СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

ТЕЗИСЫ
1997

МУЗЕЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ
БОРОВСКИЙ ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКИЙ МУЗЕЙ
ЦЕНТР ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
"ПРЕОБРАЖЕНСКОЕ"

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ

КУЛЬТУРА

СОВРЕМЕННОСТЬ

ТЕЗИСЫ 1997

Москва
1997

В сборнике опубликованы тезисы
III научно-практической конференции
"Старообрядчество: история, культура, современность",
проходившей 15-17 мая 1997г. в Москве.

Редакторы-составители:

О.П.Ершова
В.И.Осипов
Е.И.Соколова

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

В настоящем сборнике представлены тезисы докладов III научной конференции "Старообрядчество: история, культура, современность". Конференция продолжает традиции, сложившиеся в ходе работы двух предшествующих форумов. Это, прежде всего, творческий подход к решению всех проблем, доброжелательное отношение к мнению оппонентов. Материалы конференции наглядно свидетельствуют о том, что интерес к старообрядчеству не ослабевает. Напротив, все более широкий круг проблем попадает в поле зрения исследователей. Хочется отметить и такой положительный момент, как активное участие в работе конференции молодых ученых. Это вселяет надежду на дальнейшую плодотворную разработку затронутых проблем.

Не все мнения, высказанные на страницах этого издания, являются бесспорными и безоговорочно принимаются организаторами конференции. Тем не менее, мы считаем, что каждый участник имеет право на свою точку зрения.

Мы благодарим всех авторов, принявших участие в работе III конференции "Старообрядчество: история, культура, современность", и надеемся, что этот сборник привлечет внимание всех, интересующихся проблемами старообрядчества.

Раздел I

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

М.О.Шахов (г.Москва)

Проблемы современного старообрядчества

Перед современным староверием стоит необходимость разрешения серьезных теоретических и практических проблем, вызревавших на протяжении многих десятилетий. До самого последнего времени староверие, как и все религиозные организации в СССР, было практически лишено возможности решать их. Не имея научно-богословских и духовно-учебных заведений, староверие находилось даже в более тяжелом положении сравнительно с Московской Патриархией. Попытаемся далее обозначить некоторые важные проблемы, стоящие перед старообрядческой мыслью.

За советский период истории России произошло радикальное изменение конфессионального состава общества. До 1917г. неверующий человек был уникумом, большинство населения принадлежало к господствующей церкви, остальные - к другим конфессиям. Поэтому староверы (с некоторыми особенностями у поповцев и беспоповцев) не нуждались в пересмотре оценки, данной в начальный период раскола: старообрядчество находится в окружении еретиков, отношения с которыми регламентированы каноническим правом. Современное общество, несмотря на активизацию интереса к религии, остается в массе своей безрелигиозным, состоящим из неверующих и некрещеных людей. Можно спорить, хуже или лучше в духовном отношении это общество, чем дореволюционное; но некрещеного человека нельзя считать "еретиком" и, следовательно, автоматически применять к нему те же канонические правила, которые действовали ранее. Перед староверием стоит задача богословски определить характер

Шахов Михаил Олегович - кандидат философских наук, ОР РГБ.

современного нерелигиозного российского общества - следует ли его приравнять к языческому, "еллинскому" или все же к еретическому (а ведь даже правила несообщения в еде и питье, например, по-разному говорят о еретиках и о язычниках).

Богословская переоценка конфессионального состояния общества повлечет за собой и определенный пересмотр позиций староверия в области отношений с государством, в социальной и культурной жизни, причем необязательно в сторону обновленчества и конформизма. То же неприятие антихристианских явлений в современной жизни станет более последовательным и осознанным, если будет опираться на мотивированные богословские оценки, а не на инерционное привязывание к "никонианству" того, что вообще не связано ни с какой религией. Далее, если царская и советская власть практически запрещали критику государства и законопослушное старообрядчество воздерживалось от публичного осуждения властей, то нынешнее светское законодательство никак не препятствует пастырям Церкви исполнять свой христианский долг обличения неправды сильных мира сего и заступничества за слабых и обездоленных.

Одной из важнейших задач староверия, всех его направлений является организация системы религиозного образования, религиозного просвещения. Благие по своим истокам идеи сохранения обрядовой и бытовой культуры, семейной преемственности иногда начинают казаться самодостаточными и приводят к тому, что знание техники богослужения и стремление находиться в том же приходе, что отец, дед и прадед заменяют собой осознанное личное избрание вероисповедания и знание элементарных основ христианского вероучения. Плохо, конечно, если утрачиваются навыки церковного чтения и пения, но ещё хуже, если читающий искусной погласицей Символ Веры неспособен осмысленно изложить его содержание.

Задача организации системы религиозного образования имеет далеко не теоретическое значение. В настоящее время староверие переживает тяжелый кризис дефицита кадров церковнослужителей: уходит поколение людей старше 70 лет, началось воцерковление людей молодых поколений - младше 40 лет, ещё не готовых принять бремя церковнослужения, мужчины среднего возраста - от 40 до

70 лет начинают воцерковляться медленнее своих сыновей и не успевают заменить старшее поколение. Организация церковных учебных заведений могла бы частично компенсировать разрыв в поколениях. Кроме того, и миссионерская работа требует высокого уровня богословской подготовки. Светская образованность населения выросла и проповедники староверия должны уметь отвечать на должном уровне на вопросы о Боге, мироздании, смысле жизни человека и человечества, о христианской вере.

Особое значение имеет задача добиваться от государства соблюдения реального конституционного равенства религий, чтобы не допустить "монополизирование" Православия Московским Патриархатом. В настоящее время нет никаких нормативных актов, обязывающих власти возвращать церковное имущество в соответствии с его вероисповедной принадлежностью, поэтому уже неоднократно старообрядческие колокола и иконы передавались никонианам. Более того, Патриархат считается единственным законным претендентом на православные церковные реликвии: мощи святых, иконы, храмы, книги дониконовского периода. Старообрядчество должно отстаивать свои права на наследование материального воплощения Святой Руси, духовным наследником которой оно является.



Л.П.Кузьмина (г.Москва)

Старообрядцы. Опыт к проблеме социально-культурной адаптации

При изучении таких явлений культуры как стабильность и изменчивость, становится очевидным, что система ценностей соответствующей культуры является ключевой проблемой для понимания ближайшей и долгосрочной перспективы этносоциальной эволюции и адаптивного поведения. система ценностей выступает в роли "цензора", позволяющего или запрещающего вход и выход определенных элементов культуры.

Изменение культуры означает пересмотр установок, определяющих общественное поведение. Будучи более широким явлением чем простое усвоение новой информации, культурная трансформация включает адаптацию новых форм поведения, если новая информация используется для создания новой модели поведения она становится культурным знанием. Иногда новая информация входит в конфликт с глубоко укоренившимися ценностями и люди, полчив новое знание, не могут изменить своей культуры.

В этой связи большой интерес представляет вопрос о том насколько и как быстро может меняться система культурных ценностей в небольших по численности этносах или исторически сложившихся субэтнических группах, территориально отделенных от основного ядра этнического массива и находящихся в инонациональном окружении.

В качестве примера мы взяли старообрядческие общины живущие с 1964 г. в США. История потомков этих этноконфессиональных групп началась более трехсот лет тому назад, когда часть русского населения не приняла церковных реформ XVII века и оказалась в оппозиции.

Кузьмина Людмила Павловна - кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии РАН

В поисках свободы вероисповедания старообрядцы уходили за рубеж. Как свидетельствуют документы, массовый исход старообрядцев в Китай начался в XIX в. Переправившись через Амур и оказавшись на территории Китая, они селились в северной Маньчжурии (Трехречье), в окрестностях Харбина и в провинции "Синьцзян". Общины постоянно пополнялись старообрядческими семьями бежавшими от разрухи и голода в годы японской интервенции, террористических режимов белогвардейских правительств и гражданской войны.

С течением времени сложились общие, свойственные большинству старообрядческих групп, социальные и даже этнографические черты, нашедшие отражение в психологии, языке, фольклоре, быте, историко-культурных традициях. Замкнутые общества со строго регламентирующими жизнь уставами, отражавшими быт допетровской Руси сохранялись, но наряду с этим закреплялись нормы, выработанные в новых условиях.

После Второй мировой войны, с приходом Советской армии в Китай отдельные семьи старообрядцев мигрировали в Гонконг, Бразилию, Уругвай, Австралию, Новую Зеландию, Аргентину, Боливию, Перу. Во второй половине шестидесятых годов, стараниями сенатора Роберта Кеннеди и "Толстовского фонда", старообрядческие семьи из Китая и Турции были приняты в США (штат Орегон). К 1981 г. их насчитывалось около пяти тысяч, вследствии этого более четверти населения этих мест оказалось русскоязычным. В 1967 г. часть харбинцев стремясь удалиться от цивилизации переселилась на Аляску, а другая в 1974 г.- на берега р.Плат в провинцию Альберта (Канада).

Несмотря на несколько веков независимого развития, различия между этими группами в проведении служб едва заметны. Поэтому представители от разных групп объявили о своем религиозном согласии.

В процессе интеграции и приспособления к принимающей культуре старообрядцы, особенно старшее поколение, стремятся сделать свою жизнь мало заметной, ограничить ее рамками семьи и этнической группы. Однако, в условиях тесных контактов с нерусским населением, а также под воздействием наступающей урбанизации усилился процесс аккультурации и строгость соб-

людения традиционного образа жизни, особенно среди молодых, значительно снизился. Большая часть старообрядческих семей ориентирована на необходимость к взаимодействию с обществом страны пребывания при условии сохранения основных ценностей их религии и культуры. Необходимо подчеркнуть, что старообрядческие общины в США сохраняют стержневые ценности, старообрядцы обладают твердым этнокультурным сознанием. Этническая устойчивость сторонников старой веры будет зависеть от жизнеспособности их этнокультурного опыта.

Сообщение основано на архивных материалах - "Дело старообрядческого епископа Сибири и Дальнего Востока, за 1907-1933 гг., на 235 л.", на воспоминаниях старообрядцев, живших в Манчжурии (Трехречье) и Харбине, опубликованных в разные годы, а также на экспедиционных материалах, полученных от старшего поколения старообрядцев в США.



Э.В.Елисеев (пос.Большой Камень)

Участие мирян в деле укрепления православной старообрядческой церкви Белокриницкого согласия в XX веке

1. Активное участие мирян в жизни и деятельности церковной - исконная и исторически сложившаяся традиция в жизни старообрядческой церкви. Апостол Петр писал ко всем братиям: "Служите друг другу каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией." (1-е Петр., гл.IV, ст.10). Мирянам не дана власть управлять церковью, они поэтому и не входят в состав церковной иерархии. Духовные лица не могут заниматься политическими и светскими делами, мирянин же в подобных делах канонами не ограничен. "Егда епископы изнемогают...,- говорит благочестивый папа Григорий,- Господь Бог на пользу душ человеческих мирских возбуждает" (летопись Барония, лето 599, час 1).

2. Исторические причины созыва первых съездов мирян и активизация их деятельности. Гонения и притеснения на старообрядческих архипастырей со стороны государства, угроза полного уничтожения старообрядческого священства. Созыв I съезда мирян в Москве 14 сентября 1900г., подготовившего и подавшего прошение на Высочайшее имя - мера к предотвращению угрозы расточения Церкви старообрядческой. Решение I съезда о ежегодном созыве съездов мирян с целью: выяснения нужд старообрядчества; просвещения юношества в религиозно-нравственном направлении; ходатайства перед государственными органами о правах старообрядцев.

3. Отношение священства к активизации деятельности мирян в делах устроения и организации церковной жизни. Неоднозначность оценки деятельности съездов мирян со стороны священства - от горячего принятия их, до полного отрицания

Елисеев Э.В. - председатель Большекаменской старообрядческой общины

необходимости их созывов. Постановление Соборов старообрядческих епископов 1902 и 1904гг. утвердившие ежегодные созывы съездов, предоставившие это дело мирянам, и устранившее духовенство от участия в них.

4. Совет всероссийских съездов мирян - орган, работающий в период между съездами, его права и полномочия. Совет всероссийских съездов, как учреждение, состоящее из мирских лиц, не имеет никаких иерархических прав. Но в полномочиях, данных ему съездом, он никакими областями не ограничен, никакими канонами церковными не связан. Совет не властвует над приходами, но добровольно оказывает им нравственную, материальную и юридическую помощь, дает советы и указания в затруднительных вопросах, облегчает их нужды, посылает на их запросы ответы, разъяснения.

5. История деятельности всероссийских съездов мирян, Совета всероссийских съездов, епархиальных съездов мирян. Необходимость собрать, систематизировать и обобщить исторические сведения об этой деятельности.

6. Возрождение организаторской деятельности мирян в делах устроения Церкви - историческая закономерность в деле возрождения Православия на Дальнем Востоке., - краткая история старообрядческой Церкви на Дальнем Востоке, - современное состояние РПС Церкви на Дальнем Востоке, - I съезд мирян древлеправославных общин Приморского края в феврале 1996г.

Вопросы вынесенные на соборное решение съезда:

- постановления съезда, его значение;
- работа совета съезда мирян;
- II съезд (февраль 1997г.).

7. Заключение.



И.М.Любимов (г.Москва)

Религиозно-нравственное воспитание в старообрядческих семьях

Тема обширна и касается в первую очередь церкви белокриницкого согласия.

Воспитание у старообрядцев заключено в связке "дом-церковь". Воспитателями выступают оба родителя, или один из них, или родственники. Любовь к церкви мне привили бабушка и дедушка - коренные старообрядцы. Родители, некогда набожные, в годы гонений отошли от церкви, но в атеистов не превратились, оставшись равнодушными к вере.

Религиозное воспитание связано с грамотностью. Это не означает только изучение церковно-славянского языка. Грамота постигается в церкви. Высших и средних учебных заведений у старообрядцев нет. Лучше поставлено воспитание там, где отец-священник, мать (попадья)- помощница в церковных делах (уставщица). Нередки случаи, когда супруга не разделяет церковного усердия мужа. Однако она не мешала его занятиям мужа. Все же поляризация взглядов мучительна для обоих.

В семьях священников много детей. Аборты многими религиями запрещены. Старообрядцы относятся к изгнанию плода также отрицательно. По изречению св.Василия Великого "умышленно погубившая зачатый во утробе плод, осуждается как смертоубийца". Полагается епитимия сроком на 10 лет.

Дети священников - не все прикипеют к церкви. Все же из среды родителя священника выходят приличные чтецы, уставщики, регенты и священнослужители. Из духовных семей обычно происходят старообрядческие архиереи. Путь в старообрядческие священниеи затруднен из среды бывш. "никониан", перешедших в старообрядчество. Смотрят уже на то, на сколько претендующий

Любимов Игорь Михайлович - кандидат географических наук, председатель Рогожской старообрядческой общины

на священный сан адаптировался к старообрядчеству, склонен к самопожертвованию, отвержен от мирских дел, а то и к тому, чтобы избрать путь "целебата". Главное для хорошего старообрядческого наставника - не только знание Устава, но и умение ориентироваться в богослужебных книгах и нужном тексте. приверженцы старой веры не стремяться почерпнуть полезное в учениях других конфессий. Для них та старая вера, которую они исповедуют - абсолют. Даже те, кто совершают службу по старому чину, но принадлежат иной конфессии, именуются "еретиками". Белокриницкие старообрядцы убеждены, что их вера - самая праведная. Знаменами страданий являются пострадавшие за правоверие в XVIIв. протопоп Аввакум и боярыня Морозова. О других старообрядческих страдальцах известно меньше, а ведь в старообрядческих календарях канонизированных за правоверие более 40 причисленных к лику святых. В 1996г. канонизированный святитель и исповедник Амвросий, митрополит, возродивший трехчинное старообрядчество. Служба Аввакуму и прочим старообрядческим святым ведется по общей минее. Но во время застольных торжеств об Аввакуме и боярыне Морозовой поют долгие духовные стихи. В Москве их раньше не певали. Волна дополнительного почитания пришла из Нижнего Новгорода.

Наиболее распространенные для обучения старообрядцев книги: Псалтырь, разних лет и мест издания в т.ч. единоверческого, Часослов, где собран практически костяк богослужения, Часовник, а для обучения крюкового пения и главам Октай. Библия, а тем более Евангелие есть в каждом доме, но из-за обилия богословской литературы в них редко заглядывают. лет 15-20 назад, когда эти книги были под запретом, их изучали подпольно и по ночам. Поэтому и толкователей Библии было больше.

Внешние проявления глубокой религиозности у старообрядцев не часты. Вера выступает в неукоснительном следовании двухперстию стр.глав п.31 "Аще кто не знаменается двемя персты, якоже Христос да есть проклят", слову "исус", лестовкам, подрушникам, земным поклонам, повседневным молитвам. У св.Ефрема Сирина сказано: "работаешь ли, спишь ли, находишься в дороге, ешь и пьешь - не оставляй молитв". В ревностных семьях помнят и о малых праздниках, днях Ангела и кончина. Дни

рождений отмечать не принято. Тем не менее мои поздравления с этой датой встречались благодарственно. Между прочим, большевистские правители отмечали свои круглые юбилеи вовсе не в свой денб рождения, а в именины, на Рождество и Пасху, теперь не принято славить Христа хождением по домам. Прежде дети ходили по домам со "звездой" и одаривались гостинцами. Неукоснительно отмечаются даты смерти близкого и не только в религиозной среде. В дни погребения (похорон), 9-й и 40-й дни отмечаются большинством православных жителей России обильными закусками и почти всегда с алкогольными излияниями. У старообрядцев выпивать на поминках не принято. Кое-где в сельской местности существовал обычай: после погребения старообрядца священник, причт и носильщики приглашались в отдельную комнату, где им подносилось вино. Это и сейчас практикуется, но вне общего стола. У старообрядцев национальных различий в вере нет - был бы верующим. Эта черта характерна и для других православных храмов. Когда в Новодевичьем монастыре хоронили моего любимого профессора, прожившего 100 лет и полгода, с зажженными свечами стояли и лица еврейской национальности. В скорби соединились все, и это было по-русски трогательно.

Старообрядцы, посещающие храм, должны быть по-особому одеты. Они против одежд западного образца, если от старообрядческих родителей рожден т воспитан. Отошли времена, когда мужчины стояли в косоворотках, подпоясанных крученными поясками, в сапогах. Эти формы одежды теперь не выпускаются. Те кто стоит в церкви без пиджаков летом стараются носить рубашки на выпуск. Запрет ношения галстуков, но не строгий. В храм должно ходить женщинам без украшений, маникюра, крашенных губ, в юбках ниже колен, без брюк. Св. Иоанн Златоуст свидетельствует: "женам всегда имети главу покровенну в дни и нощи, на всяк час". Ношение бороды старообрядцам стало обязательно со времен архиепископа Иосифа (1960-1970гг.), но и это не сразу привилось: борода, в коммунистические времена демаскировала. Теперь без бороды " не дают креста, и "причастия". По правилам св.Отцев 6-го Вселенского собора "бритье власов дает диавольский образ". Это же касается и завивания волос.

Думается, далеко не все старообрядцы соблюдают обязательные посты, среды и пятницы. Спрашивать об этом не принято. Каждый действует по своему усмотрению даже в Великий пост, когда установлена строгая регламентиция еды. До "золотых времен" перед революцией нам далеко. Нужны постоянные разъяснения важности поста для духовного спасения и основательная перестройка силы воли. Сейчас стали понимать, что пост - это еще и путь к здоровью. Отрадно, что в самый суровый по физическим возможностям день поста - "Мариино стояние" в Покровском старообрядческом кафедеральном соборе Москвы собираются не только старики, но и молодежь.

Религиозное воспитание и нравственность неотделимы. Старообрядцы не приемлют табакокурения. Во времена Христа и Иоанна Златоуста курева не было. Оно появилось в Европе после плаваний Христофора Колумба. Указ уаря Михаила Федоровича за хранение и распространение табака смертная казнь, позже замененная поркой. Двоеликий царь Алексей Михайловия (указ 1649г.) карал за потребление табака вырыванием ноздрей. Сейчас Россия - самая курящая в мире страна, но старообрядцев это не касается. Но потому ли без употребления зелья, при соблюдении постов, в молитвах старообрядцы мало подвержены эпидемиям группа и живут долго? К вину относятся проще. Его можно умеренно потреблять в определенные дни. Они всегда помнят Апостольские правила: "клирик или мирянин склонные в употреблении вина, будут отвежены от церкви". Нецензурную брань старообрядцы не приемлют, хотя в богослужебных книгах встречаются слова, в наше время считающиеся ругательными. Танцы и пласания запрещались святыми отцами. У Барония (ч.II). написано: "в первый день яннуария, кто поганские (шутовские) одежды ношаху, уподобляется демонам и зверью". Осуждаются маскарады. Не употребляти сосуды, из которых пили животные.

Венчание у старообрядцев, приемлющих священство - красивый ритуал, который длится более одного часа. Раньше предоставляли в церковь свидетельство о браке, потом уже венчали. Теперь наоборот. Старообрядцы стараются сходиться со своими единовенцами. Семьи, как правило, крепкие. Посещающие церковь связаны не только приятельскими узами. По существу, это большие

дружные родственные семьи. К сожалению, венчание единоверцев еще не означает частое посещение им церкви.

Поминовение усопших отличается от такого же обряда в патриаршей церкви в сторону более глубокого и истового процесса, но об этом в особом повествовании. В обрядовом смысле поминальный обед начинается с кутии - смеси вареной пшеницы с медом. Пшеница была распространена на Земле намного раньше риса, который возделывался в увлажненных районах. Пшеница означает воскресение умерших, мед - будущая сладость праведным, свеча из воска - свет будущего века, а воск его чистота. За столом обязательно подают блины, кисель или компот.



о.Аполлинарий (Дубинин) (г.Курск)

Вера и суеверие в христианском обществе

Первоначально мне хотелось отнести данную тему лишь к старообрядчеству, но известно, что болезнь суеверия встречается повсеместно, и поэтому о ней нужно говорить более широко.

Христианство в течение всего периода своего существования проводило бескомпромиссную борьбу с человеческими суевериями. Но весь парадокс состоит в том, что суевериям суждено было стать постоянными спутниками веры. Может быть, так случилось из-за опасной, но непреодолимой тяги людей хотя бы чуть-чуть приоткрыть завесу над любым таинственным. Господь наказал нашего прадеда Адама за стремление постичь то, что неподвластно тварному уму. Но урок слабо пошел впрок. Все последующее развитие человечества только стало подтверждением заблуждения о всемогуществе ума. Жизнь много раз показывала ограниченность сознания конкретного индивидума. А гордый, несмирившийся ***homo sapiens,*** не имея возможности реально обьяснить проявления, выходящие за рамки земного, трактовал их с фантастических позиций. Здесь всего один маленький шаг до суеверий.

Церковные таинства также часто обрастали самыми невероятными обрядами, причем иногда сами священнослужители провоцируют верующих на неадекватное восприятие действительности. И видится как бы несоответствие: совершено таинство, а непосредственный участник священнодействия не может проникнуть в глубину этого таинства.

Следует еще отметить, что со времен язычества, со времен седой старины сохранилось в разумном сознании неистребимое желание увидеть чудо. В дни земной жизни, Господа нашего Исуса Христа, Он , Сын Божий, удовлетворял это желание для укрепления веры толпы: не для себя просил Он Своего Отца дать Ему силы

Священноинок Аполлинарий - настоятель Успенского древлеправославного храма в г.Курске

для совершения чуда, а для людей.

В наши дни человек не довольствуется чудесами рукотворными - плодами цивилизации, ему нужно лицезреть проявление сверхъестественного в ментальной сфере, что доступно лишь немногим ревностным христианам, аскетам, угодникам Божиим, святым. А если не происходит чуда, то обычный смертный либо призывает в помощь себе воображение, либо обращается к изворотливым шарлатанам: магам, гадалкам, экстрасенсам и т.д. И мы являемся свидетелями еще одного парадокса: пышного расцвета суеверий в наш образованный век.



В.Г.Подшибякин (Москва)

Старообрядчество в современной России и странах СНГ: состояние и проблемы

В настоящее время старообрядчество, представленное разными толками и согласиями, является одной из крупнейших христианских конфессий современной России. Особенность ее заключается в том, что эту религию исповедуют, главным образом, русские, незначительная часть (10-15 тыс. человек) мордвы и коми. Самой крупной и наиболее организованной является Русская Православная Старообрядческая церковь. В настоящее время в ее состав входят 7 епархий (Московская, Украинская, Молдавская, Ярославско-Костромская, Калужско-Ржевская и Клинцовск-Новозыбковская, Донская и Кавказская, Новосибирская); зарегистрировано 88 приходов в России, 44 - на Украине, 15 - в Молдове, 2 - в Беларуси, в остальных республиках - 4. Действующих старообрядческих монастырей в в настоящее время существует 3 (Молдова - Кунича, Украина - Белая Криница, Россия - Николо-Успенский в Ярославской области). В 1990г. у белокриничников было 112 приходов, объединенных в 5 епархий, монастырей не было. Строятся новые величественные храмы в Ижевске, Новосибирске, Хабаровске и других городах. К сожалению, учебных заведений до настоящего момента не существует.

Беспоповские религиозные организации также весьма влиятельны, и их сеть на сегодняшний день в странах СНГ и России выглядит следующим образом: Россия - 31; Республика Литва - 55; Республика Латвия - 64; Республика Эстония - 12; Республика Беларусь - 22; другие страны - 12. Всего 183. К ранее существовавшим центрам в Литве и Латвии добавился Всероссийский старообрядческий Совет Древнеправославной поморской Церкви, который зарегистрирован не только как общероссийский, но и

Подшибякин Вячеслав Георгиевич - Министерство по делам национальностей и региональной политики

международный.

Еще более ощутимые изменения в количественном и качественном отношении произошли в Новозыбковской Церкви Древнеправославных Христиан-Старообрядцев. В 1985 г. они по всему СССР имели 12 приходов; сейчас приходов более 60, 8 монастырей, 1 церковь зарубежная (Румыния) 1 духовная школа.

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что направления современного старообрядчества изменились количественно, организационно, увеличилось число и влияние духовенства.

Укрепились международные связи старообрядческих общин. После развала Союза ССР старообрядческие центры стали приобретать статус не только религиозных, но и национально-культурных центров. Их активность в социальном служении значительно увеличилась. В Кишиневе, Риге, Вильнюсе и других городах ближнего зарубежья при храмах созданы различные школы, центры и т.д. Русские, проживающие в этих городах, посещают их и совершенствуют свои познания в языке, истории России, своих церквей, приходов. По существу, бывшие структуры не распались, но даже под давлением сложившейся обстановки тяга русских за рубежом к нашим, российским центрам усилилась. Постоянно поступают ходатайства о пересылке книг, просьбы направить на учебу в Россию.

До сих пор взаимоотношения старообрядчества всех направлений и государства во многих вопросах носят проблематичный характер. Сложившиеся стереотипы предопределяют недоверчивый и подозрительный характер отношений со стороны официальных органов к представителям этой конфессии. Ярким свидетельством такого дискриминационного подхода является Москва. Готовясь в этом году к 850-летию города, правительство Москвы всячески содействует Русской Православной церкви, мусульманским общинам, приводят здания, им принадлежащие, в порядок, благоустраивают территорию.

Старообрядческие всероссийские центры, такие как Рогожский поселок, Преображенка являют собой яркий пример самого безответственного отношения к старообрядчеству. Архитектурные ансамбли находятся в плачевном состоянии; до

сих пор Церковь Рождества Христова - склад Оружейной палаты Московского Кремля. Такое же отношение и к храмовым зданиям в городе: в Тихвинской церкви на Хавской улице - гриль-бар, где курят, пьют, творят беззаконие. В Успенской церкви в Гавриковом переулке - спортзал и сауна, которая губит здание (обе постройки - памятники архитектуры), но никто не несет за это ответственности. Необходимо учесть и тот факт, что при обоих храмах уже около двух лет существуют религиозные общины, однако интересы верующих не учитываются.

Правительство Москвы давало щедрые обещания оказать содействие в реставрации Вознесенской церкви в Токмаковом переулке, но не сдержало своего слова. Фонд национально-культурного возрождения народов России в 1995 г. выделил 50 млн. рублей, но сумма эта явно недостаточна для столь грандиозного дела. Попытка обращения автора этого материала в пять коммерческих банков не дала результатов.

Представители государственной власти: таможня, пограничные службы стараются заигрывать с Русской Православной Церковью и возвращают ей изъятые у контрабандистов иконы, культовую утварь. Но даже по телевизионным репортажам видно, что иконы старообрядческие. Об этом свидетельствуют сюжеты, иконография, манера письма. Иногда можно даже определить, где и когда были написаны эти произведения искусства. Несмотря на неоднократные протесты старообрядцев, каких-либо изменений в данной области не происходит.

Одной из самых сложных проблем современности является проблема взаимоотношений старообрядчества и Русской Православной Церкви, перспектив к разрешению которой пока что нет. В 1971 и 1988гг. Поместные Соборы Русской Православной Церкви сняли клятвы на старые обряды, признав их равноспасительными. Но проблема осталась и заключается она в том, что официальное православие не упускает возможности притеснения прав старообрядческой церкви и, следовательно, нельзя говорить о равнозначности и равноспасительности старых и новых обрядов. Старообрядцы, со своей стороны, называют православных священников еретиками. Получается, что русские враждуют друг с другом, создают в своей среде излишнее

напряжение. Сейчас, в наши дни, необходима консолидация общества, единение всех слоев в условиях его глубочайшего кризиса, необходим межкон-фессиональный диалог, тем более, что у этих церквей общие исторические корни.

Особенно показателен эпизод с колоколом на Казанском соборе на Красной площади в Москве и шум в средствах массовой информации вокруг этого случая. Воспользовавшись поддержкой государства в лице заместителя председателя Правительства г.Москвы А.С.Матросова, колокол, вклад Ф.Морозовой на помин души ее родственников, был, несмотря на протесты со стороны печати, телевидения (программа "Времечко"), а также обращение митрополита Алимпия к патриарху Алексию II, был все-таки отобран и вряд ли его теперь возвратят в собственность старообрядческой церкви. До настоящего момента часть колоколов из Рогожской звонницы находится в КДС и Большом театре, но возвращать их прежним владельцам никто не собирается.

Мне импонирует мнение тех старообрядцев, которые заявили, что колокол Казанского собора следует оставить на его новом месте в память о таких идеологах староверия как Иоанн Неронов и протопоп Аввакум Петров, которые в свое время служили в храме на Красной площади.

Разумеется, в начале XXв. подобного рода ситуация навряд ли могла произойти. Мощные старообрядческие кланы, представители старообрядческого московского бизнеса сумели бы достучаться до представителей органов власти и расставить все по своим местам. К сожалению, в настоящее время старообрядчество не имеет уже такого обусловленного веса, как прежде, но тем не менее его влияние на религиозные умы пока еще продолжается, интерес к нему не угас.

Весьма актуальным стал интерес к миру старообрядческого бизнеса, финансово-промышленным кругам, что необходимо сейчас исследовать. Это особый старообрядческий аспект, связанный не только деньгами, но и общностью религиозных воззрений. Эти люди встречаются не только в банке или на бирже, но и в храме, на молитве. Здесь неуместен подлог, фальшь, предательство, ибо человек несет ответственность высшего порядка, ответственность перед Богом. В этом состоит большая часть успеха

у старообрядческих бизнесменов.

В наши дни, условиях бездуховности современной жизни, когда массовая культура как ржавчина, разъедает души молодых людей, когда официальное православное духовенство кое-как относится к исполнению своих обязанностей, когда многие другие негативные явления становятся преобладающими, нельзя не поражаться и не вдохновляться твердостью старообрядцев в делах веры.



Раздел II

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ, ИСТОРИИ, ИСТОРИОГРАФИИ

И.В.Поздеева (г.Москва)

Личность и община в истории русского старообрядчества

1.Понимание и оценка старообрядчества как сложного религиозного, идеологического и культурного явления русской действительности, мировоззрения миллионов русских людей, определившего все аспекты жизнедеятельности его сторонников и ставшего в 18 - 20 веках фактом и даже фактором истории уже не только России, но и многих других стран мира - являлись и являются сегодня наиболее точным показателем мировоззрения самих его исследователей и критиков.

2.Однако, как бы далеко ни расходились оценки сущности и исторической роли русского староверия (от единственной надежды спасения до главной причины гибели национальной жизни), представители всего этого широкого спектра мнений согласны в одном - в понимании глубокого и всеобъемлющего традиционализма, как принципа религиозных, социальных, культурных воззрений его многочисленных направлений, позволяющего (кроме исторического происхождения) объединить все, порой чрезвычайно далеко разошедшиеся "толки", под общим именем старообрядчества.

3.Этот общий принцип мировоззрения, диктующий старообрядчеству стремление к сохранению традиции и к воспроизводству, в той или иной степени полноты, "отеческой" веры, культуры, духовно-нравственной, семейной и социальной жизни, создал и общие "инструменты", позволившие движению в течение веков сохранить традиционную русскую культуру как систему.

4.Наиболее "всеобщими", важнейшими инструментами сохранения и воспроизводства традиции являлись и остаются две категории средневековой культуры, которая, прежде всего, была, так же как и христианская религия, культурой личности (персонализм) и интегрирующей ее общины, в рамках жизнедеятельности которой

Поздеева Ирина Васильевна - доктор исторических наук, заведующая лабораторией археографических исследований Московского государственного университета

только и становилось возможным полное раскрытие и осуществление личности.

Отсюда возникает и понимание места, роли и характера взаимоотношения личности и общины как самых общих характеристик старообрядческого движения.

5. Поэтому важнейшей особенностью феномена старообрядчества, в значительной степени определившей его историческую роль, стало именно положение личности, живущей традиционной жизнью общины, с одной стороны, и жизнью общества своего времени - с другой, т.е. равно владеющей двумя культурными кодами, двумя системами воззрений и исторического опыта.

6. Необходимость (и возможность, обеспеченная общинной жизнью) исчерпывающе полного воспроизводства традиции в условиях постоянно изменяющегося окружающего мира, приводила к парадоксальному положению личности, от которой требовалась максимальная "подвижность" и адаптация к новому для сохранения "неподвижности", т.е. традиционного старого.

7. Персонализм как взаимоотношение человеческой личности с Богом и церковно-общинные принципы христианства (нет спасения вне Церкви) выработали у старообрядчества и сохранили в условиях жизни постоянно преследуемого оппозиционного движения такие качества как:

понимание личной ответственности не только за судьбы собственной души, но и судьбы всего христианского мира, особенно важное, с точки зрения староверия, в преддверии Второго пришествия;

достаточно полное и последовательное осуществление в повседневной жизни морально-нравственного кодекса христианской веры;

всесторонняя опора личности на общину и учет интересов общины в индивидуальной деятельности.

8. Эти качества старообрядца выделялись, подчеркивались и культивировались, что хорошо видно при анализе всех источников, касающихся проблем взаимодействия личности и общины, начиная истории Выговской киновии и кончая историей семей Гучковых, Рябушинских, Морозовых и других знаменитых старообрядческих кланов, отличающихся особой прогрессивностью не только

применяемых технологий, но и всей хозяйственной и финансовой деятельности.

9. Не имея возможности проследить в докладе активность старообрядчества во многих сферах экономической и культурной жизни России (этим проблемам посвящен уже целый ряд исследований последних лет), напомним лишь о том, что именно старообрядчеству мы обязаны самой существенной частью нашего знания о прошлом национальной книги и, тем самым, культуры в целом. Подтверждение тому - богатейшие книжные собрания, начиная с библиотек Ветки и Выга, и кончая коллекциями И.Н.Царского и М.И.Чуванова.

10. Таким образом, мы можем сделать вывод о складывании в рамках старообрядческого движения особого типа личности, отличающегося как верой в свое всемирное предстательство, так и принципиальным традиционализмом, являющимся основой взаимоотношений с окружающей действительностью. Эта личность органически наделена особой активностью и соединяет в себе программный традиционализм с не менее органичным и обостренным чувством нового.

М.О.Шахов (г.Москва)

К вопросу о религиозно-философских основах раскола

Доминирующий в наше время в светской науке культурологический подход к осмыслению причин раскола и феномена староверия характеризуется повышенным вниманием к их национально-культурным особенностям. Тем самым, в плане богословских выводов, ученый-позитивист невольно смыкается с антистарообрядческими миссионерами, видевшими в "раскольниках" национальную секту, ересь, поставившую народные обычаи выше сути христианства.

Между тем, старообрядческая письменность содержит подробно изложенную систему религиозно-философской аргументации, доказывающей неприемлемость никоновской реформы, как противоречащей христианской доктрине, а не национальным особенностям Русской Церкви. Особенно глубоко эта религиозно-философская тематика была разработана в фундаментальных сочинениях XVIIIв.: в "Поморских ответах", "Щите веры" и других.

Главной темой богословско-философских размышлений старообрядческих книжников было взаимодействие, взаимосвязь идеального и материального начал в богослужении, в церковных таинствах и обрядах. Практический вопрос о церковных последствиях никоновской реформы получает теоретическое осмысление: в какой мере отражается искажение материальных форм на идеальной, благодатной сущности объекта (в данном случае - церковных таинств)? Разрабатывая эту проблему, староверческие книжники активно используют онтологическое учение святоотеческой письменности.

Шахов Михаил Олегович - кандидат философских наук, ОР РГБ

Ещё в Св. Писании материальный мир рассматривается как творение Божие, способное множеством невербальных, бессловесных форм свидетельствовать о Творце. "Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь" (Пс. 18;2). Природа человека дуалистична, он состоит из души и тела. Поэтому, в отличие от ангелов, он воспринимает благодать Божию облеченной в определенные, видимые формы. Видимое материальное воплощение идеальной благодати помогает человеку распознать, где она есть, а где её нет (Большой Катихизис).

Автор "Щита веры" особо подчеркивает неразрывную взаимосвязанность внешних форм и содержания, явления и сущности. Подобно тому как сотворенный мир свидетельствует о Создателе, любое действие являет сущность совершившего его. Поэтому искажение внешних форм богослужения никонианами не может не отразиться на его мистической сущности. В противоположность современному однобокому интеллектуализму, староверческие авторы подчеркивают равночестность вербальных и невербальных, знаково-символических форм богопочитания.

Русская средневековая и староверческая мысль не принимала схоластического расчленения единства церковного бытия на "главное" и "второстепенное" - для неё важнейшим было сохранение общей гармонии. Поэтому А. Денисов говорил и о возможности сосуществования нескольких благочестивых чинов богослужения, гармонично дополняющих друг друга, как драгоценные камни в едином украшении. Никоновская реформа противопоставляет себя всему древнему чину богослужения, разрушает гармонию. Повторяя вслед за Максимом Греком слова о единой черте, коей ересь вводится, староверы имели в виду, что искажение любой части становится искажением целого, разрушением общей гармонии. Поэтому повреждение отдельных внешних форм богопочитания обернулось утратой мистической сущности в никонианской церкви, т.е. её безблагодатностью.

В полемике между беспоповцами и поповцами онтологическая проблема получает дальнейшее развитие. Если при критике реформы обсуждался вопрос: насколько внешние изменения отражаются на сущности, то во внутристарообрядческом споре он получил как бы обратное прочтение: насколько внешнее

тождество может доказывать единство духовной сущности? (Тождественно ли в мистическом, благодатном смысле воссозданное поповцами священнослужение, духовенство дониконовскому?)

Философское и богословское исследование старообрядческой полемической литературы показывает, что при решении рассмотренного круга проблем книжники-староверы опирались на общеправославные религиозно-философские положения христианского мировоззрения. Сделанные ими выводы о сущностных последствиях внешних преобразований и послужили основой для церковного разделения с реформаторами. Таким образом, привычное отождествление национальной формы феномена староверия с его сущностью глубоко ошибочно, а последняя, вопреки устоявшемуся мнению, имеет православную, а не национальную природу.



И.П.Смирнов (г.Москва)

Осмысление старообрядчества в русской философии "духовного ренесанса"

1. Сегодня нет необходимости в специальном обосновании самой широкой постановки задач при анализе старообрядчества, одного из важнейших и характерных явлений русской духовной истории. Проблема болезненного раскола в церковной жизни России должна быть вписана в общий контекст истории русской мыслительной традиции. Нужно, как отмечал С.А.Зеньковский, осмыслить влияние старообрядцев на развитие русской литературы, историософской, социальной, экономической мысли. Разделяя это мнение, мы обращаем внимание на наличие собственной традиции рассмотрения старообрядчества в русской философской мысли. Анализ высказываний на тему о расколе и старообрядчестве Вл.Соловьева, В.В.Розанова, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, Н.О.Лосского, П.А.Флоренского, Г.В.Федотова позволяют выстроить их в определенную систему.

2. Русские философы, говоря о XVII веке, обычно отмечали относительную бедность русской мысли в ту эпоху. Подлинная глубина была присуща, по их наблюдениям, народному характеру, но не религиозным мнениям и противоречиям. Исправления книг и изменения обряда не затрагивали догматов Церкви. Русская мысль, русское религиозное чувство молчит - вот главная мысль философов о времени раскола. В его основе они увидели процесс разложения "онтологического миропонимания", вызванный развитием возрожденческих начал на русской почве. Духовным заданием как старообрядцев, так и православных, с этой точки зрения, является обретение утраченного, поврежденного онтологического церковного сознания, чему мешает и расколотость Церкви, и охранительные установки старообрядцев. Причем, эти

Смирнов Игорь Павлович - Археографическая лаборатория МГУ

установки в той же степени присущи православным.

3. Критическое отношение русских философов к старообрядческой мысли следует понимать исключительно в контексте их скептического отношения к состоянию русской мысли XVII, XVIII, начала XIX вв. в целом, нередко высказывания философа о том, что мысль старообрядцев точнее и острее, чем их полемистов. В старообрядчестве русская философия ценила свободу духа, отстаивающего свои сокровенные убеждения, несмотря на преследования, типические черты старообрядцев для русских философов были важны как одно из проявлений национального характера и даже, пожалуй, православного типа сознания. Сравнения с этикой протестантизма, распространенные сегодня, не приходили им в голову.

4. В расколе русская философия видела кризис русской мессианской идеи. Тема раскола была историософической, связанной с русским мессианским призванием, темой о царстве. В основе старообрядчества лежит сомнение о том, что русское государство остается истинным православным царством, сознание богооставленности власти. Идее Москвы - Третьего Рима был нанесен страшный урон.

5. Характерны, в связи в этим, сопоставления идеологии революционной интеллигенции, ее родовых черт, с сознанием старообрядцев. Противопоставлению общества государству, революционным упованием интеллигенции многие мыслители находили аналогию в апокалиптическом настрое старообрядчества. Однако, в духовных порывах русских революционеров увидели "выход их религиозной спячки в XIX веке". Движение, внешне в идеалах своих утверждавшее крайнее западничество, "разоблачало" себя, на взгляд философов, как чисто русское по религиозному характеру.

6. Говоря о перспективах духовной эволюции России, философы связывали надежды с ростом той христианской веры, которую Вл.Соловьев противополагал "старой русской" или "старой греческой" вере. Начало XX века воспринималось русской философией как пролог к религиозному возрождению, когда рефлексия русской мысли, развитие русского самосознания создают условия для реализации религиозного потенциала народа. С этой

точки зрения расхождения между православными и старообрядцами казались менее важными, чем объединяющие их начала, и были отнесены к области “исполнения буквы при неисполнении духа”.





В.В.Блохин (Москва)

Раскол и утопия

Раскол - одна из основных тем русской истории, ее имманентная черта. Тем не менее, социокультурная "механика" раскола еще недостаточно выяснена. Между тем можно проследить определенную связь между расколом и утопией.

Между утопизмом как стилем мышления и расколом как социокультурным фактом есть много общего: социальная природа; ценностный конфликт между идеалом и действительностью; антиисторизм.

Характеризуя генетическое родство раскола и утопизма, следует отметить роль культуры как механизма регулирования общественной жизни, идентификации основных социальных институтов. До второй половины XVIIв. православная культура Московского царства умело выполняла свою регулирующую функцию: власть осенялась религиозно, сакрально, поддерживалась стабильностью социальной системы. Лишь с началом европеизации, коснувшейся прежде всего элиты, механизм самоидентификации культуры перестал выполнять социально-интегрирующую функцию: власть уже выступает в роли иного социокультурного анклава, носителя чуждой культурной традиции.

"Тема раскола была темой историософической, связанной с русским мессианским призванием, темой о царстве. В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола. " - писал Н.А.Бердяев в "Русской идее".

Итак, в основу раскола лег нравственный конфликт идеала

Блохин Владимир Владимирович - кандидат исторических наук, Университет дружбы народов

и действительности, порожденный переходным состоянием общества, сменой социокультурных ориентиров. На смену византизму приходил европеизм.

Раскол между интеллигенцией и властью, определившийся в конце XVIIIв. и получивший дальнейшее развитие в XIXв., развился в сходных линиях. Если в начале XVIII в. светская культура, созданная усилиями Петра I, была принята правящей элитой "некритически" (термин П.Милюкова) целиком, то ко времени Екатерины II обозначился внутренний конфликт в официальной культуре "Просвещенного абсолютизма", оказавшейся неспособной разрешить проблему общественного блага. А.Н. Радищев выступает в этой связи носителем альтернативного этического идеала. Опираясь на философию Ж.Ж.Руссо, он полностью отвергает действительность, формулирует иную нравственную парадигму. Конфликт идеала и действительности здесь, как и в первом случае, имеет этическую направленность восстановления попранной правды, справедливости.

Этическое целеполагание, подход к жизни с мерками должного, желаемого, предопределил характер восприятия исторического времени как сторонниками религиозного раскола XVII века, так и представителями русской интеллигенции. Прот. Г.Флоровский писал о расколе: "Раскол весь в воспоминаниях и предчувствиях, в прошлом или будущем, без настоящего". Аналогичная структура исторического сознания наблюдается нами и у интеллигенции: она живет либо прошлым(консервативная утопия славянофилов), либо будущим (народники-прогрессисты). В обоих случаях - разрыв с реальностью, почвой.

Указанные параллели между сторонниками старой веры XVIIв. и представителями русской интеллигенции наглядно говорят об утопическом характере их мышления. Антиисторизм, этицизм, вытекающие из конфликта идеала и жизни, доказывают трансцендентную (не опирающуюся на действительность) природу их социального мышления (Трактовка утопии дается здесь в том смысле, как ее понимал К.Манхейм:"Утопичным является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его бытием... Подобное сознание... ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом "бытии". Мы будем считать

утопичной лишь ту "трансцендентную по отношению к действительности "ориентацию, которая переходит в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей" (Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. М.,1994. С.164).



С.М. Квасникова (г.Москва)

Эсхатологическое учение первых вождей старообрядчества

Первыми вождями старообрядчества были инок Авраамий, протопоп Аввакум, дьякон Федор, старец Спиридон Потемкин и др. Задолго до собора 1666-1667гг., когда произошел окончательный разрыв с "никонианской" церковью, изложили основные черты своей идеологии и даже выработали некоторые новые богословские положения. Отправной точкой их мышления было эсхатологическое учение о третьем Риме и единственности русского православия, как оно было изложено в "Повести о Белом Клобуке". "Повесть о Белом Клобуке" стала краеугольным камнем всего учения старообрядцев.

Первые вожди старообрядчества были защитниками старых обрядов и развивали свое учение о приходе Антихриста и о конце света.

Они считали, что согласно пророческим и апостольским писаниям, а также согласно писаниям святых отцов и учителей церкви, все признаки Антихриста сосредоточены в лице Никона, и что дни существования мира уже сочтены.

Инок Авраамий занимал в истории раскола одно из видных мест. Он стоял во главе московского общества первых вождей раскола и стал известен царскому правительству в 1670г. из-за своих связей с сосланным в Пустозерскую тюрьму протопопом Аввакумом, которому в своем письме (письмо было перехвачено) инок Авраамий сообщил свое мнение о Никоне, называя его "слично" Антихристом, а также сообщил о старообрядцах, живших в Москве, которые за связь с Аввакумом были взяты под стражу. "Приходил по нас соборный поп Петр с людьми...Поемше мя проста, ведоша на Мстиславской двор, прочих же видех многих

Квасникова С.М. - кандидат философских наук, Московский институт коммунального хозяйства и строительства

ведомых".

Находясь под стражей в Мстиславском дворе, инок Авраамий написал ряд своих сочинений. Его перу принадлежат следующие сочинения: "Челобитная царю Алексею Михайловичу", "Послание боголюбцу", "Вопрос и ответ старца Авраамия".

Инок Авраамий считал, что все признаки Антихриста сосредоточены в лице Никона: во-первых, из-за никоновых архиерейских жезлов со змеями, за что и прозван он был им сыном погибели, во-вторых, из-за написания Никоном "своей иконы", за что он был прозван старообрядцами зверем, исходящим из бездны, в третьих, из-за отречения от патриаршего престола. Особенно настораживало Авраамия строительство монастыря под названием Новый Иерусалим, т.к. согласно пророческим и апостольским писаниям одним из признаков пришествия Антихриста является сооружение им своего престола в Иерусалимской церкви. Инок Авраамий писал по этому поводу в своем сочинении "Послание отца Авраамия и страдальца за веру Христову к некоему боголюбцу": "зело подобится (Антихрист) Никон пагубник, яко построил Иерусалим в северной стране и реку Истру Иорданом проименовал".

Но так как речь в апостольских книгах шла о ветхом Иерусалиме, это обстоятельство заставило инока Авраамия сомневаться в том, что Никон - истинный Антихрист. Обращаясь в своих сочинениях к Никону, Авраамий спрашивает его: "Никоне! Не ты ли, пагубниче, хобот Сатанин? Или ты еси грязный возмутити всю вселенную? Или ты еси предходя и предуготовляя путь последнему. О, пагубниче! На удачу, не о тебе ли пишет святой Кирилл:"ни от царей, ни от царска рода, но прелестию восхитит власть, не ты ли тот и прелестник антихрист во свое время настоящее".

Из сказанного выше видно, что инок Авраамий сомневался в том, антихрист ли Никон, или он его предтеча, но он нисколько не сомневается в том, что последние дни наступили. Он писал: "Время последнее: антихристово царство распространяется".

И число 666, соответствующее имени Антихриста уже исполнилось, т.к. в 1666г. Никон свои еретические служебники выдал, а "святые прежние сужебники...повелели извести из церкви

вон."

Одним из известных вождей старообрядчества был Юрьевецкий протопоп Аввакум, который написал следующие сочинения:"Послание к царю Алексею Михайловичу, писанная из Пустозерска", "Послание некоему Иоанну, "Послание к священнику Стефану", "Послание (второе) к Симеону" и др. Протопоп Аввакум называет Никона предтечей Антихриста, богоотметником и еретиком. В "Послании к некоему Иоанну" Аввакум с болью пишет об отступлении Никона от православия "Во 160-ом году поставлен бысть Никон патриархом при царе Алексее; и начаша оба, патриарх и царь, казити в Русии христианскую веру. И сперва триперстную ересь в церковь внесоша, сиречь печать антихристову, и нача ю силою и лестию давати людям на десную руку". Он пишет об отступлениях от древних святых книг и говорит, обращаясь в "Послании к царю Алексею Михайловичу из Пустозерска": "Испытай царь христианский писание и виждь, яко в последние времена исправления веры и обретения истины нигде же несть и не будет, но везде писано есть; в последние времена отступят веры, а не исправят ю, и исказят писания...и внесут ереси погибельные." Аввакум замечает, что других уже отступлений не будет, т.к. они уже есть. "Иново же отступления уже нигде не будет, везде бо бысть; последняя Русь зде".

Е.М.Сморгунова (г.Москва)

"Неистовый" Аввакум - характер и личность русского религиозного лидера

"А в огне том здесь небольшое время терпеть,
- аки оком мигнуть, так и душа выскочит".

