Н.С.КОРЕПАНОВ

УРАЛЬСКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ И ЕВРОПЕЙСКИЕ ГОРНЫЕ СПЕЦИАЛИСТЫ В XVIII В.: ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Горнозаводской Урал XVIII в. являл собой уникальный полигон взаимодействия и взаимовлияния двух ранних индустриальных культур – России и Западной Европы. В частности, возникла возможность прямого и постоянного контакта не связанных прежде обществ – русских старообрядцев и европейских протестантов-лютеран. Можно предположить, что внешнее сходство двух групп (обособленность по конфессиональному признаку, пережитое или переживаемое давление со стороны официальных церквей, особая трудовая этика) не заслоняло в историческом плане их коренного отличия – модернистской направленности одних и приверженности традиционализму других. Но отсутствие негативной исторической памяти в отношении друг друга могло привести к любопытным результатам.

Первый массовый наплыв протестантов на Урал был связан с Северной войной. Более сотни пленных шведов с 1712 г. до заключения Ништадтского мира работали при казённом Алапаевском и демидовском Невьянском заводах. Последний всегда славился обилием старообрядцев нескольких толков. По определению Тобольского митрополита Сильвестра 1754 г., «каковых больше, уповательно, ни во всей Подсолнечной не имеется, как в тех Невьянских Демидовых заводах» (1). Но по имеющимся данным, взаимодействие двух групп в этот период не было значительным и не выходило за рамки общих отношений между общиной пленников и заводским населением. Возможно, это объясняется характером исторической случайности самого явления. Известно, впрочем, о жившем в 1720–1740-е годы в семье одного из богатейших уральских купцов Ивана

Корепанов Николай Семёнович – Институт истории и археологии УрО РАН, г.Екатеринбург.

Степановича Осенева записанном на его фамилию шведе-раскольнике (2). Осенев был связан со старообрядцами д.Таватуйской (крупнейший на Урале беглопоповский центр) и прославился как один из четырёх составителей знаменитого челобитья 25 сентября 1735 г. «за всех староверцев» (3). Любопытно также, что отец Осенева в 1720-е годы отлил в Екатеринбурге по разовым заказам несколько церковных колоколов в паре с олонецким мастером-шведом Иоганном Дейхманом-старшим.

Дальнейший приток на Урал протестантов был вызван форсированным строительством казённых заводов в 1720–1730-е годы и выражался в контрактации горных специалистов из Саксонии. (Отметим, что, судя по документам, примерно до рубежа 1720–1730-х годов вообще всех выходцев из Западной Европы на горнозаводском Урале именовали в народе «шведами», в дальнейшем же всех европейцев звали «саксонцами»; отсюда же, вероятно, и одно из местных названий брюквы – «саксонка».) Одновременно началась массовая миграция на Урал старообрядцев из центральной России (главным образом с Поволжья), вызванная, в частности, резкой антираскольничьей политикой нижегородского архиепископа Питирима и «падением Керженца». В большой степени притоку старообрядцев способствовала веротерпимость голландца В.И.Геннина – «главного командира» уральских заводов в 1722–1734 гг. Согласно историографической традиции, ежегодно от богатейших старообрядцев ему подносился «подарок», но документально это никак не подтверждается. Напротив, известен побег 23 старообрядческих семей из Екатеринбурга и деревень Шарташской и Становской в марте 1733 г. Вскоре же Геннин распорядился переселить часть екатеринбургских бобылей-старообрядцев в опустевшие дома на Шарташе: «Понеже здесь в Екатеринбурге в линиях (в которые ныне переводятся подьячие, мастеровые и работные люди и солдаты) живут переписные по комиссии керженцы своими домами, того ради, ежели здесь или за городом квартир свободных нет, то велеть оным керженцам жить в Шарташской деревне в имеющихся тамо пустых домах, которые остались от убеглых и высланных на прежние жилища, кто какой выберет. Токмо б они с тамошними нынешними жители жили в линиях, а не в дальности, но вместе» (4).

Шарташская деревня располагалась в 5 верстах к северо-востоку от тогдашнего Екатеринбурга на северо-западном берегу озера Боль-

шой Шарташ и с 1670-х годов была известна как крупный беспоповский центр. В том же 1733 г. там возникла тайная часовня, просуществовавшая 10 лет (5). По нашему мнению, именно Шарташ стал впоследствии основным полем взаимодействия местных старообрядцев и немецких горных специалистов.

Как известно, вблизи деревни в мае 1745 г. местный житель, выходец из подмосковного монастырского с.Павлово Ерофей Марков объявил золотую руду. В освидетельствовании ее принимали участие, в частности, саксонцы штейгер Иоганн Фридрих Вейдель и берг-гауэр (рудный разборщик) Иоганн Рудольф Мааке. Шарташский рудник стал первым в зоне обширных Берёзовских золотых промыслов. С 1752 г. в руководство промыслами входил принявший российское подданство выходец из Нижней Саксонии Иоганн Даниэль Келлер, в 1771 г. его сменил И.Р.Мааке уже в чине обербергмейстера, а с 1773 г. возглавил их. С конца же 1760-х годов почти все руководящие и технические должности при промыслах занимали немцы, в основном саксонцы (всего полтора десятка человек). А Шарташская деревня была приписана к промыслам в 1778 г., хотя и прежде жители её неоднократно привлекались к обеспечению казённой золотодобычи.

