // (Л.302) Взыде же Петръ в полату и се узрѣ многое безчисленно возлежащихъ в неизглаголаннѣй красотѣ и веселии пирующихъ. И оный воинъ приехавшій по единой токмо яди служаше. И абие приступи к нему умершій другъ Иоаннъ и рече ему: «Возлюбленне друже Петре, время ти возвратитися в домъ твой». Той же отвѣща: «Молю тя Господа ради да еще пребуду в сей бесѣдѣ малое время». Умершій же глагола: «Нужда ти есть, друже, абие отити, // (Л.302об.) ибо уже многое время пребылъ, нежели яко же ты мниши». И тако посадивши друга своего Петра умершій Иоаннъ на коня и отпусти.

И паки прииде Петръ на мѣсто, идѣже видѣ пустынника, и не обрѣте его, ниже кѣлии его, но токмо мѣсто, идѣже бѣ стояла кѣлия. По семъ прииде в весь свою и видѣ лѣсы посѣчены и весь премѣнену и удивися зѣло. И

прииде в домъ свой и не обрѣтѣ его, а на томъ мѣстѣ стоялъ монастырь. // (Л.303) И прииде ко вратомъ монастыря. Вратарь же вопроси: «Чего ради прииде и кто ты еси?» Воинъ же отвѣща: «Азъ есмь господинъ мѣста сего». Вратарь же сказа игумену, и абие игумень изыде со всею братиею ко вратомъ. И вопроси воинъ: «Колико лѣтъ на семъ мѣстѣ монастырь стоитъ?» Отвѣща игумень: «200 лѣтъ или болѣе». Воинъ же крѣпляшесѣ: «В той день отиде и монастырь здѣ не бысть, но точию домъ мой». И рече нѣкий древний человекъ: «Азъ слышахъ от дѣда моего отца, яко господинъ нѣкий сея // (Л.303об.) веси отеха на бѣломъ конѣ со двѣма слугами и скоро хотѣлъ возвратитися**». И изчислиша дни и обрѣтоша, яко той самыи воинъ не бысть вѣще дву сот лѣтъ, но воинъ оный не мня единаго дне ѣздити.

Таковая радость небесная и слава праведныхъ и веселие вѣчное. Воистину бо предъ Господемъ тысяща лѣтъ, яко день единъ. Таково есть дружество Божіе благолѣпное, яко не мня быти ему с возлежащими единаго часа промедлити. Аминь.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №66. Л.299об. — 303об.

ПОВѢСТЬ О ДВОЮ ДРУГУ И О СЛАВѢ НЕБЕСНѢИ И О РАДОСТИ СВЯТЫХЪ ВѢЧНѢИ

Воина два имуща между собою любовь. Единою же рече единъ воинъ: «Друже, послужи ми за обѣдомъ в нѣкий день, яко да и азъ ти послужу тако же в нѣкий же день». Первый другъ собралъ други и любовныя // (Л.55) своя, вторыи же другъ послужи ему на обѣдѣ. И яко отиде, и прежде даже не сотвори вторыи другъ такоже обѣдѣ своимъ любовнымъ, умре и вселися в жизнь вѣчную. И ношью явися первому другу во снѣ, глаголя: «Друже, послужи ми днесъ за обѣдомъ, якоже ти послужихъ». Онъ же отвѣща, рече: «Ты умерлъ еси, то како ти послужу?» Второй же воинъ рече: «Заутра послѣ утрени обрящещи под колокольной дву конѣй // (Л.55об.) со слугою, тогда всяди на единаго и вслѣдъ онаго слуги шествуя и на пути обрящещи кѣлию пустынники и ему исповѣждь грѣхи своя, и тако доведетъ тя слуга*** в жилище мое****. И наутрие первый другъ обрѣте по словеси его под колоколнею дву коней и слугу при нихъ и простився с сосѣдами и сказа, яко онъ к другу умершему послужити за обѣдомъ.

И тако иде со слугою и на пути исповѣда грѣхи // (Л.56) своя пустыннику. И паки еха в путь и обрѣтоста ограду и врата великия из красивыхъ древъ и камении драгихъ и позлащен-

* В ркп на поле.

** В ркп второй слог ти над строкой.

*** В ркп на поле.

**** Далее в ркп в квадратных скобках описки второй.

ных. И яко внидоша во градъ и узрѣша полаты прекрасны зѣло. И видѣ первыи другъ другаго друга, изшедша из полатъ тѣхъ в срѣтение ему, и рече ему: «Почто, друже, умедлил еси, но обаче еще едина ядь не изядена, за тои послужиши ми». И возьмъ за руку, введе // (Л.56об.) его великолѣпныхъ оныхъ полатъ. И видѣ множество возлежащихъ за трапезои и нача служити имъ по обычаю, и яко внесена быша яствия едина. Тогда пришедъ вторыи другъ, рече к другу первому: «Друже, время ти есть возвратитися в домъ свои, ибо прешло время и есть много, нежели ты мниши». Онъ же мня, яко единаго часа минула есть, рече: «Друже, остави мя до конца». Другъ же рече: «Много и то прешло, и не мощно ти* есть быти долѣе» // (Л.57).

Тогда первыи другъ едва согласился на увѣщание друга, изыде ис полатъ онѣхъ чюдныхъ и всѣде на конь и еха в домъ свои. И на пути кѣлию пустытника нѣ обрѣте, точию первыя бревна, мохомъ поросшия. И прииде к своему дому, и на томъ мѣстѣ построень монастырь, и у вратъ вратаря стояща, а дому его ниже единаго знака остатися. И прииде ко вратомъ монастыря и вопроси вратаря: «Гдѣ // (Л.57об.) есть домъ, иже здѣ стоящий?» Онъ сицы господина вратарь не зная, что отвѣщати, но иде, повѣда игумену. Игумень же прииде ко вратомъ и вопроси воина, глаголя: «Откуду, брате, прииде к намъ?» Онъ же рече: «Азъ сего мѣста господинъ есмь и предъ малыми сими деньми идохъ со единѣмъ слугою моего друга, еже послужити ему на обѣдѣ, якоже обѣщахся, и точию на единѣи яди послужихъ, возвратихся и не обрѣте // (Л.58) дому моего, идѣже нынѣ монастырь стоитъ». Игумень же се слышавъ и изнесе писания древняя и в нем обрѣте, яко нѣкии воинъ поеде на три дни точию на послужение к другу и хотя возвратитися. И изчисливше лѣта, обрѣтоша 200 лѣтъ прешедша, ибо оному воину мало показашася в такомъ неизреченномъ веселии и славѣ небеснѣи двѣ стѣ лѣтъ за единъ точию часъ прешедшей.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №72. Л.54об. — 58.

О СТАРОСТИ ЛѢТЪ

Иже аще кто до старости лѣтъ дойдетъ, тогда уже растлится цвѣтъ красоты его, и тогда на сердце своемъ терпитъ нужды великия, главою же всегда болѣзнуетъ, и духъ его ослабѣваетъ, и изо устъ его воняетъ, и лицѣ сморщивается, возрастъ унываетъ, хребетъ погорблѣваетъ, очи заступають, слезы истекають, руцѣ дрожать,

власы испадаять, зубы гниютъ, уши глухнутъ, из ноздрѣй течетъ, уды не служатъ, разумъ отступаетъ, всякое дѣло предстаетъ. Аще кто его прогнѣваетъ, едва // (Л.117об.) с нимъ помирится и не скоро умолитися дасть. Къ подаванию скупъ, ко вкушению лакомъ. Печалѣнъ же и кручиненъ и гнѣвливъ, скорь ко глаголанію, косень к послушанию. Мимошедшия лѣта старыя похваляють, а настоящее хулитъ и уничижаетъ. Нынѣшнии же времена похваляетъ, мимошедшими же воздыхаетъ и устрашается. Нѣ здравіетъ и стонетъ, яко же и отроцы, убо глаголетъ человека совершеннаго в лѣтѣхъ, отвсюду стесняемъ, многая злоба.

Да ни старыи противу юному досаждаютъ, ни юний противу стараго возносятся, // (Л.118) понеже что мы нынѣ, тѣмъ уже были, и мы убо сицевыми будемъ. Сего ради всякъ, иже в юности цвѣтущий и в красотѣ славящийся и в лѣпотѣ хваляющийся всякий полъ мужеский, но паче же женский, во маловренной сей жизни прославляющеися** красотою***, таковии да**** не величаются, скоро бо увянѣтъ цвѣтъ красоты и прелѣстныхъ и нѣжныхъ лицъ ихъ***** доброты женския, яко же во снѣ, на семь свѣтѣ мало насладитесь жизни сея. Тако же и во храбрости мужествуящии да не превозносятся, и в разумѣ превосходящии да не гордятся, и в премудрости сияющіи***** да не величаются, понеже той премудрѣе обрящется, иже душу свою от муки свободитъ и царствию небесному причастникъ сотворится.

ИРЛИ. Усть-Цилемское новое собрание. №170. Л.117—118об.

ИЗ ВЕЛИКОГО ЗЕРЦАЛА.

ГЛАВА 11*****

Аще кто дойдетъ до старости лѣтъ, тогда растлится цвѣтъ красоты его и терпитъ нужды: главою болѣзнуетъ и духъ ослабѣетъ, и из устъ воняетъ, и лице сморщивается, хребетъ погорблѣваетъ, слезы заступають очи, руцѣ дружатъ, власы испадаять, зубы гниютъ, уши глухнутъ, разумъ отступаетъ // (Л.36). Егда кто прогнѣваетъ его, едва с нимъ помирится. Къ подаванию скупъ, ко вкушению лакомъ. Мимошедшия лѣта похваляетъ, а настоящее хулитъ и тузить, воздыхаетъ и устрашается.

Чесо ради да ни старіи противу юного досаждаютъ, ни юнній противу стараго возносятся, понеже всякъ человекъ былъ младъ, будетъ и старъ // (Л.36об.). Сего ради всякъ, иже в юности цвѣтущий и в красотѣ славящийся и в богатствѣ величающіися, паче же жены, иже

* В ркп над строкой.

** В ркп прославляются исправлено на прославляющеися, сверху приписано шеи.

*** В ркп над строкой.

**** В ркп над строкой

***** В ркп над строкой.

***** В ркп щий под строкой.

***** В ркп на поле.

лѣпотою и добрододемъ красящися, в маловременнѣй* жизни сей да не величаются, скоро бо увянуть цвѣтъ красоты и доброты ихъ. Также богатство и слава и честь мира сего скоро преидет // (Л.37) и, яко дымъ, разхочится. Тѣмъ же, братие и сестры, юний и старий, да не уповаемъ ни на младость, ни на

крѣпость и храбрость, точию на своя исправления и добрая дѣла, аще творим без тщеславия и гордости и высокоумия, с милостиною к нищим и со смирением сердца, насъ же да избавит Господь** от страсти лукаваго врага.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №67. Л.35об. — 37.