К нашему времени сложилась своеобразная традиция (у историков, церковных историков и писателей) считать характер и личностные особенности протопопа Аввакума явлением исключительным в отечественной истории.

Исторически общепризнано, что Аввакум являлся идейным вождем оппозиционного религиозного движения, которое получило собирательное название "русского старообрядчества", а в устах его противников - "раскола". Духовным лидером Аввакум остается для старообрядцев и теперь.

Его поведение и характер отчетливо отличают такие черты, как твердость и непримиримость в отстаивании своих убеждений, крайняя требовательность в сочетании с крайней аскетичностью, сознание своего высокого предназначения в соединении со способностью идти до конца в исполнении этого предназначения, не считаясь ни с какими жертвами, как собственными, так и своих "верных" и близких; и эти особенности его характера, еще более заостренные условиями жизни и превратностями его судьбы, приводят к жертвенному служению протопопа Аввакума и действительно производят впечатление исключительной силы.

Вместе с тем, сравнение жития протопопа Аввакума с биографиями таких исторических фигур русского православия, как Сергий Радонежский, Иосиф Волоцкий, Нил Сорский, Тихон Задонский, Филипп Колычев, и даже патриарха Никона - как бы полного антагониста протопопа Аввакума - позволяют выявить

Сморгунова Елена Михайловна - кандидат филологических наук, Институт Америки и Канады РАН

ряд общих черт, характерных для русского религиозного деятеля, если он становится лидером движения. Религиозному лидеру присущ определенный набор личностных характеристик.

Странным образом, перечисленные ранее особенности характера сближают таких далеких друг от друга лиц, как кроткие Сергий Радонежский и Нил Сорский, с одной стороны, и крутой Иосиф Волоцкий - с другой. Сходными в этом плане становятся и вечные соперники и оппоненты - Аввакум и Никон.

Все они стали ведущими фигурами церковной и государственной жизни и политики своего времени. Дискуссия между основанными ими различными направлениями духовной и религиозной жизни продолжается и в наши дни.

Если оставить в стороне отдельные детали происхождения, воспитания, жизненного пути, - можно выделить в качестве своего рода инвариантных следующие черты, характерные для русского харизматического религиозного лидера (и, быть может, они имеют не только национальное русское значение).

Прежде всего: осознание своего особого предназначения как обновителя или, напротив, как хранителя традиций; способность идти до конца в отстаивании своих убеждений; нетерпимость к любым формам отступничества, не только с собственной стороны, но и со стороны любого из своих близких. С этими чертами жесткости и требовательности парадоксальным образом сочетается способность горячо и глубоко сочувствовать своим близким и поддерживать их духовно, дабы не допустить до отступничества. Однако отступник, как бы близок он ни был, отсекается безжалостно и бесповоротно. Для самого Аввакума компромисс был невозможен, колебание его могло быть только минутным.

Многое из характера Аввакума видно нам из созданного им "Жития". Свое жизнеописание он пишет как житие святого: "да незабвению предано будет дело Божие". Осознавая себя пророком, главную свою задачу он видит в обличениях и сам о себе говорит: "раб и посланник Исуса Христа". И называет себя пророком: "приказал Бог робенку, и он, Богом подвизаем, пророка от смерти избавил", - так пишет он о себе и своей дочери.

"Огнепальная ревность" о чистоте старой веры движет им во всех его поступках: "Не любо им стало, как опять я стал говорить.

Любо им, как молчу, да мне так не сошлось".

Во всех своих поучениях единственную причину нестроения жизни и церкви Аввакум видит в "разорении веры".

В посланиях к царям он резко их обличает, а в посланиях к своим последователям и единомышленникам не дает им в деле веры никаких уступок; Аввакум зовет их на страдания, которые рисует утешительно-поэтически: "А в огне том здесь небольшое время терпеть, - аки оком мигнуть, так и душа выскочит".

У протопопа Аввакума всюду видно большое знание церковной литературы. За каждым его действием и поступками других стоят для него слова Евангелия и Псалмов.

Все, что было раньше, он примеривает к теперешнему времени и жизни - и Мелхиседека, и Григория Двоеслова и Иоанна Дамаскина. Упорно и постоянно соединяет настоящее и прошлое, которое для него живо и реально. "Увы безумия тогдашнева и нынешнева".

К перечисленным особенностям необходимо, конечно, еще добавить умение воздействовать на своих последователей, слушателей и читателей. Однако истоки этого умения до сих пор остаются тайной.

Его личным идеалом был Иоанн Златоуст. Аввакум был восторженным поклонником святого проповедника, с которым его роднил и темперамент писателя, и человеческая судьба мученика.

Оба имели очень похожие жизни и судьбы.

Аввакум, отправленный в ссылку за свои "хулы", два года прожил на Мезени. Был привезен в Москву на суд вселенских патриархов. Предан анафеме и отправлен в Пустозерск, где заключен в "земляную тюрьму". В тягостных условиях жизни Аввакум продолжает борьбу за старую веру. Из самого дальнего угла Руси обращается он к властям, и повсюду слышны его страстные послания. Жизнь его обрывается 14 апреля 1681 г. в огне костра, который он провидчески описал в своем "Житии".

За 12 веков до этого времени в бурном Константинополе Иоанн Златоуст вызвал недовольство своими наставлениями и обличениями неправедной жизни. В 403 г. он был осужден епископским собором, который собрался в загородном дворце

императора и известен в истории как Собор "Под дубом". По мелочным и ложным обвинениям Иоанна осудили и отправили в заточение. Однако постигшее город страшное землетрясение и волнения в Константинополе заставили испуганную царицу вернуть проповедника. По возвращении на кафедру Иоанн Златоуст вновь обличал императорский двор за роскошь и распущенность нравов и вторично был сослан на Кавказ, в Кукуз. Туда к нему стали приезжать слушать проповеди многие жители его родных мест, где он был особенно любим. "Вся Антиохия в Кукузе", - недовольно говорили в столице. И снова Иоанна отправили еще дальше, в Пициунд, к берегу моря. Это был самый отдаленный город империи, между Понтом и Колхидой, в стране дикой и пустынной. Больной и измученный ссылкой, Иоанн не выдержал тягот пути и умер по дороге, - в Команах, 14 сентября 407 года.

Златоустом сделали Иоанна его красноречие, бескомпромиссность, прямота и страстный характер, определившие трагическую напряженность всей жизни Святого Учителя Церкви.

В "Житии" протопопа Аввакума Иоанн Златоуст поминается чаще других Отцов церкви. Аввакум говорит о нем как о живом и живущем: "Так Златоуст разсуждает ..." и его примером поучает своих ближних: "Слышал ли еси, чадо, Симеоне, Златоустово учение и поболение о церкве, напоследок же и душу свою предаде по церкве святый?" Так пишет Аввакум в Книге толкований, и для него Иоанн Златоуст - как толкователь евангельских текстов образец на все времена.

"Не всех Дух Святый рукополагает, но всеми действует, кроме еретика" - и это снова из "Иоанна Златоустаго, архиепископа Константина града, патриарха вселенскаго, беседы на 14 посланий св. апостола Павла". Русские староверы всегда называли Иоанна Златоуста Патриархом Царя-града.

В современном старообрядчестве реально продолжает жить протопоп Аввакум. В одной из археографических экспедиций Московского Университета, в 1984 г. в Ильинском районе Пермской области нас просили дать адрес Аввакума и особенно не забыть указать его почтовый индекс: бабушке очень хочется ему написать, вопросов скопилось много, а никто толком ответить не может.

Продолжают чтить современные староверы и св. Иоанна Златоуста: ему можно поведать тяготы повседневности. Руководитель московской Преображенской общины М.И.Чуванов в последние годы своей столетней жизни каждую осень отправлялся отдыхать на Кавказское побережье Черного моря. Неизменно он ездил в одно и то же место. Оно было не случайным и привлекало не морскими купаниями: он стремится туда, где скончался Иоанн Златоуст. Всегда к 14 сентября Михаил Иванович добирался до Абхазии, где недалеко от Сухуми, в современной Пицунде, стоит храм на месте кончины Иоанна Златоуста. Окрестности храма очень живописны. И как века назад, стоят горы.



Т.И.Грико (г.Москва)

Изучение творчества и жизненного пути протопопа Аввакума в курсе истории отечественной культуры

Сокровища древнерусской литературы, и особенно старообрядческой, к сожалению, остаются вне сферы интересов современной студенческой молодежи. В полной мере это относится и к творчеству крупнейшего писателя российского средневековья, идеолога старообрядчества протопопу Аввакуму Петрову.

Между тем, изучение творческого наследия писателя, его жизненного пути может стать мощным фактором образования и воспитания современной молодежи в рамках русской национальной традиции.

В МАМИ в рамках общего курса истории отечественной культуры была сделана попытка более подробно познакомить студентов-первокурсников с жизнью и произведениями замечательного русского человека Аввакума Петрова.

Творчество Аввакума традиционно рассматривается в рамках большой темы "Культура России XVIIв", что позволяет реконструировать экономические, политические, социальные и религиозные проблемы, поставленные столетием. Подобный фон, в свою очередь, дает возможность более рельефно прояснить значение фигуры Аввакума в истории русской культуры.

В силу недостатка времени изучение творчества писателя ограничивается лишь его "Житием". Яркий язык, свободная композиция, драматичность и страстность повествования делает это произведение наиболее привлекательным для студентов. Кроме чисто учебных, аудиторных занятий, курс дополняют экскурсии по местам Москвы, которые связаны с жизнью протопопа Аввакума.

Безусловно, любой познавательный процесс предполагает

Грико Татьяна Ивановна - кандидат исторических наук, Московская государственная академия автомобильного и тракторного машиностроения

обратную связь, т.е. педагог всегда старается проверить, как усваивается предлагаемый материал. Одной из форм проверки является экзамен, но в данном случае подобный способ представлялся слишком формализованным, не раскрывающим сути интересующей проблемы. Поэтому с целью выяснения отношения студентов к изучаемой теме, уровня ее усвоения дважды было проведено анонимное анкетирование учащихся, затрагивающее вопросы отношения молодежи к творческому наследию Аввакума. Полученные результаты (весьма интересные) нуждаются в дальнейшем анализе с целью внесения корректив в методику и содержание преподавания.

Изучение творческого наследия, жизненного пути протопопа Аввакума дает большие возможности воспитательного и образовательного воздействия на современную студенческую молодежь.

А.Морохин (г.Нижний Новгород)

Деятельность нижегородских "ревнителей" благочестия в первой половине XVII в.

В первые годы царствования Алексея Михайловича (1645-1676гг.) при его дворе был создан т.н. кружок "боголюбцев", или "ревнителей" древнего церковного благочестия, главными задачами которого были очищение русского общества от "скверны" и подготовка необходимых церковных реформ. Но возникновению этого кружка и деятельности "боголюбцев" при дворе московского царя предшествовало сообщество священников и церковных служителей, сложившееся на Нижегородской земле еще в начале 30-х годов XVIIв. В это сообщество входили люди, сыгравшие огромную роль в возникновении старообрядчества - Иван Неронов, Аввакум Петров, Павел Коломенский, будущий патриарх Никон, Илларион Рязанский и Муромский. Духовным наставником нижегородских ревнителей был старец Анания, который "зело искусен бе муж в Божественном писании". У этого священника в Кириковском приходе у Лыскова долгое время жил Иван Неронов, что явствует из его "Жития". В связи с этим фактом вполне правдоподобно предположение, что Неронов был направлен игуменом Троице-Сергиевой лавры Дионисием к Анании как к одному из лучших духовников того времени, и, стало быть, известному в Москве. Как видно из "Жития" архиепископа суздальского Иллариона, младшего сына Анании, для наставлений в Кириковский приход к Анании из Макарьевского Желтоводского монастыря приходил и послушник Никон, будущий русский патриарх, и однажды Анания предсказал ему, что тот станет главой русской православной церкви. Жена все того же Иллариона Суздальского приходилась родной сестрой Павлу Коломенскому, одному из самых известных противников церковных преобразований Никона. Что же касается Иллариона Рязанского и

Морохин А. - Нижегородский государственный университет

Муромского, то из посланий Аввакума Петрова, товарища молодости Иллариона, известно, что он был сначала попом в Лыскове, а затем игуменом Макарьевского Желтоводского монастыря, что подтверждается и другими источниками.

В 30-е годы XVIIв. на Нижегородчине еще сохранялись многие языческие обрядовые традиции и предсказания, весьма распространенным было скоморошество. К середине 30-х годов И.Неронов при поддержке Анании перебирается в Нижний Новгород, где став священником Воскресенской церкви, и проповедует отказ от "скверны" и традиционных языческих увеселений. Он направляет все свои силы на борьбу со скоморошеством, причем действует и репрессивными методами. В этой борьбе со скоморошеством нижегородские "ревнители" не находили поддержки у местных властей, что явствует из "Житий" Неронова и Аввакума Петрова.

Главным же результатом деятельности нижегородских "ревнителей" является челобитная нижегородских священников во главе с тем же И.Нероновым патриарху Иоасафу Первому. Эта челобитная обличала языческие праздничные обычаи и упадок пастырской активности духовенства. Нижегородские священники считали необходимым введение единогласия в церковной службе, в котором и видели главное моральное средство в возрождении церкви и страны. Результатом этой челобитной явилась "Память" патриарха Иоасафа Первого московскому духовенству, причем многие выражения этой "памяти" очень близки к тексту челобитной нижегородцев.

В московском кружке "боголюбцев" те же нижегородцы играли ведущую роль - Никон, И.Неронов, Аввакум Петров, царский духовник Стефан Вонифатьев. Самостоятельное проведение патриархом Никоном церковных реформ, направленных на централизацию церковного управления посредством усиления власти патриарха, возникновение оппозиционных Никону воззрений И.Неронова, А.Петрова и других, ожидавших от патриарха и царя реорганизации церковных соборов и включения в их состав представителей низшего духовенства и было одной из главных причин возникновения старообрядческого движения, истоки которого восходят к нижегородскому кружку "ревнителей".



В.В.Кучурин (г.Брянск)

С.М.Соловьев о церковном расколе XVII в.

С.М.Соловьев, будучи искренне и глубоко верующим по-православному, проявлял живой интерес к русской церковной истории. Анализ его научных трудов показывает, что ученый является автором оригинальной концепции истории Русской православной церкви. Она существенным образом отличается от концептуальных построений церковных историков митр. Платона (Левшина), арх. Филарета (Гумилевского), митр. Макария (Булгакова) и др. Своеобразие его позиции заключалось в том, что он рассматривал русскую церковную историю в контексте истории Русского государства как закономерный процесс. Кроме того, С.М.Соловьев дал строгое фактическое обоснование и подтверждение мнению о положительной роли Православной церкви в исторической жизни русского народа.

В истории Русской православной церкви С.М.Соловьев следил не только за ростом ее внешнего благополучия. Он также представил яркую картину церковного кризиса, который назревал в течение нескольких столетий и отчетливо проявился в XVII в. При этом историк, руководствуясь сравнительно-историческим методом, соотносил церковный кризис в России с предреформационной эпохой в Западной Европе, когда кризисное состояние Католической церкви определяли с одной стороны, неприятие духовенством просвещения и науки, а с другой, падение его нравственного авторитета. Впрочем, С.М.Соловьев, подчеркивая общность сопоставляемых явлений, не упускал из виду и своеобразие церковного кризиса в России.

По мнению С.М.Соловьева, кульминацией кризиса, поставившего Русскую православную церковь перед необходимостью преобразований, стал раскол старообрядчества. В "Истории

Кучурин В.В. - Брянская государственная инженерно-техническая академия

России...” историк уделил этому событию особое внимание.

С.М.Соловьев подчеркивал историческую обусловленность церковного раскола. По его мнению, этому способствовали: во-первых, застой в материальной и духовной жизни русского народа, во-вторых, ошибочная политика высшего духовенства, которое не могло “истолковать пастве, что перемены суть исправления, возвращение к древней правильности”, в-третьих, исправление книг, в-четвертых, деятельность патриарха Никона.

С.М.Соловьев считал, что раскол формировался и начинался в высших сферах церковного управления и далее распространялся среди народа. В этом он принципиально расходился с А.П.Щаповым, отрицавшим активную роль высших структур государственной и церковной власти и рассматривавшим раскол старообрядчества как широкое народное движение, в котором земства отстаивали свои права. В противоположность А.П.Шапову С.М.Соловьев подчеркивал чисто религиозный характер раскола и игнорировал его общественно-политическое содержание. В то же время историк не обошел вниманием социальный состав церковного движения в XVII в. Он выделял в русском обществе три группы: одни “испытывают новое”, вторые “принимают новизну без испытаний, без борьбы, потому только, что она новизна, что авторитетные люди принимают ее”, третьи, “род людей, тяжелых на подъем, неспособных к принятию нового”. В лекциях, которые С.М.Соловьев читал в Московском университете в 1870-е гг., он также указывал, что высшее общество пошло за новыми учителями, а низшие сословия пополняли лагерь староверов.

Историю старообрядческого движения С.М.Соловьев делил на три периода: “1) отделение от господствующей церкви, 2) разделение самого раскола и 3) появление духоборческих сект”.

В целом С.М.Соловьев создал собственную оригинальную концепцию истории церковного раскола, которая в значительной мере отличалась от построений А.П.Шапова и его учеников. Отдельные идеи историка вызывают интерес и в настоящее время.



Б.П.Кутузов (г.Москва)

К вопросу о феномене старообрядчества

Исследования последних лет свидетельствуют, что старообрядчество следует рассматривать как определенный общественный феномен.

Вопреки сложившемуся в определенных ученых кругах мнению о якобы выпадении старообрядчества из русской истории, исхода из истории (А.В.Карташев, прот. Г.Фроловский, прот. А.Шменан и др.), объективные исторические факты говорят как раз против этого ученого философско-религиозного стереотипа.

Вероятно, нет необходимости говорить об огромном вкладе старообрядчества в экономику и культуру дореволюционной России - историкам это хорошо известно. Опубликованные недавно новые научные данные языком статистики рисуют картину зажиточного состояния старообрядческого крестьянства накакуне революции. Анкета 1909 г. убедительно подтверждает зажиточность крестьян-старообрядцев: в 1908 году безземельных хозяйств среди них было всего 1,56 процентов, малоземельных (до 6 десятин) - всего 1,44 процента. Купленных земель в 1908 году на каждый старообрядческий двор в среднем приходилось в 5 раз больше, чем на нестарообрядческий двор (в Заволжье - в 12 раз, в Волжско-Донском регионе - в 17 раз больше).

Старообрядческое крестьянство было обеспечено лошадьми в среднем на 63,5 процентов больше, чем нестарообрядческое. Крупного рогатого скота в Европейской России на 100 душ неселения у старообрядцев в 1908 году также было больше, чем у нестарообрядцев - за 33 процента. Как видно из анкеты, около 90 процентов старообрядческих хозяйств по состоянию на 1908 год может быть отнесено к хозяйствам средним (более 2 лошадей, не менее 5 коров, более 20 десятин земли). Маломощных хозяйств

Кутузов Борис Павлович - головщик Спасского собора Андроникovского монастыря

среди старообрядцев всего 4 процента.

Именно в этом слое населения российской империи советская власть увидела после 1917 года своего идеологического врага номер один и начала его последовательно уничтожать в 20-30-х годах. "Старообрядец" и "кулак" сделались для атеистической власти синонимами. "Борьба с кулачеством есть одновременно борьба со старообрядчеством" (Н.Крупская). Расхожий лозунг тех лет более широкого смысла "борьба против религии - борьба за социализм" скрывал за собой отношение к старообрядчеству, как самому "реакционному" религиозному направлению. Старообрядчество, этот "маленький, но очень и очень твердый орешек" (И.Левочкин), чрезвычайно беспокоило новую, принципиально атеистическую власть.

Беспокойство оказалось не напрасными, старообрядчество, этот маленький орешек, оказало всем начинаниям новой власти сопротивление неизмеримо более сильное, чем "новообрядчество", недавно еще официально господствующая церковь. Большая господствующая церковь лежада в параличе, мало кто откликнулся на призыв патриарха Тихона встать на защиту Церкви и веры. Ныне очевидно для многих - революция 1917г. есть кризис Русской Православной Церкви. И вот маленькое старообрядчество, получившее относительную свободу лишь после 1905 года, за какие-то 12 лет настолько окрепло, что фактически явилось главной силой в борьбе с антихристианской властью.

Старообрядцы повсеместно и на всех уровнях бойкотировали все начинания богоборческой власти. Старообрядческие наставники учили: не вступать в колхозы, ибо это антихристовы гнезда, не отдавать детей в советские школы, ибо там учат безбожию, не участвовать в советских выборах, ибо они лживы, вообще не иметь никакого дела с коммунистами, ибо даже их добрые по видимости дела скрывают ложь и будущее насилие. И призывы эти исполнялись на деле. Так, в д.Верховерье (Удорский завод) колхоз удалось создать лишь в 1935г., причем из 33 хозяйств в него вступило только 13. В первые годы советской власти школы в старообрядческих селах и деревнях пустовали, ибо староверы не пускали туда детей, и уж тем более не позволяли им вступать в пионеры и комсомол. Старообрядцы создавали свои школы, где учили, что новая власть

есть порождение антихриста и враг религии. Во время так называемой всесоюзной переписи населения в 1926г. старообрядцы целыми селами уходили в лес от красных переписчиков.

И более того - на русском Севере и в Сибири старообрядцы развернули широкое вооруженное сопротивление безбожной власти. Так, на Средней Печере и в Удорском крае в восстаниях против большевицкого режима участвовало до 70 процентов старообрядцев.

Старообрядцы Урала, Сибири и Дальнего Востока оказывали всяческую поддержку белому движению, участвуя в вооруженной борьбе с большевизмом в рядах воинских соединений Колчака, барона Унгера, атамана Семенова, Сапожникова и др.

Сибирское и уральское старообрядчество - инициатор создания добровольческих крестоносных дружин для защиты "Веры, Церкви и Святой Руси". Основной целью старообрядчества объявлялась борьба за возрождение "великой и неделимой и независимой России". А.В.Колчак,откликаясь на приветствие старообрядческого съезда Пермской епархии, назвал старообрядчество одним из хранителей чистоты русского быта.

Старообрядческие скиты-монастыри в горах и глухой тайге становились укрытием для многих участников белого движения.

Неожиданно стойкое и широкое сопротивление старообрядчества атеистической власти невольно вызывает мысль, что если бы новообрядцы проявили не такую же активность и ревность по вере, но хотя бы отчасти, то, вероятно, преступный социальный эксперимент с уничтожением миллионов россиян был бы в нашем отечестве невозможен.

В чем же феномен старообрядчества, внесшего столь значительный вклад в различные стороны русской жизни на протяжении последних трех веков? Старообрядчество - это чистые формы русского православного быта, - это дониконовское мироощущение (менталитет) и, прежде всего, принцип соборности, не только на словах, но и на деле, в церковной и общественной жизни, проявляющийся в активной позиции каждого верующего (в противоположность новообрядчеству, зараженному латинским принципом пассивности паствы, ожидающей почти на каждый свой шаг указаний начальствующих).



А.В.Семенова (г.Москва)

Национально-православные традиции в менталитете купечества в период становления российского предпринимательства

Менталитет российского купечества формировался вместе с русским национальным характером. Наряду с общими чертами, присущими русскому национальному типу, постепенно складывались и специфические, профессиональные черты купеческого менталитета.

Национальный менталитет имеет стержень, ядро, вокруг которого концентрируется обобщенный национальный тип человека. В конце XIX - начале XX вв. в русской общественной мысли был поставлен вопрос об определяющем значении православных ценностей в формировании русского национального характера. В настоящее время возобновился интерес к этой теме со стороны ученых разных направлений.

Тысячелетняя история православия на Руси, в Московии, в России, система православных ценностей, приоритет духовно-нравственного начала над материальным вошли в сознание поколений русских людей независимо от отношения их к вопросу веры.

Нельзя не согласиться с мнением Н.А.Бердяева, который считал, что "душа русского народа была формирована православной церковью". Для человека православной культуры главным был поиск смысла жизни, самосовершенствования. Русский менталитет включает в себе соборность (в духовном, а не в политико-юридическом смысле) как органическое слияние общего и единичного, коллективизм, солидарность.

Русские предприниматели (и потомственные купцы, и вышедшие из крестьянства) были православными по своему

Семенова Анна Владимировна, доктор исторических наук, Институт российской истории РАН

воспитанию и традициях. Известный московский купец-мемуарист Н.П.Вишняков подчеркивал, что в его "среде религиозность всегда отождествлялась с державностью: одно от другой не отличали". Одной из отличительных черт предпринимательской практики купечества, напрямую связанной с православием, была благотворительность и храмосозидание. В этой деятельности проявлялась попытка совместить реальные жизненные дела и стремление к спасению души, желание смягчить "греховный" характер торгово-промышленной деятельности. Тема "греховности капитала" очень характерна для настроений многих российских предпринимателей. Это тесно связано с такой отличительной чертой российского национального менталитета, как отсутствие культа богатства. "Богатство то хорошо, когда человек, приобретая его, сам совершенствуется нравственно и духовно; когда он делится с другими и приходит им на помощь", - так размышлял один из основателей знаменитой прохоровской мануфактуры Т.В.Прохоров, создавший оригинальный труд "О богатении".

Одной из национальных особенностей российского предпринимательства было старообрядчество. Если на Западе протестантизм выступал как религия формирующейся буржуазии, то в России старообрядчество с его жесткими религиозными нормами стало, особенно в XIXв., одной из форм первоначального накопления капитала. Строгий семейный уклад, отказ от расточительства, от многих мирских удовольствий, патрональное отношение в общине способствовали созданию больших семейных состояний купцов-старообрядцев. "Каковы бы ни были лозунги старообрядцев и каких бы ни достигала степеней их идеализация прошлого, - отмечал крупнейший исследователь этой проблемы А.И.Клибанов,- реальная действительность обращала их и к торговой, и к промышленной деятельности, и вырабатывала причудливые сочетания торгово-промышленной практики с патриархальными теориями и строгим следованиям обрядам и обычаям старины".

Как хорошо известно, из старообрядчества вышли многие именитые роды московских купцов и текстильных фабрикантов. В первой половине XIXв. значительная часть торговых и промышленных предприятий Москвы принадлежала

старообрядческим семьям Морозовых, Рахмановых, Шелапутиных, Рябушинских, Хлудовых, Гучковых и др.

Усилившееся в последнее время всестороннее изучение истории российского предпринимательства невозможно без учета указанных выше традиций в духовной жизни русского общества, и купечества в частности.





В.В. Керов (г.Москва)

Старообрядческое предпринимательство: от общего суда к спасению личностной души

В последние годы проблема старообрядческого предпринимательства приобрела некоторую историографию, но многие и многие вопросы остаются еще за рамками исследований. Основной задачей остается (кроме конкретизации и фактографического наполнения представления о лидирующей роли староверов в ряде отраслей промышленности и торговли России в XVIII-начале XIXв.) выяснение корреляциии собственно конфессиональных аспектов этой общности и широкой предпринимательской деятельности ее представителей. Такая сопряженность вполне очевидна: в литературе признанным является положение о трансформации старообрядческой конфессиональной общности в конфессионально-экономическое образование к началу прошлого века.

Важно, что здесь вполне ясно методологическое направление анализа. Сопряженность старообрядчества и предпринимательства реализовывалась через менталитет субъектов хозяйствования, определявшийся во многом конфессионально-этическими элементами. Вопреки выводам многих авторов о духовном консерватизме старообрядчества, его этико-религиозный комплекс претерпел под воздействием ряда разноплановых факторов значительное развитие, приведшее к возникновению многих черт, характерных для модернизирующегося общества на этапе перехода к посттрадиционной стадии. Наибольшие результаты поэтому может принести исследование эволюции духовного строя старообрядчества, пользуясь термином Л.П. Карсавина - "строения ее душевности", без чего невозможно постичь развитие не только отдельных конфессиональных групп, но нашего народа в целом.

"Старая вера" представляет собой целостную религиозно-

Керов Валерий Вселодович - кандидат исторических наук, Российский университет дружбы народов

этическую систему. Одним из ведущих компонентов старообрядческого учения, "наиболее острым и действенным", по мнению исследователей, являлась его эсхатология - существенный компонент древнерусского общественного сознания, усилившийся во время социокультурного кризиса середины XVII в.

После тяжелого периода массовых самосожжений руководители "истинно верующих" пришли к выводу о том, что Зверь близок, но "время пришло не последнего дня и часа, суда страшного, а ... последнего времени", и это время предназначено для подготовки спасения (Поморские ответы). Уже к началу XVIII в. в качестве главной задачи окончательно было осознано не просто ожидание конца мира, но обеспечение спасения как собственных душ, так и, что важнее, Церкви - единственной, кафолической, старообрядческой. Концепция "Москва - третий Рим" оказала здесь свое влияние, но не менее важной была невозможность индивидуального спасения, являющегося основной целью христианина, вне Церкви. Стремление сохранить истинную Церковь - залог спасения - вылилось в условиях гонений и апокалипсических ожиданий в многочисленные попытки воссоздания церковной организации взамен лишившейся благодати официальной иерархии. Церковь - "не стены, но законы" - сохранилась, в то время как церковная иерархия "предалась новинам". Староверы бежали на окраины страны, где возникали религиозные общины - анклавы "истинной веры". Но в тяжелых природных и политических условиях общины-модели церковной организации, хранители веры, не выживали, разрушаясь. Общежительствам крайне необходима была прочная экономическая база для сохранения "древлего благочестия".

Решение невозможно было найти в рамках традиционалистских религиозно-этических установок. И здесь на староверов оказал сильнейшее давление пресс эсхатологических императивов. Существование в режиме "последних времен", ощущение неотвратимости "дня Господня", необходимость скорейшего создания условий для спасения "верных" привело к отходу от некоторых традиционалистских положений. Сначала душеспасительным для общинников был признан физический труд, в том числе интенсивный. Но и сакрализованный изнурительный труд на скудной северной земле, так же как и "северные" промыслы, не смогли

стабилизировать созданные общежительства, и тем более - обеспечить "возрастание веры", т.е. воссоединение разрозненных групп староверов.

В новых социально-экономических условиях конца XVII - начала XVIII в. эффективным оказался торговый промысел. Но торговля, считавшаяся источником стяжательства и обогащения, не имела необходимого духовного статуса. Лишь в ситуации эсхатологического стресса, при отсутствии других способов сохранения Церкви и спасения Веры, старообрядческие общины смогли преодолеть это противоречие. Выговское, а затем и другие общежительства обратились к предпринимательству, что отразилось в духовно-нормативной сфере ("купля-продажа - полза душевная"). Предпринимательская деятельность на благо общины была признана средством спасения веры и души.

В остальной части российского общества внутренняя спонтаннная эволюция проходила значительно медленнее. Для некоторой части потенциально готовых к этому русских людей - приверженцев официальной церкви - импульсом стала деятельность Великого Заимствователя - Петра I. Старообрядцы же перешли к интенсивной и широкой предпринимательской деятельности под воздействием нравственных сотериологических императивов. Конструктивная эсхатология, наиболее значительным и эффективным элементом которой на том этапе являлась апокалиптика, ломала и в Западной Европе в свое время старые этико-психологические нормы. В нашей стране ее усиление привело к важным социальным и экономическим следствиям, в данном случае - формированию посттрадиционного предпринимательства.

На следующем этапе развития российской цивилизации и российского предпринимательства - этапе его консолидации - кажущийся этико-психологический парадокс подготовки к небесной жизни через созидание земного хозяйства получил свое разрешение.

Проследить эволюцию эсхатологических установок староверческой общности, неотъемлимой частью которой являлись предприниматели-старообрядцы, представляется возможным на основе анализа развития старообрядческой книжности. Количество, состав, содержание и направленность изданий старообрядческих типографий определялся потребностями старообрядческого книж-

ного рынка и, соответственно, как считают исследователи, "повседневностью старообрядческой жизни, которая довольно активно менялась, влияя на общественное сознание приверженцев" "истинной веры" (Починская И.В. 128-129).

В конце XVIII - начале XIX в. наибольшее распространение получила назидательная литература, обучавшая жизни во спасение (Альфа и Омега, Цветники и пр.). "Альфа и Омега", издававшаяся с 80-х гг. XVIII в., прямо ставила задачу - охватить все стороны жизни христианина, все знания необходимые для спасения: "не ради мудрствующих мирское, но... к приобретению спасения". Исключительно популярны и потому часто переиздавались Синодики - литературные сборники, описывавшие "како подобает христианину жити", помогавшие поиску пути спасения, доступного каждому, что и обеспечило данной литературе значительный спрос.

В ряде других сборников, приобретших устойчивый состав после ряда изданий в конце XVIII-начале XIX в. также важнее были не апокалипсические картины, а проблема спасения души. В частности многие из таких изданий включали "Слово о лжепророках и лжеучителях", где эсхатология являлась лишь фоном, усиливавшим сотериологию. В конце XVIII-начале XIX в. сформировалась традиция "Цветников", ставших "своего рода культурным мифом, своеобразной приметой и одновременно символом старообрядческой книжности" (А.В. Вознесенский). "Цветники" становились наболее популярной литературой. Состав этих сборников не был фиксированным, а главная причина популярности заключалась в общей направленности, что подтверждается эволюцией их состава. Основная группа "Цветников", выросла из компиляций материалов Соборника. Поначалу здесь эсхатологическая направленность проявлялась в сочетании тем Страшного Суда и частного суда над душой. Но позже в наибольшей степени это название использовалось не для чисто эсхатологических, а синодичных сборников, посвященных поиску пути спасения не общей судьбы мира и человеческого рода, а частной судьбе конкретного человека по смерти и его воздаянию (Е.В. Петухов). К концу XVIII в. такое употребление названия "Цветник" стало традиционным, а к 20-м гг. XIX в. окончательно определился характер Цветников. Отступление от него приводило к неудаче издателей. Причиной явилось изменение не

состава, а характера сборника. Такие изменения переносили акцент с частного суда на общий, превращая сборник в эсхатологический (См.: А.В. Вознесенский и др.), что обрекало книгу на непереиздание.

Показательна судьба Жития Василия Нового (ЖВН), ставшего в конце XVIII-начале XIX в. одним из самых популярных агиографических произведений. В русских изданиях еще XVII в. главное место стали занимать видения ученика Василия - Григория. Именно эта часть ЖВН, посвященная частному суду после смерти (учение о мытарствах наиболее подробно изложено только здесь), определила издание и многочисленные переиздания в конце XVIII-начале XIX в. Первое видение рассказывало о судьбе человеческой души после отделения от тела, второе формально показывало картину Страшного Суда, но фактически - наиболее важны здесь были новые подробности, связанные с описанием различных категорий грешников, т.е. также скорее ориентированные на раскрытие судьбы личной души (В. Сахаров).

В конце XVIII-начале XIX в. из рукописного наследия и новописанных произведений прежде всего печатались те, что были связаны с поиском путей спасения в эпоху воцарения антихриста. Эсхатологическая тематика также сохранялась, но не занимала центрального места в умонастроениях старообрядчества, более того, эсхатология изменила свой акцент. В тот период произошли трансформация старобрядческой духовности - от апокалиптики к стабильной личной сотериологии, перенос интереса с общего Суда на частный.

Одновременно происходил отказ от жесткого эсхатологизма в религозно-общественной жизни староверов. Отдельные вспышки интенсивной эсхатологии происходили все реже. Самая яркая из них может ассоциироваться с деятельностью С. Гнусина в Преображенской беспоповской общине. В целом, если в личном плане на первое место выходило спасение личной души, то в общеконфессиональном главная задача сводилась не к спасению веры, но к ее возрастанию.

Смягчение эсхатологической напряженности совпадало по времени с консолидацией старообрядческого предпринимательства и превращением старообрядчества в конфессионально-экономическую общность. Происходило собственное развитие предпринимательства, эволюция форм хозяйствования от общинно-общежительских к

частно-семейным. Если в первой половине XVIII в. анклавами веры являлись общины, члены которых трудились, в том числе на предпринимательской ниве, лишь на общее благо, то теперь схема общественной организации старообрядчества была иной: община в центре и множество связанных с ней крупных и мелких очагов предпринимательства вокруг нее. Все большую роль играла семья, именно поэтому в центре духовной и общественной борьбы внутри беспоповщины находился семейно-брачный вопрос, а оппонировали движению Гнусина прежде всего попечители - крупные предприниматели. Община оставалась важным фактором не только религиозной, но и хозяйственной жизни, в том числе регулируя кредитно-финансовый и сбытовой механизмы, но это была иная община, недаром руководящую роль в старообрядчестве играли общины крупных торгово-промышленных центров. Семья и предпринимательство порождали новые духовные потребности. Речь не шла лишь о крупных купцах, популярность "Цветников" и другие факты говорят о распространенности явления сотериологизации эсхатологии в широких старообрядческих кругах, хотя заказчиками типографий являлись "капиталистые" староверы.

Очевидно, что факторами снятия эсхатологического стресса, потери эсхатологией заряда апокалиптики являлись объективные процессы различного уровня общности. В некоторой степени воздействовали и формировавшиеся законы и тенденции предпринимательства, но, несомненно, речь шла о взаимовлиянии. Характер сопряженности, взаимовлияние и взаимодействия определялся общецивилизационными процессами. Именно под воздействием общего фактора цивилизационного развития, модернизации российского общества осуществлялся двуединый процесс (нравственная эволюция духовности старообрядчества и консолидация старообрядческого предпринимательства), имевший своим результатом превращение старообрядчества в религиозно-хозяйственную общность. Обладая объективным характером, единство процессов изменения духовной эсхатологической доминанты от апокалиптики к личной сотериологии и развития старообрядческого предпринимательства еще раз показывает тесную и взаимную связь внутреннего развития старообрядческой духовности и хозяйственной эволюции староверческой общности.



А.В.Стадников (г.Москва)

Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины (на примере старообрядческого рода Рахмановых и московской Рогожской общины)

Работа посвящена месту и роли крупного торгово-промышленного московского рода в жизнедеятельности старообрядческой Рогожской общины. Цель исследования - представить положение рода внутри общины и взаимодействие с нею, а также выявить его социальные связи в московской среде кон. XIX - нач. XX вв. Изучение этих проблем на примере крупнейших старообрядческих родов позволяет наиболее полно проследить реальные связи религиозной, хозяйственной, а также общественной жизни в рамках жизнедеятельности общины.

Объектом предлагаемой работы является крупнейший торгово-промышленный род Рахмановых, взятый как пример ввиду почти абсолютного отсутствия литературы о нем, несмотря на влияние и значение в истории московского старообрядчества. Предметом нашего исследования является участие рода Рахмановых в религиозной жизни общины, его коммерческая и благотворительная деятельность, что, как нам представляется, позволяет говорить об общих закономерностях развития старообрядческого рода и его взаимодействию с общиной.

В качестве источников использовались опубликованные воспоминания современников, а также не введенные до настоящего времени в научный оборот документы и материалы Центрального Исторического архива г. Москвы (ЦИАМ) и Отдела Рукописей РГБ.

Хотя отдельного фонда Рахмановых нами пока не найдено, тем не менее ценные документы и упоминания о представителях этого рода встречаются в фондах личного происхождения других

Стадников А.В. - археографическая лаборатория МГУ

старообрядческих купеческих фамилий, в том числе Шибановых и Солдатенковых, а также в фонде митрополита московского Филарета и фонде В.О.Ключевского.

Большое количество документов и материалов о Рахмановых находится в 246 фонде Рогожского кладбища (ОР РГБ). Будучи попечителями, выборными, членами Совета общины, Рахмановы участвовали в решении всех ее хозяйственных, коммерческих, религиозных вопросов, что и было зафиксировано в Материалах попечителей и выборных, Отчетах Совета, Протоколах собраний Совета, списках выборных, метрических книгах Рогожского кладбища, вошедших в состав архива.

Важные сведения о Рахмановых были обнаружены в фондах купеческих и московских городских учреждений ЦИАМ: в фонде московской городской управы, московской шестигласной думы, управы благочиния московского губернского правления и некоторых других. Именно в них представлены основные сведения о благотворительной и коммерческой деятельности рода.

Документы о деятельности Рахмановых при основании Белокриницкой иерархии и об участии представителей рода в ряде важных событий жизни Рогожской общины сохранились в фондах Московского военного генерал-губернатора, московского гражданского губернатора в ЦИАМ.

Ранее этот комплекс документов для изучения поставленных выше проблем почти не использовался, хотя он представляет ценность не только для изучения отдельного рода, но и всего московского старообрядчества.

Из купеческого рода Рахмановых на протяжении трех поколений можно выделить несколько крупных семей, в том числе осуществлявших в разные периоды XIX - нач. XX вв. контроль за хозяйственной и религиозной деятельностью московской Рогожской общины.

В Москве купцы Рахмановы, вышедшие из вольноотпущенных крестьян Московской губернии, появляются в первой четверти XIX века. Уже к середине века несколько торговых семей Рахмановых владели значительными капиталами (Ф.А.Рахманов - свыше 1 миллиона руб. уже в 1854 г.) и имели коммерческие интересы не только в Москве.

Во второй половине XIX в. род Рахмановых сильно разрастается. Рахмановы породнились с богатейшими купеческими фамилиями России - Овсянниковыми, Дубровиными, с К.Т.Солдатенковым. Опираясь на свое влияние в старообрядческой среде, на родственные связи и денежный капитал, Рахмановы активно участвовали в религиозно-духовной жизни общины. В этом плане наиболее значительно участие Рахмановых в организации кафедры старообрядческой митрополии в Австро-Венгрии.

Большой интерес вызывает благотворительная деятельность Рахмановых как в пользу старообрядческой общины, так и московского общественного призрения. В начале XX века были выстроены дом бесплатных квартир Э.К.Рахмановой, богадельня А.К.Рахмановой; рогожской общине подарены земли в Москве с храмом, в фонды общины неоднократно делались крупные вклады (до 10 тыс. руб.)

История купеческого и промышленного рода Рахмановых ярко представляет процесс становления и развития торгового и промышленного старообрядческого купечества Москвы. На основании документальных источников о Рахмановых мы можем убедительно говорить о купеческом роде как структурной единице старообрядческой общины, системе и характере их взаимосвязей, при котором старообрядческий род и семьи внутри него , выступают как важный фактор развития всей общины. Очевидна также связь религиозного воспитания членов старообрядческого рода и их дальнейшей деятельности - религиозной, коммерческой и благотворительной.

Н.Н.Стахеева (г.Иркутск)

Из истории секретного совещательного комитета по делам о раскольниках в Иркутске

Формирование в 40-50-х гг. XIXв. законодательной системы, создание Свода законов Российской империи ощутимо отразилось на положении старообрядцев. На ряду с кодификацией существующих с XVIIв. законов о староверах, принимались новые акты, проводились мероприятия по организации административно-полицейского надзора. Сначала в Санкт-Петербурге и Москве, затем в губерниях, где старообрядцы составляли значительную часть населения, были созданы Секретные совещательные комитеты по делам о раскольниках. Губернские комитеты были призваны объединить усилия духовного и гражданского начальства в борьбе с распространением раскола. В марте 1841г. вышел в свет закон, закрепивший систему наблюдения за состоянием раскола на местах.

Решение об образовании Секретного комитета в Иркутске было принято вследствие осложнившейся ситуации в Забайкальской области. В конце 30-х нач. 40-х годов XIXв. в селах Куйтун, Куналей, Бичура, Мухоршибирь и др. старообрядцы выступили против закрытия часовен, снятия колоколов, ареста священников. Наиболее показательные события в Забайкалье этого периода освещены В.Ф.Лобановым в "Известиях АН СССР" №14, вып.3, 1985г., где автор статьи приводит интересные факты о волнениях старообрядцев, упоминает об открытии в Иркутске Совещательного комитета.

Секретный комитет здесь был образован в 1844г., циркуляром МВД от 25 апреля 1844г., который предписывал организовать комитет в соответствии с общими основаниями, утвержденными Николаем I в 1838г.

В состав комитета входили: архиепископ, губернатор, пред-

Стахеева Н.Н. - Иркутский государственный университет

седатель палаты государственных имуществ, жандармский штаб-офицер. В циркуляре подчеркивалось, что до открытия в Иркутске палаты государственных имуществ, вместо ее председателя членом комитета становится председатель казенной палаты. Требовалось также участие генерал-губернатора при рассмотрении и направлении в комитет дел о раскольниках.

Ход заседаний фиксировался в журнале, скрепленном подписями членов комитета. Сюда же вносились дела в подлиннике. Для комитета не предполагалось особой канцелярии, делопроизводителя для временного исполнения обязанностей выбирали из гражданских или духовных чиновников.

Принятые решения исполнялись членами комитета по принадлежности, без упоминания о Секретном комитете, кроме тех случаев, когда требовались секретные представления Святейшему Синоду, Министрам внутренних дел и государственных имуществ, синодальному обер-прокурору. Сохранение строгой секретной деятельности Совещательного комитета являлось обязательным требованием.

В делопроизводственных материалах Иркутской духовной консистории фондов ГАИО значительную часть составляют дела, касающиеся старообрядцев. Секретная переписка генерал-губернатора, архиепископа, гражданского губернатора 40-50-х гг. XIXв., свидетельствующая о деятельности комитета по делам раскола, представлена множеством отношений, уведомлений, распоряжений и рапортов различных ведомственных инстанций. Автором найдено дело "О мерах против раскольников Забайкальского края", небольшого объема - на 11 листах, в котором содержится выписка из журнала первого заседания Секретного совещательного комитета в Иркутске.

Документ представляет собой пять постановлений. В циркуляре МВД об учереждении в Иркутске Секретного комитета особо подчеркивалась необходимость осторожного отношения к опечатыванию и уничтожению старообрядческих часовен. Поэтому первое и третье постановление подтверждали запрет на строительство, ремонт часовен и молитвенных зданий, в соответствии с законами и мнением епархиального начальства. Часовни, построенные порсле 17 сентября 1826г. принадлежали

опечатыванию, находящиеся в них богослужебные принадлежности и книги - конфискации.

Было принято решение назначить особого чиновника, который занимался бы только делами раскола. Назначить чиновника поручили Иркутскому гражданскому губернатору, инструкции должен был выробатать комитет. Земских исправников и окружных начальников комитет обязал предавать суду старообрядческих уставщиков и дьяков, производить расследование в случаях нарушения старообрядцами установленных правил и запретов. Особое внимание предписывалось уделять жалобам присоединившихся к церкви и угрозам со стороны раскольников.

Архивные документы свидетельствуют, что, кроме перечисленных в циркуляре МВД направлений деятельности, комитет рассматривал случаи перехода в старообрядчество единоверцев, приверженцев официального православия, осуществления старообрядцами обрядов венчания, крещения и др. Например, журнал зеседаний комитета за период августа-сентября 1856г. состоит из четырех постановлений - произвести судебное разбирательство над старообрядцами, уклонившимися от единоверия.

Деятельность комитета служит ярким примером административно-полицейского надзора над старообрядцами со стороны местного начальства и отражением репрессивной политики государства. Документы, характеризующие меры принимаемые комитетом против раскола и сопротивление старообрядцев, имеют большое значение для изучения истории старообрядчества в Восточной Сибири.



В.П.Пушков (г.Москва)

Историко-статистический подход к изучению старообрядческих центров (на примере Сепычевской и Верх-Язьвинской волости Пермской губернии)

В ходе многолетних комплексных полевых исследований Археографической лаборатории Московского университета в ряде старинных старообрядческих центров выявлен большой и разнообразный фактический материал, который объективно нуждается в неком информационном "каркасе". В первом приближении эта сложная система массовых исторических источников может быть естественным образом структурирована путем, сравнения базовых историко-географических, демографических и социально-экономических характеристик,- т.е. проблема приобретает источниковедческий аспект.

По Пермскому региону за XVII- XXвв. нам удалось выявить не менее 10 "срезов" такой сопоставимой информации (писцовые книги, ревизские сказки, списки Населенных мест, земские обследования, переписи населения), которые выявляют общую логику эволюции поселенческо-демографической структуры древних старообрядческих "гнезд". И если эти (в основном опубликованные) статистические материалы, как правило, фиксируют число дворов и соотношение полов на уровне отдельных селений, сельских обществ и волостей (сельсоветов), то с появлением в середине 30-х гг. XXв. ежегодно обновляемых т.н. похозяйственных книг, объем сопоставимой информации резко возрастает, она "персонифицируется" и приобретает непрерывный характер (по каждому члену семьи указывается ФИО, национальность, степень родства с главой семьи, год рождения, образование, специальность, место работы, а по всему хозяйству - жилая площадь дома, размер и состав огородных культур и стада домашнего скота). Важным сопутсвующим

Пушков В.П.- Археографическая лаборатория МГУ

источником является ведущиеся с середины 50-х гг. секретарями сельсоветов "книги регистрации выдачи свидетельств" о браках, рождениях и смертях, которые вполне заменяют громоздкие архивы ЗАГСов и по каждому селению сельсовета хорошо отражают картину естественного движения населения и брачные отношения (кто на ком, откуда и когда женился). Документация похозяйственных книг и связанных с ними форм статистической регистрации прекрасно фундируют и "местную" историю, соединяют краеведческий интерес с проблемными исследованиями. В зависимости от цели работы эти источники позволяют зарегировать информацию на любом уровне (род-фамилия, селение, сельское общество, сельсовет), что обеспечивает их "стыковку" со всеми типами статистических описаний предшествующих веков. Современные информационные технологии (базы данных на современных персональных компьютерах) помогают удобно хранить и быстро обрабатывать эту громоздкую информацию. Успешный анализ локальных территорий невозможен без привлечения сравнительного картографического материала (он выявлен по литературе и в ходе полевой работы).

Приведем некоторые данные о типах и значении старообрядческой колонизации Верхокамья. Так, если в конце XVIIв. в Сепычевской волости было 16 населенных пунктов, то через 200 лет с небольшим (на начало 1908г.) их было уже 284, или в 18 раз больше, и они составляли 1 % от числа всех селений Пермской губернии (14137). А Сепычевское крестьянское общество хорошо иллюстрирует характерную для всего района на начало XXв. типичную старообрядческую структуру селений, когда абсолютное большинство всех населенных пунктов общества составляли мелкие починки (14 селений), кроме них было 9 деревень и 1 село.

Освоение р.Язьва (Верх-Язьвский куст современного Красновишерского района Пермской области) началось даже со второй половины XVIв., когда писцовой книгой 1579г. был зафиксирован один единственный оседлый населенный пункт, в самом начале XIXв. в округе существовало уже 11 поселений, а еще через сто лет их было уже 60, но основными очагами староверия стали село Антипино и деревня Суиб (Ваньково).



А.И.Плигузов (г.Москва)

Дьякон Александр в поисках "Истинной правды Божией"

Дьякон Александр, основатель дьяконовского согласия, был сожжен на костре 21 марта 1720г. по именному указу Петра I. Мученическая смерть дьякона, казалось, являлась достаточным основанием для посмертного его прословления и причтения Александра к сонму новых российских страдальцев. Однако этого не произошло: в глазах властей его смерть была заслуженной карой "клятвоотступнику", а староверы бежали от Александра как от чумы, дабы не быть ввергнутыми в водоворот сомнений и шатаний, когда все священные предметы могут обратиться в предмет полемики и по каждому вопросу возможно новое неканоническое решение.

Если упрямый Аввакум выражал готовность умереть "за единый аз", то рачительный Александр не возражал против разнообразных поновлений "древлего благочестия". Дьяконовцы понимали службу как дело домашнее, крестились двумя перстами и двоили аллилую, но почитали четырехконечный крест, кадили не тремя взмахами, а двумя, и притом крестообразно, принимали в свое согласие никонианских мирян и попов вторым чином, то есть через миропомазание, предпочитали печатные книги рукописным и исправляли опечатки в книгах московской дониконовской печати, а также читали Исусову молитву со словами "Боже наш" вместо "Сыне божий" ("Господи Исусе Христе, Боже наш, помилуй нас").

Любому непредвзятому читателю ясно, что приведенный список не является набором случайных отступлений от православной доктрины и образовался отнюдь не по причине крайнего упрямства Александра и его сторонников. За частными

Плигузов Андрей Иванович - ИРИ РАН

изменениями в обряде явно скрывается некое догматическое учение, обьясняющее и легитимизирующее дьяконовские новшества.

Поиски "истинной правды Божией", которыми был занят Александр, разворачивались в пространстве христианской догматики, а мы до сих пор не имеем достаточного представления о том, каковы были догматические основы раскола.

Уже поздняя старообрядческая традиция демонстрирует малую осведомленность и нежелание авторов разбираться в догматических тонкостях собственного учения. Так, автор компиляции "Сказание о жителех, еже на Бельмаше и в Чернораменных лесах" был уверен, что керженские поповцы с поморскими беспоповцами "едино согласие бяше". К сожалению, синодальные миссионеры и историки XVIII-XIX вв. были озабочены лишь тем, чтобы дать простые определения старообрядческим толкам и опровергнуть их учения. Подобно Ламарку, они потратили все свои силы на составление классификационной схемы этих согласий, но не искали обьяснения генетических связей между ними.

Так, профессор П.С.Смирнов все внимание сосредоточил на частных чинопоследованиях, а важнейшую проблему по догматическим вопросам называл "случайными спорами" и не уделял этим спорам достаточного внимания. Вместе с тем, даже в работах такого признанного богослова, каким являлся Смирнов, находим довольно странные ошибки: так, Смирнов был уверен, что Иосиф Волоцкий (умер в 1515г.) в начале XVI столетия полемизировал о таинстве брака с лютеранами и кальвинистами, хотя известно, что первая относительно полная публикация работ Лютера относится к 1539 году, а Кальвин родился в 1509 году, когда все важнейшие сочинения Иосифа Волоцкого были уже закончены. Этот пример показывает, насколько ненадежны существующие синодальные исследования старообрядческой догматики. На собственной магистерской защите (1899) Смирнов и вовсе не рассуждал на богословские темы, но говорил как либерал, отмечая противоречие между "живой общиной" и "отвлеченной доктриной раскола" и оплакивал великую историческу драму раскола, разделившую и обескровившую русский народ.

Однако в истории дьякона Александра именно внешние

особенности раскола оказались главным двигателем сюжета: обозначенный поисками правой веры, Александр с Исусовой молитвой на устах как бы совершал поломничество по миру церковной жизни, переходя границы, которые многим казались непереходимыми и данными от Бога. Не случайно дьяконовцы в последней четверти XVIII века стояли в основании самого неортодоксального толка старообрядчества - единоверия.

Анализ догматики староверческих согласий представляет собой довольно сложную задачу. Любое догматическое построение претендует на всеохватность, моделирует религиозный мир хотя и схематично, но в максимальной возможной полноте. Создание новой церкви как бы расчищало простор для нового догматического творчества - и открывающаяся вселенная Лютера обладала всей полнотой новоосвященного мира. Старообрядчество оказалось в довольно сложном положении, ибо прежняя церковь ими как бы не отвергалась (отвергались лишь никоновские новины), однако они определенно начинали свое догматическое творчество в разделенном пространстве ортодоксального богословия. Старообрядческое богословие и стало богословием разделенного мира.

Во вновь образованном неполном пространстве старообрядческой догматики нелегко, а порой и невозможно было обосновать даже самые очевидные теоремы богословского дискурса - оттого у нас нет ни одного подлинного убедительного старообрядческого памятника догматического богословия. Старообрядчество претендовало на наследование догматики православной церкви, оттого никаких новых догматических взысканий ему не потребуется. Между тем Аввакум ясно понимал необходимость решительного пересмотра догматических оснований православия. Богословие не допускает плавных переходов, богословие - это наука о несходстве, богословие не терпит как бы похожести. История ересей и Реформации ясно это подтверждает. Господь говорил о том, что "не мир пришел Я пренести, но меч"(Мф. 10:34). Стремление дьяконовцев укрепиться на запертой территории почти явного сходства и в непосредственной близости к собственно православию породило не один памятник богословской эквилибристики.

пропущен в в книге



О.А.Комарова (г.Москва)

Старообрядцы и война (по страницам старообрядческой периодики 1914-1917 гг.)

Вопрос об отношении древлеправославных христиан к войне и воинской обязанности - сложный и неоднозначный. С одной стороны, война, убийство, всякое пролитие человеческой крови осуждалось. Но, с другой стороны, старообрядцы, как истинно русские люди, не могли оставаться в стороне от событий, потрясавших их родину. С оружием в руках защищали они родную землю в 1812 году. Сразу же после начала русско-японской войны, в 1904 г. старообрядческий епископ Иннокентий и Петербурге служил молебны о даровании победы русскому войску над врагом. В то время в действующей армии генерала Куропаткина насчитывалось до 12 тысяч старообрядцев. "Духовно окормляли" воинов два священника, допущенные в войска в качестве мирян и содержавшиеся самими старообрядцами.

После Указа 17 апреля 1905г. о свободе совести и вероисповедания старообрядцы получили право поступать в юнкерские училища с последующим производством в офицеры. Многие этим правом воспользовались.

В 1914 году грянула Первая мировая война. И опять старообрядцы не остались в стороне. Война была воспринята ими как очищение, необходимое для духовного возрождения России "на исконно русских началах", носителями которых считали себя старообрядцы. В статье "Торжество старообрядчества" ("Слово Церкви", 1914, № 4) говорилось: "Мы не преувеличим, если скажем, что современная война России есть праздник русского народного духа. Она несет нашей родине внутреннее освобождение от страшной тяжести, взваленной на нее с Запада и давившей ее

Комарова Ольга Анатольевна - Российский университет дружбы народов

более двух с половиной столетий".

Повсеместно устраивались крестные ходы и служились молебны "о даровании победы нашему доблестному воинству", "о здравии Царствующего дома и Христолюбивого нащего воинства".

Но старообрядцы не только молились о победе. Многие ушли на фронт. В это время в каждом старообрядческом журнале появился специальный отдел, освещавший ход военных действий. Уже в конце 1914г. периодическая печать с гордостью писала о первом георгиевском кавалере-старообрядце - Козьме Крючкове.

Отправились в действующую армию и священники. И если в самом начале войны их было всего трое (А.Журавлев, Д.Смирнов и П.Гамюнов), то в 1916г. их число возросло до 10-ти человек. Каждый из четырех фронтов "обслуживали" по два священника и еще двое (П.Елисеев и И.Никулин) были приписаны к Балтийскому и Черноморскому флотам. Все старообрядческие священнослужители, находившиеся в армии, содержались за счет государства, а один из них - о.Алексей Журавлев был даже награжден орденом Св.Аннаы II-й степени с мечами.

Вопрос об отношении к войне не раз поднимался на старообрядческих съездах.

Еще в 1915г. на XIV Всероссийском съезде старообрядцев Белокриницкой иерархии была принята Резолюция по общему положению страны, где отмечалось, что старообрядцы "признают, что только победоносное окончание войны спасительно для России". Наступает 1917 г. В это время в старообрядческой среде наблюдается резкий всплеск общественно-политической деятельности. Практически все согласия проводят свои съезды и собрания. Наряду с другими неотложными вопросами, такими как форма правления в России, отношение к Учредительному собранию и т.д. определяется и отношение старообрядцев к войне. В мае 1917 г. свои съезды собирают старообрядцы-поморцы и последователи Белокриницкой иерархии. Резолюции по данному вопросу, принятые на обоих съездах, в общих чертах сходны между собой: во-первых, осуждение войны, как "противохристианского и противонародного дела", но невозможность ее "преждевременного окончания", иными словами: война до победы, и, во-вторых, выполнение Россией обещаний, данных союзниками. Кроме того,

старообрядцы-поморцы выработали условия, на которых, по их мнению, Россия могла подписать мирный договор; это обеспечение для России возможности пользоваться проливами Босфор и Дарданеллы и возложение на Германию и ее союзников всех убытков и издержек.

Таким образом, материалы периодической печати свидетельствуют о том, что старообрядцы, осуждая войну в принципе, реальными действиями поддерживали правительство во время I Мировой войны.



П.В.Лукин (г.Москва)

Представление старообрядческих писателей XVIIв. о "правилах поведения" царя в отношении церкви

1. Проблема представлений русской книжности, в частности старообрядческой, о "пределах Царской власти", о правах и обязанностях царя уже исследовалась в отечественной историографии. Тем не менее многие вопросы остаются открытыми. Все следующие выводы делаются на основе анализа большого количества старообрядческих сочинений XVIIв. (до 1682г.), как опубликованных, так и неопубликованных.

2. С точки зрения авторов старообрядческих сочинений XVIIв., царь обладал определенными правами и обязанностями. При этом в сознании старообрядцев XVIIв. не существовало такого, как у современных людей логического различия прав и обязанностей. Поэтому, вероятно, лучше здесь употреблять термин "правила поведения" (имея в виду, конечно, не только бытовое, но и политическое, духовное и религиозное поведение царя).

3. В оценке прав и обязанностей царя по отношению к православной вере и православной церкви старообрядцы изначально исходили из общей идеи о том, что царю принадлежит вся власть в государстве. В этом смысле они ставили "царство" выше "священства" и крайне отрицательно восприняли попытки патриарха Никона расширить свои полномочия, истолковав их как посягательство на законные прерогативы "истинного" православного царя.

4. В понимании старообрядцев, церкви требуется помощь "православного царя". Царь выступает организатором церковной жизни. При этом он председательствует на церковных соборах, и, по всей видимости, обладает исключительным правом их собирать. Старообрядцы не приняли никоновской концепции о "сугубой

Лукин Павел Владимирович - МГУ

двоице", посчитав ее, с одной стороны, покушением на "царское величество", с другой,- непомерным преувеличением авторитета партиарха внутри церкви. Это не означает, что старообрядцы вовсе не признавали авторитета патриарха. Они протестовали лишь против его вмешательства в царские прерогативы и чрезмерного подчеркивания особого достоинства патриарха по сравнению с другими архиереями.

5. С точки зрения старообрядцев, в решении проблем, связанных с внутренней организацией церкви, ее управлением царь располагает большими, если не решающими полномочиями. Тем не менее, в представлении старообрядцев, при избрании патриарха требуется, кроме непосредственного участия царя, также "знамение святого Духа" и соблюдение "божественных правил". Инициатива однако должна принадлежать царю, он должен предложить и достойного кандидата. Но решающее слово остается за церковным собором, главную роль в котором должны играть архиереи, но участвовать и влиять на принятие решений могут и представители самых широких слоев не только духовенства, но и всего общества.

6. Старообрядцы считали, что в первейшие обязанности царя входит борьба с разного рода еретиками и противниками истинного православного благочестия и обеспечение в церкви благолепия и мира. Они исключительно высоко ценили церковный "мир", понимая его как сохранение в неприкосновенности и полноте православного благочестия, т.е. всего сложившегося к середине XVIIв. комплекса догматов, обрядов и священных текстов. Старообрядцы полагают, что от сохранения "мира" в церкви зависит и благополучие монарха на земле, и его судьба в царстве небесном. Церковь - это духовная мать царя, духовно его родившая и воспитавшая; царь же - ее любимый духовный сын, обязанный о ней по-сыновнему заботиться. Когда "мать" находится в тяжелом положении, царь не может ждать ничего для себя хорошего в любых своих предприятиях. Большинство старообрядцев полагало, что бороться царю с еретиками нужно прежде всего словом, увещеваниями.

7. Итак, по отношению к церкви царь, согласно старообрядческим сочинениям, обладает достаточно широким правами. Но именно здесь, в представлении старообрядцев, лежат пределы

царской власти, нарушив которые, царь Алексей Михайлович перестал быть для них "праведным" православным царем. С точки зрения первых старообрядцев, все же существует некая область, не принадлежащая "земному царю". Эта область - "спасение человеческих душ". По мере того, как для сторонников "древлего благочестия" становилась все более ясной истинная роль царя в проведении церковных реформ, оказывалось, что эта сфера, неподвластная царю, вовсе не формальна, но реально существует в сознании старообрядцев и влияет на их отношение к политике властей. У них были ценности важнее, чем царская власть. Эти ценности заключались в православных "догматах", понимаемых в соответствии с представлениями русского средневековья как все так или иначе связанное с православным культом, вплоть до "единого аза" в символе веры. На эти ценности покушаться царь не мог, именно здесь в представлении старообрядцев лежали пределы царской власти; выход царя за них привел старообрядцев к массовому неповиновению властям и отторжению ими авторитета Алексея Михайловича.



О.П.Ершова (Москва)

"Беседы старообрядцев" как источник истории старообрядчества начала XXв.

Новый период в истории старообрядчества, начавшийся после подписания Манифеста 1905г., наряду со значительным улучшением положения приверженцев данной конфессии, поставил перед ними ряд проблем, в том числе сосуществования представителей разных согласий. Речь, в первую очередь, идет о двух крупнейших толках - поповцах и беспоповцах, которые по существу определяли направление дальнейшего развития старообрядческого общества.

Попытки разрешить данную проблему предпринимались достаточно активные и носили разноплановый характер. В рамках этой деятельности, в Москве, являвшейся центром староверия в нач. XXв., прошло несколько собеседований между представителями поповского и беспоповского толков. В предлагаемой работе предполагается рассмотреть характер бесед и определить, какую роль они сыграли в процессе становления старообрядческого общества в тот исторический период.

Источниками послужили опубликованные стенографические отчеты.

Первый цикл бесед прошел 7, 8, 9 и 10 мая 1909г. в аудитории Политехнического музея. Со стороны беспоповцев брачного согласия в нем принимал участие Л.Ф.Пичугин, со стороны Белокриницкой иерархии - Ф.Е.Мельников и Д.С.Варакин. Это были одни из самых уважаемых и авторитетных людей в старообрядческой среде, и участие их в мероприятиях еще раз свидетельствует о том большом значении, которое придавалось беседам в деле объединения староверческих толков. Лев Феоктистович Пичугин был председателем Первого всероссийского

Ершова Ольга Петровна - кандидат исторических наук, Университет дружбы народов

собора христиан-поморцев в Москве, духовным лидером старообрядцев-поморцев. Федор Ефимович Мельников - член Союза старообрядческих начетчиков, автор многочисленных статей в защиту староверия, начетчик, непререкаемый авторитет среди представителей Белокриницкой иерархии. Не менее популярной личностью был и Дмитрий Сергеевич Варакин, участник всевозможных полемических диспутов, бесед, известный своей активной позицией.

Следует отметить, что осознание важности происходящего было характерно для того периода, чему свидетельством является призыв к участникам собеседования со стороны председательствующего М.И.Бриллиантова: "... Также позвольте от лица всех здесь присутствующих обратиться к вам, господа собеседники, чтобы в настоящую историческую минуту беседа велась вами не как врагами, а как братьями, потому что мы все - братья-старообрядцы".

Об этом же говорил в своем выступлении и Ф.Е.Мельников: "Старообрядцы сознают, что старообрядчество может развиваться только при внутреннем своем согласии, при внутреннем единстве".

Однако первая же проблема, возникшая на пути к объединению, показала, что процесс преодоления препятствий чрезвычайно сложен. Этой проблемой стал выбор центра, способного объединить вокруг себя староверов, а, следовательно, играть решающую, ведущую роль в дальнейшем развитии всего старообрядчества , подчиняя себе все остальные толки.

Представители поповского согласия доказывали, что таким центром может стать только Белокриницкая иерархия; со своей стороны, беспоповцы утверждали, что это невозможно, так как данная иерархия не является законной. Процесс примирения, по мнению Ф.Е. Мельникова, уже шел в среде приверженцев старообрядческой иерархии; на что Л.Ф.Пичугин заявил, что и беспоповцы не против соединиться с представителями Белокриницкой иерархии, но только в том случае, если бы это священство было законное и произошло от рукоположения древней Церкви, а не от церкви еретиков.

При подобного рода исходных позициях дальнейший ход беседы был предопределен: представители обоих толков,

основываясь на Писании, с убедительностью доказывали свою правоту, но о каком-либо компромиссе или уступках речи быть не могло. Последующие беседы этого цикла, посвященные проблеме крещения еретиков, приходящих к церкви; проблеме антихриста и некоторым другим моментам, при всей своей многоплановости, имели все же главную цель: доказать правоту одного из двух главных согласий староверия.

Таким образом, первый цикл собеседований не дал каких-либо результатов на пути объединения старообрядцев в единую семью. Более того, результат, в некотором роде, оказался обратным предполагаемому: более контрастно и явно были обнаружены противоречия между двумя главными направлениями старообрядчества.

Однако идея объединения была настолько притягательной, что спустя несколько лет, в 1913 г., в Москве состоялся еще один цикл собеседований. На первом же заседании Ф.Е.Мельников заявил, что собравшиеся здесь должны помнить о необходимости выполнить "наиболее крупную и наиболее существенную задачу старообрядчества - именно объединение всех наших подразделений в одну старообрядческую церковную семью".

Первая беседа посвящалась сущности беспоповского наставничества. Цель состояла в том, чтобы выяснить полномочия, права, власть, основание, на котором наставничество существует; кроме того, выяснить, что сближает беспоповское наставничество с Белокриницкой иерархией и что разделяет, мешает и подлежит уничтожению, дабы не мешать объединению в единую старообрядческую семью. Однако на деле беседа вновь свелась к взаимным упрекам и доказательствам со стороны представителей поповского согласия неправомочности беспоповского наставничества.

Темами последующих заседаний стали вопрос о вечности бескровной жертвы, об антихристе, о пророках Илии и Енохе. Наконец шестая, последняя беседа была посвящена сущности Белокриницкой иерархии. Именно этому заседанию уделялось особое внимание и все предыдущие являлись прологом, подготовкой к последнему, призванному, по замыслу поповцев, утвердить иерархию в качестве центра, объединяющего все

согласия. В начале собеседования Ф.Е.Мельников утверждал: ""Нам удалось построить мост, по которому старообрядцы-поморцы должны перейти к соединению с нашим законным священством". Однако дальше иллюзий дело в данном направлении не пошло. Как поповцы, так и беспоповцы продолжали настаивать на неправомерности позиций друг друга. И врядли делу мира могли послужить последние слова Ф.Ф.Румянцева:"Прихожу к заключению: белокриницкое священство, принимаемое поповцами за истинное, в действительности состоит не из чистой пшеницы благоверия, а из еретического мусора, смолотого на австрийских жерновах: оно беззаконно".

Подводя итоги, можно сделать вывод о том, что материалы "Бесед" старообрядцев Белокриницкой иерархии с старообрядцами-поморцами в Москве в 1909 и 1913гг. являются ценнейшим материалом не только для анализа проблемы возможности объединения старообрядческих толков, но и для определения уровня состояния мировоззрения представителей двух крупнейших старообрядческих согласий в начале XX в.



Н.А.Филаткина (г.Москва)

Конфессиональная ориентация рода Морозовых

Морозовы виднейшие представители русского предпринимательства принадлежали к миру русского старообрядчества. Но если проанализировать родословную Морозовых становится ясно, что не все представители этой семьи удержали в чистоте веру отцов и сохранили религиозную ориентацию, присущую родоначальнику этой династии.

Ее родоначальником исследователи считают Савву Васильевича Морозова - старообрядца по Рогожскому кладбищу, переселившегося в Москву в 1825г. и осевшего в районе Таганки. Но на сегодня известно, благодаря работам орехово-зуевских краеведов, что его отец - Василий Федорович Морозов был беспоповцем. Похоронен он был на старообрядческом кладбище в Зуеве, и само это село держалось беспоповского толка.

Из сыновей Саввы Васильевича старший - Елисей Саввич - числился в беспоповском согласии. Он стал одним из авторитетов в этой области, занимался разработкой богословских вопросов, был основателем так называемой "Елисовой веры", некоторые с иронией называли его "профессор по части Антихриста". И судя по всему он настолько серьезно увлекался теорией старообрядчества, что уклонился от предпринимательства, это привело к отчуждению со стороны других членов семьи. Тем не менее, сын его Викул, хотя и был недоволен отходом отца от семейного дела, сохранил его религиозную ориентацию. Сам Викул, его жена Авдотья Никифоровна - дочь попечителя Преображенского богоделенного дома Никифора Васильевича Кочегарова - и почти все их дети были прихожанами Преображенского кладбища, где и похоронены несколько поколений Морозовых - "Викуловичей", а также их родственники по женским линиям: Зимины, Кокоревы,

Филатктна Наталья Александровна - научный сотрудгик ГЦТМ им.А.А.Бахрушина

Любушкины, Горбуновы и др.

Единственной, кто поломал традицию родниться со старообрядцами-беспоповцами в семье Викула, была старшая его дочь Вера Викуловна, которая вышла замуж за мебельного фабриканта Павла Шмита. В ЦГИА ф.357, оп.1, хранится дело №155, где говорится: "Приписанный к г.Риге цеховый Павел-Николай-Адам Шмит, евангелистско-лютеранского вероисповедания вступил в 1-й брак 13.11.1881г. с Верой Викуловной Морозовой - старообрядкой поморского брачного согласия". В дальнейшем все их дети были записаны в метрические книги евангелистско-лютеранской церкви. Именно ее поколение в последствии ушло в революцию. И хотя дочери Шмитов - Екатерина с Н.Андриканисом и Елизавета с А.М.Игнатьевым венчались в православных храмах Парижа, но браки эти были фиктивными и заключались с тем, чтобы ввести их в наследство отца и облегчить его передачу большевикам.

Из детей Ивана Викуловича, женатого на представительнице господствующей церкви, двое старших были крещены в старообрядчестве, двое младших в господствующей церкви.

Остальные сыновья Саввы 1-го были прихожанами Рогожского кладбища. На Рогожском кладбище похоронены Захар Саввич с женой Евдокией Мартыновной, Абрам Саввич с двумя женами: Ариной Михайловной и Федосьей Ермиловной р.Медведевой - крупнейшей жертвовательницей Рогожской общины, Тимофей Саввич с женой Марией Федоровной р.Симоновой. В Рогожской части жила и младшая дочь Саввы 1-го - Варвара Скороспелова.

Прихожанами Рогожского кладбища были все дети Захара Саввича: Андрей с женой Евдокией Иосифовной р.Миловановой, Иван с женой Олимпиадой Петровной, Наталья Захаровна, Василий Захарович с женой Александрой Петровной р.Степановой, а также их младшие братья Козьма, Федор и Макар Захаровичи.

Из потомков Ивана Саввича членами Рогожской общины числились его дети Сергей Иванович и Александра Ивановна, по мужу Анисимова.

Представители 4-го поколения по линии Захаровичей - Давид и Арсений Ивановичи также были прихожанами Рогожской общины. Арсений Иванович через свою жену Любовь Степановну

р.Овсянникову породнился с семейством Рябушинских, и по очереди с ними возглавлял Совет Рогожской старообрядческой общины. Дочери Арсения Ивановича: Елизавета вышла за К.М.Соловьева - старообрядца поповского согласия, Глафира за Н.П.Расторгуева - представителя той же старообрядческой ориентации.

Из поколения Абрама Саввича три его дочери: Олимпиада Абрамовна с мужем Дмитрием Митрофановичем Муравьевым, сыном владимирского купца; Евдокия Абрамовна с мужем Федором Федоровичем Нырковым и Ольга Абрамовна с мужем Владимиром Григорьевичем Чибисовым похоронены на Рогожском кладбище. Известно, что дочери Муравьевых: Зинаида, Екатерина, Капитолина были замужем за старообрядцами, но к какому толку принадлежали их мужья установить пока не удалось. В рукописных воспоминаниях близко знакомой с ними Александры Герасимовны Найденовой о них сохранились самые скудные сведения.

Сыновья же Абрама Саввича - Абрам и Давид перешли в единоверие. Оба они похоронены во Всехсвятском единоверческом монастыре. Абрам Абрамович был женат на представительнице единоверия - Варваре Алексеевне р.Хлудовой, а Давид на Елизавете Павловне Сорокоумовской - представительнице господствующей церкви.

Женская линия Абрамовичей, таким образом, оказалась более стойкой в сохранении веры отцов, внучки Абрама Саввича: Елена и Елизавета Чибисовы вышли замуж за своих троюродных племянников Николая Давыдовича и Петра Арсеньевича Морозовых, сохранив принадлежность к Рогожской общине. А одна из дочерей Нырковых вышла за одного из сыновей крупного представителя Рогожской общины - Матвея Сидоровича Кузнецова.

Из сыновей Василия Захаровича - Сергей, Евстафий остались верны старообрядчеству, а Константин перешел в господствующую церковь и даже был похоронен в Александровском монастыре. Равно как и его сестры - Елизавета по мужу Свешникова и Вера, по мужу Красильникова стали православными.

Среди Тимофеевичей картина выглядит более пестрой. Старшая дочь Т.С.Морозова - Анна перешла в единоверие, выйдя замуж за историка Г.Ф.Карпова, первой нарушив традицию семьи. И все

ее многочисленное потомство из 15 детей в основном соединилось в браках с представителями господствующей церкви, т.к. дочери породнились с членами дворянских фамилий: Головниными, Лихачевыми, Кривошейными, Ненароковыми, Смольяниновыми, Спешневыми, Кавелиными и др. лицами, лишь в прошлом купеческого звания, к этому моменту уже также вышедшими в дворянство, как Лепешкины.

Сыновья Карповых: старший Тимофей женился также на представительнице рода Лепешкиных, Федор - на троюродной сестре, внучке Абрама Саввича - Маргарите Давыдовне Морозовой. Алескандр - 1-м браком на Елизавете Павловне Рябушинской, 2-м на актрисе Е.А.Маршевой, православной. Геннадий - на представительнице единоверия Вере Николаевне Гучковой, дочери городского головы Н.И.Гучкова.

Интересно, что два представителя этой ветви стали монахами на Афоне: это еще один из сыновей Анны Тимофеевны - Георгий Геннадьевич Карпов и ее внук Всеволод Александрович Кривошеин. Последний в дальнейшем стал главой православной церкви в Бельгии. По свидетельству потомка русской эмиграции П.Ламсдорфа-Галагана, только в Бельгии русская православная община до сих пор стремится не смешиваться с представителями других национальностей, тогда как в Париже православных становится все меньше.

Судьба распорядилась так, что Вс.А.Кривошеин - епископ Брюссельский Василий умер во время церковного собора в Ленинграде и похоронен в родной земле, на Серафимовском кладбище.

Свою жизнь закончила в монастыре и Клавдия Геннадьевна Головнина, она похоронена в православном монастыре Ново-Дивеево под Нью-Йорком. Ныне - это место пребывания одной из ее дочерей - Милицы Борисовны Зеной.

Возвращаясь к другим дочерям Т.С.Морозова надо отметить, что и они породнились с представителями господствующей церкви: Александра Тимофеевна вышла за дворянина А.А.Назарова, Алевтина Тимофеевна - за врача Спримона, Юлия - за Гр.А.Крестовникова, также уже выслужившего дворянское звание, православного.

Сам Савва Тимофеевич вспоминал, что получил в детстве строгое старообрядческое воспитание, попав в гимназию, он научился курить и не веровать в бога. Его нетвердое отношение к вере доказывает и его женитьба на "разводке" З.Г.Зиминой, бывшей жене его племянника С.В.Морозова. Хотел того или нет Савва, этим он бросил вызов нравственным устоям старообрядчества.

Надо отдать должное, в следующем поколении один из представителей этого клана - старший сын мятежного Саввы - Тимофей вернулся к дедовской вере. Он много помогал Старообрядческому институту, основал в нем стипендию, был прихожанином Рогожской общины. А его младшая сестра - Мария после развода с И.С.Курлюковым напротив перешла в официальное православие.

Православными стали и сыновья Абрама Абрамовича Морозова, представители Морозовых-Тверских. Михаил Абрамович был старостой кремлевского Успенского собора, его примеру последовали и его младшие братья Иван и Арсений.

В последующее время религиозные устои морозовской семьи, как и многих других, были сильно расшатаны. Ныне среди Морозовых есть люди верующие, считающие необходимым крестить и венчать своих детей, но все они принадлежат патриаршей церкви.

Н.Г.Перевозчикова (Г.Дзержинск, Нижегородская обл.)

Старообрядец Семеновского уезда П.Е.Бугров на страницах романов П.И.Мельникова-Печерского "В лесах" и "На горах"

Уже современники П.И.Мельникова-Печерского узнавали в образе героя его дилогии "В лесах" и "На горах" известного в 40-50х гг. XIXв. старообрядца Петра Егорыча Бугрова, любовно, как свидетельствует В.И.Даль, называемого в среде крестьян Нижнегородской губернии "Дедушкой Бугровым".

Впервые Мельников-Печерский встретился с ним в 1853г., трудное для керженских старообрядческих скитов время. В "Отчете о состоянии раскола в Нижегородской губернии"(1854) он посвящает Бугрову несколько страниц, характеризуя его как одного из столпов старообрядческого Заволжья, которому долгое время заволжские скиты были обязаны своим благополучием. Удельный крестьянин Семеновского уезда Чистопольского приказа, д.Поповой, торгующий по свидетельству 1-го разряда, Бугров, как пишет Мельников, пользовался необыкновенно большим авторитетом в кругах губернской администрации. И губернатору, и своему работнику, он одинаково говорил "ты". "Совершенно чуждый образу жизни нового поколения...", Бугров жил до конца своих дней просто, так, как "жил прежде, будучи не капиталистом".

Как личность неординарная, яркая и самобытная, Бугров обратил на себя внимание И.В.Даля, который посвятил ему свой очерк "Дедушка Бугров". И Мельников, и Даль видят в Бугрове талантливого русского самородка, носителя старинной русской культуры, человека гуманного, по христиански терпимого к иноверцам и людским слабостям.

Еще П.И.Усов в статье о П.И.Мельникове-Печерском отметил, что прототипом главного героя романов "В лесах" и "На

горах", Патапа Максимыча Чапурина, явился П.Е.Бугров. Исследование творчества Мельникова-Печерского, его служебной и общественной деятельности дает основание согласиться с мнением Усова.

Патап Максимыч, как и П.Е.Бугров,- оплот нижегородского старообрядчества. Опора керженских и чернораменских старообрядческих скитов, он поддерживал обширные связи со старообрядцами различных регионов России.

В образе Максима Петровича Чапурина Мельников-Печерский раскрывает свой идеал народного характера. Это человек старой патриархальной закваски, хранитель старых добрых нравов как в быту, так и в деловой практике. Честность его, отмечается в дилогии, была общеизвестна. Не случайно работники шли к нему по первому зову. Нажывший свое состояние тудом и умением вести дела, он и в людях ценит прежде всего сноровку, ум и находчивость.

Стремясь обратить внимание общественности к старинной русской культуре, где свято хранятся заветы и обычаи прошлого, Мельников-Печерский дает понять, что только возвращение к исконным формам жизни может поставить Россию на верный путь развития.

Описывая семейство Чапуриных, писатель воссоздает весь религиозный календарь, в основе которого лежат святцы. По кругу религиозного календаря движется и действие романов.

Вся жизнь героев дилогии держится на обряде. Без соблюдения старого русского обряда заволжанин не сядет за стол, не выйдет из-за стола, не двинется в путь и не примется за работу. Без уставных поклонов гость не заговорит с хозяевами.

Строгий хранитель национальных обычаев старой русской веры, Патап Максимыч живет по закону, завещанному Аввакумом: "до нас положено, лежит оно во веки веком". Тем не менее подобно своему прототипу П.Е.Бугрову, Чапурин не придерживается правила: "С бритоусом, с табашником, щепотником и со всяким скобленным не молись , не ведись, не дружись, не бранись".

Создавая образ своего положительного героя с ориентацией на нижнегородского старообрядца Петра Егорыча Бугрова, Мельников-Печерский наделяет его и той двойственностью в отношение к старообрядческим скитам, какой отличался сам.

Прекрасный знаток древней русской культуры, страстный ее поклонник, Мельников в тоже время являлся гонителем сторонников древнего благочестия и разорителем старообрядческмх скитов. Положительный герой его романов, с одной стороны, является самым влиятельным благодетелем и опорой старообрядческих обителей, с другой же стороны, всячески высмеивает и отрицает их.

О том, что в образе Потапа Максимовича Чапурина много мельниковского, хорошо сказал в свое время Н.С.Лесков в статье "Народники и расколоведы на службе". "Но у меня было и свое разномыслие с Павлом Ивановичем,- писал он,- мне не нравилось и не казалось справедливым его обыкновение относиться к чувствам староверов слишком по чапурenски,- как говорится, с "кандачка". Приведите себе на память П.М.Чапурина, который как начинает про скитское житье рассказывать, то так разговорится, что женский пол вон да вон. В мельниковском превосходном знании раскола была неприятная чиновничья насмешливость".

Не в рукописи хранящейся в ЦГАЛИ главы "Отчеты о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии", составленном Мельниковым в 1854 г., ни в очерке В.И.Даля "Дедушка Бугров" подобной двойственности в отношении к своим единоверцам у Петра Егорыча Бугрова уловить нельзя.



Е.С.Клочкова (г.Нижний Новгород)

Легендарный образ нижегородского купца Бугрова (по документальным и фольклорным материалам)

Нижегородские купцы-старообрядцы, проявившие себя в щедрых подаяниях на благо города, на нужды единоверцев и неимущих, напоминают о себе памятниками архитектуры, коллекциями книг и икон и, что особенно примечательно, живут в передающихся из поколения в поколение народных преданиях и легендах. Купеческая благотворительность подкреплялась не только христианским нравственным принципом, желанием выполнить долг имущего по отношению к неимущему, но и стремлением оставить по себе память.

Наиболее популярным образом в среде как старообрядцев, так и людей иной конфессиональной принадлежности в Нижегородской области был и остается Николай Александрович Бугров (1837-1911)- последний представитель династии купцов-старообрядцев Бугровых, пользовавшийся особой славой благотворителя.

В народном сознании фиксировались и реальные факты жизни Бугрова, и легендарные представления о свойствах купеческого характера и поведения. Одной из наиболее часто повторяющихся тем является благотворительность в отношении неимущих и покровительство единоверцам. Особенным покровительством единоверцы Бугрова пользовались на его родине - в д.Попово Семеновского уезда и близлежащих дд.Филипповское и Малиновская. Под покровительством еще деда, Петра Егоровича Бугрова при мельнице в д.Попово существовала тайная старообрядческая обитель. А.Н.Бугров осуществлял в этих местах обширное каменное строительство - он возобновил Малиновский скит, закрытый в 1853г.; для призрения немощных и убогих в 1893-1894 годах Бугров официально учредил в д.Филипповской

Клочкова Елена Сергеевна - Институт рукописной и старопечатной книги

старообрядческую богадельню, заручившись благосклонностью министра внутренних дел Дурново и т.д.

Уже после реформ 1905-1906гг. в Малиновском скиту Бугровым была построена каменная церковь, проект которой разработал Н.М.Вешняков в 1908г.

С постройкой ее у местных жителей связана легенда, согласно которой в этом здании "черти плясать будут". К слову сказать, в 1937г. по решению Комиссии по вопросам религиозного культа при Президиуме Горьковского облисполкома церковь, действительно, предложили обратить в клуб.

Подтверждаются опубликованными материалами исследователей-краеведов и предания о помощи погорельцам, которым Бугров помогал строиться заново, раздавал деньги и муку: "Когда Мысы сгорели, он 40 дней кормил всех бесплатно. Каждую неделю выдавал по лотку муки".

Не оставались без внимания купца-попечителя и те, кто работал в его богадельнях, ухаживал за немощными. За усердный и тяжелый труд Бугров награждал выходивших на отдых небольшим домиком.

Важную роль играл благотворитель Бугров и на ниве просвещения. Пользуясь своим богатством и весом в обществе, еще до реформ веротерпимости 1905-1906гг. Бугров организовал старообрядческую школу в д.Попово. Епархиальному начальству ничего не оставалось, как разрешить Бугрову открыть школу "не в пример для других подобных ходатайств". Слишком влиятелен и силен был "проситель". На свои средства Бугров обучал многих детей певческому искусству.

Примечательно, что в преданиях сливаются в едином образе "Бугрова" черты характера и поступки представителей трех поколений рода - деда, отца, внука - образуя некое родовое понятие и формируя собирательный образ, лишенный личного имени, поскольку для рассказчика оно не является существенной деталью. Образ купца Бугрова наделяется типичными чертами смекалистого героя русской бытовой сказки (рассказ "Как купец Бугров в работники нанимал").

Жизнь Бугрова простраивается народным сознанием от начала и до конца, "пробелы" в биографии дополняются легендами.

Народная память объясняет источник бугровских капиталов, базируясь на легендах о разбойние, разбогатевшем нечестным путем и покаявшемся.

Старожилы с.Филипповского рассказывали, что Бугров возглавлял шайку, которая грабила обозы с товаром. Убив своих товарищей, он присвоил всю добычу, от которой произошли его богатства. В основе этого предания - реальные черты деда Петра Егоровича, родоначальника династии, который в действительности разбойником не был, а был крестьянином д.Попово Семеновского уезда, но склонность к рискованным предприятиям имел и разбогател стремительно, проявив смекалку и предприимчивость при поправке оползня под Кремлем.

Сын Александр Петрович Бугров умножил капиталы, не упуская возможности словчить. Его имя значилось среди скупщиков краденой соли в долгом процессе - "соляном деле Ведереевского" 1864-65гг. В распространявшейся тогда рукописной сатирической "поэме" были строки:

Коль поймают всех воров,
Не избегнет и Бугров...

Дабы заслужить прощение и избегнуть ответственности по этому делу, А.П.Бугров предложил снабжать в течении десяти лет мукой городские приюты по убыточным для себя ценам. Его расчет на то, что властям будет невыгодно лишиться такого благотворителя, был верен.

Благотворительность внука, раздававшего щедрые милостыни, подкрепляла фольклорный стереотип о неправедности нажитого богатства и объясняла благодеяния потребностью покаяться: "Уж не грехи ли замаливал?"

В деревнях Нижегородской области охотно рассказывают о грехах Бугрова, в частности - о склонности его к прелюбодеянию, и как свидетельство его щедрых подарков бывшим влюбленным, показывают домишки в три оконца, которые в Городце называются "дом ха-ха", а на Сейме указывают целую улицу подобных строений. По версии миссионеров православной церкви, бугровские подарки должны были служить "распространению раскола".

Впрочем, народное сознание тут же и оправдывает это грех Бугрова, объясняя его несложившейся семейной жизнью. Более

того, родовое крестьянское сознание не могло примириться со смертью его троих детей и наделило его незаконным сыном, "Северианом, а попросту - Еверей". Мифологизированный образ купца-старообрядца, выходца из крестьян, оказывается настолько близким, что его приобщают и к крестьянским страданиям послереволюционных годов - "детей Евери и всю семью расстреляли".

Слухи о нюансах личной жизни купца Бугрова прижились не только в народной памяти, но и были зафиксированы виднейшими литераторами и публицистами того времени (В.А.Гиляровским, М.Горьким). Такая человеческая слабость легендарного купца делает образ его ближе и понятнее русскому сердцу.

Народная память сохранила для потомков живой и многогранный образ купца-благотворителя, человека выдающегося, выделяющегося из общей народной массы, но не "чуждого" ей.



А.Е.Виденеева (г.Ростов)

Дело о серебрянике Афанасии Дмитриеве

Церковно-судебным учреждением, действующим при Ростовском архиерейском доме, являлась Ростовская духовная консистория. Наряду с прочими, консисторскому разбору подлежали все следственные дела, имеющие отношение к старообрядчеству. Официальная церковь строго следила за чистотой своих рядов. Даже подозрение в причастности к старообрядчеству, как правило, влекло за собой определенное наказание. Подтверждением этого служит дело московского серебряника Афанасия Дмитриева (РФ ГАЯО. Ф.197. Оп.1. Д.1098. Л.10-35). Важно отметить, что это следственное дело - одно из самых ранних сохранившихся в консисторском архиве. Его содержание отражает отношение официальной церкви к старообрядчеству, а также раскрывает малоизвестные черты бытового уклада жизни людей середины XVIII столетия.

Итак, эта история произошла в Ростове в конце декабря 1748 - январе 1749 гг. В среду, после завершения в Успенском соборе праздничной литургии, иконописец Ростовского архиерейского дома Петр Иванов с.Воржский пригласил к себе в гости архиерейского иконописца Ивана Иванова с.Колюбакина и незадолго до того переехавшего в Ростов из Москвы серебряных дел мастера Афанасия Дмитриева. На следующий день, 29 декабря, Петр Воржский подал донос в архиерейскую экономическую канцелярию, обвиняя московского серебряника в причастности к старообрядчеству. По словам Воржского, Афанасий Дмитриев, будучи вчера у него в гостях и находясь "в трезвенном разуме", говорил, что "ныне в России и в греках от времен святейшего Никона патриарха нет православных архиереев". Это было достаточно серьезным обвинением. Для производства следствия

Виденеева Алла Евгеньевна - Государственный музей-заповедник "Ростовский кремль"

экономическая канцелярия передала "письменное объявление" Петра Воржского в духовную консисторию. В тот же день, 29 декабря, Афанасий Дмитриев был заключен под стражу и до вынесения приговора содержался при консистории под караулом.

30 декабря в Ростовской духовной консистории было произведено дознание. На допросе Афанасий Дмитриев показал, что ему 28 лет, что его отец - бобыль Троице-Сергиевой лавры Дмитрий Иванов с.Шлепин скончался в 1727 г., а мать, Прасковья Андреева, живет в Москве. Сам Афанасий в конце 1730-х гг. перебрался на жительство в Москву и там у московских мастеров Иева Евдокимова обучился серебрянному делу. Женился на купеческой дочери Марфе Фоминой и "кормился от серебряного мастерства". В августе 1748 г. Афанасий Дмитриев вместе с женой переехал в Ростов. О злополучном для него дне 28 декабря 1748 г. московский серебряник заявил, что, находившись в гостях у Воржского, он был пьян и того, как "архиереев поносил", "не упомнит", а в свидетели призвал бывшего тогда вместе с ним Ивана Колюбакина. При этом, Афанасий Дмитриев поспешил признаться, что он сам, его мать и жена "ересей и расколов не имееют и православной церкви противности не чинят и с раскольниками согласия не имели".

После опроса обвиняемого последовал допрос свидетелей - архиерейских иконописцев Воржского и Колюбакина. Петр Воржский продолжал настаивать, что Афанасий Дмитриев "православных архиереев поносил и непотребными словами всячески бранил в трезвенном разуме", а Иван Колюбакин заявил, что в тот вечер "сам был пьян и ничего не помнит", однако прежде склонные к старообрядчеству речи он от Афанасия слышал.

Следствие было недолгим и завершилось к началу января 1749 г. Московскому серебрянику Афанасию Дмитриеву были предъявлены сразу два обвинения - "хула на архиерея" и "подозрение в расколе", но сам приговор, утвержденный ростовским митрополитом Арсением Мациевичем, оказался не особенно строгим. Афанасий Дмитриев бил приговорен к недельному посту и принудительному посещению богослужений в кафедральном соборе. При этом, осужденному предписывалось "ходить в церковь на утреню, литургию и вечерню, стоять от начала до конца и слушать со вниманием". По истечении недели он был

обязан принести в соборе присягу, посредством которой "к расколу подозрительных в православии утверждать велено", а в консистории ему следовало дать обязательство "в твердом и непоколебимом до скончания жизни исповедания православия". В довершении ко всему, он вместе в женой подлежал высылке из Ростова. После того, как приговор был приведен в исполнение, 26 января 1749 г. мастер серебряного дела Афанасий Дмитриев, столь неосторожно высказывавшийся о церковных иерархах, навсегда покинул Ростов.





И.В.Сагнак (г.Ростов)

К биографии "нового Питирима" Григория Яковлева

Самое известное и крупное "деяние" Григория Яковлева - написанное им в качестве покаянного труда при переходе в господствующую церковь в 1848г. сочинение "Испытание о раскольнических мнениях...", часть которого (точнее, "выбранные места"), изданная Н.И.Субботиным в 1888г. под названием "Извещение праведное о расколе без поповщины...", стала с тех пор неоценимым источником по истории Выгорецкого общежительства первой половины XVIII в.

В предисловии в своей публикации Н.И.Субботин писал: "О судьбе Григория Яковлева по присоединению его к православной церкви вполне точных сведений мы не имеем, кроме сообщаемого протоиереем Алексием Иродионовым известия, что он пострижен был в монашество в Новом Иерусалиме, в Воскресенском монастыре, и произведен в архимандрита в Переславски-Залесский монастырь святого Даниила". И хотя далее Н.И.Субботин пишет: "На основании этого известия можно с полною достоверностию полагать, что поступивший в 1755 году, из игуменов Можайского Колоцкого монастыря, в настоятели Переславского Данилова архимандрит Гермоген есть именно бывший безпоповец Григорий Яковлев", некоторые сомнения в этом все-таки оставались. Неуверенность (естественная из-за недостатка сведений) в тождестве архимандрита Гермогена и Григория Яковлева присуща и статьям о Григории Яковлеве в словаре Брокгаузе и Эфрона (1904г.), "Словаре Книжников и Книжности Древней Руси" (1992г.) и словаре "Старообрядчество: Лица, События, Предметы и Символы" (1996г.).

Между тем для уверенного отнесения Григория Яковлева к числу "успешных" ренегатов-"борцов с расколом" необходимо

Сагнак Игорь Владимирович - музей-заповедник "Ростовский кремль"

однозначное подтверждение его тождественности с архимандритом Гермогеном. Кроме того, весьма интересны были бы сведения о деятельности архимандрита Гермогена в Переславле-Залесском. Дополнительный интерес этому придает то обстоятельство, что с 1748 года архимандритом Воскресенского ("Новый Иерусалим имянуемого") монастыря, а с 1753 года и епископа Переславским и Дмитровским был один из крупнейших деятелей "воинствующего никонианства" Амвросий Зертис-Каменский (1708-1771 гг.). Весьма вероятно, что и приема "от раскола" Григория Яковлева, и дальнейшая жизнь его в новом качестве, связаны с покровительством ему Амвросия Зертис-Каменского.

Таковы были наши предположения, когда мы обратились к фондам Переславского Троицкого Данилова монастыря и Переславской Духовной Консистории, хранящимся в Ростовском Филиале Государственного Архива Ярославской области.

Многочисленные автографы архимандрита Гермогена разбросаны по разным делам этих двух фондов. Из обнаруженных свидетельств деятельности его за 13 месяцев служения в Переславле-Залесском можно заключить, что епископом Амвросием он предназначался на роль одного из главных хозяйственных распорядителей в предпринятой епископом затее - постройке переславской "Гефсимании"- архитектурно-идеологическом продолжении и развитии "Нового Иерусалима". Новоиспеченному архимандриту предстояло усмирить взбунтовавшихся крестьян монастырских и епископских вотчин и наладить исправное взимание с них средств и участие их в работах. Кроме того, еще будучи Колоцким игуменом Гермоген использовался епископом Амвросием как "эксперт" и "специалист-практик" в делах по обращению "раскольников". Одно из таких дел, сохранившееся в фонде Переславской Духовной Консистории имеет в своем составе и поразительное подтверждение тому, что даниловский архимандрит Гермоген есть "бывший беспоповец Григорий Яковлев".

Из материалов "Дела о задержании и помещении раскольника Прохора Трофимова под началом в Горицкий монастырь" (Ф.272, Оп.2, Д.175, начато 13 марта 1755г.- окончено 20 марта 1757г.) предстает история трех братьев Полыгаловых -

Степана, Прохора и Евдокима, бывших вотчинных крестьянами Горицкого монастыря. Все трое с 1720-х годов жительствовали в Москве, кормясь ремеслом и имея семьи. Двое младших Прохор и Евдоким,- были "записаные раскольники" по поповскому согласию, окормлявшиеся беглым попом с Ветки Иваном Калиновым. Старший брат Степан заявил о своей принадлежности к господствующему вероисповеданию. Дело это довольно обширно (136 лл.) и содержит немало ценных сведений, касающихся бытования старообрядцев в Москве первой половине XVIII в. Интересующее же нас частное обстоятельство мы проиллюстрируем несколькими выписками.

"Во исполнение Его Преосвященства словесного приказания содержащиеся в Переславской Консистории под караулом катедрального Его Преосвященства Горицкого монастыря подмонастырской Подгородной слободы бобыли раскольники Прохор и Евдоким Полыгаловы для увещания чтоб от расколнического заблуждения на истину Можайского Колоцкого монастыря ко игумену Гермогену посыланы были апреля с 26-го июня по 20-е число 1755 году неоднократно"(л.46).

"Марта 16-го дня означенный Прохор Трофимов сын Полыгалов допрашиван был с увещанием, чтоб он показал самую истину вторично, в котором в отмену своего допроса показал что к нему в дом прихаживали раскольнические учителя Максим Марков, Гаврило Савельев, Григорий Яковлев, Михайло Кириллов, Иван Иванов сын Медведев, Тихон Родионов ис которых Григорий Яковлев ныне (:как он известен:) в Колоцком монастыре игуменом, а Гаврило Савельев умре тому лет с десять, протчия ж все ныне в живых находятся и жительствуют в Москве в Преображенском в наемных домах а у кого и где незнает понеже де с ними токмо виделся а у них не бывал, и учили они ево чтоб от жены разлучатся, и жены не иметь, понеже де нынешний брак не брак, и перекрещиваться, толко он того их учения не принимал понеже де означенные расколнические учители имеются иного толку и называются безпоповщины..."(л.8).

"1755 году июня 21-го дня в Переславской Духовной Консистории Можайского Колоцкого монастыря игумен Гермоген объявил что призсланные к нему неоднократно катедралного Его

Преосвященства Горицкого монастыря Подгорной слободы бобыли расколники Прохор да Евдоким Полыгаловы для увещания о обращении от расколническаго заблуждения наистинну а особливо Прохор который в бытность ево Гермогена в мире в таковом же расколническом заблуждении к себе в дом разных расколнических лжеучителей принимал и с ними в хулениях на святую церковь во всем согласии имел в кое время и он игумен во оную свою в расколническом заблуждении бытность у него в домке неоднократно сними бывал и разговоры со оным Прохором имел и он ево действительно по тогдашнему случаю знал за учителя ныне же де помногому ево увещанию к соединению святей церкви яко окамененные во всем своем упорстве оба они Полыгаловы стоят в таковом же расколническом непокорстве и так лицемерием якобы ничего не знающие а ереси свои в себе всеми силами укрывать тщатся и конечно ко благочестию наставления не слушают но более в молчании упорствуя пребывают и вовсе в соединении с правоверными быть не желают и нижк помыслять о том хотят. Колоцкий Игумен Гермоген"(л.47, подпись-автограф самого Гермогена).

Исследованные нами документы содержат и точную дату смерти архимандрита Гермогена - 31 августа 1756 года.



Е.И.Соколова (г.Москва)

Старообрядчество села Коломенского: из истории музейного освоения темы

1. К числу московских музеев, проявляющих интерес к старообрядческой проблематике, за последние годы добавился еще один—Государственный музей-заповедник "Коломенское". Обращение этого музея к означенной теме явилось следствием самого места его расположения на территории нынешнего Южного административного округа города Москвы, некогда входившей в состав Нагатинской волости Московскго уезда, едва ли не наполовину заселенную староверами различных согласий.

2. Тем не менее, до последнего времени тема старообрядчества в музее специально не разрабатывалась. Причиной этого, видимо, надо в первую очередь считать тот факт, что в течение нескольких десятилетий с момента основания музея ему принадлежала относительно небольшая территория бывшей великокняжеской, а затем царской резиденции. Присутствие здесь ряда интереснейших памятников, в том числе шедевра мирового зодчества—храма Вознесения XVIв., продиктовало музею соответствующий профиль—историко-архитектурный.