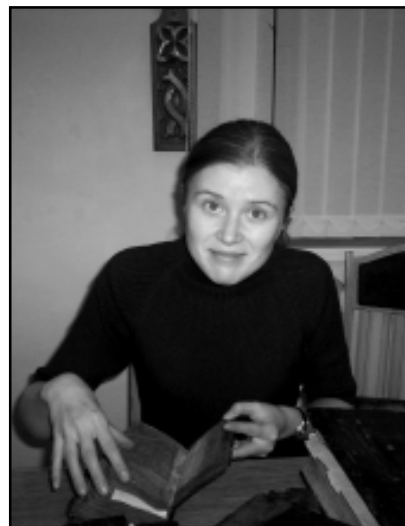
Надежда Александровна Карманова родилась 4 апреля 1981 г. в п. Югыдъяг Усть-Куломского района Республики Коми. В 2003 г. окончила филологический факультет Сыктывкарского государственного университета. Работает в отделе редких книг и рукописей библиотеки Сыктывкарского университета, является соискателем при аспирантуре университета.

Научные интересы в области старообрядчества — книжность. Участник VII конференции «Старообрядчество: история, культура, современность». По старообрядческой тематике ею написаны следующие работы:

1. Усть-Цилемская обработка новеллы «О Иоанне Конаксе» и о дочерях его» из «Великого Зерцала» // Материалы докладов пятнадцатой Коми республиканской молодёжной конференции. Сыктывкар, 2004. Т.1. С.270—272.

2. Новелла «Великого Зерцала» «О славе небесней» в обработке печорского крестьянина-старообрядца И.С. Мяндина // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2005. Т.2. С.190—200.

3. Новелла «Великого Зерцала» «О славе небесней» по усть-цилемскому списку НБ СыктГУ // Человек и окружающая среда: XV Коми республиканская научная конференция студентов и аспирантов: Программа и тезисы докладов. Сыктывкар, 2005. С.163.



4. Волкова Т.Ф., Карманова Н.А. Работа печорского книжника И.С. Мяндина над текстом новелл «Великого Зерцала» (новелла о царе, научившем приближённых бояться суда Божия) // От средневековья к новому времени: сборник статей к 80-летию О.А. Белобровой. (в печати).

* В ркп над строкой.

** В ркп на поле.

КОНФЕРЕНЦИИ

«СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ»

VII конференция «Старообрядчество: история, культура, современность», проходившая 22–24 февраля 2005 г. в Москве и Боровске и приуроченная к 100-летию указа «Об укреплении начал веротерпимости» и распечатания алтарей храмов Рогожского кладбища, собрала не только учёных, изучающих старообрядчество. В переполненном зале Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия присутствовали главы старообряд-

шем обществе ещё далеко», а также призвал участников конференции изучать старообрядчество не только в историческом аспекте, но и как живой организм. А лучший путь для этого — сотрудничество учёных и старообрядцев.

На пленарном заседании прозвучали доклады члена-корреспондента РАН Е.И. Кириченко о колокольне Рогожского кладбища как памятнике снятию печатей с алтарей и доктора исторических наук Е.М. Юхименко о новых доку-



**Анриан, Митрополит Московский и всея Руси (слева),
Силуан, епископ Новосибирский и всея Сибири (справа)**

ческих согласий, старообрядческое духовенство, студенты, а также новообрядческие клирики, не равнодушные к староверию.

Конференцию открыл Митрополит Московский и всея Руси Анриан вступительным докладом с символическим названием «Освобождение духа». В своём слове владыка подчеркнул, что в наше время «распечатание старообрядческих алтарей» несёт скорее духовный смысл и должно пониматься «как открытие красоты и духовной целительности древнего порядка богослужения и церковного устройства». Епископ Курский Аполлинарий отметил, что, несмотря на 100-летний юбилей указа о веротерпимости, «до настоящей веротерпимости в на-

ментах по истории Рогожского посёлка. После перерыва началась работа секции «История старообрядчества», доклады которой носили чисто научный характер.

Второй день работы конференции проходил в Рогожском посёлке, в помещении Духовного училища. Здесь работали секции «Культура, традиции, обряды», «Проблемы историографии, книжности, фольклора», этнографическая секция.

В программе было заявлено 131 выступление. Среди докладчиков были 21 доктор (10 филологических наук, 9 исторических наук, 1 искусствоведения, 1 философских наук) и 54 кандидата наук (27 к. и. н.; 3 к. физ.-мат. н.; 1 к.



**Председатель оргкомитета В.И. Осипов
открывает конференцию**

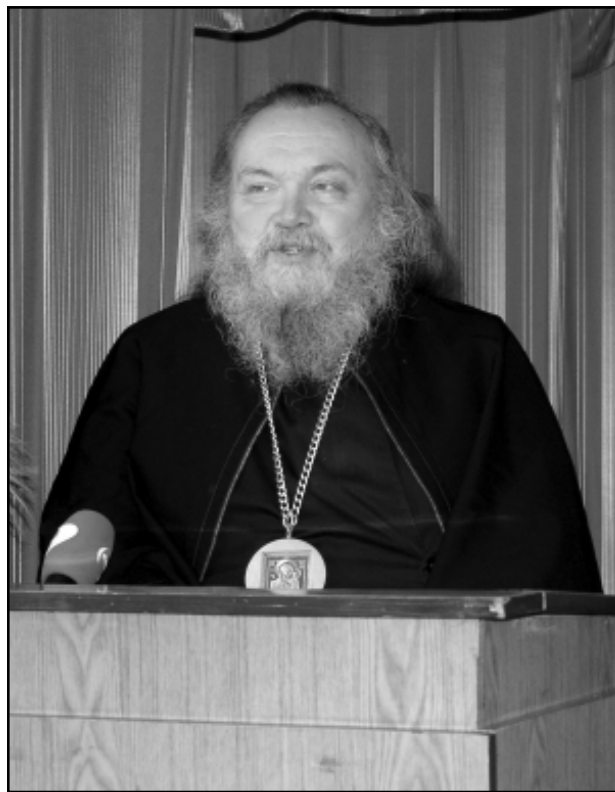
культурологи; 12 к. филол. н.; 2 к. филос. н.; 1 к. технич. н.; 1 к. эконо. н.; 1 к. пед. н.; к. искусствоведения). Участники конференции представляли крупные научные центры: Москву, Санкт-Петербург, Сыктывкар, Вятку, Барнаул и др.

В перерывах работы конференции для всех желающих были проведены экскурсии по Рогожскому посёлку и кладбищу коренным рогожанином, сотрудником Митрополии Р.И. Хрусталёвым.

Вечером 23 февраля в храме Успения Пресвятой Богородицы митрополит Андриан встретился с учёными и гостями конференции. В разговоре приняли участие Силуян, епископ Новосибирский и всея Сибири, Евмений, епископ Кишинёвский и всея Молдавии, управляющий делами Митрополии протоиерей Евгений Чунин, сотрудники информационно-издательского отдела о. Алексей Лопатин и С.Г. Вургафт, заведующий книгохранилищем Митрополии В. Волков, заведующий архивом В. Боченков.

На пресс-конференции были подняты многочисленные и разнообразные вопросы, в том числе и современные проблемы староверия.

На третий день участники конференции выехали в г. Боровск, где прошёл «круглый стол», посвящённый проблемам сохранения историко-культурных памятников старообрядчества г. Боровска. Гости познакомились с историческими



**Выступление Аполлинария,
епископа Курского**

памятниками, связанными со старообрядчеством: Пафнутьев-Боровским монастырём, где находился в заточении священномученик Аввакум, часовней-памятником святым мученицам и исповедницам Феодоре (Морозовой), Евдокии Урусовой и иже с ними пострадавшим за правове- рие, боровскими старообрядческими храмами.

В ходе работы «круглого стола» епископ Курский Аполлинарий познакомил участников конференции с тревожной ситуацией, создавшейся вокруг межконфессионального конфликта в Успенской церкви древлеправославных христиан г. Курска.

В результате работы конференции было принято решение провести следующую конференцию в 2007—2008 гг.

**В.И. Осипов,
председатель оргкомитета конференции**

ЗАВОЛОКИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

16—17 декабря 2005 г. в Риге прошли первые Заволокинские чтения. Чтения были организованы Староверческим обществом имени Ивана Никифоровича Заволоко в содружестве с Балтийским Русским институтом.

Мероприятие подобного международно-

го уровня и масштаба у староверов Латвии состоялось впервые. На приглашение принять участие в чтениях, посвящённых светлой памяти И.Н. Заволоко, откликнулись наставники, староверы, исследователи, учёные из разных государств.

Открыл конференцию председатель Староверческого общества им. И.Н. Заволоко Пётр Алексеев. Приветственное слово сказал проректор Балтийского Русского института по науке Владимир Николаевич Гуров, пожелав «успеха, удачи, здоровья» и предложив «через 2 года провести ещё одни чтения, но более тематизированные... посвятив их такой проблеме, как старообрядчество и дух предпринимательства». Успешной работы участникам чтений пожелали о. Феодор Павлович Бехчанов, наставник Ливанской и Рижской поморской старообрядческих общин, и Сергей Леонидович Долгополов, депутат Рижской Думы. Последний высказал пожелание, «чтобы эта добрая традиция, этот добрый дух, который исходит от староверов, распространились на всё наше общество».



**Выступает И.Ю. Трушкова, д. и. н., профессор
Вятского государственного университета, г. Киров**

Чтения продолжались 2 дня в аудиториях Балтийского Русского института (БРИ) в тёплой, дружественной, братской атмосфере. Самое большое число участников чтений было из Латвии и из России: о. Феодор Бехчанов, Владимир Багиров (БРИ), Майя Баженова (БРИ), Сергей Журавлёв, Иосиф Трофимов (Даугавпилсский университет), Александр Гапоненко (БРИ), Виктор Бирюков, Арнольд Подмазов (все — Латвия), Сергей Мелько (на-

ставник Архангельской общины), Алексей Безгодов (представитель Российского Совета ДПЦ), Ирина Трушкова (профессор Вятского университета), Людмила Сахарова (Вятский университет), Елена Кривошеина (Вятский университет), Юлия Смышляева (Вятский университет), Юлия Шатунова (Вятский университет), Виктор Осипов (директор Боровского историко-краеведческого музея) (все — Россия).

Эстонию представляли Павел Варунин (Председатель Союза Старообрядческих приходов Эстонии), Галина Пономарёва (Тартуский университет); Украину — о. Никола Бабичев (Житомирская старообрядческая община), Сергей Петров (председатель Киевского городского общества старообрядцев-липован), Людмила и Дмитрий Свинцовы (Киевское городское общество старообрядцев-липован); Белоруссию — Александр Белов (председатель Минской старообрядческой общины); Польшу — Пётр Буланов (секретарь Центрального Совета старообрядцев Польши); Литву — Акилина Дубовская.

Все доклады были выслушаны с большим интересом, докладчикам приходилось отвечать на многие вопросы слушателей.