Что же касается села Коломенского как такового, то, поскольку до 1960г. оно являлось самостоятельным, "действующим", населенным пунктом и в музейную систему, естественно, не входило, постольку какого-либо значимого отражения в его экспозиции оно и не могло получить, хотя частный интерес у сотрудников музея всегда вызывало.

3. Первые старообрядческие вещи появились в музее в 1939г, когда были закрыты две общественные старообрядческие моленные , действовавшие на территории Коломенского—т.н. "Овражная" и

Соколова Елена Игоревна - ГХИАПЛМЗ "Коломенское"

"Чиминская". Тогда же были выполнены их фотографии.

В последующие годы в Архиве музея отложилось несколько "записок", составленных сотрудниками музея в разное время и носящих, в основном, служебный характер.

4. Дальнейшее развитие интереса к теме старообрядчества в музее связано с изменением его статуса и расширением музейной территории, охватывающей теперь, в частности, земли, где некогда располагалось село Коломенское. В 1992г. в план научной работы музея впервые была поставлена тема "Старообрядчество села Коломенского", разработкой которой было предложено заняться сотрудникам Отдела этнографии. Результатом явились три достаточно интересные публикации.

К сожалению, тема старообрядчества оказалась в тот момент еще слишком непривычной для музея, "неукоренившейся", и с уходом сотрудницы, занимавшейся ее разработкой, снова временно осталась без изучения.

5. В последнее время, однако, ситуация заметно изменилась к лучшему. Собранный на сегодняшний день архивный материал позволяет включить старообрядческую тематику в новую экспозицию музея (правда, пока только для периода начала XXв.); обсуждается также вопрос о создании лекции (или цикла лекций) по истории старообрядчества с использованием местного материала.

6. Все это дает нам надежду в недалеком будущем познакомить наших посетителей с ранее практически неизвестной им, но столь важной частью русской истории.



А.В.Антощенко (г.Петрозаводск)

А.В.Карташев о смысле старообрядчества

"Смысл старообрядчества"- так назвал одну из своих статей А.В.Карташев, "давший,- по словам В.В.Зеньковского,- лучшую и наиболее глубоко охватывающую характеристику раскола". В ней он выступил с критикой оценки старообрядчества В.О.Ключевским и выразил собственное понимание этого явления в русской истории. Автору уже приходилось высказываться о методологических и концептуальных расхождениях двух историков, которые обусловили различное видение ими проблемы. В данном случае речь пойдет о личных психологических мотивах, определивших своеобразное понимание смысла старообрядчества Карташевым.

Ключом к решению проблемы служит теократическая концепция "Святой Руси", догматическим основанием которой являлся халкидонский орос о богочеловечности Христа. Исходя из него, Карташев пришел к утверждению об особенностях национального переживания опыта христианства, в котором раскрывается заданная Провидением энтелехия народа. Для русских такой высшей задачей стала "мировая миссия охранения чистоты истины Православия", что определило оценку Карташевым выразившей ее концепции "Москва - Третий Рим", как высшего взлета русского национального самосознания. Поэтому насильственно проведенная нетактичным патриархом Никоном обрядовая реформа была воспринята как покушение на веру, привела к расколу.

В старообрядчестве, по мнению Карташева, выразились сущностные черты "русской религиозной mentalite". Прежде всего это присущее русскому народу обладание "острым, жгучим чувством Бога в материи, в предметах сакральных и соответственной

Антощенко А.В. - Петрозаводский университет

жаждой быть таковыми окруженным", которые выразились в мистике и теургичности русского культового благочестия. "Прикосновение к раз установившимся формам богослужения было до нестерпимости болезненно, ощущалось русскими, как профанация святыни",- писал Карташев. За такой психологией стоял опыт, основанный на вере и осязании. В том числе - личный опыт историка, который в детстве "рано "самоопределился" на церковь и уже восьми с половиной лет посвящен был в стихарь". Именно здесь, как представляется, лежат истоки литургичности, пронизывавшей все его творчество и жизнь. "Красота церковная, конечно, питала его эстетически одаренную натуру,- заметил ученик Карташева А.Князев,- но основным для него в богослужении было созерцание раскрывавшихся в нем церковных догматов и домостроительственных тайн".

Другая психологическая черта русского православия, обусловившая раскол старообрядчества, проявлялась в эсхатологическом мировосприятии, порождающем не пассивное ожидание второго пришествия, а заинтересованность в строительстве христианского царства на земле, в "создании силою церковного благочестия, вместо этого грешного, нечистого мира, другого сплошь святого, ритуально-святого, т.е. материально святого, Иерусалима-Китежа". Это вполне соответствовало личному мировосприятию Карташева, сформированному сложной судьбой историка. Начало ее обещало успешную карьеру на любимом поприще, но вскоре, вследствие его участия в религиозно-философских собраниях, он оказался в опале у церковного руководства и покинул Петербургскую духовную академию. Однако эта неудача обернулась успехом, когда в начале революции 1917г. Карташев становится сначала помощником обер-прокурора, а затем последним главой Синода, сделавшим все для восстановления патриаршества и соборного самоуправления Русской православной церкви. С этими преобразованиями им связывалось возрождение былого авторитета церкви в обществе, но надежды разрушил приход к власти большевиков. Карташев оказался в эмиграции, но не утратил веру "в победу правды над всякой ложью, жизни над всем мертвящим ее, света над всякой тьмою", посвятив свою жизнь борьбе за вопрошение религиозных идеалов в жизнь. Его миро-

восприятие можно определить как оптимистический эсхатологизм.

Карташев вполне отчетливо осознавал притягательность социальной программы большевизма, поэтому противопоставить ему необходимо было социальную активность церкви. Так неотъемлемой частью программы воссоздания "Святой Руси" стала аскеза общественного служения, открывающая возможность не только личного, но и общественного спасения во Христе. Если истоки ее восходили к Св. князю Владимиру, не только крестившему Русь, но и оставившему завет "христианского социального делания", то старообрядцы дали образец "сочетания веры и быта, зажиточного и производительного", что позволило увидеть Карташеву в русском обрядоверии "залог и стиль великой социальной возможности русского православия".



И.Н.Юркин (г.Тула)

Георгий Панов - историограф тульского старообрядчества

Настоящее сообщение посвящено деятельности Г.И.Панова - забытого тульского священника, историографа церковной жизни региона, в том числе старообрядческой "струи" в ней, весьма энергично и плодотворно работавшего в области ее изучения во 2-й половине XIXв.

Одна из самых ранних опубликованных его работ на тему церковной истории края - историко-статистическое описание тульской Староникитской церкви, напечатанное в двух номерах "Тульских губернских ведомостей" в 1859г. Именно в этом периодическом издании первоначально публикуются работы Панова. С 1862г., когда начинают выходить "Тульские епархиальные ведомости", он печатается исключительно в них. Здесь пять лет спустя после первого опыта им была продолжена, в частности, публикация материалов, посвященных Староникитской церкви.

Основная тема работ раннего периода - история православных храмов городов епархии. В 1860г. в 5 газетных номерах печатается обзор церквей г.Крыпивны (продолжен в 1867г., 5 номеров). В том же 1860г., там же, в 7 номерах публикуется материал, посвещенный храмам г.Одоева (продолжается в 1868г., 5 номеров). Последную работу в 1871г. дополнило исследование "О церковных землях г.Одоева с уездом" (1871г., 3 номера). Наконец, в 1863-1866гг. публикуется несколько подготовленных Пановым очерков, посвященных церквям г.Тулы: Николо-Зарецкой, Рождества Богородицы, что в Гончарах, Георгиевской,что на Хопре, Владимирской, что на Ржавце (к истории последней автор еще раз вернулся в 1868г.) Большинство статей о тульских церквях были впоследствие перепечатаны в сборнике "Святые

Юркин Игорь Николаевич - кандидат технических наук, Тульский государственный университет

храмы города Тулы" (Тула,1888).

Первые печатные обращения Панова к старообрядческой проблематике относятся к 1868 году. В это время на страницах "Тульских епархиальных ведомостей" печатаются две его статьи, одна из которых посвящена истории старообрядчества ("К истории раскола в Тульской епархии", в 2 номерах), другая - его современному состоянию ("О последних событиях в расколе", в 6 нормерах).

Наиболее значительное число публикаций Панова, посвященных старообрядчеству, относится к 1882-1886гг. В эти годы епархиальные ведомости номер за номером публикуют его "Материалы для истории сектанства в Тульской губернии"(еще два, оказавшихся заключительными фрагментами этого исследования были напечатаны в 1892г.). Сначала работа строилась как цикл статей, посвященных отдельным сектам и старообрядческим согласиям, при этом каждая главка-статья имела сквозной номер и оригинальный заголовок. Но после статьи под №5 (ею заключается 1882 г.) нумерация исчезла, и переход к новой теме сопровождается одним только новым подзаголовком. В общей сложности публикация растянулась на 38 газетных номеров. Если говорить исключительно о старообрядчестве, (а им содержание статей не исчерпывается), цикл включил материал по приверженцам "Спасова согласия", поморцам и беспоповцам.

Одновременно с "Материалами", в 1882-1883гг. на тех же страницах печатались связанные с главным циклом другие работы Панова аналогичной тематики: "Современное состояние раскола" (1882) и большой цикл "Современное движение в Русском сектанстве"(1882-1883) (по мере публикации название незначительно менялось; варианты: " в Русском сектанстве", "в нашем сектанстве"). В 1884-1885гг. его дополнила статья "Из современной жизни русского сектанства".

Укажем, наконец, на полемические сочинения, также выходившие в эти годы из-под пера Панова: "Ответы на вопросы беспоповца поморской секты о тайне брака"(1884, 3 номера), "Рассказ бывшего старообрядца Никиты Семеновича Качкина о своем обращении в православие" (1884, 1 номер).

Активная публикаторская деятельность Панова продолжалась

до конца 80-х гг., после чего пошла на убыль. Но и в начале XXв. он не терял интереса к старообрядческой теме, примером чему может служить полемическая работа "Была ли нужда в исправлении богослуженных книг?"- критический разбор старообрядческой (беспоповцы) брошюры "На двоумов и лжеверов" (Тульские епархиальные ведомости. 1901. №21-22, 23-24). Для изучения истории местного старообрядчества ценность ее невелика: собственно тульского материала она не содержит. В это время епархиальная газета печатает также тексты публичных выступлений Панова на различных торжественных актах, подобные, например,"Слову, сказанному при освящении приютской церкви"(храма при Николаевском детском приюте в Туле) (Там же. 1902. №3-4).

Основная часть приводимого в работах Панова исторического материала относится к XIXв. (приблизительно с 30-х годов его), хотя есть и более ранний. Сведения базируются, как правило, на материалах консисторского архива. Указанный период для истории тульского старообрядчества представляет значительный интерес. Достаточно упомянуть фигуру Павла Тульского (1801-1861), одного из лидеров беглопоповцев середины столетия, после ухода с Рогожского кладбища священствовавшего в Туле, по некоторым данным, 31 год и положившего "начало священства новых беглопоповцев, называвшихся некоторое время "тульским согласием" (Старообрядчество: Опыт энциклопедического словаря. М.:Церковь, 1996. С.42,213). Представителей этого согласия отмечает и Панов.

Вообще, на страницах его работ упомянуто огромное число имен жителей Тулы, жизнь и деятельность которых так или иначе была связана со старообрядчеством. Отметим, например, род Баташевых, представители различных ветвей которого получили известность сначала как металлурги-заводчики, позднее - как самоварщики. Применительно к екатерининскому времени мы уже отмечали присутствие оружейников Баташевых в списках записных старообрядцев (Старообрядчество: История, культура, современность. Вып.5. С.33-34). Панов упоминает оружейника П.Е.Баташева, занимавшего до своей смерти в 1840г. довольно заметное место в тульской старообрядческой среде - связанные со

старообрядцами Батовыми, один из которых в конце XIXв. выступил в качестве автора ряда имевших хождение в Туле защищавших старую веру полемических брошюр.

Разработка Пановым темы старообрядчества была связана не только с его личным интересом к теме - в неменьшей степени ее обусловливала длительная деятельность в качестве миссионера. Но в начале XXв. миссионерство было уже перевернутой страницей его биографии. К этому времени отчасти изменилась (или сменилась) и направленность миссионерской деятельности: наиболие актуальными обьектами ее теперь являлись не старообрядцы, а (применительно к Тульской губернии) Л.Н.Толстой и его последователи, отчасти, так же штундисты.

Г.И.Панов в начале XXв. -заметная фигура в среде тульского духовенства: протоирей, благочинный 1-го округа тульских городских церквей, член различных временных и постоянных комитетов (именно он, по решению архирея, возглавил, например, строительный комитет для создания упомянутого выше приютского храма). Его часто приглашали при проведении служб по торжественным случаям - он, в частности, принимал участие в совершении евхаристии в день 100-летия единоверия в Туле (19 ноября 1900 г.).

Раздел III

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

С.С.Михайлов (г.Москва)

Старообрядческие моленные в Московском уезде в нач. XXв.

Практически везде, где проживали, пусть даже и небольшие, группы старообрядческого населения, для отправления их культа существовали общественные или частные моленные. Это могли быть как специальные отдельные строения, так и просто комнаты в жилых домах, предназначенные только для богослужения. Немало таких моленных известно по архивным источникам и в Московском уезде. Основная масса их располагалась на юго-востоке уезда - в местах сосредоточения основной старообрядческой массы (Новинки, Коломенское, Печатниково, Курьяново, Батюнино, Люберцы, Токарево и т.п.). Большая часть из них была домовыми, специально сооруженных для устройства моленных строений было довольно мало. Моленные, согласно данным второй пол. XIXв., были практически в каждой деревне, где жили старообрядцы, а если в населенном пункте проживали представители разных направлений, то каждое из них имело свою моленную. Моленные располагались в домах или при домах местных старообрядческих лидеров, посещались преимущественно односельчанами. Для совершения богослужений и отправления треб приглашались старообрядческие священники из соседних селений. В случае закрытия моленной властями или смерти лидера и нежелания потомков продолжать его дело, моленная прекращала свое существование, а вместо нее возникала другая. Факты существования таких моленных известны по случаям их обнаружения властями по архиву Московской Духовной Консистории.

К началу XX столетия в уезде существовали отдельные

Михайлов Сергей Сергеевич - научный сотрудник Института социально-экономических проблем народонаселения РАН

моленные в Курьянове, Печатникове (Медокинская), Новинках, Нагатине и Коломенском ("Чиминская"). Все они были белокриницкого толка, за исключением последней, беглопоповской, которая к 1920-м гг. уже фигурирует как беспоповская. Помимо них, существовали тайно или явно еще и домовые моленные. Известны также две белокриницкие моленные при Сетуньской мануфактуре и при заводе Миловановой в д.Кучино.

После объявления религиозных свобод в 1906г. на территории Московского уезда были зарегистрированы Казанская община в Новинках, Троицкая в Борисове и Спасо-Преображенская в Люберцах. Все они начали работу по строительству церковных зданий. В Борисове был куплен и перестроен в церковь жилой дом. В Новинках так и не успели что-либо сделать и довольствовались прежним молитвенным домом. В Люберцах вплоть до 1917г. строительству храма препятствовала община господствующей церкви, ввиду того, что оба храма должны были оказаться на близком расстоянии друг от друга. Построить храм удалось лишь в 1918-1921гг. Во время его строительства община пользовалась временной моленной, располагавшейся в поселке Ухтомский. После 1906г. также была расширена моленная в Нагатине и куплено для устройства новой церкви здание жилого дома в Курьянове. В 1908г. была построена "Овражная" моленная в с.Коломенском. Ее строило общество старообрядцев белокриницкого согласия, но впоследствии она становится беглопоповской.

По данным за 1920-е гг., официально зарегистрированные старообрядческие моленные на территории Московского уезда существовали в с.Коломенское ("Овражная"), Борисове (Троицкая), Люберцах (Спасо-Преображенская), д.Токарево (Никольская), Курьянове (Никольская), Печатникове (Успенская), Новинках (Казанская) и Нагатине. Практически все они являлись полноценными церквами, т.к. в описях имущества во всех случаях упоминаются престолы, жертвенники и прочая утварь, необходимая для служения литургии. В архивных данных за это время совсем не упоминается "Чиминская" моленная в Коломенском, хотя она существовала до конца 1930-х гг. Не упоминаются также и домовые моленые, которые в это время наверняка еще существовали. Из-за

Никольской моленной в Курьянове в первой половине 1926г. развернулась борьба между общинами "окружников", "неокружников" и отколовшихся от последних "павловцев". В конце концов власти взяли сторону "окружников", т.к. только они смогли предоставить документы о покупке в 1906г. здания и другие бумаги. По словам старожилов, между деревнями Курьяново и Батюнино, в поле, находилась еще одна старо-обрядческая "часовня".

Спасо-Преображенская моленная в Люберцах была закрыта в середине 1930-х гг. Обе моленные с.Коломенского и Успенская в Печатникове были закрыты в 1939г. По рассказам старожилов, моленные в Борисове и Курьянове сгорели в начале коллективизации. Сведений о закрытии моленных в Нагатине, Новинках и Токареве обнаружить пока не удалось. После закрытия моленных, располагавшихся на территории уезда, местные старообрядцы стали ездить в храмы Рогожского кладбища.



С.В.Таранец (с.Куреневка, Украина)

Связи куреневских старообрядческих монастырей со старообрядческим миром

Главным центром старообрядчества на украинских землях, принадлежащих Российской империи в XIX - нач.XXвв., были Куреневские монастыри. По значимости Куреневское тримонастырье можно сравнить разве что с Белой Криницей на территории Австро-Венгерской империи. Куреневка долгое время была признаным авторитетом в среде старообрядчества юго-западной Руси. Если в чем-то и уступала Белой Кринице так это только тем, что последняя стала официальной резиденцией белокриницкого митрополита и старообрядцы не преследовались здесь государственной властью, как в государстве Российском.

Куреневские монастыри оказались своего рода перевалочным пунктом миграции старообрядцев: из Центральной России, Дона на Дунай и обратно. Многие здесь находили пристанище. В этих местах, пожалуй, и не найдешь более древних и известных старообрядческих обителей.

Малоизвестна история монастырей конца XVII и XVIIIвв. Это объясняется тем, что территория, на которой размещалась Куреневка, принадлежала то Османской империи, то Речи Посполитой. Однако, с присоединением этой территории к Российской империи появилось значительное число документов. Прежде всего, документы господствующей церкви, распоряжения МВД, донесения уездного земского исправника, документы Митрополии Московской и всея Руси, собственно монастырские документы и другие.

В 1823г. между насельниками монастырей, мирским населением, с одной стороны, и графом Андреем Гуревичем, с другой стороны, разразился конфликт, который разрешился тем,

---

Таранец Сергей Васильевич - преподаватель в школе с.Куреневка

что первые покинули насиженные места вместе с имуществом и убежали неизвестно куда. Дальнейшая судьба иноков и мирян неизвенстна, на зато подробно ведома жизнь инока, настоятеля Куреневского мужского монастыря - Ираклия, его попутчика инока Игнатия. Оба отправились в путешествие, которое длилось с 1823 по 1828гг. К ним присоединились иноки из Молдавии в Порт-Саиде. Целью их путешествия по Ближнему Востоку был поиск православных епископов. Таким образом, они посетили Египет, Палестину, Турцию, бывали и в Персии.

Чтобы предпринять такое путешествие, нужно иметь значительные денежные средства, которыми, по-видимому, Куреневский старообрядческий мужской монастырь уже располагал.

Как известно, с приходом к власти императора Николая I гонения на старообрядцев усилились. Не лишены "внимания" приверженцы древнего благочестия и в Подольской губернии, а особенно Куреневские монастыри-единственные старообрядческие обители в этом крае. После подавления декабрьского движения в России императором циркулярно было повелено сообщать о числе старообрядцев и раскольников МВД к первому января каждого года. Начался новый виток притеснений старообрядцев. Им запрещается строить церкви и часовни, молитвенные здания, а те, которые построены в период правления Николая, закрыть и разобрать.

В этой связи особое внимание подольским гражданским и церковным начальством обращено на Куреневские монастыри. При том, сей пристальный взгляд будет длится до конца XIXв. В 1833г. граф Андрей Гудович (на землях которого размещалась Куреневка), в ответ на письмо архиепископу подольскому и брацлавскому Кирилу из Москвы сообщает: "...что старшини сих заблудших живут в Москве, ведут образ жизни по наружности весьма приличный и даже находятся в некотором уважении, и с них - то, по-моему мнению, должно начать действие обращения через посредство местных духовных властей, моральные кротости".

Тесные связи у Куреневского мужского монастыря существовали не только с Мосеквой, но и Доном. Здесь, в 1836г., настоятелем его был отставной майор войска Донского инок

Феофилакт. Вместе с ним прибыли отставной подполковник войска Донского Трофим Авраамов и отставной унтер-офицер лейб-гвардии Козачего полка Назар Богданов.

Под руководством настоятеля Феофилакта, видевшего участившиеся посещения властей в сей монастырь, составлена грамота, предопределившая дальнейшую судьбу монастырей Куреневки и уберегшая их от разгрома, которого не избежали другие старообрядческие центры России. На созванном соборе старообрядцев Балты, Бершади, Куреневки, насельников монастырей, принято решение в церкви святого Христова и Чудотворца Николы Куреневского старообрядческого мужского монастыря, "о приеме в монастырь на жительство или нарушивший церковный устав не допускать таких виновных к церкви". Грамоту, под которой подписались присутствующие на соборе, передали представителям Ольгопольского земского суда во время очередного обыска.

Существенными источниками пополнения жильцами обителей были города Балта и Бершадь, где расселились значительные старообрядческие общины. Первым епископом балтским, резиденция которого находилась в Куреневском мужском монастыре, стал житель города Балты Василий Романович Рымарев (в иночестве Варлаам). В епископы Варлаам рукоположен Москвой в 1859г. Ранее, с 1856 по 1859гг. он избран собором монастыря на должность игумена, приписавшись еще до избрания на эту должность к мещанам города Хотима Бессарабского края. Он заменил на настоятельской кафедре своего отца Романа Рымарева. Варлаам был в числе узкого круга епископов, посетивших Москву в 1862г. и подписавших Окружное послание, положившее начало раздору. Кстати, куреневские иноки до окончания дней существования мужской и женской старой обителей так и не приняли его. Варлаам, настаивающий принять послание в Куреневке, вынужден скоропоспешно покинуть монастырь под запретом более его не посещать. Он вскоре заболел и скончался через несколько лет в Балте. Непринятие Окружного послания братией монастыря объяснялось их боязнью усиления реального положения Варлаама, обладавшего суровым характером, намечавшего ограничить вольности насельников. Это была ни

неподдержка Окружного послания, а непокорение епископу.

Поддерживались отношения Куреневки со старообрядцами Черниговской губернии. После смерти Варлаама епископом балтики был назначен образованный инок, ученик и друг автора Окружного послания Силевестр. Пребывая в г.Клинцах Черниговской губернии, он наезжал в Балту, реже в Куреневку. В 1871г. его сменил епископ Анатолий, занимавший должность до своей кончины в 1873г.

В 1876г. на балтскою кафедру рукоположен Кирил, неокружническим епископом Иосифом нижегородским. Уже через семь лет, в декабре 1883г. Кирил на съезде в Москве обвинил своего наставника в умышленной задержке поставления нового епископа на московскую кафедру и в 1884г. поставил епископом Пафнутия, с чем не мог согласится Иосиф. Он поставил на Москву своего епископа Иова. Возникшие противоречия закончились примирением. Ими принято решение: обоим епископам вместе управлять московской кафедрой.

Семь лет пребывал в Куреневском мужском монастыре Иван Константинович Борисов (1836-1912), в иночестве Иов. Свои первые сорок лет он провел в походах..."беспрерывно разъезжая по России, исходил все старообрядческие скиты на Керженце, в Зауралье и в Центральной России. Присутствовал на всех старообрядческих соборах того времени". Однако, Куреневский монастырь приглянулся ему больше всех. В нем в 40 лет он принял иноческий постриг. Здесь сформировались его окончательные взгляды как неокружника. В епископы на московскую кафедру Иов поставлен в 1884г. неокружническим епископом Иосифом нижегородским. В начале XXв. был избран главой неокружников.

В начале июня 1906г. в Москве старообрядцами созван собор, целью которого должно была стать примирение между окружниками и неокружниками. Но выше упомянутый епископ Иов воспротивился такому примирению. Он усилил противоречия между сторонами, поставив на балтскую кафедру занятую Кирилом, екпископа Мефодия.

Последний, пребывая в Куреневском мужском монастыре, запер ворота перед епископом Кирилом балтским, одесским и всея Бессарабии, который принял сторону окружников в 1912г. вместе

со своими сторонниками пытался войти в Куреневский монастырь.

Каждый год 22 мая в день святого Чудотворца Николы в Куреневку стекалось множество старообрядческого люда. В этот день в мужском монастыре отмечался храмовый праздник, благодаря которому все больший круг приверженцев древней веры узнавал о Куреневке. Одни оставались и принимали иночество в раннем возрасте, другие - в глубокой старости, находя здесь покой и уют. Среди населявших монастыри были и состоятельные люди, жертвовавшие на обители Божии. В основном это купеческое сословие, например, жертодателей купцы московские: Петр Карпович Федотов, Митрофан Артемович Муравьев, Андрей Трофимович Фомин, Василий Васильевич Кулаков, братья Кузьмины, купец Винокуров; купцы кременчежские:Гавриил Иванович Иванов и Михаил Васильевич Ветков; купцы балтскине: Шаховы и Кольцовы; одесский купец Антон Кузьмич Дубинин; елисаветградский купец Лодячев, крюковской купец Лодячев, крюковская купчиха Прасковья Чюркина, а также на монастырь средства выделяли состоятельные фамилии из Кишенева, Бендер, Киева, с.Плоского, Балты, Брацлава, Бершади, Новочеркасска, Москвы, Кременчуга и из Подмосковья.



В.Н.Водолазко (г.Петрозаводск)

К историографии донского старообрядчества

1. История старообрядчества на Дону может быть условно подразделена, как и вся литература по расколу, на три направления, различающихся концептуально, политически и хронологически. Кроме того, внутри каждого из этих направлений можно выделить, по крайней мере, две группы публикаций, одно из которых создана сторонниками старообрядчества, а другая - его противниками.

2. К первому направлению относятся публикации монографического, периодического и документального характера, увидевшие свет до 1917г., к которому, по словам С.Зеньковского, "число книг и статей о старообрядчестве превышало десяток тысяч".

Второе направление - это публикации советского периода, крайне немногочисленные, чаще всего общего характера, где о донском старообрядчестве написано огорчительно мало или только упоминается в нем в той или иной связи с общими проблемами старообрядчества.

К третьему, так называемому перестроечному и постсоветскому, еще очень короткому, направлению, следует отнести немногочисленные публикации, дающие, как правило, единичные факты, цифры и сведения по нашей теме, мало что прибовляющие к тому, что уже известно. Одной из особенностей этого периода является переиздание литературы по старообрядчеству, вышедшей до революции, а так же в эмиграции.

3. Началу первому направлению в истории донского старообрядчества кладет труд В.Д.Сухорукого "Историческое описание Земли Войска Донского", "труд, по словам А.С.Пушкина, важный не только для России, но и для всего ученого света", в котором, как отмечал его другой современник А.Бестужев, соединена "с

Водолазко Владимир Николаевич - кандидат исторических наук, Карельский институт повышения квалификации работников образования

прелестью рассказа точность историческая". Однако читатели первых двух изданий /1866-1872 и 1903 гг./ этой книги не могли до 1990г. ознакомиться с главой о донском старообрядчестве, подготовленной коллегами автора к печати еще в 1834г. Дело в том что труд, как и сам Сухоруков были не благонадежны с точки зрения официальной идеологии и отношения к староверию светской и церковной властей. За связь с декабристами автор, выражаясь современным языком, бал репрессирован, а его работа - подвергнута суровой цензуре и правке, которые оказались гибельными для упоминания главы: она не была включена в первые два издания и пролежала в архиве до конца 1980гг. Благодаря ростовским историкам Н.Коршикову и В.Королеву, проведшими огромную исследовательскую работу по подготовке рукописи Сухорукого к новому изданию, и снабдившим его обширнейшими комментариями, имеющими огромную научную ценность, "Историческое описание Земли Войска Донского" стала достоянием исследователей и широкой публики. Глава о старообрядчестве написана на основе документов, обнаруженных не только в архивах Преображенского и Посольского приказов, но и в станичных и областном. Это дало возможность Сухорукову ввести в историю старообрядчества на Дону многочисленные факты и сведения об этом социально-религиозном движении в последней трети XVIIв. на обширной казачьей территории, и что особенно важно, в ее отдельных местах: в городах, станицах, в старых крепостях и других поселениях. Многие из этих сведений и фактов не встречаются в других публикациях и их можно найти у Сухорукова, либо в архивах.

4. На особом месте стоит ценнейшая работа известного исследователя старообрядчества В.Г.Дружинина "Раскол на Дону в конце XVII века" /СПб,1889/. Две главы этого исследования, защищенного автором в качестве магистерской диссертации, занимает этнополитическое и демографическое описание Дона и его отношения с Москвой. Последушее четыре - целиком посвящены истории раннего старообрядчества на донских землях от его зарождения среди казаков, до военного разгрома старообрядческих станиц и городков, до того момента, когда "раскольники перестают быть опасными для Москвы и казаков".

Работа Дружинина завершается объемным (почти сто строниц - третья часть книги) приложением, в состав которого включены следственные дела о казаках старообрядцах, материалы допросов одного из выдающихся старообрядческих агитаторов - Козьмы Косого, распросные листы и речи, повинные письма казаков так или иначе связанных со старообрядчеством и другие документы. Любопытно, что не располагая сведениями о драматической судьбе труда Сухорукова, Дружинин упрекает его в том, что он не воспользовался возможностями, предоставляемыми автору темой и характером исследования, и обходит проблему старообрядчества полным молчанием.

5. К публикациям второго направления в историографии донского старообрядчества следуеть отнести книгу М.Н.Никольского "История русской церкви", первое издание которой вышло в 1930г., последнее, четвертое - в 1988г. Это первая марксистская работа по истории церкви, в которой значительное место уделено старообрядчеству, в том числе и донскому. В небольшом разделе, озаглавленном "Попытки староверческой революции на Дону" /стр.177-187 по изданию 1988 г./ в рамках главы "Религиозно-социальные движения второй половины XVII века" Никольский более или менее подробно изображает картину распространения и концентрации старообрядчества из числа пришлых идеологов и местных адептов древлего благочестия, укрепления их позиций на территории казацкой военной республики и вступления его в открытую борьбу с Москвой, что было, по мнению автора, революционной антифиодальной инициативой, прикрытой религиозными одеждами. Однако, нельзя сказать, что этот интересный материал почти полностью заимствован у Дружинина и С.М.Соловьева /несколько строчек в тт. 13-14/, хотя ссылок на "Раскол на Дону..." не приводится, очевидно потому, что с конца 1920-х гг. Дружинин был репрессирован.

До выхода в свет четвертого издания книги Никольского были опубликованны работы В.Ф.Миловидова "Старообрядчество в прошлом и настоящем" /М.,1969/ и А.Е.Катунского "Старообрядчество" /М.,1972/, в которых приводятся единичные, известные факты и сведения о донском старообрядчестве.

6. Период "перестройки" и начала 1990-х гг., принесший с собой неограниченную ни чем конфессиональную свободу, способствовал оживлению интереса к истории старообрядчества и современному старооб-рядческому движению в России. Подтверждением этого вывода служит активизация деятельности существующих и организация новых старообрядческих общин, переиздание старообрядческой литературы XIX - нач.XX вв., основание новых печатных органов и успешное проведение значительного числа российских и международных научных конференций по старообрядчеству и отдельным его проблемам. Однако, можно признать, что в потоке многочисленных публикаций по старообрядческой тематике, к сожалению, практически нет, кроме единичных случаев, материалов по проблемам донского староверия, представляющих исследовательский интерес. К таким исключениям относится, например, появление в возобновившемся журнале "Церковь" "Повесть о житии Иова Льговского" с интереснейшей вступительной статьей и комментариями И.В.Поздеевой, повести об одном из первых выдающихся учителей и проповедников старообрядчества на Дону, основателе на притоке реки Чур пустыни. В журнале "Дон" (1994. №1) историком из Ростова С.Римским опубликована, можно сказать, первая за многие годы работа по истории религии в Области Войска Донского "Казачество и православие", в которой, правда, всего лишь несколько строк посвящено донскому старообрядчеству, но строк важных и нужных тем, кто занимается этими проблемами. Нельзя не отметить также опубликованную А.М.Пашковым ("Север", 1994. №9-10) неизвестную до недавнего времени книгу видного старообрядческого деятеля в эмиграции В.П.Рябушинского "Старообрядчество и русское религиозное чувство". Для нас представляет интерес в этой книге, пусть не новая, но оригинальная и образная оценка донского старообрядчества: "В свое время, пишет Рябушинский, роль старообрядчества на Севере - в качестве хранителя и защитника православного чувства, на Юге принадлежала казачеству: не слово убеждения...а главным образом, казачья сабля не дала рухнуть...православию, но односторонность такой защиты отразилась на меньшей сознательности

православных убеждений...самого казачества".

7. Новые времена сделали возможным издание и капитальных трудов по старообрядческой тематике, пример тому - публикация в 1995г. монографии крупнейшего современного эмигрантского историка религии С.А.Зеньковского "Русское старообрядчество: духовное движение семнадцатого века", вышедшей в 1970г. в Мюнхене. Здесь у Зеньковского находим важный для нас раздел "Казаки в борьбе за старую веру", а также многочисленные характеристики и оценки лидеров и пропаган-дистов донского староверия и событий, происходивших в недрах этого движения. И хотя Зеньковский в этом не оригинален - он использовал известные опубликованные документы и материалы по старообрядчеству, а также работы Дружинина и других историков старообрядчества, тем не менее его монография по охвату проблем и свежести взгляда, по теории старообрядчества не имеет себе равных в современной истории этого специфически русского явления.

8. Здесь не показаны документальные материалы, опубликованные в разное время, главным образом в XIXв. и относящиеся в определенной степени к донскому старообрядчеству - такая задача в данной публикации не ставилась, возможно, это удастся сделать в другой раз.



Е.Б.Смилянская (г.Москва)

К истории донского старообрядчества

I. Из всех известных старообрядческих центров России Дон - один из древнейших и славившихся многочисленностью старообрядческой паствы. В 1903г., приводя явно заниженные данные о 130 тысячах старообрядцев в области войска Донского, православная миссия сетовала, что "по численности... старообрядцев Донская епархия - первая из наиболее зараженных расколом, который несмотря на труды миссионеров к его ослаблению, продолжает быть сильным и стойким" (Донские епархиальные ведомости. 1904. №22. С.423).

Вместе с тем, после появления известной работы В.Г.Дружинина, посвященной первым десятилетиям истории старообрядческого Дона (до 1680-х гг.), ни дальнейшей историей, ни культурой донского старообрядчества исследователи почти не занимались. Сообщение ставит целью познакомить с итогами исторических разысканий и с собственными наблюдениями автора (почерпнутыми в археографических экспедициях МГУ 1976-1996гг.) об исторической судьбе старообрядческих поселений Дона и его притоков в XVIII-XXвв. Исследование донского старообрядчества стало частью работы над разделом "Волго-Донская книжная коллекция" для Путеводителя по фондам Отдела редких книг и рукописей МГУ (проект поддержан Российским гуманитарным научным фондом, No 96-01-16192).

II. Устойчивость старообрядческой традиции Дона, по мнению большинства наблюдателей, объясняется прежде всего "преданностью обычаям предков", (когда, например, двуперстие невозможно было заменить троеперстным знамением даже в общинах принявших священников господствующей церкви), спецификой казачьего общинного управления религиозными

Смилянская Елена Борисовна - кандидат исторических наук, Отдел редких книг и рукописей НБ МГУ

делами и средствами прихода, резко негативным отношениям в общинах к переходящим в православие.

При всей многочисленности старообрядцев Дон однако не стал влиятельным религиозным или культурным центром старообрядчества, здесь не возникало значительных скрипториев, не появлялось сколь-либо крупных произведений старообрядческой литературной традиции. Независимые в вопросах самоуправления общин, донские казаки-начетчики обычно в вопросах религиозно-догматических склонны были следовать за признанными авторитетными центрами. В XVIIIв. на Дону господствующим было влияние Ветки, в конце XVIIIв. старообрядческое влияние на Дону усилилось и постоянно подкреплялось Иргизскими монастырями; со второй половины XIXв. старообрядческий Дон ориентируется на Москву.

III. Донские старообрядцы-беспоповцы (в области войска Донского их к 1903г. насчитывалось более 30 тыс. человек) главным образом располагались в поселениях по р.Белой Калитве; в хут.Западенке Манычской станицы в 1903 г. уже существовал женский монастырь старопоморцев небрачного согласия.

Старообрядцы, придерживавшиеся "беглопоповского" (древлеправославного) направления, на рубеже XIX-XX вв. имели многочисленных приверженцев (около 46 тысяч человек) в поселениях по рекам Медведице и Чиру, их приходы обслуживались священниками из Вольска, Москвы, других мест.

Наиболее активными и многолюдными на Дону были старообрядческие приходы белокриницкой иерархии (по официальной статистике 1903г. - более 50 тысяч прихожан). Видным деятелем в истории Белокриницкой старообрядческой церкви является уроженец хутора Попкова станицы Островской Иустин Авксентьевич Картушин (1837-1915; с 1898г. архиепископ Иоанн). К началу XXв. близ станицы Пятиизбянской действовали женский и мужской монастыри, но история старообрядческого монастырского строительства здесь восходит еще к концу XVIIIв.

IV. Археографические исследование МГУ на Дону начались тогда, когда многие старообрядческие поселения обезлюдели (зато много выходцев с Дона оказалось в Волгограде, где действовали 4 прихода, в том числе, приход беспоповцев "самокрестов"),

некоторые станицы и хутора ушли под воду двух крупных водохранилищ, многие уцелевшие после коллективизации и войны церкви не пережили атеистического натиска в 1960-х гг. и были закрыты. Большинство старообрядческих книжных собраний к середине 1970-х гг. также исчезло.

Собранная в Волгоградской и Ростовской областях коллекция (16 старопечатных книг и 58 рукописей), малый осколок некогда весьма значительной книжной традиции, питавшейся лучшими образцами прежде всего Ветковских и Гуслицких скриптериев, пополнявшейся рукописями и изданиями учительной и полемической литературы разных направлений старообрядчества.



В.Ф.Лобанов (г.Хабаровск)

Толки и согласия Дальневосточного старообрядчества (вторая пол.XIX - нач.XX вв.)

Старообрядческое население сформировалось на Дальнем Востоке во второй половине XIX - начала XXвв. Переселявшиеся сюда старообрядцы принадлежали к самым различным толкам и согласиям, что привело к складыванию достаточно пестрой религиозной обстановки среди старообрядчества. Необходимо подчеркнуть, что сведения официальных источников ограничиваются в основном наиболее традиционными толками и согласиями. Данные же о более мелких согласиях дальневосточного старообрядчества отрывочны и весьма противоречивы. Из-за скрытности и подозрительности старообрядцев ни светским ни духовным властям не удалось добыть сколько-нибудь подробные сведения об этих согласиях.

Дальневосточное старообрядчество традиционно разделялось на поповщину и беспоповщину. Поповщина была представлена белокриницким согласием и беглопоповщиной распадавшейся в свою очередь на ряд согласий: ветковское, дьяконовское, стефановское, сусловское, аввакумовское, досифеевское, часовенное. Наибольшее влияние в беглопоповщине было у часовенного согласия. Беспоповщина также разделялась на ряд толков и согласий: поморский толк, федосеевский толк, спасово согласие, титловское, аврамовское, потемкинское и др. Более многочисленными толками были поморский и федосеевский.

Водораздел между поповщиной и беспоповщиной проходил по часовенному согласию беглопоповщины, которое являлось переходным согласием. Это было связано с тем, что беглопоповцы, не располагавшие в условиях Дальнего Востока возможностью принимать к себе так называемых беглых священников, вынуждены

Лобанов Валерий Федорович - кандидат исторических наук, Хабаровский государственный педагогический университет

были в своей практической деятельности постепенно переходить на позиции беспоповщины. Эта эволюция привела в начале XXв. к слиянию части беглопоповцев с беспоповцами и возникновению в беспоповщине одного согласия -"новые беспоповцы".

В трудном положении, вплоть до конца XIXв. находились поповцы белокриницкого согласия, твердо стоявшие на позициях необходимости священства. Но так как священники белокриницкой иерархии на Дальний Восток приезжали крайне редко, то в повседневной жизни они также обходились уставщиками. Нередко пользовались услугами священников сомнительной репутации и поставления, что привело к конфликтам с местной полицией. Постоянные священники и церкви появляются в этом согласии только в начале XXв.

Главным центром старообрядцев, как поповцев, так и беспоповцев была Амурская область. К 1912г. здесь насчитывалось до 15 тысяч старообрядцев. В Приморье их было около 6 тысяч, в основном беспоповцы и частично поповцы. По численности в Амурской области первое место прочно занимало белокриницкое согласие, на втором месте - поморское согласие, на третьем - часовенное и на четвертом ветковское и дьяконовское согласия. В Приморье картина была несколько иная: наибольшим влиянием здесь пользовалось приморское и федосеевское согласия. Прочные позиции оказались и у часовенных. Общины поповцев белокриницкого согласия были малочисленны.

В наиболее выгодном географическом положении оказались старообрядцы Амурской области. Расселившись компактно, они смогли уже к концу XIXв. создать два центра-белокриницкого и поморского согласий, которые объединили вокруг себя значительную часть общин. Более устойчивым в организационном отношении оказалось белокриницкое согласие, установившее связи с московским и сибирским центрами и откуда оно стало получать священников. Его позиции основательно окрепли в 1908-1912гг., когда в Приамурье переселилось около 5 тысяч зарубежных старообрядцев белокриницкого согласия.

В 1911г. в Амурской области состоялся съезд старообрядцев белокриницкого согласия, была образована дальневосточная старообрядческая епархия белокриницкого согласия и поставлен

первый епископ. Поморские общины Амурской области так же создали свое единое руководство - совет 12 старцев - уставщиков.

Разбросанные и разрозненные общины беспоповцев и поповцев Приморья оказались не в состоянии создать свои центры.

Беглопоповщина постепенно ослабевала, дьяконовское и ветковское согласие пополняли ряды часовенных и беспоповщины. Беспоповщина, таким образом, численно возрастала, но создать, подобно белокриницкому согласию, единый центр, она так и не смогла.



Ю.В.Аргудяева (г.Владивосток)

Брак и брачные запреты у старообрядцев Дальнего Востока*

Брак и семья всегда играли важную роль не только в семейно-бытовой, но и в хозяйственной, социальной жизни человека. В крестьянской среде практически всех конфессиональных направлений у русских придерживались традиций вступления в брак с представителями иных родов (фамилий) или с очень отдаленными родственниками. Особенно строго соблюдались подбор брачных пар и регламент заключения брака в старообрядческой среде как у "поповцев", так и у "беспоповцев".

В XVIII - первой половине XIXв. вопрос о браках имел особую значимость в беспоповщине, в поморском согласии в которой в первой половине XVIII в. выделились приверженцы брачников и безбрачников. Принцип безбрачия довольно жестко насаждался и в федосеевском согласии. Однако уже в конце XVIII - начале XIXв. как в федосеевском, так и в поморском согласии все настойчивее проявлялись тенденции в защиту института брака. В этом, безусловно, сыграл свою ролю тот факт, что социальной базой старообрядчества было крестьянство, в менталитете которого семья всегда представляла большую ценность.

В поповщине все толки и согласия признавали брак. Его венчали старообрядческие священники или беглые попы. Однако священников и беглых попов, в условиях жестокого прессинга официальной церкви, явно не хватало. Семейные пары жили невенчанными по нескольку лет. Особенно это характерно для осваиваемых восточных регионов России. И хотя правительство относилось в целом терпимо к старообрядческим бракам, законными они не признавались. И чтобы узаконить свой брак старообрядцы-поповцы вынуждены были венчаться в официальной

Аргудяева Юлия Викторовна - кандидат исторических наук, Центр славяноведения Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока

*Работа выполненапри финансовой поддержке РГНФ

церкви и давать подписку о присоединении к ней. Подписка, как правило не выполнялась. Это приводило к преследованию со стороны светских и духовных властей. И только указ 1874г. признал законность старообрядческих браков при условии из записи в особые метрические книги при волостных правлениях. Однако метрические записи старообрядцы не признавали и хотя браки в гражданском отношении считались действительными, юридически проблема оставалась нерешенной вплоть до принятия закона о свободе вероисповедания 1906 г.

Особую тревогу у духовенства вызывали браки старообрядцев с представителями официальной православной церкви. Обычно итогом заключения таких браков было "совращение" православных в раскол. Законным конфессионально-гетерогенный брак признавался только в том случае, если супруг-старообрядец давал подписку о присоединении к православию.

На Дальнем Востоке, в условиях постоянного дефицита невест, некоторые старообрядцы принимали православие исключительно для получения разрешения на вступление в брак с девушкой из православных. Спустя некоторое время они непременно возвращались в старообрядчество, причем обычно вместе с женой.

Специфическая демографическая ситуация в малозаселенном дальневосточном регионе, особенно в первые десятилетия его освоения, ставила старообрядцев в сложные условия при выборе брачного партнера из своей среды. Каноны древлеправославия и традиции разрешали вступление в брак лишь в определенной степени родства как при кровном, так и при двухродном, трехродном и духовном родстве. Этих традиций придерживаются и в настоящее время.

При кровном родстве брак возбраняется до семи степеней родства и разрешается только в восьмой степени.

При двухродном родстве брак запрещается до пяти, а в иных случаях и до шести степеней родства. В шестой степени в некоторых случаях молодые люди допускаются к браку с племянницами тех женщин, с которыми был заключен второй брак их отца (деда, прадеда). В этой степени родства браки разрешаются также в тех случаях, когда с одной стороны степени нисходящие, а с другой тетки.

При трехродном родстве браки разрешались обычно в четырех и пяти степенях родства.

Особое внимание при заключении брака уделялось духовному родству, т.е. родству между определенной семейной парой, ее детьми и внуками и крестьянами, т.е. родителями-восприемниками и родными детьми последних. В случае, если духовное родство было построено по схеме: мой праправнук - мой правнук - мой внук - мой сын - Я; родитель и крестный - мой крестник - сын крестника ко мне - внук крестника ко мне - правнук крестника ко мне, то родным детям и детям крестника разрешалось вступать в брак не ранее как в восьмой степени родства. В случае, есди складывалась следующая схема: мой внук и внучка - мой сын и дочь - Я; родитель и крестный - мой крестник и сын кума - мой кум - сын и дочь кума ко мне - внучка кума ко мне, то согласно Кормчей книге "...сын мой не может брачиться на дочери моего кума, где считается четыре степени родства, но внук мой может пояти (взять) дочь кума моего". т.к. в данном случае уже пятая степень родства.

Не могли вступать в брак между собой также крестный (восприемник) и крестная (восприемница), если они выступали восприемниками у одного и того же лица, а также крестовые брат и сестра (т.е. юноша и девушка, у которых был один крестный или крестная), но дети их уже не находятся в духовном родстве и могут вступать в брачные отношения.

Таковы основные установки на брак, запреты и разрешения при его оформлении у дальневосточного старообрядчества.



Дутчак Е.Е., Есипова В.А. (г.Томск)

Итоги археографической работы на территории Томской области в 1996 г.*

Археографическое обследование Томской области началось новосибирскими учеными еще в 60-е годы. С 1985 г. работа ведется уже силами томских исследователей: преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных факультетов университета и сотрудников отдела редких книг Научной библиотеки.

Для изучения старообрядческой культурной традиции Томская область представляет собой уникальный во многих отношениях регион.

Во-первых, благодаря своим природным и географическим характеристикам она считалась одной из привлекательных для староверческого населения, стремившегося уйти от нологового и идеологического пресса государства; по территории области пролегали маршруты, которые связывали между собой европейскую часть России, Урала, Алтая, Западной и Восточной Сибири. И не удивительно, что сегодня в Томской области живут представители практически всех известных исследователям направлений староверия.

Во-вторых, труднодоступность мест, небольшая плотность населения края способствовали тому, что староверы чувствовали себя здесь относительно свободно, (даже рейды, предпринимаемые советскими карательными органами носили эпизодический характер). Поэтому томское старообрядчество смогло в значительной степени сохранить собственные конфессиональные культурные традиции.

В полевой сезон 1996 г. томские археографы работали в Бакчарском, Кривошеинском районах и городе Томске. На сегодняшний день первых из них является в археографическом отношении наиболее обследованным, т.к. известна история согласий, существующих на его территории (часовенные, поморские,

*Работа выполнена при поддержке РГНФ, № проекта 96-01-00364

Дутчак Елена Ерофеевна - кандидат исторических наук, Томский ГУ
Есипова Валерия Анатольевна - Томский ГУ

странники), реконструирована часть общинных библиотек, зафиксированы толкования старообрядцев на авторитетные книжные тексты и местные легенды.

Работа в Кривошеинском районе пока ведется на локализованной территории - это монастыри старообрядцев-странников в районе с.Красный Яр. Контакты с живущими здесь старообрядцами установлены давно, но этот полевой сезон был ознаменован интересной находкой. В дневниках экспедиции за прошлые годы встречалось упоминание о старообрядческом монастыре на р.Чингара. По результатам сезона 1996 г. можно представить уже достаточно полную картину: известна в основных чертах история этого монастыря, существовавшего с конца 20-х гг. XX в. до 1995 г.; состав его обитателей, содержание полемических бесед, проводимых его лидерами; начата реконструкция общинной библиотеки (некоторые книги из которой удалось приобрести, например, Цветник Василия Гаврилова, рукопись второй половины XIX в.; переписка местных расколоучителей 20-х гг. XX в и пр.).

Сейчас полученные "в поле" сведения уточняются по фондам томских архивов. Кроме этого установлен контакт с представителями часовенного и австрийского согласия, проживающими в г.Томске, планируется описание имеющихся у них книжных собраний.

Ценность материалов полученных в ходе полевого сезона 1996 г. заключаются еще и в том, что они позволяют выявить динамику изменений в томском старообрядчестве. В частности, теперь можно проследить насколько на протяжении последних лет трансформировался состав общин и взгляды их представителей как на вероучения, так и на современные события.

Следует особо отметить теоретическое обоснование методики полевых исследований, применяемой сейчас томскими археографами. Традиционно считалось, что книга должна быть помещена в государственное хранилище, после чего начиналось изучение ее специалистами разного профиля. Полагаем, что в настоящее время более эффективен другой подход. Сегодня гораздо результативнее изучение книг непосредственно в среде их бытования, что позволяет выявить особенности отношения старообрядцев к книге, к толкованию текста, репертуар повседневного чтения, состав библиотеки и круг чтения того или иного старообрядческого согласия.



К.Ю.Иванов (г.Кемерово)

Томские епархиальные ведомости как источник по истории Томского старообрядчества

В1880г. начали выходить "Томские Епархиальные Ведомости" (далее - Ведомости), а последний номер под таким названием вышел в 1917г. Главным редактором был Соловьёв. Периодичность издания - два раза в месяц. Первоначально Ведомости состояли из двух отделов (частей) - официального и неофициального. Возникшее в 1884г. Томское епархиальное противораскольническое братство св. Димитрия, Митрополита Ростовского (далее - Братство) предполагало открыть специальный епархиальный журнал, посвящённый вопросам миссии, однако нехватка средств привела к тому, что в 1898 г. был открыт лишь миссионерский отдел в уже существующем епархиальном издании - в Ведомостях, которые с этого года стали издаваться в типографии Братства.