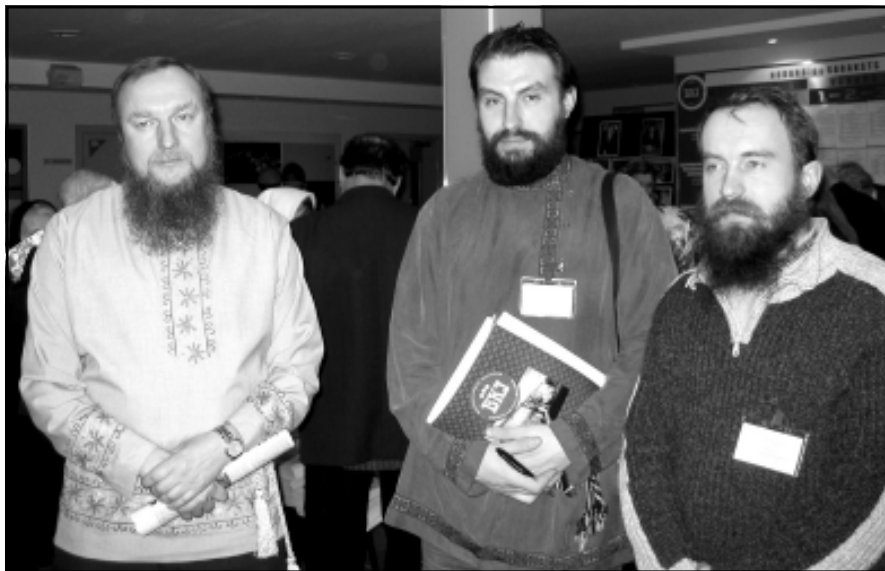
Чтения были разделены на 4 секции: пер-



вая — «Богословская традиция староверия»; вторая — «Традиции староверия и краеведческие исследования»; третья — «К биографии и деятельности И.Н. Заволоко» и четвёртая — «Староверие и мир».

Во время работы первой секции о. Феодор Бехчанов оценил положение староверия в современном мире и чётко обозначил многие проблемы, которые ведут к упадку духовности, религиозности. Руководитель магистрату-

ры БРИ Владимир Александрович Багиров провёл системный анализ нормативных актов, определявших правовое положение староверов в Российской империи. Перекликались доклады Алексея Безгодова и Павла Варунина, которые поведали слушателям о памятных местах поморцев и проблемах туризма в старообрядческих поселениях, особенно в свете набирающего обороты сакрального туризма.



Обмен мнениями. Слева направо: Н.Л. Васильев, головщик Рижской Богоявленной старообрядческой поморской общины, и.о. наставника Сувалкской старообрядческой общины (Польша); А.А. Безгодов, член Российского Совета ДПЦ (Россия); С.Н. Мелько, и.о. наставника Архангельской старообрядческой поморской общины

Больше всего докладов было прочитано во второй секции. Местные традиции и особенности быта и жизненного уклада староверов в различных местах проживания были подробно освещены докладчиками, что показывает большую подготовительную работу по сбору материалов, проведённую участниками чтений во время подготовки к конференции.

Третья секция чтений была посвящена биографии и деятельности И.Н. Заволоко. Заслушав все доклады, Староверческое общество поприветствовало племянницу Ивана Никитича Раису Никитичну Коновальчик и наградило почётными грамотами кружковцев — ревнителей старины, соратников И.Н. Заволоко. Подтверждая преемственность певческих традиций Кружка, заседание третьей секции завершило выступление хора «Грезн».

По результатам чтений было решено издать сборник материалов конференции. В состав международной редколлегии вошли представители различных государств, участвовавших в работе первых Заволокиных чтений: Арнольд Подмазов (редактор, Рига, Латвия), Алексей Безгодов (Москва, Россия), Ирина Трушкова (Киров, Россия), Галина Пономарёва (Тарту, Эстония), Пётр Буланов (Сувалки, Польша),

Ирина Маркина (Рига, Латвия) и Пётр Алексеев (Рига, Латвия).

В ходе работы конференции было отмечено, что старообрядцы разных стран всё активнее развивают свою общественную деятельность. Руководители общественных старообрядческих организаций трёх стран: Латвии, Эстонии и Украины, представляющие старообрядцев Поморского и Белокриницкого согласий, —

отметили необходимость, не посягая на духовную жизнь друг друга, развивать тесное сотрудничество, основываясь на культурно-исторических традициях и ценностях. В результате дружеского общения 17 декабря был подписан совместный трёхсторонний договор о сотрудничестве: от Общества культуры и развития староверов Эстонии — Павел Варунин (Тарту), от Староверческого общества им. И.Н. Заволоко Пётр Алексеев (Рига), от Киевского городского национально-культурного общества старообрядцев-липован — Сергей Петров (Киев). В рамках совместной работы планируется проведение фестивалей староверческих хоров по исполнению духовных стихов, организация конференций и семинаров, содействие сохранению и распространению староверческой культуры, работа по организации музеев старообрядчества и многое другое, на благо Старой Вере и всем древлеправославным христианам.

Участники конференции 16 декабря смогли ознакомиться с выставкой, посвящённой памяти И.Н. Заволоко.

На протяжении работы всей конференции перед участниками выступал хор «Грезн», продолжающий певческие традиции Кружка ревнителей русской старины.



Выступает хор «Грезн»

Помимо участия в чтениях и открытия выставки, гостям и докладчикам была предложена культурная программа. Председатель Балто-славянского общества культурного развития и сотрудничества Елена Ярошевская провела обзорную пешеходную экскурсию по Риге, ознакомив гостей с вековыми достопримечательностями латвийской столицы. Сергей Журавлёв, руководитель Русского клуба «Улей», де-

путат Рижской думы, показал рижские кладбища: Покровское, Райниса, Братское и Лесное, рассказав о многих покоящихся там выдающихся личностях.

Для гостей чтений были организованы экскурсии в рижские старообрядческие общины Богоявленскую поморскую и Гребенщиковскую, где была возможность ознакомиться с различными достопримечательностями и жизнью рижских староверов. Желающие также имели возможность посетить многие старообрядческие общины в Латгалии (район Латвии, исторически населённый староверами).

Заволокинские чтения были финансово поддержаны Секретариатом министра по особым поручениям по делам общественной интеграции и Фондом Культурного капитала. Поддержку чтениям также оказали Рижская Богоявленская поморская старообрядческая община, Резекненская старообрядческая община, Гривская старообрядческая община, Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, Прейльское Славянское культурно-просветительное общество, Старообрядческое общество Латвии, Русский культурный центр – русский клуб «Улей», Ирина Лукьяновна Шурмель.

Участники и гости чтений, делясь впечатлениями от увиденного и услышанного, единодушно отмечали высокий уровень организации, радушие, цветущее состояние приходов. Все согласились, что чтения должны быть регулярными.

П. Алексеев,
председатель Староверческого
общества им. И.Н. Заволоко



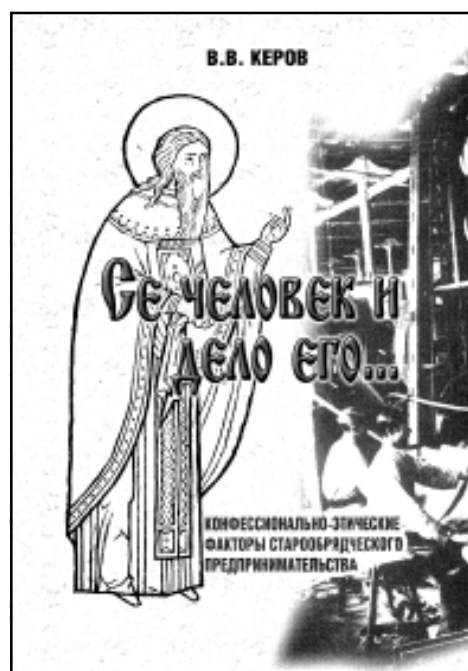
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

КЕРОВ В.В. «СЕ ЧЕЛОВЕК И ДЕЛО ЕГО...»: КОНФЕССИОНАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА В РОССИИ». М., 2004

В последней трети XX столетия в профессиональной историографии неоднократно звучали утверждения о неизбежности «ухода» жанра «большой истории» из арсенала профессиональной практики. Метанарратив рассматривался в контексте новейших познавательных «поворотов» как опробованный временем нормативный опыт исторической профессии периода её становления либо как идеологизированный «продукт» эпохи советского социально-исторического оптимизма. Однако думается, что социально-культурная потребность и необходимость в исследованиях такого рода, поддерживаемая современными тенденциями научных коммуникаций, выдержала испытание «постмодернистским состоянием» и продолжает доказывать свою жизнеспособность в академической сфере. Исследование В.В. Керова, где проблематика социокультурных факторов старообрядческого предпринимательства рассмотрена на фоне цивилизационной специфики российской модернизации в широком временном диапазоне (XVII–XIX вв.), является блестящим тому подтверждением.

Старообрядческое предпринимательство, обладавшее оригинальной системой эффективной хозяйственной этики, с самого начала исследования староверов вызывало интерес, актуализированный в постсоветский период, с одной стороны, сохранением старообрядчества в современной России, с другой — формированием современных программ новой бизнес-культуры. Однако проблема генезиса и развития конфессионально-этических норм старообрядческого предпринимательства до сих пор не имеет специальных исследований.

В.В. Керовым впервые в отечественной историографии разработана целостная концепция факторов формирования и развития старообрядческого предпринимательства, которая может быть редуцирована как модель конфессиональных ценностей и системы хозяйственной этики предпринимательства. Историографический раздел вводной части монографии характеризуется последовательно выдержанным проблемно-хронологическим принципом анализа и корректно-критическим отношением к своим «предшественникам». Анализируя эволюцию историографической традиции, В.В. Керов сумел



показать процесс накопления знаний отечественной историографической науки о старообрядческом предпринимательстве и факторах его хозяйственной деятельности. Такой подход позволил ему избежать необходимости описания уже известных научных фактов и чётко определить свои задачи, связанные с конфессионально-этическими факторами старообрядческого предпринимательства: 1) выявление установок, обеспечивающих развитие свойств социально-психологического и личностного характера, которые мотивировали активное и успешное предпринимательство старообрядцев; 2) определение религиозных ценностей и религиозно-этических институтов, влиявших на формирование указанных установок; 3) выявление корреляции указанных ценностей и институтов с вероучительными (доктринальными) положениями старой веры.

Источниковая база исследования репрезентативна и разнообразна. Автором буквально «по крупницам» собраны источники, охватывающие весь дореволюционный период истории старообрядчества. Анализ информационного содержания затруднён тем, что источники практически не содержат непосредственной информации об институтах и установках старообрядцев и тем более связях этих установок с конфессиональными ценностями и доктринальными положениями. Это потребовало от автора учёта специфики источников, оценки их репрезентативности, разработки специальных методов анализа. Недостаток источников, непосредствен-

но отражающих хозяйственные представления староверов, предопределил обращение автора к изучению значительного массива нравоучительных и аскетических сборников и выявление их информативных возможностей для решения поставленных исследовательских задач.