Первые статьи о томском старообрядчестве появились в Ведомостях вскоре после начала выхода журнала, а после начала работы противораскольнического Братства количество их увеличилось, достигнув апогея в 1898-1899 гг., когда в журнале печатались подготовленные сотрудником Братства Иваном Новиковым материалы первого епархиального миссионерского съезда (Томск, 10-27 августа 1898г.). С 1909 г. основное внимание миссионеров, согласно решению Всероссийского миссионерского съезда, переключилось на сектантов, как на более опасное для господствующей церкви направление. Соответственно, уменьшилось количество статей, посвященных собственно старообрядцам. С началом первой мировой войны больше внимания стали уделять положению внутри самой РПЦ, а не "раскольникам", увеличилось количество статей, не имеющих

Иванов Константин Юрьевич -Кемеровский государственный университет

прямого отношения к религиозным проблемам.

Материалы Ведомостей можно разделить на две большие группы по отношению к изучаемой проблеме: 1) первичные (прямые, готовые к употреблению) и 2) косвенные (вспомогательные, второй очереди). Первичными мы считаем те публикации, где прямо говорится о старообрядцах. В свою очередь, эту группу можно разделить на более мелкие: 1) по источнику - исходят ли они от Братства, или от Консистории, или от Алтайской Духовной Миссии (далее - АДМ), или от старообрядцев, перешедших, под воздействием чудесного исцеления, в официальное православие; 2) по степени посвящённости именно старообрядчеству (Братство основное внимание, во всяком случае до 1909 г., уделяло именно старообрядцам, для АДМ наиболее важно было положение дел с язычниками); 3) по степени достоверности а) более достоверные (с конца 1890-х гг.) материалы Братства, опирающегося не только на исследования своих сотрудников, но и на сообщения приходских священников; б) менее достоверные материалы Консистории, которая получала сведения только от причтов, да и то не от всех; в) материалы АДМ. Все эти материалы помещались либо в неофициальный отдел (часть), либо в миссионерский.

Косвенные материалы содержат сведения, которые начинают "говорить" после работы исследователя с первичными материалами и создания рабочей гипотезы. Многие исследователи дореволюционные, а также советские увязывали распространение "раскола" в Сибири с нехваткой церквей и священников. Публикуемые в официальной части объявления об открытии новых приходов (а также штатном причте, размере и источнике его жалования) и о вакансиях священников и причётников дают возможность проследить наличие такой зависимости применительно к концу XIX - началу XX в. Одним из важнейших средств борьбы со старообрядчеством являлось развёртывание сети церковных школ, поэтому необходимо обратить внимание на публикуемые в неофициальной части "Отчёты Епархиального Училищного Совета" (сведения о братских школах мы относим к материалам первичного ознакомления).

Все перечисленные материалы можно разделить на две

большие группы, исходя из возможности их обработки статистическими методами. Решающими критериями в этом случае являются массовость и повторяемость отдельных категорий материалов. Наибольшую ценность, с этой точки зрения, имеют ежегодные отчёты Братства, которые публиковались и в самих Ведомостях, и отдельными изданиями. На них часто ссылаются исследователи томского старообрядчества, например, профессор богословия Томского Императорского университета Д.Н. Беликов. Построены они по достаточно стабильной схеме, и предоставляют хорошие возможности для сопоставлений. В конце XIX в. И. Новиковым, на основе сообщений миссионеров и сотрудников Братства, в Ведомостях ежегодно помещались обзоры типа: "Раскол и сектантство в Томской епархии в ... / ... году", "Противораскольническая деятельность Братства св. Димитрия Ростовского в ... /... году" и т.п. В этих обзорах сведения даются поуездно. Ежегодно составлялись и отчёты епархиального училищного Совета.

Близки к этим обзорам составлявшиеся тем же И. Новиковым "Миссионерские известия по Томской епархии" - сведения в них даются по отдельным уездам, по разнящимся программам описания. Однако, общие для епархии в отчётном году тенденции возможно установить на основании и этого источника.

Об активности противостарообрядческой деятельности в конкретные годы можно судить по регулярно появляющимся объявлениям о проведении миссионерских курсов.

Представляют интерес и единичные материалы, так как они могут, в ряде случаев, подтвердить или опровергнуть выводы исследователя, показать несоответствие официальной позиции фактическому положению дел. К таким материалам можно отнести статьи общего характера с историческими экскурсами; статьи, приуроченные к юбилеям конкретных лиц (епископа, миссионера) или учреждений (того же Братства, например); отчёты миссионеров; публикации церковно-приходских летописей.

В.И.Осипов (г.Боровск)

"Калужские Епархиальные ведомости" (1862-1906гг.) как источник по истории старообрядчества Калужской губернии

"Калужские епархиальные ведомости" (КЕВ) издавались Калужским духовным правлёнием с 1862 по 1906гг. С 1907г. взамен КЕВ начал издаваться "Калужский общественный церковный вестник". КЕВ состояли из двух частей: официальной и неофициальной (прибавление). В официальной части КЕВ публиковались указы, распоряжения св.Синода и епархиального калужского начальства, списки награжденных, уволенных и перемещенных из одного прихода в другой священнослужителей. В неофициальной (прибавление) части обычно публиковались исторические справки о церквях, монастырях Калужской губернии, некрологи священников и преподавателей Калужской духовной семинарии и духовных училищ, поучения на христианские праздники, обзор деятельности церковно-приходских братств, миссионерских противораскольничьих братств св.Иоанна Богослова в г.Калуге, пр.Пафнутия Боровского в г.Боровске, св.Александра Невского в г.Жиздре и др.

В Калужских епархиальных ведомостях помещено более 360 статей и заметок, затрагивающих тему старообрядчества. Из них 66 статей по истории старообрядчества России, 20 статей - официальные распоряжения св.Синода и Калужского епархиального начальства и 274 статьи посвящены вопросам старообрядчества на территории Калужской губернии. У 12 статей из 274 посвящены миссионерскому братству А.Невского в г.Жиздра, 15 статей - братству пр.Пафнутия в г.Боровске, 36 статей - братству св.Иоанна Богослова, 40 статей - Миссионерскому православному обществу. 43 статьи касаются присоединения старообрядцев к

Осипов Виктор Иванович - Боровский историко-краеведческий музей

синодальной церкви и только в двух статьях имеется материал о переходе в старообрядчество из официальной церкви. 26 статей посвящено беседам миссионеров со старообрядцами, 6 статей - касаются единоверия в Калужской губернии, а остальные 94 статьи и заметки носят характер сообщений и исторических очерков по истории старообрядчества.

Авторами материалов по истории старообрядчества, которые публиковались в "Калужских епархиальных ведомостях", являлись в основном преподаватели Калужской духовной семинарии, в том числе и преподаватели курса "История раскола" - Ф.С.Покровский, Д.Ф.Соколов, Д.Т.Лужецкий, С.Марков, Д.Любимов, И.Ф.Лебедев, М.П.Чельцов и И.Ф.Тихомиров. Большой исторический материал представляют собой отчеты калужских епархиальных миссионеров М.С.Дударева, И.М.Жарова и его сына И.И.Жарова. М.П.Чельцов преподавал в семинарии до 1898г., а затем был переведен в Спб.Духовную академию. Он опубликовал в КЕВ материалы о современном состоянии старообрядческого общества в Калуге и губернии. Таковы "Новые данные древности к вразумлению старообрядцев"(1895.N11), "К характеристике Боровского раскола" (1896.N18), "Открытие миссионерских противораскольничьих курсов при Калужской духовной семинарии"(1896.N22), "Состояние раскола старообрядчества и миссии против него в районе братства св.Иоанна Богослова"(1897.N4), "Новые замыслы раскольников"(1897. N5), "К истории противораскольничьей миссии"(1898.N21), "О раскольничьих часовнях в Калужской губернии за первую четверть 19в."(1899.N2), "Исторический очерк появления и распространения раскола в пределах Калужской епархии до ее открытия в 1799г."(1899.N10-12).

И.Ф.Тихомиров - сын священнка, окончил в 1895г. в Московской духовной академии курс со степенью кандидата богословия. С 15 августа 1896г. - преподаватель епархиального Калужского женского училища. С 19 сентября 1897г. - преподаватель русского и церковно-славянского языка в старших классах по 1 отделению Калужского духовного училища. С 7 октября 1897 г. - преподаватель латинского языка по 2 отделению. С 30 декабря 1901г.учит в Калужской духовной семинарии. В 1900г. им было опубликовано

исследование "Раскол в пределах Калужской епархии"(Калуга,1900).

Интересный материал о современном положении калужских старообрядцев помещался в отчетах епархиальных миссионеров М.С.Дударева и И.М.Жарова, перешедших из старообрядчества.

"Калужские епархиальные ведомости" позволяют проследить деятельность противостарообрядческих братств, созданных в последней четверти XIXв. на территории Калужской губернии (св.Иоанна Богослова в Калуге, св.Пафнутия в Боровске, св.Александра Невского в Жиздре). Главной задачей братств являлась борьба со старообрядцами, которая должна была вестись несколькими путями: проведением целенаправленных бесед о вере со старообрядцами, оказание помощи школам, расположенным в местах, густо заселенных старообрядцами, а также благотворительностью.

Братство Иоанна Богослова было открыто 25 февраля 1879г.; 11 сентября 1883г. было открыто братство пр.Пафнутия в Боровске и просуществовало до 1920-х гг. Миссионерские противораскольничьи братства в последнем десятилетии XIXв. усилили работу среди старообрядческого населения, и практически на всей территории Калужской губернии были открыты их отделения. В 1893г. ввиду эффективного воздействия на старообрядческое население Жиздринского уезда, открывается братство Александра Невского, которому переходит часть отделений братства Иоанна Богослова. И к 1898г. братство Александра Невского имело в Жиздринском уезде 7 отделений.

По материалам "Калужских епархиальных ведомостей" можно проследить работу миссионеров среди старообрядческого населения. Главной обязанностью миссионеров считалось проведение публичных бесед со старообрядцами об истинности православной веры. Основная тяжесть бесед падала на епархиального миссионера, который два раза в год обязан был объезжать селения,"зараженные расколом", оказывать помощь местным священникам и сам вести беседы со старообрядцами.

Из опубликованных материалов в "Калужских епархиальных ведомостях" видно, что с 1900-х гг. активность миссионеров всех противораскольничьих братств на территории Калужской губернии

снижается. Указом от 17 апреля и Манифестом 17 октября 1905г. была провозглашена свобода вероисповедания не только старообрядцам, но и всем народам России. Старообрядческое население Калужской губернии, как и во всей России, восприняло это как свою победу над официальной православной церковью. Работа миссионеров усложнилась, а во многих местах практически прекратилась, и деятельность братств потеряла смысл (Осипова А.И. Миссионерская деятельность церковного братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца, среди старообрядцев (последняя четверть 19 - нач. 20 вв.)//Боровский краевед. Вып.3. Боровск,1993. С.35-42; Осипов В.И. Из истории миссионерского противораскольничьего братства св.Иоанна Богослова в Калуге (1879-1914гг.) // "Старообрядчество: история, культура, современность". Вып.4. М.,1995. С.2-8; Он же. Миссионерское противораскольничье братство Александра Невского // "Старообрядчество: история, культура, современность". Вып.2. М.,1995. С.32-35).

В заключение отметим, что материал по истории старообрядчества на территории Калужской губернии, помещенный в "Калужских епархиальных ведомостях", является уникальным и достаточно полным, и ждет дальнейшего исследования.

В.И.Осипов (г.Боровск)

Боровское "записное" старообрядческое кладбище XVIII-XXвв.

1.Боровское "записное" старообрядческое кладбище является историко-культурным памятником XVIII-XXвв. Здесь захоронены представители крупных купеческих родов, много сделавшие для города: Капырины, Санины, Щукины, Ждановы, Голофтеевы и др. (всего около 50 фамилий). Здесь был похоронен создатель первого в Боровске музея, краевед Н.П.Глухарев (могила не сохранилась), старообоядческий священник о.Иоиль (ум.1970г., на его могиле стоит крест без надписи) и др.

2.Преследование синодальной церковью и государством старообрядцев, которые старались хоронить своих родственников по своим каноном, не могло полностью воспрепятствовать это делать. Закон 1771г. предусматривал отведение мест под старообрядческие кладбища. Этим вопросом обязана было заниматься гражданская власть. Закон 7 мая 1812г. запрещал при отводе земли под старообрядческие кладбища давать еще и разрешение на устройство часовен.

В 1790г. калужские старообрядцы официально обзавелись своим кладбищем в бору и имели там часовню для отпевания умерших.

Трудно сказать, когда аналогичное разрешение получили боровские старообрядцы, но, судя по сохранившимся памятникам, можно сказать, что захоронения они проводили на "записном" кладбище во второй половине XVIIIв., а в письменных источниках упоминается 1800г., когда на нем боровскими купцами Г.П.Никишовым и И.Л.Щукиным был был построен каменный "голубец" на могиле своих родственников. Это был простой памятник на четырех столбах, вышиной 3,5 аршина, с промежутком

Осипов Виктор Иванович - историк-краевед, Боровский историко-краеведческий музей

между столбами в квадратную сажень и с оградой между ними вышиной в 1 аршин. Внутри на могилах лежали два камня, а посреди них стоял крест. Архиепископ Феофилакт настаивал, чтобы губернское правление "благоволило приказать, чрез кого следует, каменное строение на кладбище, яко самовольно начатое и больше похожее на часовню, чем на памятник, вовсе уничтожить". Губернское правление согласилось и издало приказ от 1 августа 1800г. уничтожить постройку (Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга,1900. С.36).

3.В настоящее время боровское "записное" старообрядческое кладбище расположено в северной части города. Оно "зажато" с северной и южной стороны Механическим заводом и жилыми домами по улице Горького. С западной стороны проходит дорога.

В 1992г. была произведена инструментальная съемка территории "записного" кладбища с фиксацией всех могил. Территория кладбища составила 150х150м (22500 кв.м). В 1941г. здесь были прорыты окопы, следы которых сохранились до наших дней. В северной части кладбища окоп в форме подковы длиною 50-60м, а в центре - 60-70м. Несомненно, что в результате рытья окопов часть могил была уничтожена. Часть гранитных памятников была похищена неизвестными на переделку в 60-90-х гг. XXв.

При фиксации в 1992г. насчитывалось 1514 захоронений, которые можно условно разделить на пять групп: I - могильные холмы, на которых лежат каменные плиты или валуны (889); II - могильные холмы, на которых поставлены кресты или ограды (131) ; III - могилы, на которых имеются белокаменные надгробия (321); IV - могилы с гранитными памятниками XIX-XXвв. (73); V - остальные (100).

С 1970-х гг. кладбище является закрытым, но родственниками производится подзахоронения в могилы предков.

4. Ввиду того, что "записное" старообрядческое кладбище является единственным, где сохранились надгробия XVIII-XXвв., поэтому он нуждается в скорейшем сохранении и изучении.

В.В.Боченков (г.Калуга)

Калужские "неокружники"

До начала 1860-х гг. в Калуге существовала одна официальная старообрядческая моленая. Она находилась в т.н. Кожевенной слободе. После выхода в свет "Окружного послания" древлеправославные христиане Калуги разделились, большая часть приняла послание. Но были и те, кто неправильно понял этот документ, имевший целью утверждение единства верования Древлеправославной Церкви Христовой. Небольшая часть калужских старообрядцев восприняла его как повод к отделению и образовала собственную моленую.

Этот духовный центр "неокружников" находился в доме мещанина Никифора Глухарева, жившего на Садовой улице близ Дровяной площади (ныне - ул.Кирова около площади Победы). Численность "неокружнического" прихода по данным калужской полиции на 1887г. - 209 душ мужского и 261 женского пола. Кроме того в указанный год в моленной Глухарева было крещено около сорока младенцев. По сведениям калужской духовной консистории и данным полиции на 1890г. общее количество всех калужских старообрядцев (поповцев и беспоповцев) было равно 680 душам мужского и 747 женского пола. Цифры эти в силу необходимости многих староверов скрывать свою принадлежность к древнему православию весьма приблизительны. Следует отметить тот факт, что подавляющее большинство среди калужских старообрядцев составляли поповцы.

Официальное разрешение иметь собственную моленую "неокружники" получили в 1885г. К тому времени храм их не удовлетворял нуждам прихожан: комната, где велись богослужения, была тесна и всех желающих не вмещала, кроме того нуждалась в

Боченков Виктор Вячеславович - корреспондент Калужской областной газеты "Весть."

ремонте. Вот как описывает ее калужский полицмейстер: "Дом этот не представляется ветхим по наружному виду, но внутри сильно запущен и штукатурка потолка растрескалась, потолки местами прогнулись и так закопчены, что без осмотра архитектора и более подробных проб трудно определить их прочность и выяснить степень безопасности..." Поэтому в 1887г. "неокружническая" община выступила с ходатайством о переносе моленой в дом священника Пармена Силаева и мещанина Федора Иванова, располагавшийся вблизи Московских ворот - памятника, построенного в честь приезда в Калугу в 1775г. императрицы ЕкатериныII.

"Неокружнический" священник Пармен Силаев родился в 1842г. в семье богатого крестьянина-землевладельца в Козельском уезде. Рукоположение принял от "неокружнического" епископа калужского Тарасия.

Дом, где планировалось устроить моленую, принадлежал ранее купцу Астрееву. Здесь у него располагался пивоваренный завод. После смерти купца здание прешло во владение П.Силаева и Ф.Иванова.

В 1890г. разрешение о переносе моленой было получено. Новая церковь была устроена на втором этаже дома, там имелась просторная комната (около 11 метров в длину и 10 в ширину). По данным калужской духовной консистории, в июле или августе 1890г. епископ Иосиф и Пармен Силаев освятили в новом храме престол во имя Святителя Николы.

Верхушка новообрядческого духовенства была озабочена, что появление нового храма "дает громадный толчок развитию раскола". Калужская духовная консистория возбудила ходатайство о закрытии Никольской церкви. "Имею честь покорнейше просить, милостивый государь,- обращался епископ Калужский и Боровский Виталий к губернатору,- не признаете ли возможным ходатайствовать с своей стороны перед господином министром внутренних дел о закрытии означенной моленой с запрещением в ней навсегда отправления раскольнического богослужения".

Спустя пять лет с инициативой запечатания алтарей во всех старообрядческих храмах Калуги выступил епископ Анатолий. Он обращался с этим в Синод и губернское правление. Но усилия новообрядчнских иерархов и их попытки привлечь на свою сторону

гражданскую власть оказались тщетными. Достаточных оснований для закрытия храмов не нашлось.

Сведения о том, когда произошло воссоединение калужских "окружников" и "неокружников" пока не открыты. Однако можно отметить, что их противостояние не отличалось особенной остротой и враждебностью. Немалая роль в примирении принадлежит священнику П.Силаеву, который принял в 1912г. иноческий постриг с именем Павла и был возведен в сан епископа на Калужско-Смоленскую кафедру.

В 1915г. совет общины храма Святителя Николы принял решение о возведении колокольни и расширении церкви за счет пристройки алтарной части. Свершиться этим планам помешала революция. В советское время в связи с новой застройкой микрорайона храм был снесен.

Для истории раздора "окружников" и "неокружников" в Калуге характерно относительно спокойное его протекание, что по всей вероятности, и способствовало быстрому воссоединению старообрядцев на благо Церкви Христовой. Нужно отметить и такой немаловажный факт, как отсутствие подозрительности между бывшими неприятелями - лидеру "неокружников" Пармену Силаеву была доверена епископская кафедра. Анализируя отношения калужских "окружников" и "неокружников" мы видим их стремление понять друг друга и похвальное стремление к единству - пример для будущих поколений.

Е.М.Юхименко (г.Москва)

Выго-Лексинское общежительство в начале XVIIIв.: предыстория "Поморских ответов"*

Выго-Лексинское общежительство, организованное шунгским дьячком Даниилом Викулиным и повенчанином посадским человеком Андреем Денисовым в 1694г. в глухих лесах Обонежья, достаточно быстро превратилось в крупнейший конфессиональный, экономический и культурный центр старообрядцев-беспоповцев. Правовое положение Выговской общины значительно упрочилось благодаря ее приписке в 1704г. к Олонецким Петровским заводам. Выговцы должны были изыскивать и разрабатывать месторождения руды, взамен же получали возможность вести богослужение по старопечатным книгам. Общежители сначала работали на находившемся в непосредственной близости к Выговской пустыни Повенецком заводе, а затем также на Алексеевском заводе, заложенном в 40 верстах от Повенецкого на реке Телекиной. Руководил строительными работами и управлял этими заводами крещенный мастер-иноземец Герасим Традел.

Нам удалось выявить новые документальные источники, содержащие неизвестные ранее факты, касающиеся работы выговцев на заводах и их взаимоотношений с заводской администрацией. Эти материалы происходят из канцелярии начальника Олонецких заводов А.С.Чоглокова (Разряд XXVI Государственного архива Российской империи (ныне в РГАДА).

Как видно из документов, выговские киновиархи, в частности Андрей Денисов, установили прямые контакты с администрацией Олонецких заводов - А.С.Чоглоковым и Г.Траделом. Участие пустынножителей - опытных рудознатцев - в работе казенных предприятий высоко ценилось, поскольку от их деятельности, требовавшей большого опыта и высокой квалификации, зависело

Юхименко Елена Михайловна - кандидат исторических наук, ГИМ

*Работа выполнена при финансовой пддержке РГНФ (проект №96-04-06152)

обеспечение литейного производства сырьем.

На Петровских заводах выговцы снискали себе уважение как хорошие и знающие работники; конфессиональная принадлежность, особенно для иностранных специалистов, отступала на второй план. Поэтому В.Геннин не боялся оказывать открытое покровительство даже состоящим под следствием выговским наставникам.

Административным центром всех Олонецких заводов был Петровский завод, при котором стала строиться рабочая слобода (позже переросшая в город Петрозаводск). Построили и деревянную церковь - во имя св. апостолов Петра и Павла. Первым священником этой церкви был Иосиф, переведенный сюда, как устанавливается по документам, из села Дединова Коломенского уезда. Попав в известный старообрядческий район и следуя предписаниям церковного начальства по "обращению раскольников", священник Иосиф решил обратиться к выговцам с посланием.

Это первое послание, направленное в сентября 1706г., до нас не дошло. Однако три следующих послания, относящихся к 1707-1708гг., и ответ выговцев (1708) нам удалось обнаружить в списке начала XVIII в. Заметим, что одно из посланий Иосифа цитировал в "Розыске о раскольнической брынской вере" Димирий Ростовский; до сих пор этот источник оставался неизвестным.

Основным вопросом полемики священника Иосифа и выговских книжников являлся вопрос о старообрядческом перекрещивании (как известно, Выговская пустынь стояла во главе общин, призвававших необходимость перекрещивания), о священстве и в связи с этим об остававшихся у беспоповцев таинствах крещения, исповеди и покаяния.

Как можно судить по источникам, переписка Иосифа с выговцами оборвалась, очное "разглагольствие", к которому призывал никонианский священник, тоже не состоялось. Когда пустынножители получили последнее, четвертое по счету послание (после 6 марта 1708г.), его автор готовился принять монашеский постриг и к 15 марта он уже покинул Петровские заводы. Иван Филиппов в "Истории Выговской пустыни" ни словом не обмолвился об этом эпизоде, хотя при других обстоятельствах

(прояви Иосиф большую настойчивость и лишись выговцы покровительства заводских приказчиков-иноземцев) исход письменной полемики - если вспомнить мисеионерскую деятельность Питирима Нижегородского - мог быть для старообрядческого общежительства достаточно печальным. Тем не менее, послания Иосифа побудили выговских книжников активизировать разыскания и систематизацию доказательств в защиту старой веры. Именно к первой четверти XVIIIв. относится большинство выговских авторских сборников, содержащих как бессистемные выписки, так и тематические их подборки.

События 1706-1708гг., связанные с попытками священника Петровских заводов вовлечь пустынножителей в устное и письменное обсуждение различий между "старой" и "новой" верой, явились предысторией миссии иеромонаха Неофита и появления знаменитых "Поморских ответов".

Т.А.Мошина (г.Петрозаводск)

Из истории судостроения и морских промыслов в Выговском старообрядческом общежительстве

Из "Устава часовенной службы", датированной XVIIIв., известно, что в конце утренней пасхальной службы в выговской часовне на "сретенье Воскресшего" выходили братия с наиболее чтимыми иконами, среди которых была и икона Святого Николая. Этот Святой считался защитником странствующих, спасителем бедствующих и погибающих, особенно на море. К Святому Николаю обращались с молитвами: просили счастливого пути и благополучного возвращения. Суда и лодки можно увидеть в лицевых рукописях и на рисованных лубках. С годами в общежительстве был заведен свой флот и организована перевозка и продажа хлеба, пушного товара, соли, рыбы. Выговские суда ходили по Онежскому и Ладожскому озерам, к Новой Земле, Шпицбергену, Норвегии и, по некоторым сведениям, даже к Америке.

Выговцы строили плоты, лодки, лодьи, барки, галиоты не только для своих нужд, но и для продажи.

"Келия для плотников суды делати в углу речном, близ медной" была поставлена в обители, по всей видимости, в первые десятилетия XVIIIв. Иван Филиппов упоминает несколько имен выговцев, ездивших по торговым делам на судах по Онегу и Свири. Среди них: Иван Германов, родом из Толвуи, сумлянин Стефан Васильев ("великий охотник на рыбную ловлю"), карел Тимофей, кижанин Лука Федоров, ходивший на Мезень, Печору, Канин Нос - "для промысла". А также монастырский трудник Иван Старцов, промышлявший на Мурмане, Ладоге, бывавший с товарами в Петербурге и проживавший в Сумпосаде "для отпуска на море судов и братии".

В 1749г., по сообщению безымянного лексинского летописца,

Мошина Татьяна Александровна - ученый секретарь Карельского государственного краеведческого музея.

было заведено судовое строение при Пигматской пристани. А вскоре Семен Петров там же "присовокупил строение новоманерных судов", то есть галиотов, которые ПетрI в 1714г. специальным указом повелел строить на верфях Русского Севера.

Трехмачтовые лодьи достигали в длину 30м, в ширину 4,5м, имели грузоподъемность 150-200 тонн. В носовом отсеке лодьи устанавливалась кирпичная печь для приготовления пищи и обогрева промысловиков, рыбаков и торговцев.

Для добычи морского зверя строили карбасы (длина - 8,5м, ширина - 1,5-2 м, грузоподъемность 3,5 тонны). К днищу карбасы крепились деревянные полозья для перетаскивания судна по льду.

Галиоты были более мощными судами. при длине 30-50м, полных обводах корпуса и небольшой осадке, они имели грузоподъемность до 100 тонн и использовались для каботажного плавания в реках, озерах и море.

Суда строили мастера разных профессий: плотники, столяры, кузнецы, смолокуры, конопатчики. Были среди них замечательные плотники из заонежских деревень Кижи, Космозеро, Шуньга, из Поморья (Сумпосад, Лапино), а также лопляне.

Основным материалом служил сосновый и еловый лес. Обшивка крепилась деревянными нагелями и березовыми вицами. Корпус оковывался железом. Каюты обмазывались маслом. Для шитья парусов применялся холст, привозимый из Санкт-Петербурга и "низовых российских стран". В промысловые артели набирались поморы из разных селений.

Источники донесли до наших дней имя Семена Петрова, занимавшегося судостроением, судоходством в 30-60-х гг. XVIIIв. Ему сопутствовали не только удачи. Лексинский летописец упоминает его несколько раз и в связи с крушением выговских судов в свирских порогах, гибелью их на Груманте и Новой земле.

Самым известным из выговских промышленников конца XVII - начала XVIIIвв. был Амос Кондратьевич Корнилов. Он неоднократно бывал на Шпицбергене. Как один из самых опытных и грамотных среди промысловиков, он в 1747г. был привлечен к сбору сведений об истории освоения Шпицбергена. Им были представлены в Коммерц-Коллегию данные о выговских судах, их снаряжении, питании промысловиков, наблюдения о погодных и

природных условиях архипелага. По запросу Морских российских флотов комиссии Амос Корнилов указал удобные гавани в Колокольном заливе, описал особенности движения льдов.

В 1749г. артель Амоса Корнилова спасла четырех мезенских промышленников, потерпевших крушение и шесть лет проживших на заброшенном острове. Впоследствии это событие было описано в книге Ле-Руа "Приключения четырех российских матросов, к острову Шпицберген бурей принесенных...". Амос Корнилов был даже вызван в Петербург, где в присутствии М.В.Ломоносова его рассказы были тщательно зафиксированы. Результаты наблюдений Корнилова были использованы при подготовке экспедиции В.Я.Чичагова, в также в книге М.В.Ломоносова "Краткое описание разных путешествий по северным морям".

У Семена Денисова, одного из первых выговских настоятелей, был написан специальный Предел "На рыбных ловитвах пребывающим, яко братиям, тако и постницами". Выговские нарядники должны были посылать на промыслы людей "искусных", "юных со старейшими", а также "всегда иметь в запасе рыбные орудия: неводы, мережи и сети, дабы у ловцев не было простью в рыбных ловлях", так как рыба и блюда из нее занимали в рационе выговцев одно из основных мест.

Договора, заключаемые между хозяевами-судовладельцами и крестьянами Повенецкого уезда аналогичного периода, дают пример их взаимообязанностей. Входивший в команду судна обязан был быть "в полном послушании" капитана, "вести себя, как долг хорошего человека требует", не вожить компании с "негодными людьми", "хранить клад от всякой утраты" и т.д.

Отправляясь в дальнюю дорогу, промысловики обладали необходимыми по тем временам знаниями и навыками. В Выговской библиотеке имели "письменные и новопечатные" книги по географии. Одну из этих книг "Изъявление о крузе земном" написал сам Даниил Викулин, первый настоятель общежительства. В ходе были "Травники" и "Лечебники", которые рекомендовали такие травы, как "царские очи", "болотный билец", "скопа" помогающие при разных болезнях, приносящие удачу путникам, охотникам и торговцам.

О питании промысловиков дал подробные сведения

Коммерц-коллегии выговский мореплаватель Амос Корнилов. В рацион обычно входили: ржаная мука, крупы (овсяная, просо), толокно, горох, масло, молоко, творог, мясо (оленина, медвежатина и др.). От цинги помогали ягоды морошки, сосновые шишки, травы.

Пристани Выговского общежительства с "келиями для приезда братских посыльщиков", амбарами были разбросаны по всему Онежскому озеру: Шуньга, Толвуя, Хашезеро, Вытегра (Вянгинская), Кирилловская. Одна из первых пристаней была построена в местечке Пигматка. Именно отсюда в первые годы существования обители, по бездорожью, в кошелях таскали выговцы муку и крупу. Пристань неоднократно разламывало льдом. В 1731 г., по записям лексинского летописца, она была укреплена "каменем", сваями и "иглами из толстого леса", а настил - "великими бревнами" для предохранения от ветров и бурь.

По разным сведениям, от Пигматки до Шуньги в навигацию ежегодно ходило до 15, а до Толвуи - до 20 судов. Отсюда везли на ярмарки в Шаньгу и на Петровские заводы, в Петербург треску, моржину, сало, медные литые образа, книги и рисованные лубки. В обитель привозили постное масло, железо, холсты, крашенину и многое другое.

В Архангельске у общежительства были свои салотопня и солеварня, уполномоченные, ведущие дела, а в первой половине XIXв. даже два дома. Выговские промысловики совершали экспедиции на Грумант (Шпицберген), Новую Землю, Маточкин Шар, Печору, Вайгач, Канин Нос, в Обскую губу. Их добычей становились: тюлени, моржи, белуги, нерпы. Основным продуктом обратотки было сало. Находила применение и кожа. По данным В.Н.Майнова, только по Белому морю ходило 6 судов обители.

Последние упоминания о выговских судах относятся к 1836-1837гг. Тогда, по разным причинам, погибло сразу четыре судна, принадлежавшие обители. Одно из них, замерзшее у Шпицбергена во льдах, попало в Норвегию, а позже было передано русскому консулу. Гибель сразу четырех морских промысловых кораблей и начавшиеся активные притеснения старообрядцев в 40-50-х гг. XIXв. положили конец торговой и промысловой значительности обители в северных морях.



М.И.Бацер (г.Петрозаводск)

Некоторые черты социально-экономической истории Выгореции

Долгая история Выгореции (1694-1854гг.), старообрядческой общины на реке Выг, являвшейся общерусским центром беспоповщинского старообрядчества, знала периоды подъема и упадка. Хозяйственный потенциал общежительства и образ жизни поселенцев не оставались неизменными. Динамика развития определялась как внутренними, так и внешними факторами. "Лавра, процветшая в северных странах" не сразу вступила в пору процветания. Небольшая община единомышленников, затерянная в лесах, окруженная не только враждебной природой, но и "миром антихриста" должна была бороться за существование. Первый период деятельности Выгореции (примерно 1694-1705гг.) остался в ее истории как "зяблые годы". Выговцы строили кельи и расчищали лес под пашни. Трудники были заняты на "сукосечах", "ороках" (т.е. на пашне). Вместо сохи в дело поначалу шла "копорюга" - первобытная мотыга. Во время работ надо было руками "ворочать каменья", расчищая место для посева. В случае неурожая приходилось питаться сосновой и березовой корой, различными травами.

Карельские староверы не являлись только богомольцами-пустынниками. Уже в "зяблые" годы они были заняты активной колонизацией северных территорий. Священник Д.Островский, один из ведущих миссионеров и краеведов дореволюционной Карелии, отмечает, что "по указаниям Денисовых (руководителей Выгореции - М.Б.) вырубались леса, разделывались пашни, разведено скотоводство, построена мельница и заведены рыбные ловли на Груманте, Новой Земле и других местах". Вся ранняя история общины, взятая независимо от "службы церковной с пением и

Бацер Михаил Исаакович - кандидат исторических наук, Петрозаводский государственный университет

после службы книжного чтения во вся дни и моления теплого к Богу", заполнена трудами по возведению келий, представлявших собой обычно достаточно просторные пятистенные избы. При этом с самого начала выполнялось монастырское правило, согласно которому половина кельи отводилась инокам "мужеску полу", а половина -"женску", причем половины были разделены бревенчатой стеной. Одним из основных занятий выговцев в первые годы было рыболовство. Когда Захарий Стефанов с отцом звали к себе "во общее житие" людей Даниила Викулова и Андрея Денисова, они специально отмечали, что "общим житием жити вельми пристойно и пространно и в реки рыбы много", причем последнее обстоятельство становилось как бы решающим аргументом. Даниил и Андрей уже тогда нашли возможность послать с гостями двенадцать своих трудников, которые, придя к Захарию и осмотрев удобные к пашне места, начали "край Выга суков сечь и гарей прятати (по Далю - сносить вырубленный и выкорчеванный лес в костры и сжигать его), и в гари посеяша жита несколько и ржи и репы и суков насекоша...". Биографии (вернее, малые жития) таких первопоселенцев Выга, как старец Сергий, Серапион Московский, да и другие, включают в себя сведения о том, что они "пашню пахаша копорюгою, под гарей сеяша". Перед нами раскрывается картина достаточно масштабной колонизации неосвоенных прежде земель посредством "непрестанного трудолюбия" с помощью примитивной техники подсечного земледелия.

Через несколько лет на Выге собралось до сорока человек, и поселения стали приобретать черты настоящего общежительства. Так, собравшись все на одном месте, коллективными усилиями построили столовую, присоединили к ней хлебню. Обычно братья жили и питались в столовой, а сестры - в хлебне, затем для жизни "самым нужным пустынным житием" были построены специальные кельи. Вскоре сестрам соорудили особую столовую. Социально-бытовой уклад Выга был прочно поставлен на монастырский лад. Назначили келарей (ведающих снабжением), подкелярников, нарядников (тех, кто наряжает на работу), старост, надсмотрщиков. Сестры пекли хлеб, варили щи, делали квас. Обедали братья и сестры в полном молчании, слушали чтецов. Дальнейшее увеличение количества иноков позволило начать

держать скот и поставить скотные дворы. Стена делила монастырь на две части - мужскую и женскую. Вся территория была обнесена оградой.

В "зяблые", т.е. голодные, неурожайные годы, часто повторявшиеся тогда, секли ржаную солому и толкли ее на муку, ели соломенный хлеб. Когда иноки обедали, то не знали, что будет на ужин, и по многу дней обходились вовсе без ужина. Братство насчитывало уже более ста пятидесяти человек, и у всех собрали деньги, украшения, одежду. На эти средства Андрей Денисов с товарищами закупили хлеб на Волге и летом на судне привезли в гавань Пигматку на Онежском озере, откуда пареную рожь носили в крошнях (заплечных одиночных носилках) на себе в монастырь.

Все известные ныне факты говорят о том, что в первые годы XVIIIв. экономика Выговского общежительства, как и раньше, носила натурально-хозяйственный характер. Но не за горами было то время, когда началась знаменитая экономическая экспансия Выгореции.



А.М.Пашков (г.Петрозаводск)

Старообрядчество Олонецкой губернии в середине XIXв. (опыт факторного анализа)

современной научной литературе уже отмечалась большая ценность материалов о старообрядчестве, собранных научно-статистическими экспедициями Министерства внутренних дел в 1850-е годы (статьи И.Ю.Макарова и О.П.Ершовой в журнале "Старообрядчество", 1995, № 3-4 и др. работы). Однако до настоящего времени никто не использовал данные, собранные в ходе этих экспедиций в сопоставлении с материалами девятой ревизии 1851 года. В данной работе предпринимается попытка выявить факторы, влиявшие на численность, социальный состав и расселение старообрядцев Олонецкой губернии на основе сравнительного изучения данных ревизии 1851 года и сведений о старообрядцах, собранных чиновником МВД Смирновым в конце 1853 - начале 1854 года. Итоги деятельности Смирнова изложены в его "Записке о расколе в Оленецкой губернии в 1854 году", копия которой хранится в Центральном Государственном архиве Республики Карелия (ЦГА РК, ф.1, оп.10, д.12/93, л.1-49об.).

В "Записке" Смирнова содержится подробные статистические данные о численности, составе и расселении старообрядцев как в Оленецкой губернии, в целом, так и по отдельным уездам и сословиям. Смирнов отмечал, что по губернаторскому отчету за 1853 год в губернии, согласно донесениям полиции, проживало 3284 старообрядца, а по сведениям, собранным им "секретно" в конце 1853 и 1854 годах, на основании "высочайшего повеления" от 4 июля 1853 года, "раскольников оказалось 18197". Все население Олонецкой губернии составляло по ревизии 1851 года 265852 человека. таким образом старообрядцы составляли 6,8 % от общего населения губернии. Признавая

Пашков Александр Михайлович - кандидат исторических наук, Петрозаводский государственный университет

условность данных о численности старообрядчев (данные полиции были, несомненно, заниженными, т.к. уменьшение числа "раскольников" должно было свидетельствовать об успехах местных властей в деле "искоренения раскола", а данные Смирнова были, вероятно, несколько завышены, т.к. в функции любого столичного ревизора - вспомним бессмертную комедию Н.В.Гоголя - входило выявление недостатков в деятельности местных властей), все же нужно признать, что эти данные в сопоставлении с итоговыми материалами переписи 1851 года (или IX ревизии) дают прекрасную картину тенденций и уровня распространения старообрядчества среди населения отдельных уездов и сословий Олонецкой губернии в середине XIX века, а некоторые выводы вполне применимы и к общероссийской ситуации.

Таблица1. Социальный состав старообрядцев Олонецкой губернии

	купцы	мещане	крестьяне					
			мастеровые	горнозаводские	казенные	удельные	помещичьи	обельные вотчинники
Всего	762	6412	3361	51301	174299	2573	11816	1135
Из них: старообрядцев	28	99	11	2872	14480	270	229	46
% старообрядцев	3,7 %	1,5 %	0,3 %	5,6 %	8,3 %	10,5 %:	2,5 %	4,1 %

Из таблицы 1 видно, что среди городских сословий (купцы, горожане и мастеровые) старообрядчество было наиболее популярно у купцов. Среди крестьян старообрядчество было более распространено, чем среди горожан. Особенно много было старообрядцев среди удельных крестьян Вытегорского уезда, горнозаводских крестьян Петрозаводского уезда, а также казенных

крестьян. Среди помещичьих крестьян губернии, испытывавших наибольший крепостнический гнет, старообрядчество было не стольраспространено. Из этих материалов можно сделать вывод, старообрядчество в середине XIX века не было формой социального протеста. Наибольшее развитие старообрядчество получило не среди крепостных крестьян, а среди других крестьянских сословий, лично более свободных и не униженных помещичьим произволом, сохранивших частично экономическую самостоятельность и развитую крестьянскую культуру.

По приведенным в "Записке" Смирнова данным и материалам ревизии 1851 года можно выявить и места неибольшего расселения старообрядцев по уездам.

Таблица2. Расселение старообрядцев Олонецкой губернии (по уездам)

	Петроза-водский	Повене-цкий	Олоне-цкий	Карго-польский	Вытегор-ский	Пудож-ский	Лодейно-польский
Все на-селение	63082	22472	31777	55110	36126	26488	30797
Старо-обряд-цы	2969	7164	659	2863	3037	286	1219
% ста-рообряд-цев	4,7 %	31,9 %	2,1 %	5,2 %	8,4 %	1,1 %	4,0 %

Из таблицы 2 видно, что наибольшее число старообрядцев проживало в Повенецком уезде, где находились известные старообрядческие монастыри Данилово и ЛЕкса и большое количество скитов. Юго-восточная часть этого уезда (побережье Онежского озера) была экономически развитой частью Олонецкой губернии. Заонежье известно как район развитого землевладения (на шунгитовых почвах) и массового отхода на заработки в

Петербург. Здесь же находился и самый треднопроходимый отрезок довольно интенсивного торгового пути из Сумского посада через Повенец в Петербург, связывавший побережье Белого моря и столицу империи. В селе Шуньга проходила одна из крупнейших на Севере зимних ярмарок.

Вторым по численности и доле старообрядцев в населении был Вытегорский уезд. Экономическое значение этого уезда определялось не столько развитием земледелия, сколько проходившими через него путями сообщения. Здесь находился Мариинский канал, связывавший верховья Волги с Петербургом. Именно по нему шло снабжение Петербурга - столицы империи - хлебом. Здесь же проходил участок оживленного почтового тракта Архангельск-Каргополь-Петербург.

Еще один уезд с большим старообрядческим населением - Каргопольский. Там также существовало высокоразвитое землевладение (это был единственный уезд Олонецкой губернии, вывозивший на продажу излишки зерна). Кроме того через этот уезд также проходил значительный участок тракта Архангельск-Петербург.

Третьим по численности старообрядцев и четвертым по их доле в населении был Петрозаводский уезд. Там не было высокоразвитого земледелия (за исключением Заонежья) и оживленных торговых путей (кроме тракта Петрозаводск-Олонец-Петербург), но это был край массового отходничества на заработки в Петербург. Здесь же из-за изобилия всяческих властей, светских и духовных, обусловленного близостью Петрозаводска - губернского и епархиального центра, старообрядцы находились под постоянным давлением чиновников и духовенства. Поэтому численность и "крепость раскола" в Петрозаводском уезде следует признать весьма значительной.

В трех оставшихся уездах численность старообрядцев не была столь высокой. Лодейнопольский и Олонецкий уезды тыготели к Петербургу. Через Лодейнопольский уезд проходила мощная водная коммуникация - река Свирь и тракт Архангельск-Петербург. В населении уезда значительную долю составляли крепостные крестьяне, среди них было много вепсов (чуди).

Показательно, что в двух уездах с наибольшим числом

крепостных крестьян - Лодейнопольском (6135 чел. или 19,9 % от всего населения уезда) и Вытегорском (4974 чел. или 13,8 %) численность старообрядцев различалась более, чем вдвое. Наличие в уезде больших групп крепостных крестьян - представителей наиболее угнетенной части крестьянства оказывало влияние скорее не на рост, а на уменьшение числа старообрядцев. Это еще раз доказывает, что старообрядчество не было формой социального протеста.

Большая часть населения Олонецкого уезда состояла из карел (по данным на 1846 год - 20146 чел. или 63,4 %от всего населения уезда и 42,8 % от общего числа карел, проживавших в губернии). Их основными занятиями были отход на заработки в Петербург и работа на лесозаготовках. именно через Олонец шло снабжение Петербурга строительным лесом и дровами. Показательно, что бедный и удаленный от торговли Пудожский уезд давал минимальную численность старообрядцев.

Итак, можно сделать вывод, что в Олонецкой губернии в середине XIX века старообрядчество было распространено в сельской местности, в ездах с преобладающим русским крестьянским населением, причем, относившимся к сословию государственных крестьян. Районы распространения старообрядчества отличались высоким уровнем земледелия (Заонежье, Каргополье), массовым отходничеством и тяготели к развитым путям сообщения и торговым центрам (Мариинская водная система, тракт Архангельск-Каргополь-Петербург, Шуньгская ярмарка и т.д.). Учитывая все эти обстоятельства, а также наличие старообрядческой прослойки среди купечества Олонецкой губернии, можно утверждать, что здешние старообрядцы были активно вовлечены в рыночные отношения, а сами старообрядческие общины являлись, отчасти, предпринимательскими корпорациями с хорошо налаженной взаимопомощью и развитыми внешними контактами. С другой стороны в экономически слаборазвитом Пудожском уезде численность старообрядцев была ничтожна.

Все эти выводы еще раз подтверждают, что к середине XIXв. старообрядчество было способом идейного и организационного оформления экономической активности нарождающегося класса русских национальных предпринимателей.



Г.Н.Чагин (г.Пермь)

Нижнетагильские старообрядцы на Урале в XVIII - первой половине XIX века

Среди населения, занятого в отраслях хозяйства крупнейшего на Урале Нижнетагильского металлургического завода (основан в 1725г.), значительный слой составляли старообрядцы. Здесь старообрядчество получило благодатную почву, потому что во главе заводоуправления оно имело "своих покровителей и поборников". Анализируя историю старообрядчества в 1820-е гг., священник Баньговского завода Н.Варушкин пришел к выводу, что "могущественное общество Нижнетагильского раскола было так крепко сплочено, что представляло сильный оплот для всего раскола в здешнем округе. Тут была особенная сфера религиозной жизни с интересами и обычаями. Здесь была своя администрация, своя особенная иерархия беглых попов, независимых ни от какой духовной власти, и подчиненных исключительно контролю старшин" (ГАПО. Ф.297, оп.3, д.371, л.17).

Оформление общины старообрядцев-беглопоповцев в Нижнем Тагиле началось со времен строительства завода. Родоначальником явился священноинок Иов. Постриг он принимал в Троице-Сергиевой лавре, откуда был и родом. Очевидно, поэтому в Нижнем Тагиле установил главный праздник Троицу. Умер в 1740г. Впоследствии рядом с ним похоронили еще трех беглых священников. В часовню, поставленную над их могилами, совершалось паломничество из многих мест Урала. 29 мая на могиле Иова служили панихиду, в которой участвовало до трех тысяч человек. Иова почитали праведником. Многие старообрядцы шли на могилу Иова за исцелением и по обету, заказывали панихиду по своим родственникам (Уральский старообрядец. 1915. №6, с.22, 41). Имя Иова записывали в личные

Чагин Георгий Николаевич - кандидат исторических наук, Пермский государственный университет

и семейные "помянники".

Нижнетагильская старообрядческая община приобрела большую известность на Урале после того, как ее духовником стал Андрей Рябинин. Сначала в уральских лесах поселился отец Андрей Рябинин, который был из рода бояр Хованских и преследовался в Москве за участие в стрелецких бунтах. Помимо духовных дел Андрей Рябинин занимался предпринимательством. Часто бывал в Москве, торговал красным товаром. Пользовался особым вниманием Никиты Демидова. Для решения важных дел приглашался в заводскую контору. "Когда он приходил",- вспоминали очевидцы.- "все его встречали стоя" (ГАПО. Ф.297, оп.3, д.371, л.3). В Нижнем Тагиле в память Иова в 1745г. Никита Демидов построил деревянную часовню во имя Троицы, которая погибла в пожаре 1779г. В 1781г. на окраине Нижнего Тагила, на своей усадьбе и за свой счет, он построил новую часовню, посвященную опять же Троице. При ней с западной стороны находились кельи женской обители, которую в народе называли "рябининскими старухами". В часовне особо почитались две иконы - Троица и Успение Божией Матери, так как Андрей Рябинин был родом из Москвы и сохраняя память об Успенском Соборе Московского кремля.

Андрей Рябинин знал отлично крюковое пение. При его помощи из Иргизского монастыря привозили уже "исправленных" беглых священников. Для безопасности их проживания невдалеке от Троицкой часовни он построил каменный дом с тайниками. После смерти Андрея Рябинина в 1786г. часовня стала достоянием Троицкой общины, которая среди других возникших старообрядческих общин Среднего Урала оставалась самой авторитетной.

Нижнетагильские старообрядцы обращались к Императору Александру I и в 1817г. "получили право иметь свои часовни и беглых священников" (ГАПО. Ф.297, оп.3, д.371, л.12 об.-13). Сообща они собирали деньги для поездки в Иргиз за священниками. Были случаи, когда вносили деньги в Екатеринбургское общество старообрядцев и этим самым приобретали право "иметь купленных священников". Известно, что иноки Нижнетагильских скитов вовлекали в старообрядческую веру не только заводское

население, но и крестьянское. Так, коло 1790г. в окрестности с.Верх-Язьвинского Чердынского уезда пришел инок Венедикт "вместе с другими скитниками" и положил начало крупному центру старообрядчества, которое существует до сих пор (Обозрение Пермского раскола так называемого старообрядчества. СПб., 1863. С.39-40).

В Нижнетагильском округе Демидовых в 1823г. было 11 общин старообрядцев, в которых насчитывалось 11628 человек. К 1832г. число общин дошло до 20, а старообрядцев - до 13994 человек. В числе их было 185 поморцев, и, как отмечалось в документах, "все они грамотны". Кроме того, в соседнем Гороблагодатском казенном заводе в 1832 г. проживало 1417 человек (ГАПО. Ф.197, оп.3, д.371, л.5-5об.).

С 1831г. в Нижнетагильском заводе вводится единоверие. В 1834 г. был заложен Никольский храм, который превратился в рассадник единоверия как на Демидовских заводах, так и в Гороблагодатском казенном округе. В приходе Никольского храма в 1834 г. насчитывалось 459 единоверцев. В 1835 г. в Нижнем Тагиле умер священник Архип, которым закончилась иерархия беглого священства, служившего в Троицкой часовне. С этих пор одни старообрядческие общины переходили в единоверие, а другие имели лишь наставников и становились часовенными. В 1841 г. Троицкая часовня в Нижнем Тагиле была торжественно освящена в единоверческую церковь и этот факт следует признать окончательным утверждением единоверия на уральских заводах.

Е.С.Данилко (г.Уфа)

Обряды человеческого жизненного цикла у староверов Башкирии. Конец XIX - нач. XXв. (По материалам полевых исследований)

В традиционной культуре русского старообрядческого населения Башкирии отражается история его формирования. Старообрядцы, пришедшие сюда из разных мест, принесли с собой и разные обычаи. Первое появление раскола в крае относится ко второй половине XVIIв., окончательное же его распространение и укоренение - ко второй половине XVII - началу XIXв. В настоящее время в отдельных районах Башкортостана представлены старообрядцы различных толков как поповского, так и беспоповского направлений: часовенные, австрийцы, спасовцы, поморцы.

Бытовая культура старообрядцев в Башкирии формировалась в течение длительного времени в тесном взаимодействии традиции и адаптации, что нашло свое отражение и в семейной обрядности или в так называемых обрядах человеческого жизненного цикла.