Самостоятельное научное значение имеет первая глава книги, в которой обосновываются методологические подходы и методы анализа, формируется модель исследования. Автор предлагает читателю крупномасштабный аналитический обзор создания, взаимодействия, трансформации многообразных теоретических подходов, концепций (авторами которых являются российские и западные учёные-обществоведы и философы), связанных с проблематикой исследования. Теоретико-методологические рефлексии автора чрезвычайно актуальны в условиях заявленного, но так и не осознанного большинством специалистов по отечественной истории методологического плюрализма. По мнению автора, конкретно-проблемная методология представляет собой «методологический синтез» различных подходов и концепций («комплиментарных и совместимых») с целью «научного объяснения механизмов реализации изучаемых процессов и явлений». Критикуя «угрожающее догматизмом» монистическое объяснение исторических явлений, В.В. Керов даёт своеобразный мастер-класс методологического синтеза на основе трёх «базовых» подходов своего исследования: системного, историко-антропологического и междисциплинарного, — которые «дополняются» (как утверждает сам автор), социокультурным подходом с целью повышения «гомоморфности модели и снижения опасности схематизации результатов исследования».

Методологическая рефлексия автора носит ярко выраженный творческий характер. Взятая им за основу анализа (конфессионально-этических факторов старообрядческого предпринимательства) веберовская модель была подвергнута существенному уточнению и доработке с учётом специфики связей изучаемой социокультурной системы (вероучение, религиозные ценности — социальная практика).

В качестве замечания можно отметить, что методология исследования, помимо определения «сетки метода» (гносеологический аспект), должна включать и «схему макрообъекта» (онтологический аспект), — картину трансформации прошлой социальной реальности. Именно в эту «картину» вписывается объект исследования, анализируется его динамика и т.д. Заявленный в работе «модернизационный аспект» старой веры предполагает включение авторских представлений о модернизации как социальной трансформации общества в обоснование методологических принципов исследования.

Кроме того, определяемый автором социокультурный подход как «дополнительный», на наш взгляд, является одним из базовых, так как концептуализация изучаемого объекта (старообрядческого сообщества и его хозяйственной деятельности) позволила автору «вписать» его (объект) в социальную динамику культуры и проследить механизм взаимодействия социума и культуры.

Во второй части монографии анализируются основные компоненты системы религиозного сознания старообрядцев и соответствующие этому типу социально-психологические установки (черты личности). Особенность авторского подхода заключается в том, что явления (религиозное сознание и обусловленные им установки поведения) рассматриваются в развитии и в сравнении с аналогичными явлениями (протестантизмом прежде всего) в Западной Европе. Архитектоника текста необычайно сложна. Его составляющими элементами являются авторские интерпретации патристики, византийской и русской православно-ортодоксальной традиции, западноевропейской — протестантской и католической — литературы на фоне «многоголосья» западной и отечественной историографии. От «чистого» культурологического интегративизма автора принципиально отличает то, что главной «архитектурной опорой» всей конструкции является анализ текстов-источников: сочинений Аввакума и его последователей XVIII–XIX вв. В ходе этого анализа В.В. Керов показал, как и почему традиционно-православный тип религиозности (связанный с интуитивной — чувственной сферой человека, имеющей созерцательно-эстетический характер) в старообрядчестве трансформируется в иной тип религиозности (связанный с более высокими уровнями сознания, имеющими рационально-этический характер), формирующий новый тип личности.

Появление новых черт личности и новой религиозности было характерно для всех европейских религиозных движений периода перехода от средневековья к новому времени. Заслуга автора заключается в том, что он сумел показать, что оформление новой системы религиозного сознания в старообрядчестве происходило на основе закрепления и консолидации православных ценностей в той их форме, которая сложилась в первой половине XVII в., и сумел выявить в старообрядчестве XVII–XIX вв. эти признаки «новизны» (антропоцентризм, религиозный рационализм, методизм, мирская аскеза, рост личной ответственности, вероисповедная активность) и, тем самым, обосновать его модернизационный потенциал.

Модификация ценностей и институтов в староверии была ускорена аффективным воздействием эсхатологии, которая признаётся одним из ведущих компонентов не только старо-

обрядческого движения (и христианства в целом), но и важнейшим регулятором общественной практики. Однако связь эсхатологии «старой веры» с экономической деятельностью старообрядчества до настоящего времени специально не изучалась.

Отправной точкой авторской модели в третьей главе исследования является положение о том, что эмоциональные аспекты эсхатологии не находились в функциональной корреляции с вероучением, обе составляющие обладали определённой автономией относительно друг друга, развиваясь, в том числе, и под действием разных факторов. Исходя из этого анализируется воздействие «книжной эсхатологии» и эсхатологического чувства староверов на возникновение новых ценностей и нравственных институтов, способствовавших их хозяйственной деятельности.

Главные научные достижения автора в этом направлении связаны с: 1) анализом эволюции старообрядческой эсхатологии (идеи и чувства) XVII–XIX вв., которая, являясь ядром их латентной картины мира, во многом определяла мироощущение староверов, в том числе и хозяйственную этику; 2) сравнительным анализом эсхатологических учений внутри старообрядчества, который показал, что концептуальные различия не имели принципиального значения, а главной общей чертой было глубокое и острое эсхатологическое чувство, имевшее большое значение для формирования новых (нетрадиционалистских) социально-психологических установок социальной практики; 3) сопоставлением старообрядчества с эсхатологической концепцией синодальной церкви, не ставившей своей задачей «акцентацию положений, которые могли бы активизировать стремление верующих к благочестию».

Анализ компонентов староверческой «картины мира», непосредственно ориентированных на хозяйственную практику, проведённый в четвёртой главе работы, автор начинает с конфессионально-трудовых ценностей. Композиция главы основана на принципах, эффективно апробированных в предыдущих разделах. Лаборально-этические ценности старообрядчества исследованы автором в развитии, с учётом различных факторов, которые влияли на их трансформацию, на фоне сравнения с другими христианскими конфессиями (католичеством, протестантизмом, официальным православием).

Несомненной авторской удачей является впервые проведённая реконструкция старообрядческой духовной концепции «труда благого», в которой было осуществлено слияние «телесного» и духовного труда, который осознавался как важнейший путь к спасению. Эта реконструкция была осуществлена на основе анализа старообрядческой литературы XVIII в. (посланий, поучений, напутствий киновиархов Выговско-

го общежития), в ходе которого был применён разработанный автором анализ семантической сопряжённости понятий. Наблюдения и выводы автора о формировании новой мотивации трудовой деятельности в условиях сакрализованной повседневности представляют большой научный интерес. Автор показывает, что социализация конфессиональных институтов трудовой этики развивалась так успешно, что социальная практика опережала доктринальные изменения. Одним из доказательств эффективности лабораторно-этической системы староверов и её реализации в социальной практике являются обнаруженные Керовым и систематизированные им свидетельства представителей различных сословий и групп населения, регионов и периодов (в том числе и гонимых «старой веры»), отмечавших трудолюбие, высокую трудовую дисциплину, отличавших староверов от остального православного населения.

Квинтэссенцией авторских выводов является положение о том, что в ходе эволюции старообрядческой трудовой этики «наметилась замена традиционалистского стремления к сохранению простого воспроизводства (в социально-религиозном, хозяйственном, историческом аспекте в целом) постановкой задачи расширенного воспроизводства». Исходя из этого, совершенно очевиден модернизационный потенциал старообрядчества. И недаром автор не смог оставить в стороне вопрос о трудовой этике, предлагавшейся синодальной церковью, которая осталась вполне традиционной, неадекватной нуждам модернизации страны. Доказательством этому стал не только контент-анализ текстов одного из «столпов» русской православной церкви Иоанна Кронштадтского, но и отношение к труду у различных групп православного населения России.

Следующий раздел работы (гл. 5 «Генезис и развитие хозяйственных представлений предпринимательской практики старообрядчества») включает целый комплекс проблем историко-теоретического и конкретно-исторического характера. Во-первых, анализируя отношение к собственности, богатству и хозяйствованию в Новом Завете, патристике и западном христианстве, автор пришёл к выводу, что в итоге переосмысления положений раннего христианства, в ходе формирования в протестантизме учения о призвании (человек должен следовать своему делу — призванию, к которому поставлен Богом), частная собственность и богатство стали не осуждаемой самоцелью, а результатом сакрализованной профессиональной деятельности. Таким образом, доктринальные положения и ценности обеспечили формирование системы мотиваций, адекватных потребностям экономической модернизации. Во-вторых,

подчёркивая, что русское синодальное православие сохранило христианские ценности в их традиционалистской интерпретации, автор, тем не менее, сумел «уловить» попытки обновления православной экономической концепции в XV–XVI вв. (Иосиф Волоцкий, Нил Сорский и особенно Сильвестр в «Домострое»), где нашли отражение идеи необходимости нравственной перестройки общества в направлении духовного и социального активизма, не получившие в дальнейшем оформления в синодально-православных конфессиональных ценностях. В-третьих, с целью акцентации старообрядческих конфессионально-этических новаций предпринимательской деятельности В.В. Керов ставит целый ряд историко-культурологических проблем, каждая из которых может стать предметом специального исследования: о роли конфессиональных институтов в начальный период модернизации; о вариантах моделей государственной модернизации; об особенностях Петровской модели модернизации; об огосударствлении церкви и её неспособности развить конфессиональную основу модернизирующего общества и др.

На наш взгляд, авторская трактовка этой проблематики имеет историко-культурологический характер и отражает авторские представления об особенностях социальной трансформации российской цивилизации от традиционализма к современности, а поэтому была бы более уместна в первой главе книги.

Далее В.В. Керов исследует важнейший компонент хозяйственной ментальности староверов — представление о собственности, богатстве, деньгах и о самом предпринимательстве, в том числе о торговле. На основе анализа старообрядческой литературы автор проследил эволюцию этих представлений в XVII–начале XIX вв., в результате которой сложилась новая концепция собственности с ориентацией на функцию обеспечения сообщества. Несмотря на рост личной активности и личной ответственности, посредником между Богом и человеком («Божьего доверенного по управлению собственностью») оставалась в староверии «община верных».

Автор убедительно показывает, что, несмотря на модификацию представлений, вызванных конкретными потребностями социальной практики, староверы опирались на православное учение о церкви (проброобразом которой была община) и традиционные крестьянские представления, связанные с дуалистической идеей собственности («земля Божья и — крестьянская»). В.В. Керов проделал большую работу, чтобы выявить реальные отношения собственности в староверческих общинах. Сложность заключалась в том, что уровень и объём прав общины на юридическую собственность её чле-

нов не был оформлен доктринально, а регулировался лишь представлениями.