Рождение ребенка считалось важнейшим событием в жизни семьи и общины и поэтому родины сопровождались целым обрядовых действий, призванных способствовать благополучному исходу родов, сохранению здоровья матери и новорожденного. Самим родам предшествовали различные подготовительные и охранительные меры. В комплексе родильной обрядности у русских важное место занимали обряды "очищения", в основе которых лежало представление о "нечистоте" родившей женщины. Подтверждение этому мы находим и в родильной обрядности староверов Башкирии. Одним из этапов родильной обрядности были обычаи, символизирующие признание новорожденного членами семьи и общиной. Это, так называемый, "зубок", когда роженицу и ребенка навещают родственники, соседи. Центральное

Данилко Елена Сергеевна - Отдел народов Урала Музея археологии и этнографии Уфимского научного центра РАН

(важнейшее) место в родильной обрядности староверов, в том числе и Башкирии, принадлежит крещению и наречению имени.

Свадьба, наряду с другими обрядами человеческого жизненного цикла, относится к так называемым "переходным" обрядам. В ее ходе молодые люди расставались со своей половозростной группой и переходили в новый разряд, имевший иной социальный и экономический статус. Таинство брака у староверов беспоповских толков не признается, тем не менее существует система обрядов, символизирующих этот переход. У староверов-беспоповцев, в том числе и Башкирии, в свадебной обрядности отсутствует один из важнейших узловых моментов русской свадьбы, появившейся с принятием на Руси христианства - венчание. Но он заменяется родительским благословением или благословением наставника. У староверов-поповцев обряд венчания существовал, но еще в начале века отмечалась упрощенность местного свадебного обряда, объясняющаяся отсутствием у них постоянных священников. В силу непризнания староверами многих направлений таинства церковного брака большое значение приобретают бытовые свадебные обряды.

Свадебная обрядность староверов Башкирии включала в себя все основные моменты предсвадебных, собственно свадебных и послесвадебных обрядов и обычаев русского народа. Здесь присутствовали все основные этапы оформления брака: сватовство, сговор, запой, выкуп, благословение, расплетание косы и т.д. Многообразие локальных вариантов тех или иных моментов ритуала объясняется особенностями формирования русского населения на территории Башкирии (население прибывало сюда из разных губерний русского государства) и разной степенью сохранности архаических обычаев.

Похоронная обрядность занимает исключительно важное место в системе обрядов человеческого жизненного цикла, с ней связывается целый комплекс представлений о жизни и смерти, отношений к предкам. Похоронная обрядность староверов Башкирии имеет множество локальных вариантов, определяющихся принадлежностью к разным старообрядческим толкам и согласиям и давними традициями той или иной группы населения. Все основные моменты погребального комплекса регламентировались

уставами согласий и имеют древние корни. Не смотря на все многообразие отдельных элементов похоронно-поминальной обрядности у староверов Башкирии существовали особенности, свойственные для старообрядческой культуры вообще.

Таким образом, на основе анализа семейных обрядов староверов Башкирии напрашивается вывод о богатстве внутреннего содержания их духовной культуры, дается возможность пересмотреть тезис о старообрядческой культуре как о чем-то застывшем и консервативном. Изучение бытовой культуры староверов показывает, что степень сохранности архаических обрядов у разных толков старообрядчества неодинакова и сама обрядность не осталась неизменной.





Ю.Н.Сергеев (г.Уфа)

Из истории закрытия Казанской старообрядческой церкви в г.Уфе (нач.30-х гг. XXв.)

Массовая атеистическая кампания, развязанная в 20-е гг. XX в. преимущественно против православия, как господствующей конфессии Российской империи, обрушилась в конце 20-х гг. и на остальные религиозные направления, существующие в СССР. Не осталась в стороне от общего процесса и старообрядческая церковь, прежде всего та ее часть, которая признавала священство. В г.Уфе одной из наиболее почитаемых была старообрядческая Казанская община белокриницкой иерархии, образованная в ноябре 1908 года. Ее деятельность распространялась на Уфу и близлежащие деревни: Дубровку, Пыхановский и Рождественский починки, станцию Улу-Теляк. Молитвенный дом община построила в 1910 г. (находился в усадьбе Душиных, ныне Крупская, 34). Первым священником нового храма стал Евфимий Трофимович Иванушкин. Под 1920 г. упоминается уже другой настоятель - Уфимцев Николай Иванович. Опись имущества, проведенная в марте 1920 г. дает нам картину скромного существования молитвенного дома, который представлял из себя "деревянное здание, крытое железом, заключающее в себе комнату для моления с иконостасом (42 иконы конца XVIII - начала XX вв.), келью для свещеннослужителей, раздевальню и кухню с сенями и чуланом" (ЦГИАрхив Республики Башкортостан. Ф.Р.- 1252, оп.2. Д.62, Л.11). Та же опись дает список членов общины Казанской церкви. Из 60 прихожан 34 - домохозяйки, 9 - рабочих, 7 - крестьян, 5 - инвалидов, 3 - служащих, 2 - мелких торговца. Мужчин - 20, женщин - 40. Полностью неграмотных - 12. Возрастной состав: старше 50 лет - 14 человек, от 30 до 50 - 35 человек, до 30 лет - 11 человек. Помимо священника упомянут псаломщик Тулушманов М.С.- 52 года от

Сергеев Юрий Николаевич - кандидат исторических наук, Башкирский ГУ

роду. Вот эта то община домохозяек и инвалидов столкнулась в апреле 1929 г. с проблемой перерегистрации в органах башкирского НКВД. Хождения по инстанциям ее нового настоятеля - священника Старкова Алексея Сергеевича и церковного старосты Данилова Якова Васильевича начались в июле 1929 г. НКВД БАССР поднимает вопрос об изъятии здания церкви у верующих на том основании, что в 1900 г. в нем остановился В.И.Ленин (тогда еще там был жилой дом). Ьыли "организованы" митинги "трудящихся", в том числе, студентов уфимского пединститута, требующих ликвидировать церквоь "кощунственно расположенную на святом месте". Уфимский горсовет пытался подыскать верующим (а их было к 1930 г.- 76 человек) новое здание, но под давлением НКВД вскоре отказался от своей инициативы. 3 июля 1931г. церковь была закрыта, а 27 июля 1931 г. имущество конфисковано, причем пропали старопечатные книги конца XVII - XVIII вв. в количестве 34 экземпляров. Все жалобы верующих ни к чему не привели. Вплоть до настоящего времени в Уфе нет ни одной зарегистрированной старообрядческой общины (1996 г.) (ЦГИА. РБ. Ф. Р-394. Оп.2. Д.1626).



Власов А.Н., Рыжова Е.А. (г.Сыктывкар)

Старообрядческий книжный центр на Удоре

Становление рукописно-книжной традиции в Удорском крае, занимающем западное положение в Республике Коми, связано с появлением в конце XVII - начале XIXвв. в этой местности старообрядчества. Распространение раскола обусловлено притоком крестьянского населения с Пинеги и с Северной Двины. Русские крестьяне-переселенцы смешались с местным коми населением, во многом сохранив свой уклад жизни и продолжив рукописную традицию Поморья, на основе которой со временем сложилась местная удорская традиция.

Важным компонентом удорского старообрядческого центра является "двуязычный" характер культуры. Носителями старообрядческой идеологии были коми, однако культовая практика и письменность были основаны на церковно-славянском языке.

В настоящее время известны имена нескольких местных писцов - К.С.Тукоева, О.П.Коровиной, книжников из крестьянского рода Рахмановых-Палевых-Матевых И.М.Матева, И.М.Матева, Д.Я.Матева, М.И.Палевой. Созданные ими книги хранятся в собраниях Республики Коми: в отделе редких книг НБ Сыктывкарского университета (собрание Ю.В.Гагарина и Удорское собрание), в Республиканском Коми краеведческом музее г.Сыктывкара (Собрание текущих поступлений), в родовом собрании Рахмановых-Палевых-Матевых (выявлено около 150 единиц рукописных и старопечатных книг).

Среди них особо значимым является рукописное наследие старообрядческого рода Палевых-Матевых.

В собрании Матевых-Палевых выделяются несколько весьма объемных - более тысячи листов - "Цветников", представляющих собой сборники энциклопедического характера. Большое место в

Власов Андрей Николаевич - доктор филологических наук, Сыктывкарский ГУ;
Рыжова Е.А. - кандидат филологических наук, Сыктывкарский ГУ

них занимают памятники традиционной старообрядческой тематики: произведения эсхатологической направленности (Слова Ипполита папы Римского и Ефрема Сирина, выписка из Апокалипсиса о последнем времени; апокрифы "Иерусалимский свиток", "Сказание о явлении ангела Господня Макарию в пустыне", "Повесть о 12 снах царя Мамера"); виписка из патериков, "Великого Зерцала" и "Пчелы" о вреде пьянства, о добрых и злых женах, о взаимоотношениях детей и родителей; нередки сочинения на традиционную старообрядческую тему о вине, табаке и картофеле из "Стоглава", "Судебника" и "Пандектов" Никона Черногорца. Достаточно полно представлена полемическая старообрядческая литература ("Послание Аввакума царю Алексею Михайловичу из Пустозерской темницы", "Челобитная инока Авраамия"); есть также статьи историографического плана по старообрядческому движению в России ("Очерки из быта старообрядцев", "Иконоборный толк в беспоповщине", "Миссионерские сведения о расколе") и др. В репертуар входят и известные памятники литературы Древней Руси: "Азбука о голом и небогатом" (местная версия), "Сказание о хмельном питии", "Послание Аввакума царю Алексею Михай-ловичу из Пустозерской темницы".

Своеобразным историческим документом, рассказывающим о быте, хозяйственной и духовной жизни Удорского края середины XIX - последней четверти XXвв., является "Дневник" рода писцов Матевых-Палевых, а также местные и родовые синодики, обширная переписка с единоверцами и православными и миссионерами Великоустюжского Стефано-Прокопьевского братства.



А.М.Дубровский, Е.М.Фенина (Брянск)

Старообрядческая община и ее люди

Рассматриваемый нами южный район распространения старообрядчества расположен на территории трех областей: Брянской, Орловской и Курской. Самый крупный ареал распространения старообрядчества находится в Брянской области (Новозыбковский, Злынковский, Стародубский районы). В Орловской (Троснянский, Кромский районы) и на севере Курской областей имеются лишь отдельные старообрядческие поселения.

В начале экспедиционных работ (в 1989г.) создавалось впечатление, что это умирающие, обреченные на исчезновение общины, т.к. в основном они состояли из пожилых людей, в большинстве женские по составу. Однако, наблюдения за жизнью общин в течение последних семи лет показали, что это более жизнеспособные объединения, чем может показаться на первый взгляд.

Учитывая особую роль Новозыбкова в системе старообрядческих общин и центров этого региона, можно сказать, что общины сохранились главным образом в сельской местности, нередко в отдаленных уголках (Чернь, Ломовец Орловской области, Лужки Брянской области).

Каковы причины причину такого положения? Во-первых, это атеистическая политика советского государства, загнавшая верующих людей в более тихие, отдаленные уголки, где они смогли сохранить свою веру и традиции. Во-вторых, это явление обусловлено, вероятно, патриархальностью сельской жизни, неким общинным менталитетом, удержавшимся в современных селах и ставшим одним из условий сохранения общин старообрядцев.

На территории Брянской области наблюдается община посадская. промысловая по происхождению; в Орловской и

Дубровский Александр Михайлович - кандидат исторических наук, Брянский педагогический университет. Фенина Елена Михайловна - Брянский педагогический университет

Курской областях - сельскохозяйственная, в сочетании с сельскохозяйственными промыслами.

Изучая материальную культуру старообрядческих сел, можно выявить следующую закономерность: села Новозыбковского района обладают более богатой домовой резьбой, мелкой пластикой. В Стародубском районе резьба представлена скромнее на отдельных зданиях (чаще административных). В Орловской области декор довольно беден, дома старообрядцев ничем не выделяются из рода остальных традиционных жилищ. Можно сделать вывод о направлении расселения старообрядцев и распространения занесенных на юг России традиций.

Акцентируя внимание на материальном мире старообрядцев, исследователи совершенно необоснованно оставляли их духовный облик вне сферы своих интересов. В частности, в центр внимания должна быть поставлена личность человека, т.к. среди членов общины есть люди ревносто относящиеся к обязанностям верующего, активно участвующие в жизни общины.

Воплощением такого типа является жительница села Ломовец Орловской области Александра Ивановна Нефедова. Она - помощник старосты ломовецкой общины. Это одинокая, глубоко верующая женщина 1932 года рождения, которая долгое время работала сельским почтальоном. В настоящее время она осуждает свое поведение в молодые годы - "пела, плясала". Она - чтица во время богослужений. Тип личности Александры Ивановны, присущий ей стиль поведения, взгляды повлияли и на формирование ее предметного мира. Особенные его черты - это значительный "красный угол" в избе, в котором представлены не только иконы, но и крест из разрушенной церкви, и книги (в основном издания 1910-х гг.), заботливо собранные ею, и вещи, подаренные уже умершими людьми.

Своим бескорыстием, желанием прийти на помощь Александра Ивановна снискала уважение не только членов общины, но и односельчан.

Таким образом, можно сказать, что общинная жизнь старообрядцев формирует определенные типы людей.



С.В.Чернышов (г.Брянск)

Особенности народной культуры старообрядческих поселений Стародубья

На территории края первые старообрядческие поселения появляются в конце XVII в. Полковники Стародубского казачьего полка поощряли заселение края. Первоначально поселенцы получали определенные налоговые льготы, освобождались от уплаты налогов на несколько лет. Всего на территории Стародубского полка возникло около тридцати старообрядческих поселений. Старообрядцы принесли с собой свою культуру, свой особый уклад жизни.

За два века существования сложился определенный культурный тип поселений. Исследователи отмечают как ряд общих черт, так и отличия от традиционной культуры всего края в целом. Выделить эти отличия и причины их появления - основная задача современных этнографических исследований.

Очень часто старообрядческое поселение располагалось вблизи с уже существующими поселениями. Исследования этих поселений позволяют выделить те черты культуры, которые и являются специфическими для старообрядцев.

Рассмотрим характерные черты традиционной культуры старообрядческих поселений на примере сел Елионка, Воронок, Лужки и других.

В планировке поселений наиболее распространена правильная многорядная линейность. Большое распространение получили и строения из кирпича. Подобные строения возводились на высоком фундаменте и имели большой подвал. Строительство кирпичных домов относится к началу XIX в.

Декор традиционного жилища присутствует, в основном, в украшении окон и представлен наличником. Среди мотивов

Чернышов Сергей Валерьевич - Брянский университет

наибольшее распространение получил геометрический тип орнамента. Наряду с тем, в отдельных случаях встречается растительный тип орнамента. Если в распространении определенных типов орнамента старообрядцы не выходят за рамки традиции края, то в технике исполнения отмечаются значительные отличия. Старообрядцы сочетают использование элементов городской культуры (стили классицизм, ампир) с использованием традиционного геометрического орнамента в украшениях наличника.

Большое влияние на формирование внешнего вида поселений оказывает их социальный статус. В XVIII в. большинство поселений получило статус посадов. В поселениях развиваются ремесла, строятся специализированные здания: постоялый двор, фабрика, казарма рабочих.

Среди ремесел практически отсутствует ткачество. Очень редко можно встретить вышитые рушники, почти все они не местного производства. Отсутствие ткачества объясняется долгое время существовавшим запретом на данный вид деятельности.

В общественной жизни отличия более существенны. Внутренняя жизнь общины регулируется деятельностью церковного совета. Совет решает вопросы, связанные с реставрацией церкви, проведением служб, взаимодействием с местной властью. Службу ведет священник, присланный из города Новозыбкова. Иногда обращаются за помощью к священнику из поселка Климово.

Особое отношение к старообрядцам из села Лужки. В начале XIX века в селе Лужки оформилось лужковское согласие - особый толк беглопоповцев. Старообрядцы признавали действующими только тайнобегствующих священников. Большое влияние лужковцев ощущалось в посадах Воронок и Чуровичи.

Посад Елионка относился к Старообрядческой церкви древлеправославных христиан с центром в городе Новозыбков. Старообрядцы данного посада настороженно относятся к представителям других согласий.

Существенные отличия и в отношении к работе. Отмечается лучшее качество работ в растеневодстве, ремесле. В отличии от традиционных крестьянских сел, отмечается отсутствие коллективизма на бытовом уровне, что объясняется сохранением

купеческого самосознания, где соседи часто являлись конкурентами в ремесле.

Таким образом, рассматривая традиционную культуру данных поселений, мы видим две причины, оказавшие влияние на ее формирование. Это, во-первых, принадлежность к старообрядчеству, и, во-вторых, особый социальный статус поселений. Однако, мы должны отметить, что социальный статус поселения на прямую зависит от конфессиональной принадлежности населения. Старообрядцы, переселявшиеся на территорию Стародубья, жили компактными общинами. Постоянное положение гонимых заставляло большее внимание уделять развитию ремесел. На новых местах старообрядцы практически не знали крепостных форм зависимости. Это облегчало развитие предпринимательства, легче было обеспечить купеческие предприятия вольнонаемными рабочими. Большую роль оказывали и природные условия в местах поселения староверов. Места для них отводились на малопригодных для земледелия землях. В крае имелось много сырьевых ресурсов для развития промышленной деятельности. Большую роль оказывала и близость границы.



М.В.Ленчиненко (г.Москва)

История Ржевского старообрядчества*

I. Ржев традиционно считается старообрядческим городом. История раскола во Ржеве, по всей видимости, ведет свое начало от "лесной колонизации" XVIIIв., которая приняла форму правильно организованных старообрядческих общин. Эти общины поддерживали активные отношения с Веткой, направлявшей к ним "исправленных" по староверчески священников, туда же посылали желающих для пострижения в иноческий чин.

Подобное окружение превратило Ржев к середине XVIIIв. в один из крупнейших городских центров старообрядчества. В 1749 и 1750гг. Св.Синод обвинял перед Сенатом главный магистрат в потачке староверам.

Миссионерские отчеты второй половины XIXв. отмечают: все ржевские старообрядцы поповцы, но разделялись при этом на беглопоповцев и тех, кто принял "австрийское священство" в 1846г., так называемых белокриницких, составивших большинство. Единство последних было нарушено в 1862г. с появлением "Окружного послания", когда образовались два непримиримых лагеря: окружники и неокружники. Отголоском горячей полемики между ними стало сохранившееся в ржевской коллекции рукописей в фондах НБ МГУ Письмо к некоему Максиму Симеоновичу относительно разделения старообрядствующей иерархии на окружников и неокружников, написанное в конце XIX в. И хотя в 1906г. был заключен примирительный акт и от "Окружного послания" просто-напросто отказались, разделенность среди ржевских старообрядцев осталась.

"Окружное послание" привело к появлению и таких старообрядцев, которые видя это разделение, перестали куда-либо ходить и стали молиться самостоятельно, "келейно". Видимо,

---

Ленчиненко Марина Владиславовна - НБ МГУ, Отдел редких книг и рукописей

*Доклад подготовлен при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект №96-01-16192

эти верующие и составят потом, к 1909 году, когда был принят закон о старообрядческих общинах, такую группу, как "необщинники", и в городе с новой силой будет поддерживаться разобщенность теперь уже среди общинников и непринявших общину.

II. Ржев по миссионерским отчетам конца 80-х гг. XIX в.: традиционные оценки "крепости" здешней веры и провал миссионерской деятельности. Возможно, причины этого явления следует искать, с одной стороны, в значительном притоке в данный регион староверов, а с другой - в сравнительно высоком уровне развития торговли и промышленности (характеристика ржевского купечества с XVI по XIXв.). Не располагая архивными материалами, мы пока не можем показать связь купечества с расколом, обнаружить их первоначальные стыковки, но все же создается впечатление, что убежденность ржевских староверов покоилась во многом на внушительном торгово-промышленном капитале, оседавшем в этом городе. Впечатление это укрепляется хотя бы теми владельческими записями в коллекции ржевских рукописей, которыми мы располагаем. Бывшие владельцы либо напрямую названы купцами, либо фамилии владельцев - хорошо известные люди в купеческой среде. У прихожан уцелевшего Покровского храма сохранился благодарственный адрес 1905г. попечителям молитвенного храма Покрова: Я.А.Зетилову, М.И.Нетунахину, С.С.Немилову, А.В.Сазонову. Это все люди, представлявшие купеческие династии, некоторые из которых сохранялись 200 лет.

Уровень религиозного сознания ржевских староверов отражен в миссионерских отчетах в "Тверских епархиальных ведомостях" и отчетах, публикуемых в журнале "Церковь". Мы не располагаем на данный момент каким-либо полемическим произведением, вышедшим из этого региона. Но они были, и на эту мысль наводит публикация в "Тверских епархиальных ведомостях" писем Д.И.Карманова к старообрядцам поповского толка, где возникает замечательная фигура Терентия Ивановича Волоскова (1729-1806), изобретателя-самоучки, работавшего в области химии, оптики, механики. Т.И.Волосков, родившийся в семье староверов, более 20 лет сам читал Библию и т.п., делал многочисленные выписки, из которых составил потом сборник,

одобренный митрополитом Платоном. Видимо, Волосков по ходу своей самостоятельной работы развернул полемику в городе и получил письменные ответы от "учителей-поповцев". Остается только искать следы полемики, разгоревшейся во второй половине XVIIIв.

О том, что местных старообрядцев волновало состояние их веры, говорит и их отношение к образованию своих детей. При Покровском храме была организована старообрядческая школа, первые сведения о ней относятся к 1908 г.

Храмы до 1904г. они были деревянными, в виде жилых домов, без внешних атрибутов церковности, внутри же - церковное убранство. По воспоминаниям сегодняшних староверов, их было 5. Самыми известными стали храмы Покрова и Троицкий по вполне понятной причине - впоследствии их перестроили в каменные.

III. Современное состояние ржевской белокриницкой общины при храме Покрова можно охарактеризовать как возрождающееся и успешно. При храме существует детский хор, активно участвующий в службах. Третий год Покровская община организует, как бы мы сегодня сказали, "летний трудовой лагерь". Прихожане называют его "обителью". Но есть и свои проблемы: необходимость создания исторической среды и преемственности; мучительное отсутствие церковно-просветительной литературы в том виде, как это требуется данному согласию.

В.Ф.Соколова (г.Нижний Новгород)

История керженских и чернораменских старообрядческих скитов и ее воспроизведение в творчестве П.И.Мельникова-Печерского

История церковного раскола очень рано начала интересовать Мельникова - историка и стала основной темой всего художественного творчества Андрея Печерского. В своих научных статьях, очерках и романах он проследил судьбы нижегородского старообрядчества с самого начала образования на Руси церковного раскола и возникновения керженских и чернораменских скитов.

Как сообщает Мельников в "Очерках поповщины", старообрядческие скиты появились за Волгой уже во второй половине XVII столетия. Наряду с конкретным историческим материалом в романе "В лесах" дается и устнопоэтическая версия о возникновении заволжских старообрядческих скитов, согласно которой соловецкого инока-схимника Арсения, основавшего первую обитель на урочище Шариан, привела в чернораменские леса явившаяся ему икона Казанской Богоматери, которая потом на протяжении столетий считалась чудотворной святыней скита.

С легкой руки соловецкого выходца один за другим стали возникать в Заволжье старообрядческие скиты. В первые годы церковного раскола здесь селились в основном люди благородного знатия, такие, как Потемкины, Салтыковы, основавшие скит недалеко от Шарпанского, Анфиса Колычева, построившая обитель в Оленевском ските, княжна Болховская, поселившаяся в ските Комаровском и др. Скит Комаров, место действия романов Мельникова, основанный неким старообрядцем Комаром, находился в 18 км от г.Семенова и в 60 от Нижнего Новгорода.

Не одна гроза пронеслась над керженскими и чернораменскмим скитами. К 1737г. почти все они были уничтожены

Соколова Валентина Федоровна - доктор филологических наук, Нижегородский государственный педагогический университет

архиепископом нижегородским Питиримом. Ревностая деятельность архиепископа, направленная против старообрядцев, даже вызвала отрицательную реакцию святейшего Синода, который, как гласят нижегородские архивы, запретил Питириму "принуждать старообрядцев к переходу в православие по случаю массового сожжения самих себя" (ф.57 от 552 № 3). После указа 1762г., дозволившего заграничным старообрядцем возвратиться на родину, керженские и чернораменские скиты ожили. С 1821г. последовал ряд правительственных распоряжений, имевших целью уничтожить скиты в нижегородском Заволжье. В ноябре 1836г. воспрещено было вновь приписывать старообрядцев к скитам, а с февраля 1842г. не дозволялось строить новые и поправлять старые молельни, устраивать их в домах и иметь колокола. Эти постановления нашли неоднократное отражение на страницах романов Мельникова-Печерского "В лесах" и "На горах". Их герои постоянно опасаются проверки, когда были возведены те или иные строения, колокол в скиту заменяет било.

В 1847г. управление нижегородской епархией вступил преосвященный Иаков. По его требованию были взяты из скитов иконы, оглашаемые старообрядцами чудотворными: икона Казанской Богоматери из Шариана и икона Николая Чудотворца из Оленева.

В 1853 г. вышло правительственное постановление об окончательном уничтожении керженских и чернораменских скитов, о чем свидетельствуют и хранящиеся в Нижегородском областном историческом архиве документы с приложением списков выселяемых из скитов, и некоторые журнальные публикации 60-80-х годов XIXв. Именно указа 1853г. со страхом ждали герои П.И.Мельникова-Печерского, с таким сочувствием описанные им на страницах его эпопеи.

Читая хранящиеся в Нижегородском историческом архиве материалы, идивляешься высокой художественной правде созданных автором романов "В лесах" и "На горах" картин из жизни заволжских старообрядческих скитов. Как живые встают перед нами величественная и строгая мать Манифа, полная жизненного огня, но подавляющая порывы молодого сердца Фленушка, степенные дочери Патапа Максимыча - Груня, Настя,

Параша, прошедшие школу обучения в Манефиной обители Комаровского скита.

В 1883г. в ж."Русская мысль" Безобразов писал о поселившихся в г.Семенове после разгрома скитов старицах, выделяя среди них пользующуюся огромным авторитетом мать Есфирь, строгую начетчицу, умную и пламенную подвижницу "древнего благочестия", по всей вероятности, послужившую для Мельникова-Печерского прообразом матери Манефы.

В архиве Мельникова-Печерского, хранящемся в ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина в Петербурге, есть дело, касающееся матери Есфири с пометками, сделанными рукой писателя на полях, свидетельствующими о том, что личность строгой подвижницы его интересовала.

Герои Мельникова-Печерского знают все почитаемые старообрядцами святые места. Об этих местах неоднократно упоминается в документальных трудах писателя и на страницах современной ему печати. В 1866г. "Православный собеседник" давал подробное их описание. Это могильные памятники по креженским и чернораменским лесам, где покоились мощи религиозных подвижников, причисляемых старообрядцами к лику святых.



Л.Н.Новикова (г.Нижний Новгород)

"Общероссийская история" керженских скитов. По материалам краеведческих записей XIX - нач.XXвв.

Кому поклоняются, кого особо чтут старообрядцы на Керженце? Имена поминаемых в синодах часто бывают тесно связаны с местами паломничества - скитским кладбищами, затерянными в лесу могилами и гробницами, святыми источниками. наряду с именами первых подвижников старообрядчества и мучеников - Аввакума Петрова, Сергия Нижегородца, Даниила-"сожженного"- почетное место в народной памяти занимают легендарные основатели первых старообрядческих скитов на Керженце, видные писатели и полемисты, а также личности, сыгравшие важную роль в Российской истории.

В старообрядческих синодах-помянниках, встречавшихся нам в Семеновском районе и происходящих их скитских келий, в разных разделах и под разными календарными датами помещены указания на "память" многочисленных одноименных иноков: схимников, преподобных, мучеников. Например: "священноинока схимника Макария... священноинока схимника Макария 2". Под разными датами встречаются даже целые комплексы повторяющихся имен: Голендух обычно сопровождают Фотинии, Манефы соседствуют с Маргаритами. Для каждой обители или скита эти комплексы были своими и достаточно устойчивыми. Скитницами при постриче чаще присваивалось имя авторитетной основательницы скита или игуменьи обители. В Комаровском скиту популярным было имя Голендухи, одной из "начальных стариц" на Керженце, возглавлявшей скит недалеко от Комарова. На скитских кладбищах д.О.Оленево можно видеть могилы Манеф, в разное время возглавлявших обитель. Матушка Манефа, возглавлявшаа скит в до 20-х гг. XXв., получила прозвание "Манефы

Новикова Л.Н. - Институт рукописной и старопечатной книги

Последней".

По замечанию П.И.Мельникова, места разоренных скитов и могилы старообрядческих подвижников и святых особенно посещались представителями беглопоповской иерархии. Мы располагаем автобиографическим свидетельством о паломничестве к святым местам и беспоповцев - в начале XXв. многие скитские кладбища посетил писатель Дорофей Никифорович Уткин, настоятель спасовцев. Работа по выявлению и постановке на государственную охрану святых мест выявила следующую закономерность. наибольшей сохранностью отличаются остатки беглопоповских скитских комплексов. И следы посещений паломниками здесь наиболее заметны. Особое положение скитов, "приемлющих бегствующее священство", исторически определяется заботой и помощью виднейших капиталистов-старообрядцев - купцов Бугровых. С другой стороны, современная Семеновская Древлеправославная община является одним из инициаторов подновления мест паломничества.

Стремление прочесть историю собственной общины в общероссийской истории и наоборот - включение российской, да и мировой, истории в собственный исторический контекст - характерная черта для самосознания старообрядцев. При этом образы выдающихся деятелей принимают на себя особую функцию - они становятся легендарно-символическими. Примером может служить образ князя Юрия Всеволодовича из легенды о Китеже. Судьбы многих героев причудливо трансформируются народной фантазией. Главное условие приобшения к легендарной истории старообрядчества - быть "узником совести", пострадать за веру (при этом не столь важно, когда и от кого).

Особое уважение в керженских преданиях снискали личности гонимые и опальные - по сходству судеб они приобщались к мученической славе старообрядцев. Легенды и топонимические предания, бытование которых на Керженце зафиксировано в XIXв., связывают возникновение и деятельность скитов с рядом неординарных личностей. Так, легенда приписывает основание Оленевского скита преподобному Макарию Желтоводскому. После захвата монастыря Улу-Махметом, преподобный Макарий повел братию лесными заволжскими тропами с Желтых Вод на Унжу.

Как и древле пророку Моисею, встретился голодным путникам олень, которого Макарий ввиду поста велел лишь пометить и отпустить. Возле будущей деревни Оленево по молитве преподобного олень явился вновь и стал пищей истощенным, но не нарушившим поста путникам. Здесь и появился в XVв. скит, а затем деревня Оленево.

История Оленева связана и с другим легендарным образом. Разгневанный Грозный сослал сюда родственницу опального митрополита Филиппа - Анфису Колычеву. Ее именем называлась одна из знаменитейших обителей скита. Так старообрядцы Оленева причастились к опальной славе святого XVI в.

Удивительным является то, что к страданиям керженцев за веру была приобщена и сама царевна Софья Алексеевна, яростная гонительница старообрядцев. На Керженце указывают две (!) могилы опальной царевны, которая бежада сюда из Московского девичьего монастыря. На кладбище одного из старейших скитов, Шарпанского, Софья была якобы похоронена под именем инокини схимницы Прасковьи. Вокруг ее могилы долго сохранялись 12 холмиков - могилы двенадцати верных ей стрельцов. Ее же под именем Фитоньи похоронили на кладбище д.Трефилихи. Обе могилы особо почитаемы - мощи святой считаются чудотворными, целебными. Землей с могилы Фотиньи протирали больные глаза (что, возможно, связано с этимологией греческого имени - "святая").

Особую функцию символа приобретают святыни и предметы, свидетельствующие о связи Керженца с царским домом, Москвой и ее знатными родами. Икона-путеводительница, чудесно приведшая инока Арсения из Соловецкого монастыря в Шарпан - это образ Божьей Матери Казанской, подаренный в свое время монастырю из собственной почивальни Алексеем Михайловичем. Велико для старообрядцев было значение пророчества о том, что благодать в новом месте будет нерушима до тех пор, пока его не покинет чудотворный образ. Чиновник МВД П.И.Мельников коварно "позволил" пророчеству сбыться, увезя из скита икону. Согласно легенде, Шарпанский скит повторил судьбу Китежа, став невидимым. Особое место в моленных занимали иконы, пожертвованные именитым благодетелем, таким, как Н.А.Бугров.

Царские награды также были чтимы - у божницы в Комаровском скиту висела "Александровская лента с орденским крестом, принадлежавшая Лопухину", дяде основательницы обители Бояркиной - княжне Болховской.

Все реже встречаются преемники скитского духовного наследия, хранящие в памяти детали драматической истории заселения Керженских лесов. Чаще в памяти современных старообрядцев сохраняется обобщенный стертый образ безымянного святого-мученика, к которому приходят на поклонение.





Е.А.Бучилина (г.Н.Новгород)

Особенности беспоповских старообрядческих общин нижегородского края (По материалам археографических экспедиций ИРиСК)

Нижегородский край является одним из старейших центров старообрядчества, сохранившим богатейший материал по его истории, культуре и быту. Для исследователей совеременного состояния старообрядчества Нижегородская область представляет большой интерес, т.к. на ее территории продолжают существовать практически все старообрядческие согласия и толки, как признающие церковную иерархию, так и отрицающие ее.

Наибольший интерес, на наш взгляд, как наименее изученные, вызывают беспоповские общины, которые в силу своей замкнутости сохраняют подчас наиболее древние элементы православной культуры. Именно беспоповские общины в последние десятилетия XXв. оказали заметнее влияние на окружающую их христианскую среду, которая позаимствовала у них определенные взгляды на религию и обряды.

Наибольший интерес с этой точки зрения представляют собой поморские и спасовские общины как наиболее многочисленные. Наряду с ними в области существуют и безымянные общины, утратившие особенности своего согласия, но причисляющие себя к старообрядчеству, и общины, названные по именам наставников (например, Стешенькина вера, Лукоянова вера, Мамонова вера и т.п.). Различные самоназвания общин не исключают общности их согласия, однако при этом могут отличаться элементами обряда. Следует отметить, что окружающее население объединяет всех старообрядцев под одним общим названием "кулугуры", не делая различий между ними. Такое название принимается староверами с уважением, т.к. имено этим

Бучилина Елена Анатольевна - кандидат филологических наук, Институт рукописной и старопечатной книги

словом, по их мнению, сатана назвал Господа. При этом старообрядцы считают истинным только свое согласие и не признают других согласий и толков.

Современные беспоповские согласия во многом сохраняют свое первоначальное учение, однако при этом наставники могут вносить изменения в обряды под воздействием новых духовных исканий. Статус наставника имеет в общине важное значение, однако если раньше каждая община имела чаще всего наставника-мужчину, то теперь это место занимает преимущественно женщина.

Наиболее последовательными в своем учении остаются поморские и спасовские общины.

Современные поморские общины, как и раньше, разделяются на 2 вида: общины первого вида признают брак и принимают в свои ряды замужних. Обычно венчание происходило в церкви, однако в советский период брак совершался чаще в моленном доме наставником, который читал чин брака. Общины второго вида не признают брак. Члены общины делятся, в свою очередь, на "мирских" и "братию". Все члены общины "чешечничают",, т.е. не дают пользоваться своей посудой иноверцам, при этом члены "братии" между собой могут не "чашечничать". После обмирщения раньше полагалось класть 3 "начала", теперь кладут 2. Служба проходит в моленном доме, где находятся аналой, иконы и свечи. Для службы надевают сарафаны и берут лестовки. Обычно служба совершается по старопечатным книгам на церковно-славянском языке по субботам, воскресеньям и праздникам с 8 часов вечера до часу ночи и с 4-х до 6 часов утра. Перед службой члены общины проходят обряд прощения: каждый просит прощения сначала у наставника, затем у старших в общине, потом у всех собравшихся.

Крешение детей может совершаться как в церкви, так и наставником общины или получившей на это благословение женщиной. Больных детей могут крестить дважды. При переходе из другой веры перекрещивают и налагают пост на 6 недель.

В похоронном обряде сохраняется много архаичных черт: гроб должен быть долбленный из целого дерева, а не тесовый; одежда на покойнике должна быть из холста - длинная рубашка

до пят с длинными рукавами, сверху саван и куколь на голове; на ногах портянки и лапти. На кладбище выбирают место по заслугам: если человек много грешил, его клали к западной стороне, т.к. она считается "мертвее". Поморские и спасовские кладбища стоят отдельно друг от друга.

Поморцы признают тайное покаяние по потребнику своему наставнику. Они приветствуют друг друга словами: "Мир в доме живущим!", а благодарят словами· "Спаси, Господь, и помилуй", "Бог спасет!". В круг их чтения входят "Страсти Христовы", Псалтырь, Евангелие, Шестоднев, Потребник, Службы Богородице, Поморские ответы, Скитское покаяние и др. Духовные стихи поют, как правило, на поминках и во время поста. Многие из членов общины не признают телевидение и радио, полагая, что на них лежит печать антихриста.

Спасовские общины (или нетовцы) также делятся на 2 группы: на спасовцев малого начала и спасовцев большого начала. В свою очередь каждая община разделяется на мирских и братию. В "братию" принимают только тех, кто принял "начал" и таким образом дал обет строго соблюдать все посты, посещать все службы, не пить, не курить, не брить бороды. Не принявших "начал" не отпевают. Братия чашечничает, тогда как "мирские" могут использовать одну и ту же посуду с иноверцами.

В отличие от малоначальных, большеначальные спасовцы при приеме в общину читают чин "Проклятие ересей", а в великий пост "Скитское покаяние", а большеначальные могут кушать с "миром", но молятся отдельно. Иногда и те и другие спасовцы молятся вместе.

В своих обрядах и обычаях спасовцы руководствуются Потребником Спасова согласия, изданным Антипиным в 1913 г., где изложены основные положения их учения:

Спасовцы не признают причастия, однако в пост и перед смертью используют для этого крещенскую воду.

Спасовцы признают исповедь только самому Богу, поскольку некому исповедоваться, нет достойных.

Детей крестят трехразовым погружением обязательно в холодной колодезной воде. Обращенных в свою веру не перекрещивают.

Спасовцы уверены, что антихрист давно на земле и все люди принадлежат ему, кроме истинных христиан, за душами которых он сейчас охотится.

Отвергая институт церкви, спасовцы верят, что церковь может быть в каждом доме, надо лишь усердно молиться.

Спасовцы не признают чай, кофе, табак, золото, телевидение, радио, фото. Многие отказываются получать пенсии, не имеют паспорта, полагая, что на них стоит печать дьявола.

Общины имеют необходимые богослужебные книги старой печати. Кроме них популярны "Страсти Христовы" и "Сон Богородицы". Репертуар духовных стихов хотя и заметно отличается от приведенного П.И.Мельниковым в "Отчете..." списка, однако сохраняет некоторые старинные образцы, а также редкие старообрядческие произведения ("О Никоне", "О Всемирном потопе"), не опубликованные ранее.

Отношение старообрядцев-беспоповцев к великорусской церкви можно назвать парадоксальным: не признавая ее, многие благословляют детей и направляют в великорусскую церковь.

Беспоповские общины требуют пристального внимания ученых как часть русской культуры, исчезающей на глазах.

Раздел IV

КУЛЬТУРА СТАРООБРЯДЧЕСТВА: ТРАДИЦИИ И БУДУЩЕЕ

Н.В.Литвина (г.Москва)

Территориальный архив традиционной культуры: проблемы сохранения и возвращения

Актуальность проблемы выявления корней и истоков национальной культуры, ностальгия по минувшему порождает сегодня самый широкий общественный интерес к русской традиционной культуре. Как доказали работы ученых (археографов, этнографов, филологов) двух последних десятилетий, существуют еще целые старообрядческие регионы, где древние культурные традиции до сих пор живы. Предлагаемая работа рассматривает одну из возможностей общественно-культурного использования результатов научных исследований традиционной культуры русского старообрядчества.

На протяжении 24 лет в Верхокамье (юго-запад Пермской области и северо-восток Удмуртии) регулярно проводятся комплексные археографические экспедиции МГУ под руководством И.В.Поздеевой. Уже в результате первых экспедиций выявленный уровень сохранности традиции (книжная культура, фольклор, ремесла и т.д.) позволил отнести Верхокамье к районам первой категории, в которых древняя традиционная культура сохранилась как система.

За четверть века в исследуемом районе Верхокамья, который был найден в момент начала естественного умирания традиции, произошли существенные изменения. Сократилось чуть ли не в четыре раза число "соборов", а в них - "соборных" староверов (в среднем 30 человек в 70-е гг. и 8 - в 90-е гг.); роль общины - "собора" перестала быть определяющей в жизни сел и деревень; рассеялись многие "соборные" библиотеки. Но, главное, что уходящая "беспоповская" традиция активно вытесняется белокриницкой церковью. Таким образом, возрождение православной традиции, характерное для большинства регионов России, в Верхокамье приняло форму замены угасающей исконной "беспоповской" традиции активной

Литвинова Н.В. - археографическая лаборатория МГУ

"поповской".

Исследования, проводимые археографами МГУ ставили три задачи: сохранение и изучение традиционной культуры старообрядчества и возвращение лучшего в ней потомкам староверов, но, до последнего времени, решались только первые две. Результатом такой работы явились: 1) уникальный территориальный архив традиционной культуры в собрании Археографической лаборатории МГУ, представленный шестью взаимосвязанными фондами (фоно и фото архивы, полевая документация 1972-1996 гг., видеоархив, переписка и коллекция предметов материальной культуры); 2) Верхокамское собрание книг и рукописей в фондах НБ МГУ, насчитывающее более 600 экземпляров. Материалы исследований опубликованы более чем в 30 статьях и книгах московских и пермских ученых.

На этой базе стало возможным выполнение третьей задачи - возвращения ряда форм традиционной культуры - подразумевающей не формальную передачу фондов, а осуществление системы обучающих программ (летние школы), методической помощи в организации экспозиции и комплектования фондов, помощи при создании новых музеев. Местные музеи в этом случае могут выполнять не просто ознакомительные, но и просветительские функции.

Сейчас в Верхокамье существует пять музеев: музей традиционной культуры в с. Сепыч Верещагинского района, краеведческие школьные музеи с. Северный Коммунар и с. Кониплотино Сивинского района Пермской области, районный краеведческий музей в г. Верещагино Пермской области и сельский краеведческий музей с. Кулига Кезского района Удмуртии.

Пример сепычовского музея показывает, что местные музеи с уровня общественных и школьных способны приблизиться к уровню региональных профессиональных музеев. Этот новый уровень поднимает требования к музейной деятельности. При помощи московских и пермских ученых возможно пополнить фонды музеев коллекциями фонозаписей местной устной традиции (духовные стихи, свадебные и трудовые песни, беседы со старожилами), фотографий самих представителей уходящей культуры, видеофильмами, зафиксировавшими праздничные моления, разговоры с руководителями соборов, традиционные ремесла. Новая задача

построения экспозиции на содержании книг как основе многих аспектов жизни и культуры местного старообрядчества послужит организации целенаправленного комплектования и включению музейной деятельности в образовательные процессы.

Сотрудничество московских и пермских ученых с организаторами и руководителями местных музеев поможет превратить музеи Верхокамья из хранилищ в центры местной традиционной культуры.



О.Н.Бахтина (г.Томск)

Своеобразие старообрядческой литературы (книжности) или о христианском понимании символического слова

Старообрядческая книжность как часть русской литературы стала изучаться лишь в XX в., но современным исследователям трудно понять своеобразие этой литературы, возникшей в середине XVII в. Писатели - старообрядцы пишут не только о событиях своей жизни (а пока именно это привлекает внимание и ученых-литературоведов и просто читателей), но и о сущности Троицы, о крестном знамении, о сугубой аллилуйе и т.д.

При изучении старообрядческой литературы необходимо осознать особую природу слова. Старообрядческие тексты по сути средневековые, а значит, глубоко символические литературные памятники.

В Средние Века сам принцип мышления тождественен символическому богословию. Источником такого богословия является Слово божье, представленное в тексте Священного Писания. Заповеди, притчи, иносказания, содержащиеся в тексте Библии, это способы, руководствуясь которыми, человек достигает особого духовного состояния, что и позволяет ему проникнуть в мир духовной реальности, в мир потусторонний. Согласно христианскому вероучению смысл человеческой жизни состоит в богообщении и богопознании. Человек устремлен к богу, он непрерывно чевствует его присутствие.

Средневековое символическое богословие основывается прежде всего на словесном образе. (Иисус Христос - вочеловечившееся Слово Божие). При этом словесный образ становится символом.

"Символ причастен духовной реальности и способен или призван воплотить ее" (А.Шмеман), то есть, символ всегда

Бахтина Ольга Николаевна - кандидат филологических наук, Томский государственный университет

свидетельствует о существовании другой реальности, отличной от эмпирической, но в которую можно войти через смысл и тогда она станет "реальнейшей реальностью".

"Религиозный символ призван совместить онтологически противоположное" (С.Аванесов), поэтому возможно взаимоисключающее несходство символизируемого и символизирующего. Этим "несходным изображениям" отдает предпочтение Дионисий Ареопагит в своем тракте "Божественные имена". Вслед за ним идут и писатели-старообрядцы.

Неслучайно "Житие" протопопа Аввакума начинается с толкования сочинений Дионисия о Божественных именах: "...что Тебе, Богу, присносущные имена истинные".

В самом символе важна не форма, а смысл, но постижение его требует определенной духовной работы, символическая глубина образа открывается не сразу. "По сему разумевай того же Дионисия о истине".

Произведения старообрядческой литературы в основном состоят из цитат Священного Писания и сочинений отцов церкви. "Мозаичный принцип" создания текстов характерен и для древнерусской литературы, Библейские архетипы открывали религиозному сознанию средневекового человека "наиболее глубинный слой смыслов" (В.Н.Топоров).

Старообрядческая литература прежде всего проповедует христианскую идею воссоединения мира с Богом. В этом ее основной пафос, это определяет и специфику толкования христианского символа. Например, протопоп Аввакум в своем житии толкует исправление, сделанное Никоном в Символе веры: "Мы же речем, потеряли новолюбцы существо Божие испадением от истинного Духа". При толковании Священного Писания Аввакум отождествляет русские события с событиями священной истории. "Распяли оне Христа в Русской земле". У Аввакума символы становятся реальностью мира иного. "Для него завеса была неплотной" (М.Плюханова).

Старообрядческая литература не есть собственно эстетический феномен, это душеполезное чтение, она не отделима от христианского вероучения. Кроме того, эта литература суть сохранение и развитие древнерусских литературных традиций. В этом ключ к ее пониманию и изучению.



Е.А. Агеева (Москва)

Книжность старообрядческого Подмосковья (по материалам полевых наблюдений и Московской коллекции ОРК и Р МГУ)

Изучение как индивидуальной, так и всеобщей истории старообрядчества невозможно без освоения его книжной культуры. Состав, характер и своеобразие книжности позволяют сделать выводы о содержании и путях сохранения местных традиций, особенностях староверческого миропонимания. Динамичное, трагичное, многовековое развитие старой веры, конечно, осложняет реконструкцию ее мира книги, его судеб и взаимосвязей как с внешней культурой, так и внутренней полемикой, выделением и обособлением согласий. Данная задача, как справедливо заметили сибирские археографы Е.И.Дергачева-Скоп и В.Н.Алексеев, "все еще требует огромных усилий по собиранию и классификации материала. Даже то, что сделано за много лет уже не одним поколением археографов, все равно не дает возможностей окончательного решения вопроса " (Репертуар традиционного чтения старообрядческих согласий Сибири. Этюды нравственной философии\\ Старообрядческая культура в Европе, Азии и Америке. Варшава,1994. С.43).

Изучение Подмосковной книжности - лишь кирпичик в воссоздании фундаментальной староверческой библиотеки, непоправимый урон которой был нанесен не столько гонениями прошлого, а прежде всего натиском искоренения и забвения XX столетия..

Московская коллекция МГУ сложилась в 80-х - нач. 90-х гг. и свое название получила по ведущему месту ее формирования: если существенная часть находок и была приобретена в полевых изысканиях, прежде всего Павлово-Посадском, Орехово-Зуевском

Агеева Елена Александровна - МГУ. Данная работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 96-01-00494)

и Егорьевском районах Московской области, то изучалась, описывалась она в столице и часто имела с ней самую тесную связь, как и другие памятники книжности, которые поступили в собрание университета непосредственно в Москве, главным образом, от потомков старообрядцев. Внутри коллекции условно можно выделить гуслицкую часть, так как значительный круг книг, прежде всего певческих, был написан там, или же они бытовали в этих местах, приобретающих ныне вполне заслуженную известность после длительного времени неверных оценок и просто неведения. Расцвет Гуслиц, начавшийся в кон. XVIII - нач. XIX вв. был обусловлен небывалым развитием староверия, отличавшемся особым менталитетом, характеризующимся ярко выраженной предприимчивостью и стремлением самостоятельно решать сложные богословские вопросы, а также глубоким знанием святоотеческих традиций, церковного устава, сохранением письменного и устного наследия древней певческой культуры, что, конечно, предполагало наличие значительных книжных собраний как в личном, так и общинном пользовании. Но ни их описаний, ни опубликованных свидетельств об их бытовании не сохранилось, исключая библиотеку старообрядческого священника Г.С.Юдина (книги с его владельческими штампами приобретались другим старообрядческим священником П.Н.Никифоровым и упоминаются в указателе ГБЛ. - Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им.В.И.Ленина. Т.1, вып.1. М.,1983. С.227. Ряд книг из собрания Юдина встречался в Гуслицах во время экспедиций МГУ, например, см. Дневники Л.А.Игошева, 1982г.). Хотя, очевидно, было множество домашних, семейных библиотек, причем не только священников или уставщиков. Так, можно назвать собирателя книжника дядю Василиска из Абрамовки, "мокеевцев" (одно из местных старообрядческих самоназваний согласия, очевидно, неокружников) Звоновых, часть книг которых, по рассказам потомков, была подарена в Петербург, семью Смирновых из Егорьевска, передавших книги после смерти ее главы в храм с. Шувое, где жил "книжный" Илья Зотович Медведев, слывший искусным переплетчиком. Значительная и уникальная по составу книжная коллекция бережно хранилась в семье Ситновых, историей которой в наши дни занимается

В.Ф.Ситнов - известный краевед из Павловского Посада. До сих пор в Гуслице и близлежащих местностях можно услышать рассказы о грамотных людях, знатоках Священного Писания, увидеть поистине раритеты книжного наследия, как рукописного, так и издания типографий XVIII - XIX вв., иногда по редкости превосходящих старопечатную московскую или южнорусскую книжность. Так, например, в одном из Гуслицких сел в экспедиции 1982г. был обнаружен Шестоднев, напечатанный в 1786г., в г.Суровце, в тип. Жемчужниковых.

Некоторая часть - 41 книга и 103 рукописи XVII - XX вв. поступили в Отдел редких книг и рукописей НБ МГУ. Одной из особенностей книжной части коллекции можно считать относительно небольшое число старопечатных дониконовских книг, составляющих, как правило, фундамент традиции, а среди них следует особо выделить майскую Минею - М., Печатный Двор, 20. IV. 1646 г. (инв. № 5906-6-82) - с весьма редкой по содержанию записью, отражающей порядок замены изданий после реформы патриарха Никона: "Книга сия Воскресения Христова Деревяницкого монастыря домовная 201 году отдана напромен Хутыня монастыря архимандриту Макарею за новоисправну а подписал по приезду отца игумена с братиею служка Якумко..."

Значительно шире представлены книги старообрядческой печати XVIIIв., в том числе и с местными владельческими записями, например, на издании Аввы Дорофея (инв. №1909-17-83) написано: "1803 года июля 2-го дня сия книга богодуховенная нарицаемая Аввы Дорофея житие, о святех постницех, како в посте и просиявших и еже главлется (?) Цветник Московской губернии Богородского округа Гуслицкой волости деревни Алексеевка крестьянина Луки Афанасьевича Абрамова".