Центральной темой этого раздела является анализ изменения отношения староверов к предпринимательскому занятию. К середине XVIII в. торговля и предпринимательство приняла в старообрядчестве «благословенный характер», а главным помощником в «Деле» осознавался сам Господь. Автор анализирует формы: артельную (общинную) и корпоративную (с формально частным характером), — этапы старообрядческого предпринимательства, а также его цели, которые, в конечном счёте, были направлены на сохранение и укрепление старообрядческого сообщества. Именно в это время (до середины XIX в.), когда в стране ещё не сложилась система предпринимательского кредита, общинами была создана своя, собственная кредитная система (в том числе вексельного кредита), развитая сбытовая сеть, координация поставок сырья. Автор делает вывод, что уже в последней трети XVIII в. экономическую базу староверия составляло не столько общинное хозяйство, сколько юридически частные предприятия её членов, но центром корпорации, регулятором всей системы, оставалась община, основное назначение которой было связано с координацией и обеспечением своеобразного механизма староверческих хозяйственных сетей. В.В. Керов убедительно показал, что в результате всех этих процессов старообрядчество стало конфессионально-экономическим сообществом. Эффективность предпринимательской деятельности старообрядчества была обусловлена прежде всего тем, что экономические отношения регулировались конфессионально-этическими нормами, адекватными социальной практике, ориентировавшими человека на активное хозяйствование, в то время как в официальном православии процесс снятия греховности с российского предпринимательства так и не был завершён вплоть до начала XX в.

В завершающем разделе исследования (гл. 6) анализируется концепция Дела в старообрядчестве, в которую были интегрированы идеалы, нормы и ценности старой веры. Автор доказывает, что эта концепция получила своё «оформление» в работах и проповедях выдающихся старообрядческих начётчиков конца XIX в., однако в сакрализованной повседневной жизни она проявилась много раньше в разных формах социального активизма, в том числе и в предпринимательстве.

Концепция Дела, по мнению автора, во многом определила черты деловой культуры старообрядчества. Впервые в отечественной историографии автор не только моделирует её составляющие, но и демонстрирует их на примере одного из самых ярких представителей старо-

обрядческого предпринимательства Т.С. Морозова (на основе оригинального источника — «Памятных книг его распоряжений по предприятиям 70-х гг. XIX века»), выявив структуру морозовского представления о Деле.

Заключительная авторская концептуализация состоит из двух уровней. Первый уровень представляет собой систематизированное обобщение итогов исследования по линии: антропологизация староверческого вероучения — новый тип религиозности — конфессионально-этические факторы предпринимательской деятельности старообрядчества XVII–XIX вв. Второй уровень обобщений основан не только на блестящих эмпирических результатах данного исследования, но и на обширном комплексе западной и отечественной литературы, посвящённой проблемам социокультурной регуляции, религии как социокультурному феномену, роли религии в модернизационных процессах и т.д. и т.п. Изучаемые явления включаются в более широкий сравнительно-исторический, цивилизационный и модернизационный контекст (роль старообрядчества в модернизационных процессах сравнивается с официальным православием, западным католичеством и прежде всего протестантизмом), и на этой основе автор формулирует квинтэссентическое положение всего исследования об альтернативной модели национальной модернизации, которая была реализована в старообрядчестве на основе русских православных ценностей. Эта концепция, несомненно, привлечёт внимание научной общественности и инициирует дискуссию об особенностях социальной трансформации России в переходный период от средневековья к Новому времени, которая давно уже назрела в условиях «перестройки» исторического научного знания.

Замечания в отношении книги не носят принципиального характера. Они касаются обоснования методологических подходов и некоторой перегруппировки материала. Это снимет целый ряд вопросов, которые возникают в процессе чтения авторского текста.

Многие проблемы, поставленные автором, ещё нуждаются в дальнейшей разработке (например, сравнительно-исторический анализ старообрядчества и протестантизма, влияние старообрядческой предпринимательской культуры на этику предпринимательства в целом и др.) и могут стать в дальнейшем предметом специального исследования.

В целом исследование В.В. Керова является свидетельством обновления отечественной исторической науки. Оно соответствует самым высоким академическим нормам в современном историческом знании. Это проявилось в наличии в нём необходимых эмпирико-теоретических параметров, способов высказываний, форм представления доказательств. Цитата или отсылка к тексту вводится автором отнюдь не только с целью подкрепления концептуальной модели дополнительными весомыми аргументами. Такой вполне осознанный дискурсивный ход позволяет автору сообщить тексту важное для исторического метанарратива качество информационной полноты, энциклопедичности, «включённости» в современное гуманитарное знание. Наблюдения и выводы В.В. Керова позволяют утверждать, что его книга вносит существенный вклад не только в разработку проблемы факторов старообрядческого предпринимательства, но и в теоретическое осмысление и эмпирическое обоснование российской модернизации.

**Н.А. Проскурякова, д.и.н.,
профессор МПГУ**

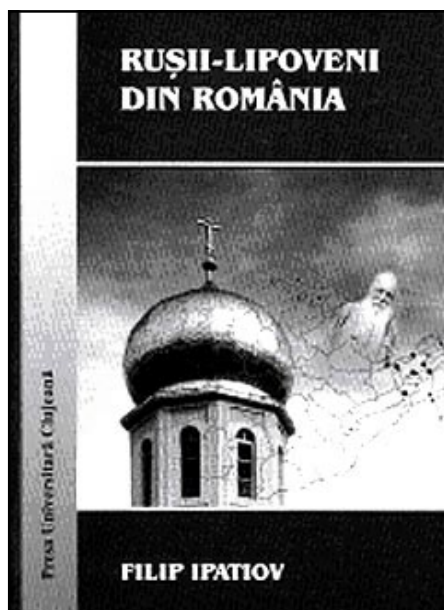
ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ В ИЗДАНИЯХ ОБЩИНЫ РУССКИХ ЛИПОВАН РУМЫНИИ 2002–2005 ГГ.

Община русских липован Румынии недавно отметила своё пятидесятилетие. За этот период она сумела стать влиятельным субъектом общественно-политической и национальной культуры жизни. Активная продуктивная работа ведётся во многих направлениях: издательство газет («Зори» и «Китеж-град»), организация фестивалей и семинаров, образовательно-методическая поддержка обучения на русском языке, отстаивание социально-экономических интересов липован и т.д. За это время издано более 30 различных словарей, учебников, справочников, монографий, сборников прозы и поэзии. Предметом нашего внимания в данном обзоре-рецензии являются лишь исследовательские издания по истории и этнографии конфессии (1). **А.А. Пригарин, к.и.н., Одесский ГУ им. И.И. Мечникова**

IPATIOV F. RUȘII-LIPOVENI DIN ROMÂNIA: STUDIU DE GEGRAFIE UMANĂ. CLUJ-NAPOCA: PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ, 2002
[ИПАТЬЕВ Ф. РУССКИЕ ЛИПОВАНЕ ИЗ РУМЫНИИ: ГУМАНИТАРНО-ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ. КЛУЖ-НАПОКА: ИЗДАТЕЛЬСТВО КЛУЖСКОГО УНИВЕРСИТЕТА, 2002]

«История, вписанная в географию» — так можно выразить кредо антропогеографических исследований, ярким примером которых является монография Филиппа Ипатьева. Эта фундаментальная работа — исследование современного состояния русских старообрядцев по всем

1. Библиография, отмеченная звёздочкой (*), — русский и румынский вариант под одной обложкой.



районам их проживания в Румынии. Учёный анализирует расселение и численность, динамику воспроизводства, сложную структуру идентичности этноконфессиональной общности, формы жизнедеятельности и этнографических особенностей культуры и быта. Каждый из сюжетов представлен не только качественными описаниями, но и наглядными количественными данными. На основе различных видов статистики (переписи, местные регистры, конфессиональные материалы) и социологического моделирования учёный наглядно (в виде многочисленных картографических и табличных баз данных) показывает тенденции в развитии различных формообразующих признаков группы русских липован.

Такой подход предоставляет автору широкие возможности для сравнительного анализа внутригрупповой ситуации. Особо показательны вариативности признаков по регионам расселения (северная — Буковинская и южная — Добруджанская), по социальным типам (города — сельские анклавы), по конфессиональным признакам (поповцы, беглопоповцы и беспоповцы) и т.д.

Привлечение ретроспективных аналогий и исторических сюжетов — как в отдельном разделе по эволюции группы, так и внутри других разделов — делают работу хронологически объёмной. Так задуманное синхронное исследование избегает формальной статичности.

Стоит отметить комплексный характер работы, который проявляется в стремлении автора проследить максимально полный набор функций группы. В частности, эволюцию группы он рассматривает параллельно: социальные и религиозные процессы. Половозрастные характеристики, социально-территориальные признаки, этноязыковые процессы и т.д. показаны в

контексте воспроизводства группы и её идентичности. Реконструкция сложнейшей структуры самосознания группы включает локально-региональные, социально-политические, этнические и конфессиональные составляющие.

Отдельно учёный рассматривает стратегию хозяйственного и политического поведения группы. Показаны конкретные формы адаптации к разным экологическим условиям, механизмы воспроизводства в традиционный период и вхождения в современную модернизацию общества. Аналогично рассмотрены электоральные предпочтения — изначальная установка на оппозиционность, которая приводила к негативному голосованию по отношению к доминирующей партии, сменяется позитивным отношением к власти и её институтам. Это ярко иллюстрируют выборы 1990-х годов.

В результате кропотливой и трудоёмкой работы, на высоком уровне проведённой Ф. Ипатьевым, решены как актуальные вопросы для группы, так и поставлен ряд теоретических проблем в гуманитарных науках. Учитывая важность темы и методов работы, хотелось бы увидеть публикацию русскоязычной версии данного издания.

АЛЕКСАНДРОВ В.П. ТУЛЬЧИНСКАЯ ЛЕТОПИСЬ. БУХАРЕСТ: КРИТЕРИОН, 2002*

Важную роль в изучении прошлого липован играют исторические сочинения самих представителей этой группы. Сочинения такого рода крайне редки, и можно считать значительной исследовательской удачей находку румынскими коллегами «Летописи» Василия Полиектовича Александрова. Отдельные публикации отрывков из неё в Румынии и России убедительно показали необходимость научного издания полного текста с комментариями к уникальному памятнику. С этой задачей с честью справились Иван Евсеев и Светлана Молдован.

Значение этой рукописи, получившей с подачи автора название «Тутьчинская летопись», трудно переоценить. Проведённые предварительные исследования пролили свет на личность автора данного труда и позволили провести грамотный источниковедческий анализ.

Собственно текст В.П. Александрова охватывает события второй половины XIX в.—1941 г. В нём содержатся уникальные сведения о старообрядцах г. Тутьчи, а также других общинах Добруджи (часто упоминаются Сарикей и Русская Слава). Разносторонность знаний автора привела к тому, что события локальной истории нередко вписаны в общестарообрядческий контекст. Специфичны сюжеты о взаимоотношениях с различными властями и администрацией.