Такие достаточно разнообразные издания, как послениконовские , в том числе поучительные слова Ефрема Сирина (М., Печатный Двор, 29.VIII. 1667г.) с вкладной записью царя Алексея Михайловича (инв.№ 1671-1-86), ранее отсутствовавшее в МГУ, и Библия - перепечатка Московского Печатного Двора 12. XII. 1663 г. знаменитой Острожской библии Ивана Федорова (инв. №1909-13-83).

Памятники московской синодальной печати выделяются

своей уникальностью. Это, прежде всего, Минея август. М., I.1766 (инв. №2743-15-92), ранее не представленная в собрании университета, и Псалтирь М., IX 1774 (инв. №2274-3-87), не отраженная в Сводном каталоге изданий XVIII в.

Достаточно широкое бытование послениконовских и синодальных изданий, по наблюдениям археографических экспедиций (что подтверждается и составом Московской коллекции), свидетельствует не о забвении традиций признавать только определенный круг книг, а скорее отражает культурную ситуацию первой половины XX столетия, когда в условиях массового закрытия храмов, как старообрядческих, так и официальной церкви, утраты письменного наследия, спасалась, сохранялась богословская книга вообще, обладавшая высоким авторитетом. Наш вывод подтверждается и бытовавшем в исключительно поповских, белокриницких центрах беспоповской поморской книжности, хотя, конечно, такое проникновение, возможно, было связано и с нуждами полемики. Это издание Винограда Российского С.Денисова. М.,1906 (инв.№ 1899-8-84), а также полемического сборника кон. XIX в., в котором вырезанный печатный текст фрагмента Поморских ответов и беседы иеромонаха Прокопия со старообрядцами-беспоповцами в Тверской губ. в 1879г. наклеен на чистые листы бумаги (инв.№1909-22-83).

В московской коллекции МГУ весьма широко представлена старообрядческая периодика начала XX в.: журналы "Церковь" №36-7.IX. 1908г. (инв. №1676-5-86), "Старообрядческая мысль" - №№7,9 и 11 за 1911 г. (инв.№ 112-2-87), "Слово Церкви" №47. 20.XI 1916г. (инв. №1676-6-86). Все они имели хождение в сердце Подмосковного старообрядчества, Запонорье, части широкой Гуслицы, и это вполне соотносится с сообщением, приведенном в "Русском курьере" в 1880г., о том, что многие старообрядцы в этих местах охотно выписывают и читают периодику (А.С.Пругавин. Значение сектантства в русской народной жизни \\ Русская мысль. М.,1881. №1. С.538).

В рукописной части коллекции, конечно, преобладают певческие рукописи XVII - XXвв. (62). Все они, по крайней мере, последние 20-30 лет бытовали в Гуслицах. Некоторые из них отражают очень древние традиции книжного знаменного искусства

- певческий Сборник 20-х гг. XVII в. (8, №1871); другие связаны с певческой культурой старообрядческих поселений Украины и Молдовы - Праздники послед. трети XVII в. (4, №1639), два списка Праздников конца XVIII в.(4, №1700 и №1701), а также певческая Азбука 60-7—х гг. XIX в. (2, №1704) с владельческой записью 1822 г. тираспольского мещанина Ивана Мироновича господина Полякова. Особую группу составляют рукописи, написанные и украшенные именно в Гуслицах, и, как свидетельствуют данные "Отчета о старообрядческих училищах 1904 г." (МГУ, №1828), этим искусством занимались здесь с сер. XVIII в. В Московской коллекции наиболее ранней рукописью местной традиции представляется список Праздников певческих послед. трети XVIIIв. (2, №2380) - роскошно, исключительно по-гуслицки орнаментированный. Также начальный этап книгописания представляют Ирмосы на бум. 1805 г. (4, №2381), Сборники певческие на бум. 1805-1806 гг.(4, №2382) , Сборник с Октаем и Обиходом 10-х гг. XIX в.(4, №2383) с записью карандашом нач. XX в.:"Сей малый Октай весьма замечателен письмом и полностью содержанием. И.В...Спирин". Особой удачей археографов МГУ можно считать приобретение подлинных рукописей замечательного писца и художника Максима Александровича Кашкина - это Триодь Постная и Цветная нач. XX в.(2, №1722) и Обедница нач. XX в. (2, №1827), а также выявление работ ранее неизвестных мастеров иконописцев и книгописцев, например, отца и сына Балцетовых, которые оставили уникальный архив, где содержатся разнообразные материалы нескольких поколений этой семьи, характеризующих их предпринимательскую, творческую и общественную деятельность.

Значительное место в коллекции занимают традиционные для старообрядчества Сборники широкого состава XVIII - XX вв., содержащие как поучения, так и круг эсхатологических писаний, напрмер, Слова Ипполита папы Римского, Палладия мниха, о сошествии Иоанна Предотечи во ад.(4, №1821), а также лицевой Апокалипсис (4, №1791). Любопытным представляется Сборник выписок по разным вопросам старообрядческой жизни, содержащий рисунки, расчеты и рассуждения об антихристе, являвшемся в облике Бонапарта втор. пол. XIX - нач. XX вв.(№1825).

Необходимо выделить и Сборники богослужебного характера сер. XVIII в. из Ликино, оформленные в поморском стиле и с записью :"Сия книга выгорецкого общежительства. Подписал Иван Сидоров (8, №;1640).

Необыкновенную судьбу имеет список Устава церковного 19 авг. 1689 г. , к. XVII в., XVIIIв., нач.XIX в. (4, №1790) с записью писца устюжского протопопа Василия, который был извлечен замечательной помощницей московских археографов, потомственной прихожанкой Шувойского храма, ныне, к глубокому сожалению, покойной, Вассой Ивановной Смирновой, из ковша экскаватора при сносе старого дома.

Там, в пос. Шувое близ Егорьевска, особенно бурно развернулись прения об уже упоминаемом Окружном послании, что вылилось в имевшие широкое хождение списки "Шувойской беседы", один из которых представлен и в Московской коллекции МГУ (4, №2299), наряду со списком "Чина принятия от противоокружнической ереси"(8, №2297). История лужковского согласия и особенности его миропонимания представлены сочинением "Ответы на вопросы лужковцев" 1792 г., дополненным историческим сказанием о первоначальном разделении лужковцев с древлеправославною церковью - все в списке кон.XIX в. (ксерокопия 10\96).

Конечно, столь количественно скромная коллекция не может быть исчерпывающим источником, отражающим все проблемы старообрядчества Подмосковья, но тем не менее в данном сообщении мы не смогли в полной мере показать всего ее разнообразия. Необходимо ее всестороннее описание, а также выявление и сопоставление круга книжности, имеющей отношение к старообрядчеству Подмосковья.



Н.А.Кобяк, Т.А.Крулова (г.Москва)

Некоторые замечания о методике археографического описания старообрядческих сочинений

1. В камеральной археографии одним их принципиальных является вопрос о степени подробности описания как рукописи в целом, так и отдельного сочинения. Традиционно достаточной признается точная передача заглавия и начала текста. Считается, что именно эти два элемента делают текст "узнаваемым". Указанный подход, вероятно, оправдан для описания произведений, не имеющих внутренних составных частей, хотя и для них, как показывает практика описания рукописей, этого не всегда достаточно. например, начало "Тайну цареву добро есть таита (хранити)..." имеет ряд старообрядческих сочинений: а). Сказание диакона Федора об Аввакуме, Лазаре и Епифинии (Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С.272. № 3); б). Глава восьмая из "Писем страдальческих" протопопа Аввакума (Дружинин. Писания. С.21-24. № 66); в). Сочинение о правой вере и об Антихристе (Бубнов Н.Ю. Сочинения писателей-старообрядцев XVIIв. Л., 1984. С.65); г). Старообрядческая переделка сочинения Арсения Суханова "Прение с греками о вере"; д). "Беседословие поморян с пустынножителями Ладожского скита о крещении" (Дружинин. Писания. С.331. № 225). Кроме того, аналогичное начало имеет ряд сочинений нестарообрядческого происхождения: Слово св.Нифонта к верным из Измарагда, Житие Марии Египетской Софрония Иерусалимского. Тем более такой подход ограничен для описания сложных по структуре сочинений.

2. В археографической литературе подробную роспись структурных частей пока имеет незначительное число сочинений старообрядческих авторов: прежде всего это сочинения Аввакума (см., например: Бубнов. Сочинения писателей-старообрядцев. С.31-

Кобяк Наталья Адольфовна - научный сотрудник Археографической комиссии РАН: Круглова Татьяна Александровна - МГУ

32), Спиридона Потемкина (Дружинин. Писания. С.231-236; Бубнов Сочинения писателей-старообрядцев. С.13-15), сочинения, связанные с именем патриарха Никона (Дружинин. Писания. С.219. № 14-17), и др. Между тем точная информация о структурных частях сочинения (номенклатура названий частей, их количество и последовательность, заглавие и начало каждой части) может служить важным подспорьем в определении полноты исследуемого текста, его атрибуции, выявлении специфики, соотнесении текста с другими редакциями того же сочинения и т.д. Примером подобной полной росписи и на ее основе изучения истории конкретного сочинения может быть исследование Н.Ю.Бубнова о "Книге Спиридона Потемкина" (ТОДРЛ. Л., 1985. Т.40. С.345-363).

3. Представляется, что структурные части сложных сочинений должны отражаться в полной мере в справочной археографической литературе, к числу которой относится и книга В.Г.Дружинина "Писания русских старообрядцев". При подготовке ее к переизданию мы ориентируемся на подробное описание значимых единиц (часть, глава, вопрос, слово и т.д.) каждого старообрядческого сочинения.

4. Подобная методика требует больших затрат сил и времени, но она с первых же шагов дает неожиданные результаты. Особенно впечатляют новые факты о включении известных ранее как самостоятельных сочинений в состав других компилятивных произведений. Так, например, выясняется, что старообрядческое сочинение "О галстуках", известное как самостоятельное по спискам конца XVII - начала XVIIIвв. (см.: Бубнов. Сочинения писателей-старообрядцев. С.57), вошло в беспоповское анонимное сочинение "О нововведениях в одежде и украшениях" (Дружинин. Писания. С.337. № 257), написанное, по свидетельству переписчика, в 1750г. Сочинение "О галстуках" включено в подборку текстов, осуждающих ношение "чюждаго одеяния", косметические ухищрения, применяемые женщинами,- "мушки", "натирание ланит" и т.д. (ГИМ. Собор. Хлудова. № 280).

Другое сочинение "Канон, певаемый во время сочетания брака, или чин брачному молитвословию", автором которого назван Г.Л.Скачков (Дружинин. Писания. С.251. № 3), входит как глава в

"Устав брачный", приписанный уже другому автору - П.О.Любопытному (Дружинин. Писиния. С.189. № 9). Основанием для подобной атрибуции стали, вероятно, инициалы "С. и Л.", указанные в заглавии "Устава брачного" и расшифрованные как Свнетозаров Павел Лбвович (исходя из предложения, что "и" было перепутано копиистом с "п"). Нам представляется, что, учитывая включенное в данную подборку сочинение "Канон, певаемый во время сочетания брака", эти инициалы могут быть раскрыты Скачков Гавриил Ларионович (исходя их предположения, что на каком-то этапе копирования "Устава брачного" буква "г" была прочитана как "и", а также из того, что Скачкова, перешедшего от старообрядцев-беспоповцев небрачного согласия к старообрядцам брачного согласия, вопросы обоснования законности бессвященнословного брака могли особенно волновать). Таким образом, подробная роспись состава сложного сочинения может стать в ряде случаев исходной точкой при выявлении некоторых вех в его создании, установления его источников, определении авторства и т.д.



С.Е.Никитина (г.Москва)

Место русского языка в жизни орегонских старообрядцев

В штате Орегон с середины 60-х годов живут иммигранты-старообрядцы. В основном, это беспоповцы часовенного согласия (семь приходов) и небольшая, но постепенно увеличивающаяся группа поповцев белокриницкого согласия. По своему территориальному "исходу" старообрядцы образуют три группы: "харбинцы", "синцзяны" и "турчане"; последние, в свою очередь, делятся на "дунаков", проживавших до конца XIXв. на территории Румынии, и "кубанцев", или некрасовцев (их единицы).

До приезда в США все они жили в иноязычной среде, однако тот тип общества, в котором они находились, не препятствовал сохранению этнического языка. Такие государства, как Турция, Китай, Бразилия, Аргентина (в двух последних странах до сих пор живут старообрядцы - выходцы из Китая) принадлежат к обществам с этноцентрической тенденцией (термин социолингвистов), т.е. к тем, где государство выступает как внешнее по отношению к этническим группам, и личность реализует основные социальные роли внутри своей группы. Для многих поколений старообрядцев, проживающих в этих странах, русский язык был первым и родным, коммуникативно универсальным языком, обслуживающим практически все сферы деятельности.

В США старообрядцы оказались в принципиально иной ситуации. Эта страна по социолингвистической классификации относится к обществам со стратоцентрической тенденцией, где в государственном масштабе существует только социальная стратификация„которая определяет социальные роли личности и его языковое поведение. В отличие от прежних мест своей миграции старообрядцы не живут компактно. Единственная группа старообрядцев, основавших

Никитина Серафима Евгеньевна - кандидат филологических наук, Институт языкознания РАН

свой поселок Вифлеем, где практически нет американцев - это "турчане", однако существенного отличия от общей старообрядческой языковой ситуации здесь не наблюдается: вся система американского школьного обучения, ориентированная на активное общение учащихся между собой, и разнообразные масс-медиа - телевидение, видео и аудиокассеты - все на английском языке - воздействуют на речевое поведение, сокращая долю русского языка, оставляя его если и первым, то не родным: языком, которым свободно владеют и на котором думают, становится у поколения, родившегося в США, или приехавшего туда в раннем детстве, английский язык.

Можно было бы ожидать, что русский язык в таких условиях утратится довольно скоро. Одна из старообрядок, в детстве приехавшая из Турции, говорила нам: "русские, которые здесь, давали нам десять, ну от силы пятнадцать лет - русскому языку, а мы уж больше тридцати живем - и все говорим". Очевидно, что сохранность языка прежде всего связана с конфессиональным фактором. Языком богослужения является церковнославянский, который, как в древней Руси, осознается как книжная и сакральная разновидность русского языка (ситуация диглоссии).Ему обучают по старинной традиционной методике почти всех подростков, и это обстоятельство поддерживает бытовой русский язык, называемый в отличие от церковного, "гражданским".

История поставила для старообрядцев неутешительный в отношении родного языка эксперимент: беспоповцы, эмигрировавшие из Польши в США в штат Пенсильвания в 80-е годы прошлого века, в настоящее время практически утратили русский язык (кроме маленькой группки) и в богослужении перешли со славянского на английский. Старообрядцы Орегона в большинстве своем к происходящему в Пенсильвании относятся отрицательно. В их рассуждениях и размышлениях о необходимости сохранения церковнославянского языка можно усмотреть несколько типов аргументации: a) апелляцию к религиозной традиции ("так завещено прадедами"), b) лингвистическую аргументацию, связанную с невозможностью адекватного перевода церковнославянских текстов на английский язык, c) лингво-эстетическую, связанную с литургическим пением, d) лингвокультурную, утверждающую неразрывность культуры, веры и языка.

Л.Л.Касаткин, Р.Ф.Касаткина (г.Москва)

Диалекты русских старообрядцев в Орегоне (США)

1.Русские старообрядцы в штате Орегон живут, главным образом, в окрестностях г.Вудборна, большинство из них занимается сельским хозяйством. Одна их часть - выходцы из Китая: Синдзяна и окрестностей Харбина, куда их предки бежали от преследований советской власти в период с 1918г. по 1940-е гг. В 1950-е гг. эти старообрядцы эмигрировали из Китая, в основном, в Аргентину и Бразилию, откуда часть их в 1960-70-е гг. переселилась в Орегон. В соответствии с происхождением их называют "синдзянцами" и "харбинцами". Другая, значительно меньшая часть старообрядцев Орегона - "турчане", они переселились в США в 1963г. из Турции. Их предки, донские казаки, бежали с Дона после разгрома Булавинского восстания 1707-1709 гг. на Кубань, куда их вывел атаман Некрасов (отсюда их название "некрасовцы"), а в 1740г. - в район южного побережья Мраморного моря (их называют "кубанцами") и в Добруджу, в устье Дуная, откуда часть их в конце XIXв. переселилась в Западную Турцию, в район озера Акшехир (их называют "дунаками").

2.Большинство диалектных черт "синдзянцев" и "харбинцев"- севернорусские: им свойственно аканье с узким челюстным раствором, т.е. такой его тип, который возникает на месте прежнего оканья; отмечаются и спорадические случаи произношения безударного *о*; *и* на месте "ять" между мягкими согласными под ударением (*би́лют, йи́здили, сви́тит*); *е* вместо *а* между мягкими согласными под ударением (*опе́ть, де́дя*); гласный *'а* в корнях глаголов *сесть, лечь* в формах прошедшего времени (*сял, ся́ли; ляг, ля́гли*); остатки заударного ёканья (*кра́сненькиё, ба́скенькиё*); выпадение *j* между гласными, ассимиляция и стяжение

Касаткин Леонид Леонидович - доктор филологических наук, Институт русского языка

Касаткина Розалия Францевна - доктор филологических наук, Институт русского языка

этих гласных (*молода́, большу́, ста́ры, знат, заболе́т, вы́мошь*); прогрессивное ассимилятивное смягчение всех заднеязычных согласных (*ма́ленькя, деньгя́м, све́рьхю*); утрата конечного *т* в слове в сочетании *ст (мос, пос, хвос)*; совпадение окончания тв. пад. с окончанием дат. пад. мн. ч. существительных (*с рука́м, нога́м, индюка́м*); форма личного местоимения 3 л. мн. ч. *оне*; инфинитив глаголов с заднеязычными согласными в основе на *-кчи, -гчи (пекчи́, берегчи́)*; образование наречий со значением неполноты качества, главным образом цвета при помощи приставки *с-* и суффикса *-а́* (*скрасна́, сжелта́*); употребление частицы *-ка* при местоимениях (*мне́-ка не ви́дно*); слова *баско́й* "красивый", *вы́копать* "выколоть (глаза)", *гль́за* "глыба, ком", *голи́к* "веник", *жерново́* "жернов", *заро́д* "стог сена", *клюка́* "кочерга", *косьёвище* "рукоятка косы", *кошева́* "сани", *моло́сный* "скоромный", *молоти́ло* "цеп", *мо́рговать* "брезговать", *мо́ршни* "вид обуви", *мураши́* "муравьи", *наза́дь* "назад", *наруши́ть* "убить", *но́рка* "ноздря", *о́чеп* "шест, на котором подвешивается люлька", *пару́нья* "наседка", *посиде́нки* "вечерние собрания молодежи", *суслон* "малая укладка снопов", *ша́ньга* "выпечное изделие", *шашму́ра* "головной убор".

Имеются в диалекте "синдзянцев" и "харбинцев" и черты, свойственные южнорусским говорам: широко представленное произношение *с* на месте *ц* и *ш'* на месте *ч* (*лиси́са, оте́с, ш'е́рен, дош'*); изредка встречающиеся случаи предударного яканья (*в лясу́, бягу́, зярно́, зямля́*), а также среднерусским: форма предл. пад. ед. ч муж. и ср. рода прилагательных и неличных местоимений с ударным окончанием *-им, -ым* (*в больши́м доме, в таки́м деле, в худы́м ведре*).

3.Диалектные черты "турчан" главным образом южнорусские, многие относятся к юго-западной диалектной зоне: яканье (*ряка́, бяжи́ть, ня стро́им*); заударное конечное *'а (бу́детя, схо́четя, каки́я, больши́я)*; стяжение гласных на стыке слов (*не-ткрыва́ли, на-дни́х, на-рба́х*); *г* щелевой; губно-губной *в*,чередующийся с *у* неслоговым перед согласным в середине слова (*тра́ука*); *у* на месте *в* в начале слова перед согласным (*у шко́лу, узрасти́ть*); протетическое *в* перед *о, у (во́кна, ву́тром)*; *х* на месте *ф (ха́брика, Хёдор, Трохи́м)*; *х* на месте *в* на конце слова (*коро́х, жих, быко́х*); *с* на месте *ц (оте́с, сэ́лый)*, *ш'* на месте *ч (уш'и́лся, дош')*; прогрессивное ассимилятивное смягчение *к (дя́дькя, неде́лькя, чайкю́)*; начальное *и* в словах

ипя́ть "опять", иде́ "где"; протетическое *и* перед группой согласных (*ишли́, исде́лать*); переход существительных среднего рода в женский (*больша́я решето́, хозя́йства была́*); окончание *-е* в род. пад. ед. ч. существительных 1-го скл. (*у жене́, у сестре́*); "экспансия" окончания *-а* в им.пад. мн.ч. существительных (*мороза́, деда́, сарафаня́*); безударное окончание *-ими* у существительных с основой на заднеязычный в тв. пад. мн. ч. (*ту́ркими, я́мкими*); окончание *-е* в род. и вин. пад. ед. ч. у личных местоимений 1 и 2 л. и возвратного (*мене́, тебе́, себе́*); указательные местоимения *той, та́я, те́е; т'* в 3 л. ед. и мн. ч. глаголов (*идёть, глади́ть, плету́ть*); отсутствие чередования в форме 1 л. ед. ч. глаголов 2 спр. (*скипя́тю́, пропусти́ю, люблю́, становлю́*); возвратный постфикс *-си* после согласного и *-ся* после гласного (*моли́мси, оста́лася*); форма инфинитива *ити́ть* "идти"; предлог до со значением направления движения (*пошла до брата*); слова *бечь* "ехать верхом, на машине", *брехáть* "лгать", *ва́жить* "взвешивать", *волоха́тый* "волосатый", *во́лна* "шерсть", *гори́ще* "чердак", *дежёнка* "маленькая кадушка", *запроти́нуться* "быть против", *затруси́ться* "задрожать", *и́стобок* "чердак", *копани́ца* "мотыга", *лекéя* "болячка", *лима́н* "озеро", *муто́зок* "пояс", *нема́* "нет", *ожи́на* "ежевика", *побира́ться* "выходить замуж, жениться", *ря́товать* "спасать", *тро́хи, тро́шки* "немного".



В.А.Липинская (г.Москва)

Самоназвания русских старообрядчцев, проживающих в Румынии

1. Переселенцы из России в бассейн Дуная (XVIII-XIXвв.) в настоящее время называют себя русские-старообрядцы или русские-липоване. Названия отражают иерархичность самосознания, что объясняется условиями формирования и быта русской диаспоры.

2. Отдельные группы переселенцев в прошлом имели различные самоназывания, а также наименования, полученные на новом месте жительства и воспринятые. Известные нам названия мы разделяем на 3 группы: а) этнонимические (русские русимен и др.); б) конфессиональные (старообрядцы, поповцы, ветковцы и пр.); в) производные от имен и прозвищ (некрасовцы, московиты, липоване и т.д.).

3. Особая роль выпала названию липоване. Оно получило широкое распространение и важные значения, став официальным обозначение старообрядческой общины.

4. По поводу этимологии слова бытуют различные суждения. Народные версии, закрепленные в этнонимических преданиях, строятся по традиционным схемам: а) от условий поселения (в липовых лесах, сравни - кержаки), б) от места поселения (с.Липовцы, сравни - стародубцы), в) от имени или фамилии лидера (Липовец, сравни - федосеевцы и т.п.).

Некоторые исследователи производят слово липоване от имени наставника беспоповцев Филиппа, последователи которого (филипповцы) ушли из России в Польшу, затем - на территорию Румынии. В ходе миграции произошли изменения термина.

Существует мнение о том, что наименование липоване было дано румынами (производится от слова Лепадат - lepadat)

Липинская Виктория Анатольевна - кандидат исторических наук, Институт этнологии иантропологии РАН

5. Существенным представляется тот факт, что в предполагаемых исходных для построения слова липоване присутствует устойчивый блок "Лип" (леп). Эта основа, дополненная приставками, суфиксами, окончпаниями, могла удовлетворять различные группы переселенцев, а также и коренное население. Таким образом, слово липоване, по нашему мнению, имеет комплексное происхождение, чем, в значительной мере объясняется его устойчивость.

6. Распространению названия липоване благоприятствовали исторические обстоятельства. Из них важнейшим является учреждение в XIXв. белокриницкого согласия. В XXв. мировые войны (I и II) усилили восприятие названия как субэтнонима.

7. В годы режима Чаушеску возросла роль старообрядческой веры и старообрядческой церкви в сохранении самосознания и традиционной культуры. Следствием явилось возникновение параллелизма самоназваний, сложившихся в ряду этническом (русские-липоване) и в ряду конфессиональном (русские-старообрядцы). Оба названия можно считать равноправными. Но не равнозначными, так как ряд этнический более емок. Старообрядчество в Румынии исстари разделялось на несколько течений, находившихся в некотором бытовом антагонизме. Вселялись представители и иных конфессий. Их объединяло наименование липоване.

8. Каждое из двух употребляющихся в настоящее время наименоаний русских, проживающих в Румынии, имеет свою сферу применения. Можно предположить, что использование названия липоване в публикациях и, особенно, в государственных документах, будет, со своей стороны способствовать дальнейшему его закреплению в качестве субэтнонима.



М.В.Мелихов (г.Сыктывкар)

Реминисценции из Библии в переписке печорского старообрядческого писателя С.А.Носова

Несмотря на то, что Печора традиционно считалась и считается в настоящее время одним из самых богатых старинными книгами регионов России, о существовании здесь религиозных писателей в XX в. до недавнего времени ничего не было известно. О переписчиках и писателях конца XIX в., самым известным из которых был И.С.Мяндин, писал В.И.Малышев (Усть-Цилемские рукописные сборники XVI - XX вв. Сыктывкар, 1960). Среди книжников Печоры В.И.Малышев упоминает и С.А.Носова (С.28,135).

С.А.Носов (1902-1981гг.)- последний на Печоре переписчик и оригинальный духовный писатель. Он имел небольшую библиотеку, в которой был представлен комплект обычной для старообрядца XX в. литературы, в основном печатной, конца XIX - начала XX вв.: Прологи, Толковое Евангелие, Минеи, лицевой Апокалипсис и др. Была в собрании С.А.Носова и печатная Библия начала XVIII в. Все эти книги он читал, содержание их помнил и в силу своих способностей толковал единоверцам. По всей вероятности, С.А.Носов вел обширную переписку, но нами в настоящее время обнаружен только один его постоянный корреспондент - печорский старообрядец Е.И.Осташов, передавший в библиотеку Сыктывкарского университета 104 письма С.А.Носова за 1963-1981 гг. Кроме писем, С.А.Носов составил и переплел 21 сборник традиционного для поздней старообрядческой рукописной традиции содержания, написал 17 оригинальных видений и автобиографию (тексты видений и автобиографии см.: Мелихов М.В. Анхеныч и его видения. МЪра, 1994, № 4; 1995, №1). Общий объем рукописного наследия С.А.Носова (исключая

Мелихов Михаил Васильевич - кандидат филологических наук, Сыктывкарский ГУ

сборники) - около 10 п.л.

На первый взгляд, в письмах С.А.Носова множество цитат из книг Священного Писания, и совсем немного бытового материала, информации о личной жизни автора, его друзей и родственников. Однако сверка писем и видений с Библией показала, что точных цитат практически нет, и в большинстве случаев он или пересказывает отдельные стихи и главы, или использует ключевые слова и образы из них. Ни процитированные, ни пересказанные фрагменты никак не выделяются в тексте, и лишь изредка вводятся фразы типа "по словам Евангелия", "Христос сказал", и т.п.

Точных цитат, дословно совпадающих с источником, в них немного,- это, в большинстве случаев, отдельные стихи из книг Ветхого и Нового Завета. некоторые из этих стихов неоднократно повторяются, и, по всей вероятности, они стали своеобразными "авторскими" loci communes. Примером такой формулы может послужить фрагмент стиха, позаимствованного из Апокалипсиса: "воздати комуждо по дълом его" (От.22:12), который многократно повторяет во многих письмах (См., например, письма №№ 86, 90 и др.).

Значительно больше в произведениях С.А.Носова неточных цитат, в которых пропущены или заменены отдельные, чаще всего непонятные современному человеку слова; общий смысл таких фрагментов не меняется. О степени грамотности С.А.Носова можно судить по письму № 3 (от 15.03.66 г.), где он переводит 37 книжных слов на современный язык. Неверно в этом "словаре" переведены только пять слов ("гобзнующих" переведено как "правящих", на самом деле "богатых", "поветует" как "насильствует", нужно - "наговаривает", и т.п.).

Наиболее интересны в произведениях С.А.Носова фрагменты, в которых наблюдаются принципиальные расхождения с текстом источника. По всей вероятности, причин такого рода расхождений две: чаще - желание автора смоделировать на основе позаимствованного мотива собственный образ, подходящий к контексту его рассуждений, реже - ошибка в толковании отдельных слов и выражений.

Например, рассказывая о казнях грешников на Страшном

суде С.А.Носов, взяв за основу ключевые образы из стиха Апокалипсиса "И жена...имущи чашу злату в руце своей, полну мерзости и сквернъ любодъяния ея" (От.17:14) создает собственную картину наказаний грешников: в его интерпретации "упи.тся вси живущии на земли богатии и нищии от вина чащи мерзости" (Письмо № 14 от 22.03.68).

В отдельных случаях, имитируя стиль Библии, С.А.Носов соединяет в своих рассуждениях (возможно, бессознательно) фрагменты стихов из разных книг Библии. В письме № 39 (19.01.1974) он пишет: "Бог праведен и нъсть в немъ неправды, а ты воздавай по дълом каждого". Эта фраза "склеена" из фрагментов двух стихов: первый - из Псалтыри ("Господь праведен, любит правду" (Пс.10:17), второй - из Апокалипсиса ("воздати коемуждо по дълом его" (От.22:12).

Сочинения С.А.Носова - показатель книжной культуры Печоры на завершающем этапе существования здесь рукописной традиции, культуры, которая, не сводилась к механическому переписыванию текстов из старинных книг или к их пассивному чтению. С.А.Носов, в отличии от подавляющего большинства старообрядцев прошлого и настоящего, создавал свои собственные произведения, соединяя в них традиционные для книг Священного Писания мотивы с фактами современной действительности. Стиль произведения этого печорского крестьянского писателя, как показали наши наблюдения - это стиль грамотного начитанного книжника, умеющего вполне профессионально выражать свои мысли языком старинных книг, импровизировать на традиционные библейские сюжеты и темы.



О.Н.Спичак (г.Сыктывкар)

К стилистической характеристике лексического состава "Видений" С.А.Носова

Рукописное наследие С.А.Носова (Анхеныча), "последнего пишущего старообрядца Печоры", представляет значительный интерес для истории русской словесности, самобытно развивающейся на русском Севере. Сохранение книжной культуры, с одной стороны, и устно-поэтической традиции, с другой, обусловили известную специфику самого языкового сознания представителей этноконфессиональных групп, реализовавшегося в своеобразных по языку и стилю письменных текстах. Письма и так называемые "Видения" Анхеныча тем более оригинальны, что созданы практически нашим современником (С.А.Носов умер в 1981 г.). Традиция и современность, старое и новое, "высокое книжное" и "обыденно-земное" - именно этим взаимопроникновением определяется своеобразие языка произведений Анхеныча. Сосредоточив внимание на исследовании лексического состава "Видений", мы попытались выявить источники разностилевых элементов текста, определить их контекстуальную соотносительность и функциональную значимость.

Важное место в тексте "Видений" занимают церковнокнижные элементы. Автор постоянно обращается к Священному Писанию, хотя передает его содержание в собственной интерпретации, цитирует отцов церкви, поэтому часто употребляет вводные конструкции типа "как пишет пророк", в "Писании сказано", "разобраться можно на основе Святого Писания", "о нем даны слова Христа Спасителя в Евангелии", "писанное святыми отцы" и др. В этих фрагментах активно используется церковнокнижная лексика, реализуемая, как правило, в составе устойчивых оборотов: "долготерпие Божие", "душа есть безсмертна", "испыта-

Спичак Ольга Николаевна - кандидат филологических наук, Сыктывкарский ГУ

ние", "последние времена", "путь жизни", "прелести мира сего", "слепить очи", "иное житие", "слава Божия" и др. Функционирование речевых формул церковно-книжного характера обусловлено, таким образом, контекстом и в целом может быть оценено как попытка следовать стилю традиционных древнерусских поучений.

Другой лексический пласт, стилистически противопоставленный церковно-книжному, составляют народно-разговорные образования, среди которых выделяются и просторечия, и диалектизмы. Функционирование их в произведении также обусловлено контекстом: народно-разговорные элементы сконцентрированы главным образом в тех фрагментах повествования, где речь идет о повседневных хозяйственных заботах, крестьянском труде, собственной болезни, поведении окружающих, например: "имение" (хозяйство, имущество), "молодняк" (молодой скот), "постройка", "уборная", "койка", "домашние"; "овдоветь", "доходить" (созревать), "обселиться", "выздоравливаться", "обзавестись", "припоздать" и др. Использует Анхеныч и устойчивые разговорные обороты, конструкции пословичного характера, например: "не могу найти места" (успокоиться), "мне не до сна", "дрожь пробирает", "при старости лет", "на все лады", "жить да радоваться", "прожито - что пролито" и др.

Наиболее показателен для языка "Видений" третий пласт лексики, источник которого - деловой язык, начавший формализовываться еще в XVI в. в известной форме "приказного" языка. Употребление формульных речевых оборотов делового характера стало яркой принадлежностью современной русской разговорной речи; активно используются такие обороты представителями городского чиновничьего населения и весьма распространяются средствами массовой информации. Очевидно, что активное употребление подобных клише осознается как элемент "литературности" языка, как принадлежность к своего рода "высокому", "наукообразному" слогу. В тексте "Видений" находим значительное количество таких речевых оборотов, например: "пришлось указать в пояснительных строчках", "остановимся на своем прошлом", "подчинен стал частым недугам", "случившееся в

период болезни", "настала ломка уклада жизни", "советовал бы обратить внимание", "продолжим далее" и т.д. Анализ контекста позволяет оценить такие формульные синтагмы как некие "скрепы", связующие церковно-книжную и разговорно-бытовую языковые стихии, а их активное и регулярное употребление дает возможность считать их элементами контекстуального нейтрального "среднего" стиля.

Итак, анализ лексического состава "Видений" Анхеныча позволяет выделить в нем два основных сосуществующих пласта - церковно-книжный и разговорный. Однако контекстуальное употребление разностилевых элементов предполагает более дробную классификацию, и с функциональной точки зрения церковно-книжная лексика в совокупности с собственно разговорной (просторечия, диалектизмы) оказывается маркированной (стилистически окрашенной), противопоставляясь нейтральной разговорной лексике, сформировавшейся под воздействием делового ("приказного") языка города.



А.С.Федотов (г.Москва)

Старообрядцы в "Записках художника-архитектора" И.Е.Бондаренко

Талантливый архитектор начала XXв., один из ведущих представителей новорусского стиля, исследователь русского зодчества, реставратор, коллекционер и музыкальный деятель - Илья Евграфович Бондаренко на склоне лет написал воспоминания о своей жизни - "Записки художника-архитектора" (эта объёмистая рукопись, более 600 стр. машинописи, хранится в РГАЛИ Ф.964. Оп.3. Д.23-26). Составленные во 2-й половине 1930-х гг. они несут на себе отпечаток этого времени: с одной стороны, ряд негативных социально-заострённых характеристик, с другой - молчание по поводу многих подробностей своей дореволюционной биографии. Поэтому такой важной странице своего творчества как создание старообрядческих храмов он посвятил всего лишь небольшую главу "Старообрядцы" (РГАЛИ. Ф.964. Оп.3. Д.24. Л.364-376), в которой привёл несколько эпизодов и впечатлений от встреч с заказчиками-старообрядцами.

Первым обратился к Бондаренко Н.П.Ануфриев - секретарь 2-й Московской общины поморцев-брачников, специалист по текстильному производству. Окончивший Московский университет Ануфриев "был горячим поклонником русского народного искусства и русской старины". Ануфриев же познакомил архитектора с Елисеем Поляковым, сыном известного старообрядческого деятеля и главы правления "Товарищества Викулы Морозова с сыновьями" И.К.Полякова.

Бондаренко становится частым гостем в доме Е.Полякова, а их отношения на почве обоюдного интереса к искусству переходят в дружеские. Более того, Поляков заказывает архитектору проект

Федотов Александр Сергеевич - Московское городское объединение архивов

внутренней отделки своего дома. Бондаренко с увлечением берётся за работу; особенно нарядным получился кабинет, сделанный с стиле русского терема, с коробовым сводом, печью из абрамцевской майолики, резным панно и т. д.

Получив в 1905г. возможность свободно возводить новые храмы, старообрядцы сразу же принялись за строительство. Наиболее влиятельные и богатые прихожане 2-й Московской общины поморцев-брачников И.В.Морозов и И.К.Поляков предложили Бондаренко спроектировать храм в Токмаковом пер. В своих мемуарах архитектор кратко говорит о его создании, начиная с момента зарождении общего замысла. Бондаренко выполнил рисунки всех без исключения деталей храма от наружного декора до резьбы иконостаса, от мебели до дверных ручек. Храм был возведён в течение года, и стал одной из московских достопримечательностей.

Рассказывая о крепких староверческих традициях и строгом соблюдении церковного устава, Бондаренко отмечал факты неизбежного проникновение новых веяний городской жизни в старообрядческую среду, "но были крепковерующие, нетронутые ещё, старообрядцы", подобные поморцам приехавшим на старообрядческий съезд с Русского Севера.

Однако особой замкнутостью и непримиримостью к окружающим отличались староверы 1-й общины поморцев брачного согласия в Переведеновском пер., "фанатизм" которых, по словам Бондаренко, доходил до непризнания даже токмаковцев, не говоря уж о приверженцах других согласий. Переведеновцы заказали архитектору перестройку соей старой моленной, и при этом "недоверие сплошное, оглядка, окуривание ладаном помещения после того, как я уходил", с большой неохотой ему разрещили, стоя у дверей, присутствовать на освящении новой моленной.

Крупнейший богородский фабрикант и рогожский старообрядец А.И.Морозов, подробно осмотрев токмаковский храм, высоко оценил талант архитектора и предложил последнему выстроить храм в Богородске. Бондаренко так описывает внешность Арсения Ивановича: "Невысокого роста, коренастый, ...с небольшой бородкой, с насупленными бровями, из-под которых

глядели глаза быстрые, открытые, но добрые. ... Среди рабочих А.И.Морозов пользовался уважением за строгость в деле и добрые проявления в жизни." Однажды он пошёл даже на нарушение церковных правил и приказал священнику обвенчать двух родных братьев на двух родных сёстрах, удовлетворённо пояснив: "А всё же обвенчал! Уж очень ребята то были хороши." В ход самого строительства Морозов не вмешивался, доверив все дела Бондаренко, и храм возвели в течение года.

Немало сил и времени затратил архитектор на постройку старообрядческого храма в селе Кузнецове, близ Кашина, для фарфоровых фабрикантов Кузнецовых, в котором даже иконостас был целиком выполнен из фарфора.

К сожалению, об остальных своих старообрядческих храмах Бондаренко упоминает лишь вскользь. Старообрядческая тема в "Записках художника-архитектора" не исчерпывается одной главой - в тексте содержатся сведения об иных представителях рода Морозовых, о собирателе Е.Е.Егорове, других старообрядческих купцах, антикварах, букинистах. Мемуары И.Е.Бондаренко не несут в себе новых "сенсационных" данных, но дают живой бытовой материал для истории московского старообрядчества.

А.М.Лазебный (г.Москва)

- Старообрядческие храмы Москвы постройки И.Е.Бондаренко

1. Илья Евграфович Бондаренко (1870 - 1947) один из ведущих архитекторов эпохи модерна, работавший в неорусском стиле. Расцвет творчества этого самобытного архитектора приходится на 1905 - 1915гг. Несмотря на значительное количество гражданских построек, можно с полной уверенностью сказать, что И.Е.Бондаренко посвятил себя возведению культовых построек, большая часть которых принадлежит старообрядчеству. Во многих уголках России можно видеть постройки этого архитектора. В Москве И.Е.Бондаренко возвел четыре храма. Среди заказчиков этих построек были видные старообрядческие деятели, купцы и предприниматели, с некоторыми из них архитектор был знаком еще в годы своей учебы. Столь состоятельные заказчики не скупились на средства ради создания своих храмов, что давало Бондаренко свободу творчества и возможность полностью отдаться работе, тщательно продумать и выстроить весь ансамбль, начиная от входной двери и заканчивая золотым крестом, венчающим храм.

В данном докладе будут рассмотрены четыре московских старообрядческих храма, построенных И.Е.Бондаренко.

1. Храм во имя Воскресения Христова и Покрова Пресвятой Богородицы при второй московской общине старообрядцев беспоповского поморского брачного согласия (Токмаков пер. 17). 1907 - 1908 гг.

Храм-терем, построенный по типу древних северных церквей, с богатой внешней (майоликовое панно) и внутренней (дубовый многоярусный иконостас с множеством древних икон) отделкой. Внимания также заслуживает удачное внутреннее пространственное решение здания.

2. Храм во имя Рождества Христова, Успения Пресвятой Богородицы и Святителя Николы Чудотворца первой московской общины старообрядцев поморского законобрачного согласия, что в Лефортове по Б. Переведеновскому переулку. 1908 г.(не сохранился).

Храм построенный в традициях древней московской архитектуры, чему есть соответствующие примеры.

3.Храм во имя Покрова и Успения Пресвятой Богородицы Покрово-Успенской старообрядческой общины, белокриницкого согласия, что в Малом Гавриковом переулке , 29. 1909 - 1911 гг.

Большой двухэтажный храм, стилизованный в духе псковско-новгородского зодчества, с интересной внешней и внутренней отделкой и знаменитым собранием древних икон.

4. Храм во имя святителя Николы Чудотворца московской Николо-Рогожской старообрядческой общины, приемлющей священство переходящее от господствующей церкви, на Малой Андроньевской улице. 1910 - 1913 гг.

Храм пятиглавый, двухэтажный, с пристроенной сбоку колокольней. В постройке использованы мотивы московской архитектуры XVIIв.

Жизнь и творчество Ильи Евграфовича Бондаренко не получили должного освещения ни в искусствоведческой, ни в историко-краеведческой литературе, хотя он является архитектором "первой" руки наравне с общепризнанными мастерами неорусского стиля. Его храмовые постройки являются украшением Москвы и, бесспорно, принадлежат к одним из лучших образцов неорусского стиля в культовом зодчестве начала XXв. Данные московские храмы явились в то время эталоном, образцом для подражания, чему есть убедительные примеры в постройках других архитекторов, работавших по старообрядческому заказу.



Г.И.Фролова (г.Петрозаводск)

Исторические сведения о лексинских храмах

В связи со значительным увеличением в Выговской староверческой киновии жителей обоего пола, настоятели приняли решение о выделении женского монастыря, за двадесять поприщ от мужской обители, на реку Леску. Переселение произошло в 1706г. К этому событию братия срубила для сестер часовню во имя Воздвижения Креста Господня. В часовню были назначены уставщик, певцы, псаломщики и прочие служители "по вся дни службу совершати по церковному уставу". Сведения о часовенной утвари этого периода не выявлены.

Два пожара 1727г. уничтожили деревянные строения, включая часовню. Братия поставила для сестер новую малую часовню. Это здание простояло несколько дней - между пожарами 15 и 27 мая. Сестры вынуждены были в течении года "славословие Божие в гумне отправляти".

Следующую часовню строили "по прошедшей зиме с весны" нанятые плотники, на месте, которое облюбовал Андрей Денисов.

Часовню срубили деревянную, с трапезной и немалою папертью, с двускатной кровлей, завершавшейся главкою с крестом. К трапезной с двух сторон были прирублены приделы. С одной стороны - для чтения псалтыри по усопшим, с другой - для приезжих гостей. на полуденной стороне, против паперти устроили переход в столовую. Позднее, в последней трети XVIIIв., когда рядом поставили колокольню, то ее также соединили крытым переходом с часовней.

Иконы для храма написали монастырские и вольные (скитские) иконописцы. В первой трети XVIIIв. часовня располагала самым крупным в Выго-Лексинской киновии иконостасом. Он был пятиярусным и включал местный, деисусный, празд-

Фролова Галина Ивановна - музей-заповедник "Кижи"

ничный, пророческий и праотеческий ряды.

С ростом благосостояния киновии увеличилось число строений на Лексе. Женская обитель формировалась по аналогии с мужским Даниловским монастырем. Ее территория делилась на женскую и мужскую улицы. На женской улице стоял соборный Крестовоздвиженский храм и 2 часовни при богадельных домах. В большом богадельном доме - Знаменская часовня, в малом - во имя Покрова Пресвятой Богородицы. На мужской улице имелся свой храм в честь Воскресения Христова. Но горке (кладбище) стояла часовня для отпевания умерших. С четверть версты от ограды, также как и на Выге, была молебная келья с перерубом.

В период ликвидации монастыря во всех часовнях зафиксировано получение большого количества икон и утвари. Например, в Покровской часовне - 137 икон, в Воскресенской - 252, которые располагались во всех частях храмов.

Убранство икон- характерная черта Выго-Лексинских староверческих часовен.

Состав и специфика иконостасов Лексинских часовен.

Четырехрядный иконостас Покровской часовни не имел четкой иконографической программы. Поверх 18 икон местного ряда, располагались 2 ряда икон, с изображениями различных святых (с преобладанием Богородичных образов), несколько гимнографических и праздничных сюжетов. Возможно (исходя из перечня икон в описи) в 3 ряду присутствовал деисусный чин. Завершался иконостас пророческим рядом, составленным из 17 образов пророков.

Воскресный и Крестовоздвиженский храмы обладали иконостасами с традиционным тематическим расположением икон в рядах. Но, в 50-е годы XIXв. в иконостасе Воскресенской часовни деисусный чин стоял поверх праздничного ряда.

В убранстве Выго-Лексинских храмов прослеживается не только сохранение древнерусских традиций, но и их развитие, вследствие специфики существования староверческой киновии.

Т.Е.Гребенюк (г.Москва)

Иконография "Богоматерь Огневидная" (К постановке вопроса)

Отсутствие достоверных сведений о происхождении иконографии "Богоматерь Огневидная", а также крайне скупые сведения в научной литературе затрудняют ее изучение. Старообрядческий источник приводит только сведение о явлении иконы в 845 году. Предположительно, появление изображения связанно с традицией католического толкования Сретения Господня как праздника богородичного. Фольклорная и народная традиция празднования у разных народов. Основной ареол распространения иконографии в Восточной Европе: юго-западные области современной територии Белорусии и Украины, реже в Молдавии, у старообрядцев поповского согласия. Самые ранние из сохранившихся икон этой редкой иконографии известны начиная с XVIIIв. Изображение Богоматери Огневидной относится к типу оплечных, реже поясных изображений, без рук, с небольшим поворотом вправо и легким наклоном головы. Огненный лик Богоматери - отличительная особенность иконографии. Цвет одежды Марии традиционный или огненный. Западная и восточная традиции изображения. Иконография Богоматери Огневидной часто встречается в форме широко распространенных в старообрядческой среде многочисленных икон: в 3-х и 4-х частных композициях и в 2-х рядных иконах с изображением святителя Николая, избранных святых, излюбленных иконографий Богоматери, огненного восхождения пророка Илии.

Отсутствие иконографии "Богоматерь Огневидная" у старообрядцев - беспоповцев и в официальной церкви до сих пор не получено объяснения.

Духовное содержание образа наиболее полно раскрывается

Гребенюк Татьяна Ефимовна - научный сотрудник ЦМиАР

через осмысление догматического, литературного и символического аспектов. Богослужебные тексты, Ветхозаветные и Новозаветные образы, слова Отцов Церкви свидетельствуют об осмысление образа Богоматери как Дома Божия и ближайшей посредницы между Богом и людьми, открывающей верным двери в Царствие Небесное, и предстоящей Богу и служащей Ему. Символика образная и цветовая раскрывают содержание образа, соотнесение ее с богослужением в иконографиях.



А.Г.Мельник (г.Ростов)

Неизвестный шедевр круга Дионисия

Настоящее исследование посвящено двухсторонней выносной иконе, хранящейся в Государственном музее-заповеднике "Ростовский кремль" (инв. №И-69, размеры 40 х 30,5 х 3,5 см). Она происходит из села Неверкова или его окрестностей Борисоглебского района Ярославской области. Раскрытие произведения осуществил Ю.М.Баранов.

На лицевой стороне иконы на золотом фоне представлена Богоматерь, склонившаяся к Младенцу Христу, которого она держит обеими руками у своего левого плеча. Младенец, ласкаясь, приник лицом к щеке Матери, удерживаясь левой рукой за край ее мафория. Кистью же правой руки он то ли прижимается к краю ее мафория, то ли тянется к ее подбородку. Мафорий Богоматери вишнево-коричневый с темно-коричневыми складками. Кайма мафория выполнена светлой охрой с четырьмя тонкими золотыми полосами. На правом плече данная кайма дополнена богатой золотой орнаментальной отделкой и бахромой. Звезды над лбом и на правом плече нанесены золотом. Чепец и рукав зеленовато-голубые, с светло-голубыми пробелами. Поручь того же цвета, что и кайма мафория. Хитон Христа белый с орнаментом в виде серовато-зеленых и красных звездочек и крестиков, а также фигур, напоминающих лилию. По вороту и краю хитона проходит двойная зеленовато-серая кайма. Зеленовато-синий пояс Младенца отделан зотолым орнаментом. Такой же светлой охрой, как и кайма мафория Богоматери, окрашен гиматий, украшенный золотым ассистом. Лики и руки моделированы посредством многослойного наложения светлой розоватой охры на светлую зеленовато-оливковую подоснову. Небольшими белильными бликами отмечены края зрачков и глаз. Обводка личного выполнена то светло-коричневой,

Мельник Александр Гаврилович - Государственный музей заповедник "Ростовский кремль"

то более темной коричневой же краской. Этой последней нанесены и волосы Младенца. Особую изысканность произведению придает тонкая золотая линия, огибающая контур нижней части тела Христа. Нимбы обозначены двойной графьей. перекрестья на нимбе Младенца и все надписи исполнены киноварью. Края иконы обведены красновато-бурой каймой. По иконографии рассматриваемое произведения принадлежат к типу "Богоматерь Умиление Подкубенская".

Следует особо подчеркнуть, что рассматриваемая икона является первоклассным произведением древнерусской живописи. Более того, изящество общего силуэта и рисунка деталей, изысканный подбор красок, подчеркнуто мягкая моделировка ликов и рук - весь художественный строй нашей иконы, проникнут сдержанным лиризмом и одухотворенностью, свидетельствует, что она была создана каким-то значительным московском художником. Не случайно именно среди произведений Дионисия и художников его круга обнаруживаются аналогии рассматриваемому Умилению. И, пожалуй, наиболее близкой из них является изображение лика на деисусной иконе Богоматери из иконостаса, созданного около 1502-1503гг. Дионисием и художниками его мастерской для собора Ферапонтова монастыря.

На оборотной стороне иконы с.Николай изображен по пояс, фронтально. Правой рукой он благословляет, левой поддерживает закрытое Евангелие. Фелонь святого светло-вишневая с серовато-голубыми пробелами. Омофор белый со светло-зелеными складками и темно-серыми почти черными крестами. Прямоугольный вырез ворота и поручи золотые, оформление темно-коричневыми линиями, многочисленными белыми точками и изображениями красных и синих драгоценных камней. Сходную отделку имеет золотой переплет Евангелия. Обрез его ярко-красный. Лик Николая написан по светлому зеленовато-оливковому санкирю светлой, чуть розоватой охрой с еле заметными тончайшими белильными движками у зрачков, у края глаз и на кончике носа. Черты лица обведены коричневой краской. Волосы на голове, усы и борода проработаны многочисленными

изящными белильными линиями, а также менее заметным и коричневыми тонкими мазками. Особым изяществом отличаются очень мягко моделированные руки святого с длинными тонкими, прямо-таки артистическими пальцами. Нимб золотой с двойной циркульной графьей по краю. Светло-зеленый фон иконы выполнен жидкой краской большими сьободными мазками, сквозь которую местами просвечивает белый левкас. Сходным образом, только более темной зеленой краской нанесена кайма по краю доски. Еще более темный зеленый цвет имеют надписи.

В художественных приемах изображений на обеих сторонах иконы существенных отличий не наблюдается. Значит, оба они принадлежат кисти одного мастера и созданы одновременно.

Высветленность колорита, изысканная асимметричность лика и аристократическая хрупкость фигуры святого, пожалуй, не меньше, чем живопись лицевой стороны иконы, свидетельствуют о близости ее автора к тому течению московской живописи, которое олицетворялось Дионисием. Недаром образ Николая нашей иконы напоминает изображения Николы в росписи южной апсиды Рождественского собора Ферапонтова монастыря, созданной около 1502-1503 гг. Дионисием "со своими чады", и на деисусной иконе иконостаса того же храма. Самой же близкой аналогией среди станковых произведений является известная житийная икона Димитрия Прилуцкого (около 1503г.), приписываемая самому Дионисию. Как на этой, так и на нашей иконе применена сходная асимметрия в построении ликов, похоже написаны глаза, носы и т.п. Очень похоже выполнено многослойное розоватое вохрение личного. Причем по своему мастерству автор рассматриваемого произведения мало чем уступает создателю иконы Дмитрия Прилуцкого.

Итак, все вышесказанное позволяет сделать следующие выводы. Рассмотренная икона, судя по приведенным аналогиям, была написана на рубеже XV и XVIвв., или, что более вероятно - в самом начале XVIв. Автором ее являлся московский художник, близкий по своей манере Дионисию и мастерам его круга. Наконец, художественный уровень данной иконы столь высок, что ее необходимо причислить к лучшим образцам русской живописи того времени.

В.Г.Платонов (г.Петрозаводск)

Об одном сюжете старообрядческой поморской иконописи (образ Всех Святых Российских Чудотворцев)

В инвентарном описании собрания Церковно-исторического музея в Петрозаводске (ранее епархиальное древлехранилище), составленном в 1918г. его хранителем Д.Островским, в числе произведений старообрядческих мастеров упомянуты три иконы с изображением "Всех российских чудотворцев". Эти иконы датированы составителем описи XVIIIв. и атрибутированы как произведения мастеров Выгореции ("выговское письмо", "северо-поморское письмо"). На наш взгляд, данные памятники заслуживают внимания как яркое проявление связей между иконописью и агиографическим творчеством старообрядцев, стремившихся создать всеобъемлющий свод по истории святости допетровской Руси.

Материалы описи позволяют заключить, что все иконы следуют общему композиционному принципу, различаясь в деталях. Одна из указанных икон была описана особенно подробно, с перечислением изображенных святых. В верхней половине композиции, по центральной оси, изображены: сверху "в облачке Пресвятая Троица в виде ангелов", затем Святая София "в виде огненно-пылающего херувима с крыльями", восседающего на престоле. Св.Софии предстоят Богоматерь и Иоанн Предтеча. Ниже "Престол уготованный" с восьмиконечным крестом и двумя ангелами. По обе стороны от центра в семи рядах представлены более ста фигур российских святых (св.князья, митрополиты, епископы, блаженные, мученики). В нижней половине иконы в пяти рядах изображены 84 фигуры преподобных. Таким образом, пантеон святых включает 185 образов.

Связь рассматриваемых произведений с культурой Выгореции

Платонов Владимир Георгиевич - кандидат искосствоведения, Музей изобразительных искусств республики Карелия

подтверждается целым рядом исторических свидетельств. Так, из материалов следствия по доносу Круглова видно, что уже в 1730-х гг. иконы с подобной иконографией находились в местном ряду иконостаса соборной часовни Данилова. Упоминаются они и в Описи убранства часовни, составленной в 1857 г. представителями губернских и епархиальных властей. Возможно, поводом к созданию икон послужило написанное Семеном Денисовым "Слово воспоминательно о святых чудотворцах, в России просиявших".

К сожалению, указанные Д.Островским иконы скорее всего не сохранились до нашего времени. Тем более представляет значительный интерес находящаяся в фондах Музея изобразительных искусств Руспублики Карелия икона, очень близкая произведениям из Церковно-исторического музея.

На обороте иконной доски имеются старые номера. Судя по замечаниям Д.Островского, подобные номера часто ставились на иконах, вывозимых из старообрядческих молелен. Кроме того, на иконе есть надпись, свидетельствующая о ее принадлежности к довоенному собранию Карельского краеведческого музея, куда были переданы памятники старины из епархиального древлехранилища. Таким образом, выговское происхождение иконы весьма вероятно. О создании ее в старообрядческой мастерской говорят также стилевые признаки: тщательное письмо ликов с активным использованием белил для охрения, прописка одеяний золотом с очень характерными пучками расходящихся тончайших лучей. В настоящее время икона Всех российских чудотворцев находится под слоем пожелтевшей олифы, затрудняющей рассмотрение некоторых деталей. Со временем этот замечательный памятник займет свое место в формируемой музеем коллекции реставрированных икон мастеров Выгореции.

Е.И.Яскеляйнен (г.Петрозаводск)

Одежда староверов в собрании музея-заповедника "Кижи"

Собрание тканей музея "Кижи" насчитывает около двух десятков предметов, происходящих из староверческих семей. Среди них: сарафаны, женские рубахи, женские головные уборы, мужской пояс; нательные кресты, медные литые пуговицы; а также лестовки и подручники.

Коллекционные предметы одежды, а также детали костюма, в основном происходят из Кремского Поморья, частично из Заонежья(1). Полевые экспедиционные записи (сделаные автором в 1991, 1994, 1995 гг.) охватывают более широкий круг деревень(2). Все эти места, в которых нам пришлось побывать, в какой-то степени сохранили память о староверчиских традициях, благодаря потомкам древних староверческих семей. В основном, пожилые старушки (реже молодые и средних лет люди) вспоминая рассказы своих родных; внешний вид родственников-староверов, их привычки, одежду; предметы, наполнявшие их жизнь - создавали образную картину староверческой среды второй пол.XIX - первой пол.XX вв.

Особо серьезное отношение к одежде и молельным принадлежностям, изготовление их "по-старому" крою; использование для этого дорогих, добротных тканей, особенно для праздничной молельной одежды ("выходной", "выездной"); передача их по наследству - все это давало возможность длительного сохранения старинных форм одежды и молельных предметов в староверческой среде. Хранение одежды; специально отведенные для этого места.

Отличительная одежда староверок - косоклинный сарафан ***"к`остыч"***: "сарафаны долгоплечи, широкоплечи, с клиньями по бокам..." Особенности кроя, спиночки поморских сарафанов.

Яскеляйнен Елена Илиодоровна - музей-заповедник "Кижи"

Отношение к оборке. Пуговицы: литые, "решеточкой" (из серебра и меди, отлиты в кузнечных мастерских Даниловского монастыря на Выге ?). Местные названия костычей: ***"шелк`овник", "г`арусник", "мат`ерья"***. Цветовое соотношение в одежде, различие старушечьих и девичьих костычей.

Древняя форма рубахи - ***долгорукавка ("сороч(ц)ка")***. Рубаха - долгорукавка с рукавами ***"с колоть`я"*** (ажурной вышивкой).

Пояса, их разнообразие. Специальная полочка для пояса в предбаннике.

Фартук. Кофты: особый крой старушечьей кофты ***"простушки"***. Верхняя одежда ("венгерка с трубамы"). Специальная одежда для молений: мужские и женские ***"пол`ушубки"***.

Головной убор староверок, традиционно сохраняющий свой знаковый характер, указывающий на возраст, семейное положение, принадлежность к тому или иному согласию: девичья ***перевязка; повойник с косынкой и жемчугом*** - головной убор новоженок; ***чепец*** и ***платок*** в старости. Способы ношения платков.

Традиция приготовления погребальных предметов в наши дни ("тютечек"). Состав *"смертной" одежды:* рубаха, подрясник, пояс, чулки, тапки, саван, а также подрускин и лестовки, мешочек с волосами.

Одежда мужчин - староверов. Длительное сохранение молельной одежды (кафтанов ***"полушубков"***). Прическа, борода. "Копилка" для волос...

Молитвенные староверческие предметы - ***подруч(с)ник*** и ***лестовка*** ("листовка").

Завершая, можно сделать некоторые выводы. Набожность, глубокая вера в Бога, способствовала сохранению старой традиции вообще, в том числе, и в отношении к костюму (прическе, одеждам..). Потому так "долго" (до 1930-х г.), на нащ взгляд, доставали из сундуков "досюльную покруту" (старинную одежду) в дни больших христианских праздников, и одевали ее на службу в церковь, при посещении часовень, кладбищ... Именно поэтому, освященный христианской традицией, "участвовал" старинный костюм в обрядах (свадьба - венчание, похороны - погребальные одежды) еще и в 30-х годах нашего века. И, когда насильственно были прекращены службы в сельских церквях и закрыты храмы,- в то же время и исчезли совсем старинные традиционные одежды. Но в староверческой среде, и в основном только в ней, осталась возможность наряду с молением "по-старому" сохранить и

"старый" костюм, и "старую" традицию (хотя бы частично), вплоть до наших дней. Использование и даже изготовление заново в I пол.XXв. специальных молельных одежд: "полушубков", "костычей"; использование подручников и лестовок, в т.ч. и "погребальных"; а также "смертной" одежды - яркое свидетельство сохранения старой традиции в поморском костюме. Это существенно отличает, на наш взгляд, поморские селения от современных деревень Заонежья и Пудожья.

Кижское музейное собрание предметов, связанных со староверческим укладом жизни, имеет значение дошедших до нас своеобразных следов (порой обрывающихся), по которым можно постепенно воссоздать картину староверческого мира, являющегося важной, но пока еще малоизученной частью нашей культуры.

* * *

1. с.Сорока (о.Ковжино), Шижня, Шуерецкое, Выгостров, Нюхча, Сумский Посад (в кон. XIXв. входили в Кемский уезд Архангельской губ., ныне Беломорский район РК); д.Нильмозеро (ныне Лоухский район РК. Деревня Кургеницы, Космозеро, Медвежьегорский район, РК

2. Кроме упомянутых, так же поморские деревни: Вирма и Лапино, заонежские: Оятевщина, Середка, Телятниково (Кижское общество Петрозаводского уезда Олонецкой губ.), и: д.Пудожская Гора (ныне с Римское).

Н.Г.Денисов (г.Москва)

"Старообрядческая Венеция" - певческие традиции общины г.Вилкова

"Небольшой городок Вилково, расположенный в дельте Дуная, летоисчисление свое ведает с середины XVIII века. Основан и заселен в большинстве своем старообрядцами. Здесь в труднодоступных плавнях, наши предки укрывались в стародавние времена от преследований за истинную веру свою...

Благодатный климат, изобилие рыбы и дичи - все располагало к устройству поселения в этом краю. Не было только твердой земли, на которой можно было бы поставить дом, завести хозяство. Однако природная смекалка помогла русскому человеку и здесь. Со дн симана без устали черпали грунт, складывали его в островки, которые постепенно росли в окружении рукотворных каналов...

Местные женщины в основном занимаются огородничеством, а у мужчин главное дело рыбацкое. Потому и самый почитаемый в здешних краях святой - Никола-чудотворец, покровитель мореходов и рыбаков. Николин день и сегодня является градиционно нерабочим, прзднуется особенно торжественно". (ж."Родина", № 9, 1990г., с.57).

Вилково и в настоящее время на две трети город старообрядческий или как здесь говорят - липованский. Канули в прошлое времена гонений за веру. Миновали вилковцы и церковные преследования 30-х годов нашего столетия, т.к. были присоединены к СССР в 1990 г. Правда годы советского времени не пришли бесследно. Многие черты традиций старообрядческой жизни утрачены здесь довольно сильно.

Вилковский приход является одним из самых крупных во всем старообрядчестве. В престольные праздники за общинной трапезой угощается около 800 человек. Большая по своим размерам

Денисов Николай Григорьевич - кандидат искусствоведения, ЦМиАР

церковь полна молящихся.

Работа в Общине проходила по апробированной методике. По воспоминаниям прихожан выяснялись традиции старообрядческой жизни 50-60 лет назад, рассматривались исполнительские особенности хора, крюковая грамотность певцов, сходство и отличия от пения соседних приходов, общин Молдавии, а также Москвы, были описаны имеющиеся певческие письменные источники. Руководитель правого клироса Федор Акимович Изотов прокомментировал сделанные во время богослужения записи.

Некоторые исторические факты.

До присоединения Вилкова в 1940г. к СССР в городе функционировало два храма: в честь Николы (ныне действующий), и храм Рождества Богородицы (закрытый в 1954 г. и открыт в 1990-е гг.). Кроме этого, ниже по течению Дуная, на острове Отножное был мужской монастырь Петра и Павла. "Недалеко от моря. Храм деревянный был. Там даже два, моленная еще была. Богатый был монастырь. Монахов порядочно... Там был великий сад. Которые постарше, грамотные были - служили. Там же повседневная служба была"- начал свой рассказ Федор Акимович. После присоединения к Советскому Союзу последовало его закрытие. "Во время погромов что-то удалось спасти из книг, икон... Книги брали, о.Моисей тогда распорядился",- продолжал свой рассказ наш собеседник.

В 30-е годы в Вилкове, по примеру Кишиневского храма, стал организовываться церковный хор. "Дядя мой с тем дьяконом, Казаков, что ли, приехал сюда и открыл тут хор. Это было в 1931-32гг. Раньше клироса набиты были. Женщин тогда не было на клиросах. Боже сохрани! Были ребята, маленькие подростки. И Азбучки (т.е. начался процесс обучения - Н.Д.)",- вспоминает рассказчик. Все начинания были прерваны по субъективным причинам. "Эти самые дьяки (взрослые певцы - Н.Д.) боялись, что их отобьют и потом разогнали,"- с горечью и обидой констатировал Федор Акимович.

Церковная жизнь старообрядческих приходов устья Дуная и Молдавии в послевоенное время возглавлялась епископом

Иосифом. "Вскоре после окончания Великой Отечественной войны старообрядческим епископом в Кишинев был прислан Иосиф, выходец из керженских заволжских мест. Поначалу к нему относились настороженно, но он показал себя твердым в вере, богобоязненным и добрым пастырем". Обладая большими каноническими знаниями, являясь человеком высоко духовным, мудрым, именно он, в первую очередь, способстовал тому, что старообрядцы этих мест добровольно, без осложнений приняли над собой главенство Рогожской Архиепископии Москвы. Авторитет этого центра стал сказываться в том, что церковно-приходская, духовная жизнь дунайско-молдавских общин стала орентироваться "на московский манер". Данное влияние укреплялось в связи с возведением Иосифа в сан Архиепископа на первопрестольную московскую кафедру. В Москву к главе церкви и к своему, в прошлом, владыке стали ездить по разным вопросам и стали заимствовать из Рогожской общины традиции церковной жизни. Таким проводником, в первую очередь, явился священник о.Моисей, служивший в Вилкове с 1933г. В певческом деле у него был помощник Семен Рязанов, возглавивший в те годы хор. Предстоит еще выяснить: что конкретно было принято из Москвы в пении. В своем рассказе Федодор Акимович четко подчеркивал то, что в румынский период жизни вилковский приход все время ориентировался на Кишиневское пение, а после 1940г. началось московское влияние. Наши же впечатления от вилковского исполнения говорят в пользу достаточно резких его отличий от московского.

Церковно-певческие традиции.

В вилковской общине на Литии (во время всенощной) до 1 июня первую стихиру поют Св.Николе, а потом начинают исполнять стихиру Рождеству Богородицы, помня о существовавшей в городе второй церкви. Воспроизводят их наизусть, так как певцы хорошо знают версии напевов.

В праздничные дни Евхаристическую часть литургии хор исполняет в центре храма, совместно, двумя клиросами. После "Достойно" все расходятся по своим клиросам. "В праздник так

у нас. Вся служба идет посреди храма",- объясняет головщик.

Как и в соседних храмах в понедельник, среду и пятницу ведущим на богослужении является левый клирос. В остальные дни - правый.

"Отче наш"- по воскресным дням исполняют вилковцы "на глас"; в праздничные дни - "на роспев" (т.е. по письменной версии).

"Слава в вышних Богу" и "Господи устне мои отверзеши" (в шестопсалмии) в праздничные службы поют, а не читают. "О.Моисей привез это, годов 20. Не знаю откуда он почерпнул это",- объясняет Федор Акимович.

"Буди имя Господне"- в праздничные дни исполняется не речитативом, а на седьмой глас, в отличии от большинства старообрядческих общин.

В качестве примеров московского влияния в исполнении головщик указал на Херувимскую песнь, песнопения чина погребения, приписывая это опять же работе о.Моисея. "А мы сразу тут - два, три раза пропоем, да и вот тебе" (имеется в виду то, что певцы быстро выучили новые версии - Н.Д.)

В исполнении большого количества песнопений выделяется один специфический местный прием - постепенно создаваемый хором ферматы - длительные остановски, задержки на некоторых звуках, как бы прерывающие естественное течение мелодического потока. Руководитель хора охарактеризовал это как: "Да. Наши традиции. Кто умеет так - делает".

В дабавлении к вышеизложенному следует указать: почти все версии исполняемых песнопений типологически едины с образцами других приходов. Отличия наблюдаются в наличии небольших изменений некоторых мелодических ходов, увеличений фрагментов речитативного плана, замедлений, и, наоборот убыстрений, которых обычно нет в пении других хоров и т.д. Пение "на глас" такое же как и везде. У вилковцев при этом плохая дикция хористов в произнесении текстов. Песнопения "Великое славословие", "Верую" в сравнении с иными общинами выделяются речитативным характером. Явно местный оттенок имеет исполнение припевов Богородице "Величит душа моя Господа", ответов хора "Тебе Господи" на Ектениях. Исполнение

"Достойно" отличается большим числом фермат. Тропари празднику поют здесь "на глас", а не речитативом как в российских общинах. В исполнении песнопений по письменным источникам хор придерживается крюковой редакции.

Монодии в строгом смысле в вилковском пении нет. Отступления от унисона делается постоянно. Вертикальные созвучия носят часто случайный характер. Хотя головщик сказал: "Если свои левцы поют - О! В один голос".

Регистр звучания стабильный, но ниже чем в Москве, Нижнем Новгороде.

Крюковая грамотность хористов низкая. "Как навыкли, так и поем",- повторяет головщик.

Руководство хором осуществляется указкой.

Манера звукоизвлечения - открытая.

Динамика - громкая, порой превышающая допустимый уровень.

Темп богослужения и, в том числе пения - намного медленнее, чем в Москве. На это сразу обращаешь внимание. Всенощное бдение под праздник Николы в 1991 (21 мая) начавшись в 16.00, закончилось в 22.00. Митрополит Алимпий, возглавлявший службу, даже попросил правый клирос петь быстрее.

Певческие письменные источники на клиросах в основном печатные: Морозовского издания (1884г., СПб), Калашниковские. Есть рукописные книги кон.XIX-нач.XXвв. Есть рукописные крюковые сборники, созданные в 50-е годы головщиком хора Семеном Рязановым.

Колокольный звон такой же, как и в соседних общинах (по словам певцов). Обучаются ему все желающие во время пасхальной недели, когда все звонят непрерывно.



Б.П.Кутузов (г.Москва)

Знаменный распев - отечественная Атлантида, ждущая своего открытия

Если православная икона как духовный и художественный феномен была открыта в XXв., то открытие русского знаменного распева, как видно, может состояться уже лишь в веке грудущем. Однако, несомненно, что это будет одним из величайших открытий XXI-го века, перефразируя слова известного искусствоведа Л.А.Успенского, сказанные им об иконе.

Со слов ученых нам известно, что древнерусская музыка в художественном отношении ценна "ничуть не меньше памятников древнерусской живописи" (Б.В.Асафьев), что это - "явление одного с ними уровня, одного этически-художественного достоинства" (В.Н.Холопова).

К этому выводу можно прийти и путем логических рассуждений. Духовный уровень эпохи одинаково отражается во всех искусствах, следовательно, наряду с великим изобразительным и архитектурным, должно было вровень им существовать также не менее великое музыкальное древнерусское искусство.

Чтобы несколько смести налет архаичности со знаменного распева, уточним, что под Древней Русью в данном случае понимается Русь допетровская (точнее-дониконовская), а также отметим, что знаменное пение звучало в Московском Успенском соборе, Андрониковом, Соловецком, Валаамском и некоторых других монастырях и приходах Русской Церкви вплоть до их закрытия при советской власти, а у старообрядцев оно звучит и поныне.

Делу восстановления музыкальной культуры Древней Руси посвятил всю свою жизнь ученый-подвижник М.В.Бражников.

"То, что он сделал,- писала корреспондентка одной из газет

Кутузов Борис Павлович - головщик Спасского собора Андрониковского монастыря

в 1991 году о Бражникове, - можно сравнить разве что с раскопками Трои Шлиманом, от чего мировая общественность пришла в шок. Восторги не утихали, фигура Шлимана сделалась легендарной. Но мы, советские люди, в подобных ситуациях отличаемся скромностью... Бражников совершил в нашей музыкальной культуре тот же переворот, что произошел в живописи, когда реставраторами был снят на иконах слой за слоем олифы, и глянули первозданные краски - Рублев, Дионисий, Феофан Грек".

"Культура великого молчания", каковой много лет объявляли древнерусскую культуру историки и искусствоведы, наконец, зазвучала необычной, непривычной для наших современников, но величественной музыкой.

На международном фестивале в Быдгоше в конце 60-х годов прозвучало в исполнении хоровой капеллы А.Юрлова несколько знаменных песнопений, расшифрованных М.Бражниковым. Польская пресса после этих концертов восторженно писала об открытии нового музыкального материка.

Свою программу древнерусской музыки А.Юрлов совершенствовал, включая новые расшифровки знаменных рукописей, выполненых М.Бражниковым. Постоянно продолжался поиск убедительных приемов воплощения строгих одноголосых знаменных напевов с тем, чтобы донести до слушателя выразительную мощь чистой мелодии. Наша музыкальная общественность тех лет с восхищением принимала древнерусскую музыку в интерпретации А.Юрлова.

О необходимости возрождения древнерусской музыки писал еще в 1955 году академик Б.Асафьев: "Как умно расшифрованы и прояснены сокровища и памятники древнерусского языка и изучены летописные своды! И как в очень малой мере вникли мыслью и слухом в знаменный роспев, свод напевов мирового значения, равный великим эпическим сказаниям. Но даже то немногое, что известно, - поражает. Это прежде всего - отражение в напевах непоколебимой совести предков, строивших русскую землю. Будто здесь - озвученные панцырь и броня, а не просто звенья напевов живой для нас старины. Тут нет низменных, мелковатых и изнеженных чувствований. Тут лирика глубоких испытаний и героической железной выносливости и

сопротивляемости. Мелодии выдержанные, наделенные упругостью пружины. В них, если слышится радость, то возвышенно ликующая, "юбиляционная", а если скорбь, то не имеющая ничего общего с нервными страданиями музыки близких нам эпох человечества. Красота древних роспевов и составляющих их попевок волнует, как то сурово-сосредоточенный, то звонкий звук летописей. Та же сфера чувств, та же дисциплина характеров, та же упорная воля жить, тот же мерный ритм, что и в памятниках древнерусского слова, живописи, резьбы и тканей, в образах фресок и в плавности и мерности их поступи. Надо научиться доводить это напевное богатство до современного слушателя, найти современные формы и варианты для раскрытия перед современным сознанием души древних напевов".

Никакое кабинетное изучение знаменного распева по книгам не может заменить прямого духовного и эстетического воздействия этой музыки.

Задача сегодняшнего дня, и прежде всего профессиональных хоров, состоит именно в том, чтобы раскрыть перед современным слушателем "душу древних напевов".



Н.С.Мурашова (г.Новосибирск)

Об итогах музыкально-этнографической экспедиции 1996 г. в районы традиционного проживания старообрядцев Предгорного и Горного Алтая

Летом 1996 г. на средства, выделенные РГНФ (проект N 96-04-18023) состоялась экспедиция сотрудников новосибирской консерватории (Т.Федоренко, В.Мурашев, Н.Мурашова, О.Светлова) в районы традиционного проживания двух этнографических групп староверов Алтая - "поляков" и "каменщиков". Были обследованы города Бийск, Горно-Алтайск, села Бийского, Усть-Коксинского и Турочакского района Алтайского края и республики Алтай (всего более 10 населенных пунктов). Выбор данного региона в качестве объекта экспедиционной работы был обусловлен наличием давних старообрядческих традиций, уходящих корнями в первую половину XVIII в., что способствовало формированию локальных особенностей в отношении различных культурных проявлений, включая и певческое искусство.

В связи с этим в задачи экспедиции входило:

1) сбор этнографического материала, включающего сведения об обрядовых особенностях, бытовом укладе, исторические факты об отдельных общинах, описание моленных, составление карты старообрядческих поселений на основе внутриконфессионального разделения алтайских кержаков на толки и согласия;

2) аудиофиксация богослужений, отдельных церковных песнопений и духовных стихов;

3) палеографическое и музыкально-палеографическое описание певческих книг;

4) составление анкеты информантов.

В результате экспедиции удалось выяснить, что в зоне проживания алтайских "поляков" (Бийский район) встречаются

Мурашова Наталья Сергеевна - Новосибирская государственная консерватория им М.И.Глинки

старообрядцы четырех толков: белокриничники, дьяконовские, поморцы и мелхиседеки. На территории расселения уймонских "каменщиков" (Усть-Коксинский район), а также в Турочакском районе наиболее многочисленным старообрядческим согласием является стариковское. Кроме того, проживают здесь и представители австрийского поповского толка. Постоянно действующие моленные имеются в городах Бийска (австрийская, поморская, дьяконовская, мелхиседекская), Горно-Алтайске (стариковская), в селах Усть-Кокса и Мульта Усть-Коксинского района (стариковская).

Основной целью экспедиции был сбор и запись певческого материала, представленного как богослужебными, так и внебогослужебными жанрами. Зафиксировано две полных службы, включающих всенощную, полунощницу, часы, обедницу в Бийской общине РПСЦ во имя Пресвятой Богородицы Казанской: Апостолам Петру и Павлу и Воскресная 5 гласа. Большое место в алтайской коллекции фономатериалов занимают отдельные песнопения из различных церковных обрядов: вечерни, утрени, литургии, чина погребения, панихиды, канона за умерших, ирмосы из канонов праздникам Рождеству, Богоявлению, Сретению, Троице, Преображению, Воздвиженью, Пасхальный канон, величания Николе, Василию Великому, Иоанну Богослову, Иоанну Златоусту, осмогласные погласицы.

Важной репрезентантой старообрядческой певческой культуры являются духовные стихи. Они представлены 120 фонообразцами. Естественно, что их подавляющее большинство принадлежит к поздней лирической традиции духовного песнетворчества. К числу широко бытующих относятся такие духовные стихи, как "Об Аввакуме", "Два ангела", "Плач Израиля", "Потоп", "О Содоме". В коллекции имеются уникальные образцы, восходящие к архаичным традициям фольклорных духовных стихов: "Патракеева дочь", "Соберемся, братия, на Сионску гору", "Лазарь".

Итак, как показала экспедиция, певческая культура староверов Алтая представляет богатейший материал для исследования. Необходимо систематическое изучение и культовых песнопений, и духовных стихов, тем более, что духовное пение распространено

не только среди старшего, но и молодого поколения старообрядцев. За более чем 250-летний период истории алтайского старообрядчества сложилась ярко выраженная местная певческая традиция, продолжающая развиваться и в настоящее время. Все это свидетельствует о перспективности Алтая в деле изучения духовного пения. А тенденция скрупулезного, планомерного сбора материала в районах традиционного проживания староверов должна стать в ближайшие годы определяющей в исследовании их певческой культуры.





М.Б.Чернышёва (г.Москва)

Гуслицкая деревня Степановка: 700 лет истории, 80 лет жизни

1. Степановка - одна из почти 80 деревень, составлявших некогда обширную волость Гуслицу, впоследствии крупный центр старообрядчества в Восточном Подмосковье. Со Степановки началось наше изучение народных музыкальных традиций гусляков. Для сохранения их очень много сделала Устинья Григорьевна Андриянова, которой автор приносит глубокую благодарность.

2. Изучение традиционной крестьянской музыкальной культуры невозможно вне широкого исторического и этнографического фона, контекста, в который она органично вплетена. Волость Гуслица впервые упоминается в Духовной грамоте Ивана Калиты (датировки спорны, приводим 1336(9) г.). Затем она переходит от князя к князю как дворцовое владение среди других соседних волостей: Раменье, Гжель, Загарье, Вохна, Селна, Кунья и "селы" (Дм.Донской, Василий II, Иван III, Иван Грозный...).

3. По одной из версий деревня Ульянино названа в честь второй жены И.Калиты Ульяны. Степановка - недавнее название двух слившихся деревень Ульянино и Незденово (1769), жители и сейчас пользуются ими. Петр I подарил Гуслицу Меньшикову, а затем часть деревень волости, возвращенной после изгнания его, уже Петр II подарил Степану Васильевичу Лопухину (1729-1763). После смерти его и жены Наталии Федоровны деревни наследуют их дети, Авраим и Петр. В связи с административной реформой в конце 18 века Гуслицкая волость делится на пять меньших волостей: Гуслицкую, Запонорскую, Дороховскую, Ильинскую и Беззубовскую, а четыре деревни -сельцо Богородское (с имением С.В.Лопухина), слобода Степановка, дд.Куровская и Заполицы

отнесены к Дороховской волости Богородского уезда Московской губернии...

4. За более чем 10 лет (с 1985 г.) общения с жителями Степановки, накопилось множество народных песен, духовных стихов, служебных песнопений, а также масса бесед как с отдельными старейшинами, так и с группами степановцев по самым разным вопросам духовной культуры, народной музыки, истории, этнографии, социальных отношений, религиозных проблем. Некоторые из бесед были очень продолжительными, содержательными и многотемными (все они записывались на магнитофон и затем переводились в машинопись).

5. Одна из таких бесед состоялась с Матреной Сергеевной Богомоловой (1910-1992гг.) в 1987г. Машинописная версия составляет около 30 страниц. Перечислим только темы, затронутые в беседе (без повторений и по порядку): свадебный обряд, Степановка и Москва, местная ткацкая фабрика, добрачные гулянья молодежи, обучение шитью в Егорьевске, группировки молодежи в деревне и терминология, народные музыкальные инструменты, "обычное право", Великая Отечественная война, родины, традиционный ритуальный стол старообрядца, моленные, огород и поле, крестьянская одежда Степановки (зиятки, зулавки) и молодежи в Нагатино за Москвой, шлык и венчание в платке, режим богослужений, "маслянная" неделя, Великий пост, Москва и купец Протопопов, война 1914 года, Троица, хороводы -"круга", грамотность, духовные стихи, "демонология", покос, Иван-цветник, уборка и обработка ржи, Спасы, мед, ягоды, охота, рыбалка, грибы, отец-песельник, "город" (Егорьевск) и Степановка, пожар 1901 г и его последствия, прабабушка и ее брак, "перятурка", долгожительство родственников, семейные отношения, пьянство, староста в деревне и методы его управления. На материале этих тем высвечивается масса разнообразной проблематики да и сам фактический материал, мы надеемся, послужит разным исследованиям московского региона.



Т.Г.Федоренко (г.Новосибирск)

К проблеме определения старообрядческой напевки

Напевка - особый пласт старообрядческой певческой культуры, существующий параллельно с письменно зафиксированным вариантом церковного пения - в отечественной музыкальной медиевистике рассматривается как самостоятельный и самоценный объект исследования. Однако факт признания наукой того или иного явления, естественно, не может служить аргументом для определения места данного явления в системе ценностных представлений самих старообрядцев. В том числе это касается и напевки, отношение к которой в старообрядчестве далеко не однозначно. Как показывает практика, на современном этапе возрождения певческой традиции существуют достаточно острые противоречия между сторонниками восстановления единообразного крюкового пения и приверженцами напевки.

Причина указанных противоречий кроется, на наш взгляд, в чрезвычайно расширительной трактовке термина "напевка", как устной формы бытования богослужебных песнопений. В результате под единый знаменатель оказываются подведенными явления, лежащие в принципиально разных плоскостях: уровень профессионализма певчих (крюковая грамотность) и индивидуально-локальный вариант знаменного пения. В связи а этим существует настоятельная необходимость более строго очертить круг явлений, относящихся к напевке. Задача в данном случае сводится к решению одного кардинального вопроса об относительной хронологии возникновения напевки: является ли она следствием устной формы бытования песнопений или же рождается ранее, на этапе прочтения невменного текста, как его

Федоренко Татьяна Генриховна - кандидат искусствоведения, Новосибирская государственная консерватория им.М.И.Глинки.

интерпретация?

Опираясь на образы, записанные в сибирских сельских старообрядческих общинах, где пение по крюкам давно утрачено, попытаемся доказать, что пение по памяти, наизусть не всегда есть проявление напевки.

В результате текстологического сравнения устных версий напевок с их крюковым прообразом четко определились две группы разночтений. Первую составили неустойчивые интонационные отклонения от канонического текста. Они возникают спорадически, непосредственно в процессе исполнения и практически не поддаются систематизации. Это заставляет рассматривать их именно как следствие устной формы бытования, аналогично фольклорной традиции, где вариантность есть форма жизни памятника. Данную группу отклонений вряд ли следует относить к напевке, так как сами певчие эти варианты просто не замечают.

Гораздо более серьезного внимания заслуживает вторая группа интонационных отклонений. Эти варианты стабильны и затрагивают не весь напев в целом, а отдельные структурные единицы текста: конкретные знамена и мелодические формулы (попевки,лица, фиты). Проявляются данные варианты и в форме нетрадиционной (необщеупотребительной) реализиции некоторых коренных свойств знаменной монодии: целотоновые подвижки отдельных участков обиходного звукоряда, транспозиции разделов песнопения в более низкое (высокое) согласие в сравнении с письменным текстом.

Могут ли подобные варианты возникнуть в период устного бытования роспевов? Теоретически - да, практически - нет, хотя бы потому, что в противном случае их не удалось бы так легко соотнести с конкретным графическим начертанием. Следовательно, эти варианты возникли еще в тот период, когда в общинах пели по крюковой строке, и в таком виде эти интонационные отклонения зафиксировались в памяти певчих.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы.

1. Чтобы преодолеть негативное отношение к напевке необходимо развести понятия "напевка" и "устная форма бытования знаменного пения". Последнее является более широким и включает помимо напевки иные явления, в том числе связанные

со снижением уровня исполнительского профессионализма.

2. Под собственно напевкой следует понимать систему интонационных отклонений от канонического текста, возникающих в результате интерпретации отдельных структурных единиц текста, нетрадиционную реализицию типологических свойств знаменного роспева, а также специфическую манеру интонирования, характерную для конкретной локальной традиции.

3. В данной трактовке напевка становится свидетельством не упадка певческой культуры, а, наоборот, творчества старообрядческих распевщиков в рамках той свободы, которую допускает жестко канонизированная система средневекового церковного пения.



Е.В.Александров (г.Москва)

Подходы к созданию видеоархива старообрядчества

Документация, осуществленная методом "созвучной (сочувствующей) камеры" вполне отвечает эстетическим требованиям и, самое главное, лишена искусственности, неправдоподобия, фальши. А это позволяет использовать ее для двух целей: в качестве исторического документа, которым могут пользоваться не только авторы, но и любые другие исследователи, а также для отбора с помощью монтажа нужных кадров для фильмов и программ разного назначения.

Разрабатываемый в Центре визуальной антропологии МГУ метод съемки "созвучной камерой" был применен для видеодокументирования жизни старообрядческих общин, изучавшихся отрядами лаборатории археографии исторического факультета МГУ (научный руководитель - И.В.Поздеева) в 1992-1996 гг. За четыре года было проведено около 250 часов видеодокументаций в Ставропольском и Краснодарском краях, в Пермской области и Удмуртии, на Украине, в Молдавии, в Приднестровье. Съемки проводились более чем в 30 селениях.

Впервые столь полно снимались старообрядческие службы и моления, были запечатлены религиозные обряды в разных поповских и беспоповских общинах. Подробно зафиксированы многочисленные домашние и полевые крестьянские работы, всевозможные ремесла, в том числе, ткачество, плетение, изготовление валенок и т.д.

Большое внимание было уделено показу того, какую основополагающую роль в жизни старообрядцев играет старинная религиозная книга. Одновременно решалась задача демонстрации полевой методики археографического анализа.

Но, пожалуй, главной целью видеодокументации стало создание портретной галереи старообрядцев. Около 150 человек

Александров Евгений Васильевич - ЦНИТ МГУ

рассказывали перед камерой о своей жизни, вере, отношениях с государством, семьей. Эти предельно искренние повествования дают в совокупности необыкновенно яркую и полную картину малоизвестной народной жизни. Каждое из этих интервью воспринимается как открытие, как вхождение в неведомый для живущих в современной цивилизации людей потаенный мир, поражающий чистотой, естественностью, стойкостью, глубинными связями с историей. Не только герои интервью, а и сотни других лиц, запечатленных камерой на улицах сел, в церквях, проходят перед гла-зами, создавая коллективный портрет людей в их реальной жизни.

На материалах первого года экспедиционных съемок создано 4 фильма. "Суиб" (режиссер В.Носарев) - о старообрядцах деревни Ваньково Пермской области, и три фильма режиссера Л.Филимонова: "Пишу на показ" - о старообрядческом писателе Анании Клеоновиче Килине, "Пока жива книга" и "Групповой портрет на фоне Троицы" - о казаках-некрасовцах Ставропольского края. Стремясь сохранить органичность исходных материалов, при создании фильмов очень аккуратно использовались средства выразительности экранного языка. Монтаж проводился длинными планами, в фильмах отсутствуют комментарий, несинхронные шумы и музыка, субтитры. Целью такого бережного обращения с материалами съемки было желание как можно более реалистично передать ощущение атмосферы жизни конкретного культурного сообщества, его неповторимость, непохожесть на другие миры.

Вероятно, могут быть и другие подходы к созданию фильмов. Снятые материалы позволяют сделать на их основе разные версии для исследовательских и учебных целей, для музеев, телевидения и т.д. Но здесь мы переходим к одной из наиболее острых проблем, возникающих при ориентации на съемку объемных культурологических документаций.

Как сделать видеодокументы доступными для разных пользователей: представителей общин, исследователей, преподавателей, музейных работников, студентов? Как обеспечить возможность создания на их основе фильмов разного назначения? По-видимому, выход из этой ситуации может быть найден только с помощью современной мультимедиальной технологии, позволяющей

оцифровывать видеоинформацию, обеспечивать ее длительное хранение, оперативный многоверсионный монтаж, использование компьютерной графики, спецэффектов, субтитрирование и озвучивание на разных языкакх, вывод баз данных с динамическими фрагментами в международные телекоммуникационные сети.





Л.С.Филимонов (г.Москва)

Сознание и движение - факторы, определяющие суть визуальноантропологического фильма

Созданный на визуальноантропологических принципах фильм "Групповой портрет на фоне "Троицы" посвящен феномену старообрядчества, который известен в истории как "казаки-некрасовцы". В основу фильма легли материалы, снятые видеокамерой во время летней археографической экспедиции (научный руководитель экспедиции - доктор исторических наук И.В.Поздеева, режиссер-оператор Л.Филимонов) в селах Ставрополья (Новокумское и Бургун-Мажары) и захватывающие события Троичной недели. В течение 1994-1995гг. фильм и материалы неоднократно демонстрировались на научных конференциях и тематических показах как в России, так и за ее пределами, в ходе которых зрители достаточно высоко оценивали уникальность и своеобразие представленных работ, их содержание, и их форму.

В ходе дискуссии возник целый ряд вопросов, связанных с отображением "чужой" культуры в рамках "собственной" культуры и с методическим подходом к анализу фактографического материала, его структурированию, отбору и воплощению.

Рассмотрим некоторые аспекты темы, исходя из нашего непосредственного опыта.

Предметом нашего исследования является природная целостность, отдельным проявлением которой является человек - сознающий субъект, умеющий не только наблюдать, но и становиться предметом собственного наблюдения, т.е. способный понимать сущность происходящего и определять свое место в этой системе. Природа, с одной стороны, представляет собой арену жизни с ее феноменальными проявлениями, а с другой - виртуальное поле, в котором зарождается и становится самосознание. Развивающей силой

Филимонов Л.С. - МГУ

сознания является движение, которое по системе сложности мы подразделяем на сосбственно движение, действие, деятельность и деяние. Именно с движением, как таковым, мы связываем образование ценностных форм сознания в виде ощущения, отношения, представлений и понимания. Именно движение впервые дает человеку ощущение жизни, расширяя возможность восприятия и реагирования.

Объекты и субъекты ощущений, отражаясь в памяти в виде знаков, сиволов и образов, создают в сознании картину мира, которая закрепляется в текстах культуры. С другой стороны, тексты культуры, становясь новой составляющей природной целостности, принимают самое активное участие в формировании жизненной позиции человека. В нашем случае, произошла встреча с культурой старообрядчества, которая определила уклад жизни и самосознание казаков-некрасовцев.

Такое понимание реальности дало возможность не только правильно увидеть феномены народной жизни, но и точно отобрать и выстроить материал будущего фильма.

Иными словами можно сказать, что в фильме представлены традиционные формы жизни казаков-некрасовцев: песни-баллады об Игнате и Дунай-речке, обрядовые песни, застолье, танец-хоровод "Крыло", община и церковь (служба, обряды, книги), одежда, высказывания, обучение.., т.е. практически полный жизненый цикл в наивысших точках его проявления.

В фильме отсутствуют инсценировки и дикторский текст, звучат естественные звуки и речь. Все события сняты с документальной точностью с согласия и одобрения наших героев.

Во время съемки фильма основное внимание было уделено эмоциональным и рациональным проявлениям наших героев. Физическая характеристика места и времени, предметов обихода и быта отнесены были на второй план и представлены не как закрепленные смыслообразующие формы (предметы культуры), а как данность, фон, на котором развертывались события. Последовательность и представительность эпизодов фильма позволили нам выделить достаточное время для рассматривания материала, его анализа и понимания.

Косвенным подтверждением наших предположений является

содержание тех дискуссий, которые разгорелись в результате просмотра и обсуждений фильма. Очевидный интерес зрителей к фильму вероятно в первую очередь можно объяснить неукоснительным исполнением авторами фильма принятых на себя теоретических установок, которые позволили произвести предварительный анализ действительности, выделить и отснять представительский материал, сохранив при этом дыхание иной культуры во время монтажа. С нашей точки зрения, фильм можно рассматривать в качестве примера нового информационного поля, где информация представлена в эмоциональном прочтении как результат взаимодействия в традиционной культуре первоэлементов деятельности, житейской рациональности и мистического опыта.





СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 3

Раздел I. СТАРООБРЯДЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Шахов М.О. Проблемы современного старообрядчества 4
Кузьмина Л.П. Старообрядцы. Опыт к проблеме социально-культурной адаптации 7
Елисеев Э.В. Участие мирян в деле укрепления православной старообрядческой церкви Белокриницкого согласия в XX в. 10
Любимов И.М. Религиозно-нравственное воспитание в старообрядческих семьях 12
о.Аполлинарий (Дубинин). Вера и суеверие в христианском обществе 17
Подшибякин В.Г. Старообрядчество в современной России и странах СНГ: состояние и проблемы 19

Раздел II. ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ, ИСТОРИИ, ИСТОРИОГРАФИИ

Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества 24
Шахов М.О. К вопросу о религиозно-философских основах раскола 27
Смирнов И.П. Осмысление старообрядчества в русской философии "духовного ренессанса" 30
Блохин В.В. Раскол и утопия 33
Квасникова С.М. Эсхатологическое учение первых вождей старообрядчества 36
Сморгунова Е.М. "Неистовый" Аввакум - характер и

личность русского религиозного лидера 39
Грико Т.И. Изучение творчества и жизненного пути протопопа Аввакума в курсе истории отечественной культуры 44
Морохин А. Деятельность нижегородских "ревнителей" благочестия в первой половине XVIIв. 46
Кучурин В.В. С.М.Соловьев о церковном расколе XVIIв. 48
Кутузов Б.П. К вопросу о феномене старообрядчества 50
Семенова А.В. Национально-православные традиции в менталитете купечества в период становления российского предпринимательства 53
Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство: от общего суда к спасению личностной души 56
Стадников А.В. Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины (на примере старообрядческого рода Рахмановых и московской Рогожской общины) 62
Стахеева М.М. Из истории секретного совещательного комитета по делам о раскольниках в Иркутске 65
Пушков В.П. Историко-статистический подход к изучению старообрядческих центров (на примере Сепычевской и Верх-Язьвинской волости Пермской губернии) 68
Плигузов А.И. Дьякон Александр в поисках "истинной правды Божией" 70
Комарова О.А. Старообрядцы и война (по страницам старообрядческой периодики 1914-1917гг.) 74
Лукин П.В. Представление старообрядческих писателей XVIIв. о "правилах поведения" царя в отношении церкви 77
Ершова О.П. "Беседы старообрядцев" как источник истории старообрядчества начала XX в. 80
Филаткина Н.А. Конфессиональная ориентация рода Морозовых 84
Перевозчикова Н.Г. Старообрядец Семеновского уезда П.Е.Бугров на страницах романов П.И.Мельникова-Печерского "В лесах" и "На горах" 89
Клочкова Е.С. Легендарный образ нижегородского купца Бугрова (по документальным и фальклорным материалам) 92
Виденеева А.Е. Дело о серебрянике Афанасии Дмитриеве 96
Сагнак И.В. К биографии "нового Питирима" Григория

Яковлева 99
Соколова Е.И. Старообрядчество села Коломенского: из истории музейного освоения темы 103
Антощенко А.В. А.В.Карташев о смысле старообрядчества 105
Юркин И.Н. Георгий Панов - историограф тульского старообрядчества 108

Раздел III. СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

Михайлов С.С. Старообрядческие моленные в Московском уезде в начале XXв. 112
Таранец С.В. Связи куреневских старообрядческих монастырей со старообрядческим миром 115
Водолазко В.Н. К историографии донского старообрядчества 120
Смилянская Е.М. К истории Донского старообрядчества 125
Лобанов В.Ф. Толки и согласия Дальневосточного старообрядчества (вторая пол.XIX- нач.XX вв. 128
Аргудяева Ю.В. Брак и брачные запреты у старообрядцев Дальнего Востока 131
Дутчак Е.Е., Есипова В.А. Итоги археографической работы на территории Томской области в 1996г. 134
Иванов К.Ю. Томские епархиальные ведомости как источник по истории томского старообрядчества 136
Осипов В.И. "Калужские епархиальные ведомости" (1862-1906гг.) как источник по истории старообрядчества Калужской губернии 139
Осипов В.И. Боровское "записное" старообрядческое кладбище XVIII-XXвв. 143
Боченков В.В. Калужские "неокружники" 145
Юхименко Е.М. Выго-Лексинское общежительство в начале XVIIIв.: предыстория "Поморских ответов" 148
Мошина Т.А. Из истории судостроения и морских промыслов в Выговском старообрядческом общежительстве 151
Бацер М.И. Некоторые черты социально-экономической истории Выгореции 155
Пашков А.М. Старообрядчество Олонецкой губернии в

середине XIXв. (опыт факторного анализа) 158
Чагин Г.Н. Нижнетагильские старообрядцы на Урале в XVIII - первой половине XIX века 163
Данилко Е.С. Обряды человеческого жизненного цикла у староверов Башкирии. Конец XIX - нач. XXв. (По материалам полевых исследований) 166
Сергеев Ю.Н. Из истории закрытия Казанской старообрядческой церкви в г.Уфе (нач. 30-х гг. XXв.) 169
Власов А.Н., Рыжова Е.А. Старообрядческий книжный центр на Удоре 171
Дубровский А.М., Фенина Е.М. Старообрядческая община и ее люди 173
Чернышов С.В. Особенности народной культуры старообрядческих поселений Стародубья 175
Ленчиненко М.В. История Ржевского старообрядчества 178
Соколова В.Ф. История керженских и чернораменских старообрядческих скитов и ее воспроизведение в творчестве П.И.Мельникова-Печерского 181
Новикова Л.Н. "Общероссийская история" керженских скитов. По материалам краеведческих записей XIX - нач. XXвв. 184
Бучилина Е.А. Особенности беспоповских старообрядческих общин нижегородского края (по материалам археографических экспедиций ИРиСК) 188

Раздел IV. КУЛЬТУРА СТАРООБРЯДЧЕСТВА: ТРАДИЦИИ И БУДУЩЕЕ

Литвина Н.В. Территориальный архив традиционной культуры: проблемы сохранения и возвращения 192
Бахтина О.П. Своеобразие старообрядческой литературы (книжности) или о христианском понимании символического слова 195
Агеева Е.А. Книжность старообрядческого Подмосковья (по материалам полевых наблюдений и Московской коллекции ОРК и Р МГУ) 197
Кобяк Н.А., Круглова Т.А. Некоторые замечания о мето-

дике археографического описания старообрядческих сочинений 203
Никитина С.Е. Место русского языка в жизни орегонских старообрядцев 206
Касаткин Л.Л., Касаткина Р.Ф. Диалекты русских старообрядцев в Орегоне (США) 208
Липинская В.А. Самоназвания русских старообрядцев, проживающих в Румынии 211
Мелихов М.В. Реминисценции из Библии в переписке печорского старообрядческого писателя С.А.Носова 213
Спичак О.Н. К стилистической характеристике лексического состава "Видений" С.А.Носова 216
Федотов А.С. Старообрядцы в "Записках художника-архитектора" И.Е.Бондаренко 219
Лазебный А.М. Старообрядческие храмы Москвы постройки И.Е.Бондаренко 222
Фролова Г.И. Исторические сведения о лексинских храмах 224
Гребенюк Т.Е. Иконография "Богоматерь Огневидная" (К постановке вопроса) 226
Мельник А.Г. Неизвестный шедевр круга Дионисия 228
Платонов В.Г. Об одном сюжете старообрядческой поморской иконописи (образ Всех Святых Российских Чудотворцев) 231
Яскеляйнен Е.И. Одежда староверов в собрании музея-заповедника "Кижи" 233
Денисов Н.Г. "Старообрядческая Венеция" - певческие традиции общины г.Вилкова 236
Кутузов Б.П. Знаменный распев - отечественная Атлантида 241
Мурашова Н.С. Об итогах музыкально-этнографической экспедиции 1996г. в районы традиционного проживания старообрядцев Предгорного и Горного Алтая 244
Чернышева М.Б. Гуслицкая деревня Степановка: 700 лет истории, 80 лет жизни 247
Федоренко Т.Г. К проблеме определения старообрядческой напевки 249
Александров Е.В. Подходы к созданию видеоархива

старообрядчества 252
Филимонов Л.С. Сознание и движение - факторы, определяющие суть визуальноантропологического фильма 255

Подп. к печати 7.04.97 г. Формат бумаги 60x84/16.
Печать офсетная. Печ. л. 16,8. Тираж 500 экз. Заказ № 30.

Отпечатано во ВНИИГМИ—МЦД, 249020, г. Обнинск, ул. Королева, 6.
Лицензия ПЛД № 42-8