После небольшого экскурса в историю воз-



никновения «древлего благочестия», автор «Летописи» приводит оригинальные материалы по религиозным спорам второй половины XIX в., в частности, по истории беглопоповства в регионе. Наиболее подробно изложены события 1907–1914 гг. Сюда включены сведения полемикаческого характера об актуальных конфессиональных процессах — споры между поповцами (белокриничанами) и беглопоповцами Добруджи. Для части последних они закончились переходом («Повесть, како старообрядцы города Тульча, приемлющие священство, переходящее от никонианской в России церкви, присоединились к старообрядческой Белокриницкой иерархии»). Именно эти разделы содержат не только рассказы о событиях, но и оригинальные стенографические записи многочисленных споров. Это приближает историческое сочинение к традиционному полемикаческому, местами — катехизисному жанру и позволяет реконструировать мировоззренческие установки и представления липован начала XX в.

Издание снабжено предисловием, где даются формальные и принципиальные источниковедческие данные. Публикаторы также сопровождали текст ёмкими комментариями с пояснениями как лингвистического, так и справочного характера. Стоит отметить и наглядность приложенных иллюстраций.

Благодаря издательской деятельности ОРЛР и лично Андрея Иванова, Ивана Евсеева и Светланы Молдован общественные и научные круги получили возможность работать с оригинальным источником по истории, культуре и мировоззрению старообрядцев Добруджи. Пожелаем удачи в дальнейшем выявлении и издании аналогичных документов!

VARONA A. TRAGEDIA SCHISMEI RUSE: REFORMA PATRIARHULUI NIKON ȘI ÎNCEPUTURILE STAROVERILOR. BUCUREȘTI: KRITERION, 2002
[ВАРОНА А. ТРАГЕДИЯ РУССКОГО РАСКОЛА: РЕФОРМЫ ПАТРИАРХА НИКОНА И НАЧАЛО СТАРООБРЯДЧЕСТВА. БУХАРЕСТ: КРИТЕРИОН, 2002]

Сюжеты, рассмотренные в данной монографии, казалось бы, традиционны для историографии — предпосылки, факторы и суть раскола в Православной Церкви, образование и развитие старообрядчества во второй половине XVII в. Однако стоит подчеркнуть, что книга А. Вароны — первая в румынской историографии попытка систематического изложения данных проблем. Именно такой социальной задачей — популярного изложения истории старообрядчества для румынского общества и старообрядцев-липован как его составной части — можно было бы и ограничить важность проведённого исследования. Но оно оказывается достаточно оригинальным и для российской историографической традиции. Системное изложение религиозной истории удачно вписано в общественные и социально-конфессиональные процессы российского общества XVII в. Автор по-новому подходит к причинам формирования такого феноменального явления, каким справедливо считается старообрядчество в истории России.

В первом разделе работы А. Варона характеризует историографическую ситуацию в изучении старообрядчества. В его анализ по-



падают как работы общей философской и теологической направленности, так и специальные сочинения апологетов и противников «древлего благочестия». Существенно дополняют эти штудии включения работ зарубежных учёных.

Следующая глава исследования посвящена выяснению предпосылок раскола. В ней анализируются социально-экономическая, политическая и религиозная ситуация в российском обществе середины XVII в. Специально рассмат-

риваются реформаторские течения в православной церкви: в отдельной главе изучаются движения нижегородских священников (так называемых «боголюбцев»), радикальное течение «лесных старцев» и кружок «ревнителей благочестия». Идеи и чаяния религиозных интеллектуалов рассмотрены в контексте преддверия реформ церкви и государства.

Конкретно-исторический ход и суть реформ патриарха Никона стали объектом внимания 4-й главы. Здесь А. Варона подробно остановился на исправлении богослужебных книг и обрядовой практики и реакции на эти реформы в обществе. По мнению автора, не столько споры вокруг церковной догматики и ритуалов стали причиной раскола, сколько заинтересованность в ослаблении патриарха со стороны Алексея Михайловича. С этих позиций рассматриваются и события накануне Московского Собора 1666–1667 гг. Именно с этим событием и связывается автором раскол церкви и общества на никониан и старообрядцев. Сначала оба лагеря считали вопрос решённым и надеялись на конфессиональный компромисс и возврат к конфессиональному единству. И лишь социальные протесты и события 1682 г. окончательно разделили позиции, как это убедительно показал учёный. В это же время начинают складываться разные идеологические практики в староверии — поповщина и беспоповщина, — хотя на начальном этапе отличия только возникают и не получают системного оформления.

В результате научное сообщество и липованская группа получили актуальную, научно глубокую, оригинальную, эмпирически широкую монографию по ранней истории старообрядчества. Надеемся, что профессиональные качества Александра Вароны найдут применение в дальнейших проектах!

ФЕНОГЕН С.И., ФЕНОГЕН А.С. САРИКЁЙ: ЗАГАДКА XIX СТОЛЕТИЯ. СЛУЖ-НАРОСА: KRITERION, 2004*

Данная книга представляет собой продолжение монографического исследования по истории одного из старообрядческих поселений Добруджи (Феноген С. Сарикёй: страницы истории. Бухарест: Критерион, 1998). Главное внимание сосредоточено на казацком прошлом Сарикёя и роли некрасовцев в истории Добруджи. Многолетняя дискуссия о формах, характере и продолжительности пребывания казаков-некрасовцев на Дунае остаётся и сейчас научно острой и неоднозначной. В противовес тем, кто считает, что регион — лишь незначительный эпизод в истории данного войска, между Кубанью и Анатолией конца XVIII—начала XIX вв., авторы приводят свои доводы и оригинальные материалы.



Оказалось, что эти моменты актуальны не только для историков, но и широкого круга общественности. Это становится очевидным из полемики, которая ведётся на страницах газеты «Зори». Сегодняшнее русско-липованское население ищет адекватное историческое самоназвание. Часть членов общин «помнит» о своём казацком прошлом. Несомненно, что лидером такой памяти является община Сарикёй, где уже несколько лет активно действует фонд «Некрасовцы».

Севастьян и Александра Феноген в публицистической манере отстаивают важность для сегодняшних старообрядцев Румынии памяти о жизнедеятельности казаков-старообрядцев. Уникальные исторические источники по истории одной из станиц — Сарикёя — убедительно показывают, что некрасовцы сыграли существенную роль в образовании и развитии старообрядчества Добруджи. Рассматривая различные аспекты истории и культурно-бытовых традиций, авторы выдвигают дискуссионную, но логичную концепцию «загадки». Включение в некрасовский круг близких по вере и языку липован (крестьян), приводит к принципиальным разногласиям. Они ярче всего прослеживаются в конфессиональных спорах о священстве и церковном строительстве середины XIX в. Такое положение приводит к «тайному» решению отказаться от казацкого положения, что и оформила турецкая администрация в 1864 г. В это же время закрепляется религиозная обособленность казацкого и липованского населения Сарикёя: строятся два храма (белокриницкий и впоследствии — новозыбковский), стоящие в селе и сейчас.

Многие вопросы исторического прошлого лишь поднимаются. Авторы справедливо полагают, что они могут быть решены за счёт поиска новых адекватных источников, в частности — турецких. Лишь незначительная часть об-

наруженных авторами подобных документов позволила по-новому взглянуть на традиционные сюжеты.

Книга удачно иллюстрирована фотографиями и рисунками-реконструкциями. Эти приложения позволяют наглядно представить сюжеты и образы, изложенные в тексте.

COMUNITATEA RUȘILOR LIPOVENI / CHID DE PREZENTARE ÎNTOCUMIT DE S. MOLDOVAN. BUCUREȘTI: ARARAT, 2004*

[ОБЩИНА РУССКИХ ЛИПОВАН: СПРАВОЧНИК / АВТОР-СОСТАВИТЕЛЬ С. МОЛДОВАН. БУХАРЕСТ: АРАРАТ, 2004]

Издание представляет собой итоговый справочник, освещающий основные моменты в истории и культуре липован Румынии, а также направления, формы деятельности, структуру и персоналии Общины русских липован. Иллюстративные материалы и тексты раскрывают прошлое и настоящее группы, состояние и основные компоненты её культурно-бытовых особенностей, религиозную самобытность. Автор-составитель — Светлана Молдован, главный редактор газеты «Зори» — обобщила уникальные данные и представила их в логичной структуре.

Отдельный раздел справочника — биографические сведения о выдающихся личностях. В нём содержатся сведения об исторических деятелях, религиозных наставниках, а также сегодняшней интеллигенции липованской группы.



Несмотря на прагматично-публицистический характер издания, автор сочла возможным включить лапидарные научные описания формирования и основных этапов истории липован, специфичных комплексов их традиционной культуры, выразительности языка. Данные сюжеты представляют существенный интерес для учёных, а также имеют важное дидактическое значение для составления образовательных программ в русских школах.

ФЕНОГЕН А.С. ДНЕВНИК ПАЛОМНИКА. БУХАРЕСТ: БИЗАНТИНА, 2005*

Книга талантливого человека представляет интерес вне зависимости от выбранного им жанра. В данном случае Александра Севастьяновна Феноген издала свой дневник путешествий, который удачно объединяет публицистику, художественные эссе и исследовательские наблюдения. Эти путевые заметки — своеобразный результат этно-фольклорной экспедиции «В поисках корней», организованной Общиной русских липован Румынии по инициативе и под руководством В.В. Долгина в августе 2003 г.



Из предисловия Ивана Евсеева и вступительной статьи Севастьяна Феногена становятся понятны идеи и задачи одиссеи, которую приняли 10 липован. Целью являлось знакомство со своими сородичами и соплеменниками — старообрядцами некрасовского и липованского происхождения, проживающими ныне на Кубани и в Ставропольском крае. Если более двух с половиной веков назад из этих мест шло переселение в Добруджу, то теперь была предпринята попытка увидеть свою историческую родину за счёт «обратного» путешествия.

Свои впечатления от встреч с людьми и посещений родных мест и изложила А.С. Феноген. Заметки получились информативными по сути, эмоциональными по форме и оригинальными по характеру. В них знание о прошлом разных лет сочетается с наблюдениями сегодняшних дней. Главным сюжетом являются всевозможные сравнения — разных сёл и людей между собой, российских и румынских старообрядцев, традиций и положения «здесь» и «там». Эти синхронные сравнения сочетаются с постоянными экскурсами в совместное прошлое группы. При этом отметим и художественность языка, и научную насыщенность фактами — удачный синтез работы.

Так случилось, что непосредственно накануне данного путешествия мы с автором встре-

тились в радушной атмосфере её родительского дома в Сарыкее (Румыния). Хотя инициатива вопросов принадлежала ей (интервью для радио), но краткий план экспедиции, изложенный В.В. Долгиным и А.С. Феноген, вызвал у меня хорошую зависть. Люди ехали встретиться со своим прошлым, испытывая трепет от встречи со своими корнями! Экспедиция удалась, точно так же, как и книга о ней! И главным её результатом является отчёт, который ярким и образным языком передаёт всю сложность миграций группы про-

шлых лет и неопределённость их современного самосознания — идентичность между исторической родиной — Россией и новыми местами жительства — Румынией и Турцией. Заметки Александры, как и жизнь старообрядцев, полны удивительного сочетания любви и уважения, преданности и почтения к прошлому; радушие, энтузиазм и активная деятельность сегодняшнего дня вместе с надеждой на будущее! Пожелаем удачи автору в дальнейшем творчестве — картинах, стихах, исследованиях, публицистических эссе!

* * *

ГОРБАЦКИЙ А.А. СТАРООБРЯДЧЕСТВО НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ. БРЕСТ, 2004

Монография А.А. Горбацкого посвящена истории старообрядчества. В ней автор высказывает свои взгляды на проблему раскола Русской Православной Церкви в середине XVII в. Используя архивный материал, анализирует причины переселения старообрядцев в Беларусь, показывает особенности проживания защитников старого обряда на белорусских землях.

Раскол Русской Православной Церкви, произошедший во второй половине XVII в. в результате социально-экономических преобразований и церковной реформы патриарха Никона, явился серьёзной проблемой в истории не только Русского государства, но и соседних с ним стран. В Беларуси, точнее, на белорусских землях (которые входили в состав Великого княжества Литовского), пришлые старообрядцы создали своеобразную историю, культуру быта, обрядов и обычаев. Для русского правительства и Русской Православной Церкви (РПЦ) старообрядчество было серьёзной как внутренней, так и внешней проблемой. Царь и власти понимали, что староверческий протест в любой момент может перерасти в вооружённую борьбу, примером чему стало восстание монахов Соловецкого монастыря (1669—1676).

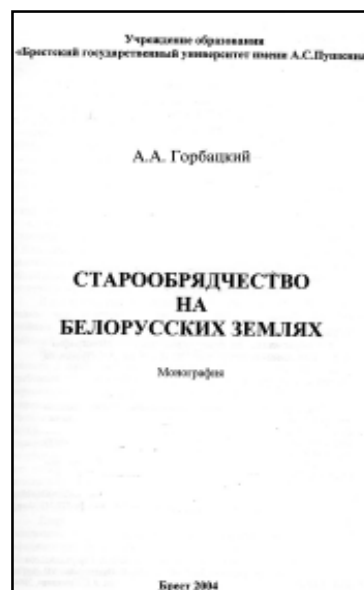
Актуальность поставленной автором в монографии проблемы старообрядчества в Беларуси в конце XVII—начале XX вв. определяется двумя обстоятельствами.

Во-первых, в белорусской историографии есть работы, в которых рассматривается история разных религиозных конфессий, но об истории старообрядчества на белорусских землях фундаментального исследования нет, и это при том, что здесь защитники старого обряда появились ещё до официального раскола Русской Православной Церкви. С проживанием старообрядцев на белорусских землях были связаны сложные межгосударственные отношения, и немаловажно, что деятельность старообрядцев имела и имеет богатый духовно-культурный характер. Изучение ис-

тории старообрядчества в Беларуси — это не только расширение знаний по белорусской истории, но и осмысление одного из самых сложных явлений в русской истории.

Во-вторых, это касается как истории старообрядчества, так и вопросов сосуществования защитников старого обряда с исповедующими другую веру на белорусской земле. История свидетельствует о том, что власти Речи Посполитой толерантно относились ко всем религиям, а между представителями конфессий не было противостояния. В историографии Беларуси ещё совсем мало научных работ, в которых рассматриваются вопросы новых подходов к пониманию сущности раскола и вины в этом всех ветвей царской власти и РПЦ.

Для написания монографии А.А. Горбацким были использованы главным образом письменные источники, старообрядческие рукописи. Кроме того, автор использовал собранный им этнографический материал. В процессе работы над монографией автор выявил большой архивный материал по истории старообрядцев на белорусских землях, который не вводился в научный оборот.



Монография «Старообрядчество на белорусских землях» является первым специализированным исследованием истории старообрядчества в Беларуси в конце XVII—начале XX вв. Работа выполнена преимущественно на основе малоизвестных архивных источников, часть данных из которых использована автором в публикациях. Большое внимание в монографии уделяется рассмотрению принципиально важных материалов о старообрядчестве из источников, найденных как в Беларуси, так и в России, Литве и Польше.

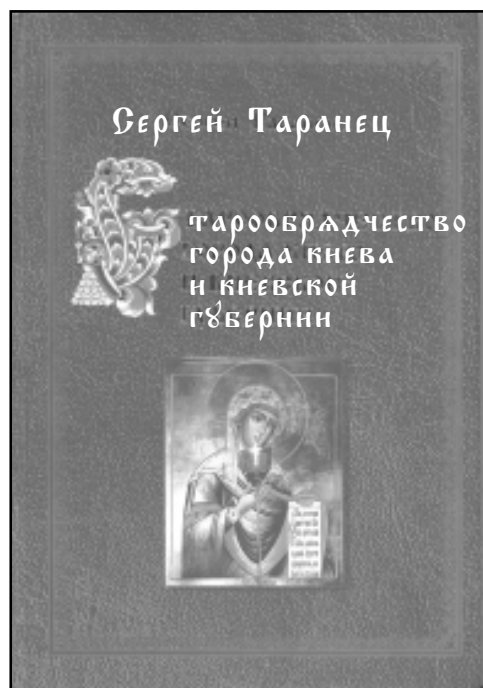
Автор исследует проблему старообрядчества в Беларуси с исторической точки зрения, ни в коем случае не вмешиваясь в вопросы богословия. Книга рассчитана на научных работников, преподавателей, учителей, аспирантов, студентов, всех тех, кто интересуется историей старообрядчества.

ТАРАНЕЦ С.В. СТАРООБРЯДЧЕСТВО ГОРОДА КИЕВА И КИЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ. КИЕВ, 2004

Сергей Васильевич Таранец известен исследователям истории и культуры старообрядчества по монографиям «Куренёвское тримонастырье: история русского старообрядческого центра в Украине. 1675–1935 гг.» (Киев, 1999) и «Старообрядчество Подолии» (Киев, 2000). С.В. Таранец — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института украинской археографии и источниковедения им. М.С. Грушевского Национальной академии наук Украины. Родился в 1970 г. в с. Куренёвке Чечельницкого района Винницкой области. В 1985 г. окончил Куренёвскую восьмилетнюю школу, в 1989 г. — Балтское педагогическое училище (г. Балта Одесской обл.). С 1989 по 1991 гг. служил в ракетных войсках стратегического назначения. В 1997 г. окончил исторический факультет Одесского государственного университета им. И.И. Мечникова, а в 2000 г. — аспирантуру Института украинской археографии. В 2003 г. защитил диссертацию на тему «Источники по истории старообрядчества Правобережной Украины конца XVIII—начала XX вв.».

С.В. Таранец — признанный специалист в области истории и культуры русского старообрядчества на Украине. Основное внимание уделяет вопросам социально-экономической истории старообрядчества, истории старообрядческой Церкви, правовому и культурному положению старообрядцев на Украине в XIX—начале XX вв., а также историко-археографической и этнографической экспедиционной работе.

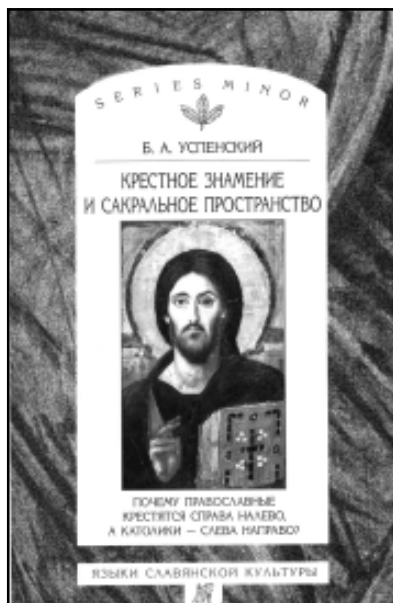
В 2004 г. вышла его третья работа «Старообрядчество города Киева и Киевской губернии». Монография посвящена истории русского старообрядчества г. Киева и Киевской губер-



нии. Рассмотрены демография, социальная структура, эволюция правового статуса местного старообрядчества. Изучены особенности монастырской жизни, церковного строительства, книжности, предпринимательства (торгового, промышленного и сельскохозяйственного) старообрядцев. На основании результатов историко-археографических и этнографических экспедиций, проведённых автором, показано современное состояние старообрядческих общин региона. Книга будет интересна историкам, краеведам и всем, кто интересуется проблемами истории Киева и Киевщины, в частности историей и культурой старообрядчества.

УСПЕНСКИЙ Б.А. КРЕСТНОЕ ЗНАМЕНИЕ И САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО: ПОЧЕМУ ПРАВОСЛАВНЫЕ КРЕСТЯТСЯ СПРАВА НАЛЕВО, А КАТОЛИКИ — СЛЕВА НАПРАВО? М., 2004

Филолог Борис Андреевич Успенский родился в 1937 г. в Москве, в 1960 г. окончил Московский университет (по кафедре общего и сравнительно-исторического языкознания). В 1977–1982 гг. — профессор Московского университета; в течение ряда лет преподавал в США (Гарвардский и Корнелльский университеты) и в Австрии (Венский и Грацский университеты). В настоящее время является профессором неаполитанского Восточного университета. Действительный член Европейской академии наук, иностранный член Австрийской и Норвежской академий, член лундского Королевского общества гуманитарных исследований и ряда других учёных обществ. Doctor honoris causa Российского государственного гуманитарного университета и Университета им. Константина Преславского (Болгария). В издательстве «Языки славянской



культуры» вышли три тома «Избранных трудов» Б.А. Успенского и несколько его монографий.

Книга посвящена истории крестного знамения и призвана ответить на вопрос, сформулированный в заглавии: почему одни христиане (православные и несториане) крестятся справа налево, а другие (католики и монофизиты) — слева направо. Показывается древность обеих традиций и анализируются стоящие за ними религиозные представления. Особый экскурс посвящён истории перстосложения в крестном знамении в православной традиции — проблеме, особенно актуальной для истории русской церкви, — который включает следующие вопросы:

§ 1. Реформа патриарха Никона и споры о перстосложении в России: двуперстное и троеперстное крестное знамение.

§ 2. Символическое значение перстосложения при двуперстном и троеперстном крестном знамении.

§ 3. Вопрос об особом перстосложении при священническом благословении.

§ 4. Обвинение старообрядцев в следовании армянской традиции.

АПАНАСЕНОК А.В. СТАРООБРЯДЧЕСТВО КУРСКОГО КРАЯ В XVII—НАЧАЛЕ XX ВЕКА. КУРСК, 2005

Монография посвящена дореволюционному прошлому курского старообрядчества. Автор показывает глубокие корни и богатые традиции этой конфессии на территории курского края, параллельно ломая стереотип, согласно которому история православия на курской земле отождествляется исключительно с историей официальной церкви. В книге рассматривается широкий круг ранее не изучавшихся проблем: осо-



бенности генезиса курского староверия и основные вехи его истории, численность, расселение, социальный состав, культура и быт местных старообрядцев, их взаимоотношения со светскими и духовными властями в XVII—начале XX вв. и т.д.

Книга адресована научным работникам, преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем интересующимся духовной историей России и курского края.

КИРИЛЛИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ XVI—XVII ВВ. В ХРАНИЛИЩАХ ПЕРМСКОЙ ОБЛАСТИ: КАТАЛОГ / ПОД РЕД. И.В. ПОЗДЕЕВОЙ. ПЕРМЬ, 2003

Каталог подготовлен в рамках реализации программы «Книжные памятники Прикамья» и завершает два направления первого этапа работ: изучение 371 выявленного в учреждениях обла-



сти экземпляра кириллических изданий XVI—XVII вв. и подготовку местных кадров археографов, которые наравне с московскими коллегами работали над томом. Научные описания содержат большой объём самой разнообразной и интересной информации. Одиннадцать сопровождающих издание указателей делают информацию легко доступной для специалистов любого профиля.

Для историков, книгovedов, историков культуры и церкви, краеведов и этнографов, а также для всех любителей российских древностей.

СОЧИНЕНИЯ ИНОКА ЕВФИМИЯ (ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ) / СОСТАВЛЕНИЕ, ПОДГОТОВКА ТЕКСТОВ, ПРЕДИСЛОВИЕ, КОММЕНТАРИИ, ПРИЛОЖЕНИЯ А.И. МАЛЬЦЕВА. НОВОСИБИРСК, 2003

Издание включает в себя избранные сочинения инок Евфимия (1743/44–1792) — одного из наиболее значительных старообрядческих идеологов второй половины XVIII в., сыгравшего выдающуюся роль в формировании страннического согласия. Все подготовленные к изданию сочинения написаны в 80-х годах XVIII в. и рассматривают как важнейшие мировоззренческие вопросы, так и проблемы,

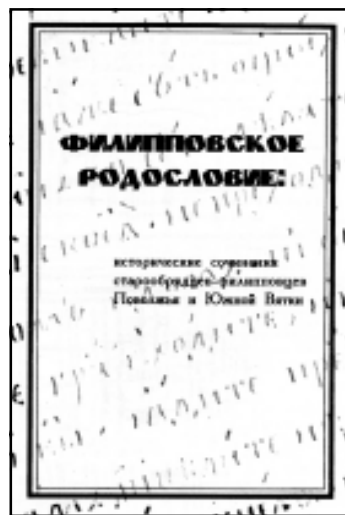


актуальные для приверженцев старой веры. Издание сопровождается комментарием и двумя приложениями. Книга рассчитана на специалистов в области отечественной истории, истории старообрядчества, истории литературы, археографии и источниковедения, преподавателей и студентов высшей школы.

ФИЛИППОВСКОЕ РОДОСЛОВИЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ-ФИЛИППОВЦЕВ ПОВОЛЖЬЯ И ЮЖНОЙ ВЯТКИ / ПУБЛИКАЦИЯ, ПРЕДИСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИИ А.А. ИСЭРОВА. М., 2004

Это первая публикация исторического сборника, составленного на Южной Вятке на основе филипповских сочинений начала XIX—второй половины XX вв. В предисловии излагаются все доступные на сегодня сведения по истории и современному положению филипповского согласия.

Целью издания было привлечь внимание исследователей и старообрядцев к истории вятских беспоповцев, ввести их сочинения в научный оборот, развеять распространённое, в том числе и среди некоторых старообрядцев, заблуждение об исчезновении филипповского согласия. Эта книга издаётся с надеждой способствовать сбережению и продолжению живого духовного наследия Южной Вятки.



В оформлении книги использованы заставки старообрядческой типографии Л.А. Гребнева (с. Старая Тушка Вятской губ.).

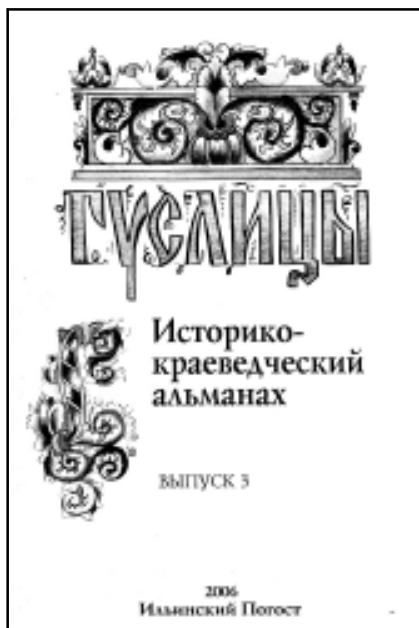
ГУСЛИЦА СТАРАЯ И НОВАЯ: МАТЕРИАЛЫ МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ (КУРОВСКОЕ, 29—30 ОКТЯБРЯ 2003 ГОДА) / РЕД.-СОСТ. С.С. МИХАЙЛОВ. М., 2004

Впервые в Гуслицах прошла научно-практическая конференция, посвящённая изучению этого самобытного, поистине примечательного края. Заслушанные доклады касались истории края, его культуры, проблем её сохранения. История Гуслиц неразрывно связана с историей старообрядчества, именно к этой теме обращено внимание многих участников конференции.



Составители надеются, что издание этой книги будет способствовать развитию исследований, а конференции станут теперь регулярными и будут объединять вокруг себя всех специалистов, которые занимаются историей гуслицкого края.

Все доклады публикуются в авторской редакции.



ГУСЛИЦЫ: ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ. ВЫП.1–3. ИЛЬИНСКИЙ ПОГОСТ, 2004–2006

В восточной части Подмосковья, на юге современного Орехово-Зуевского района, расположена самобытная старообрядческая местность Гуслицы. Гуслицы прежде были известны всей России благодаря своим рукописным книгам с заставками «гуслицкого» письма, иконам, литью, кадрам старообрядческого духовенства. Имели Гуслицы и иную, тёмную славу. Гусляки «славились» как разбойники, фальшивомонетчики, «сбируны» и т.п. Край, не избалованный природой для благоприятного занятия земледелием, был хорошо развит в промышленном отношении. Во многих деревнях существовали ткацкие фабрики и красильни. Население традиционно было связано с фабриками, как местными, так и находившимися в ближайших Егорьевске, Ликино-Дулёве, Орехово-Зуеве. Вплоть до 1950–1960-х годов Гуслицы были одним из важнейших российских центров хмелеводства.

Именно этому интересному краю и посвящён историко-краеведческий альманах «Гуслицы». На данный момент вышло уже 3 выпуска: в 2004, в 2005 и в 2006 гг. Альманах издавался при общеобразовательной школе древней столицы Гуслицкой волости — с. Ильинский Погост.

Идея издания принадлежит исследователю Гуслиц Сергею Сергеевичу Михайлову, преподававшему в 2003–2005 гг. краеведение в Ильинской школе. Он же и является главным редактором альманаха. Свою идею Михайлов смог реализовать с помощью директора школы Ю.А. Карякина, который также занимается краеведением. В основном лицо альманаха определял С.С. Михайлов, занимавшийся поиском авторов, у которых имеется наработанный материал по краю и которые могли бы написать на его основе интересные статьи. Он также составлял подборку заметок из старой периодики и архивных документов. Обложку издания выполнил талантливый художник-дизайнер из Егорьевска Олег Евгеньевич Самойлов.

Альманах «Гуслицы» содержит материалы, посвящённые как церковной истории края, старообрядческой и новообрядческой, так и его светскому прошлому. Публикуются исследования современных авторов, заметки из дореволюционных изданий, посвящённых Гуслицам. Для помощи многочисленным краеведам, не имеющим зачастую никаких методик для полевой работы, в конце каждого выпуска воспроизводятся образцы опросников.

Конечно же, в альманахе видное место занимают материалы по гуслицкому старообрядчеству. В основном это исторические очерки, посвящённые храмам-моленным деревень Анциферово, Зевнево (2-й выпуск), Поминово и Заволенье (3-й выпуск), написанные С.С. Михайловым на основе архивных и полевых материалов. Уникальной является статья о последнем неокружническом священнике, окормлявшем Центральную Россию, священноиерее Мартиниане Салине, написанная на основе семейных воспоминаний его внуком Киприаном Королёвым.

Однако в связи с некоторыми обстоятельствами третий выпуск альманаха «Гуслицы» будет последним. Но поскольку краю подобное издание необходимо, уже в 2006 г. ожидается выход в свет первого выпуска преемника «Гуслиц», альманаха «Гуслицкая округа». Помимо собственно территории историко-этнографической местности Гуслицы, он будет охватывать и сопредельные местности, исторически и культурно с ней связанные, — Патриаршину, Загарье, Егорьевский край и др.

ПОЗДРАВЛЯЕМ НАШИХ ДРУЗЕЙ !

Керов Валерий Всеволодович. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII—XIX вв. Диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. М., 2004.

Морохин Алексей Владимирович. Взаимоотношение старообрядчества и Русской православной церкви в Нижегородской епархии (1672—1762 гг.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Н.Новгород, 2005.

Кушнарёва Людмила Вениаминовна. Христианские и мифологические сюжеты в нескаточной фольклорной прозе старообрядцев (семейских) Забайкалья (конец XX—начало XXI веков). Диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук. Улан-Удэ, 2004.

Семибратов Владимир Константинович. Духовная культура старообрядчества в конце XIX— первой трети XX в. (на материалах Вятского края). Диссертация на соискание учёной степени кандидата культурологических наук. Киров, 2005.

Наградов Илья Сергеевич. Государственно-церковная конфессиональная политика и её влияние на развитие старообрядчества в 1855—февраль 1917 гг. (на материалах Костромской и Ярославской губерний). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Кострома, 2005.

Боченков Виктор Вячеславович. Творчество П.И. Мельникова в изображении старообрядчества в русской литературе XIX в. Диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук. М., 2005.

Товбин Кирилл Михайлович. Трансформация колнцепции «Москва—Третий Рим» в русском православном старообрядчестве. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. Ростов-на-Дону, 2006.



Уважаемые коллеги!

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



В 2005 г. Троице-Сергиевой старообрядческой иноческой общине было поручено восстановление Покровского собора в г. Боровске для создания при нём женского монастыря. Инокиням поручено попечение о часовне боярыни Морзовой.

Контактные телефоны:
9-905-574-24-11,
(8-48438) 4-32-36.

**Часовня боярыни Морзовой
и княгини Урусовой.
г. Боровск, Калужская
область.**

**Старообрядческий храм
Покрова Пресвятой Богородицы.
г. Боровск, Калужская область.**



Фотографии В.В. Легостаева. 2006 г.