Так, в 1756 г. шарташский житель Фёдор Соловьёв по своей инициативе указал Келлеру оптимальный путь прокладки семиверстного канала из Большого Шарташа в пруд Берёзовского золотопромывального завода (6). Путём повышения пруда (речка Берёзовая слишком маловодна) предполагалось увеличить производительность завода, а прорытый год назад канал из озера Малый Шарташ – по инициативе екатеринбургской администрации и без консультаций с хорошо знавшими местность шарташцами – не обеспечивал этого. В том же 1756 г. житель тяготевшей к Шарташу д.Становской старообрядец Семён Швецов объявил лично Келлеру золотую жилу (7). В связи с этим несколько лет действовал специально выстроенный Становский золотопромывальный завод.

Заметим, что в целом старообрядцы казённого ведомства довольно неохотно обращались к заводским занятиям. Марков и Швецов оказались единственными в XVIII в., объявившими базовые заводские рудники. Объявления старообрядцами месторождений полезных ископаемых носили эпизодический характер, а профессиональных сколько-нибудь заметных казённых рудознатцев среди них не

было вовсе. Из выдающихся казённых заводских мастеров-старообрядцев нам известен лишь плотинный мастер Роман Латников (плотины Сысертского и Сылвинского заводов на Урале, Ирбинского и Луказского заводов в Красноярском уезде), а из крупных администраторов придерживался старообрядчества лишь заводской комиссар Иван Утятников (бывший служитель Иргинского завода Осокиных, строительство Табынского завода на Южном Урале, служба при Нерчинском заводе). В частных же заводах (особенно заводы Осокиных и Акинфия Демидова), где целые отрасли держались приказчиками и мастерами-старообрядцами, законтрактованные европейские специалисты служили крайне редко.

И здесь весьма показательно взаимодействие одного из лидеров старообрядчества на Урале Родиона Набатова, служившего в 1720–1750-е годы приказчиком попеременно у Осокиных и А.Демидова, с саксонцем Андреасом Христофором Молле (законтрактован А. Демидовым в Москве в 1730 г., затем перешел на казённую службу). Набатов, знаменитый старообрядческий книжник и агитатор, наряду с Осеневым подписавший челобитную 1735 г., известен был и как крупный специалист медеплавильного производства. С его именем, в частности, связано изготовление между 1738 и 1740 гг. первого русского самовара в Иргинском заводе (8). На рубеже 1740–50-х годов, когда возникла необходимость усовершенствовать четырёхцикловую медную плавку, Набатов и Молле независимо друг от друга подали соответствующие представления. Предложенная ими технология свидетельствовала о совместной творческой разработке или, по крайней мере, о взаимном заимствовании (9).

Также следует знать, что с начала 1730-х годов саксонские контрактёры определялись почти исключительно берг-гауэрами и штейгерами на рудники (на не самые престижные участки горнозаводского хозяйства) и на карьерное продвижение могли рассчитывать лишь при смене подданства. Принесённые ими заводские мастерства, дававшие готовый продукт (дело проволоки, жести и уклада, листовая расковка меди), которые могли бы заинтересовать традиционалистов, после 1720-х годов развивались уже русскими учениками.

На наш взгляд, выглядит странным отсутствие заинтересованности староверов в усвоении камнерезного искусства. Последнее начало здесь развиваться после работы в Екатеринбурге в 1725–

1729 гг. законтрактованного в Швеции камнереза Христиана Рефа. С тех пор частный камнерезный промысел не затухал здесь вплоть до образования Екатеринбургской камнерезной фабрики в 1751 г., а после того получил дальнейший толчок. При этом на Шарташе, по крайней мере, к 1780 г., фактически в нарушение закона сложился ювелирный промысел (серебряные нательные кресты и цепочки, отчасти украшения), который никак не был связан с поделочным камнем. (Возможно, впрочем, сказывается просто отсутствие документального материала, ибо известно, что тот же Марков натолкнулся на золото, когда копал прозрачные «строганцы» – горный хрусталь или иную кварцевую породу).

Однако следует, вероятно, по-новому отнестись к истокам формирования знаменитого на Урале художественного промысла тагильских лакированных подносов. Традиционно лаковая роспись фабричных железных подносов и само изобретение «хрустального лака» связывались со староверами Нижне-Тагильского и Невьянского заводов. Известно также, что в 1770-е годы железные подносы и деревянную посуду расписывал лаком и продавал в собственной лавке в Екатеринбурге шарташский житель Григорий Веселов (10). В настоящее время история промысла ведёт отсчёт с первого упоминания тагильских лаковых подносов в описи 1746 г. (11). Но известно, что ещё с 1728 г. на Урале работал «живописный мастер» Франц Миллер. По его словам, два года до появления здесь он служил камердинером у одного из князей Долгоруких. В 1728–1733 гг. состоял «при лаковом мастерстве у Геннина, был взят для сочинения убою лакированной работы», в 1733–1734 гг. работал у Акинфия Демидова (Нижне-Тагильский и Невьянский заводы), затем до 1744 г. опять жил в Екатеринбурге, после чего вернулся в Москву (12).

Что касается прямого вхождения европейских горных специалистов XVIII в. в местную староверческую общину, то реально оно могло осуществиться лишь путём заключения браков. Некоторые из контрактёров, действительно, женились на местных уроженках, но, кажется, исключительно на православных господствующей церкви. Возможно, русская жена Молле каким-то образом была связана со старообрядцами, ибо один из их сыновей Карп (первоначально Карл) после 1775 г. записался екатеринбургским купцом 3-й гильдии, и был близок к местной староверческой общине, имел усадьбу на Шарташе. Впрочем, воспитывался он у дяди – члена

екатеринбургской администрации механика Никиты Бахорева (женатого на сестре Молле).

Тем не менее, в 1782 г. был заключён подлинно «династический» брак. Сын главы Берёзовских промыслов И.Р.Мааке Андрей, служивший под командованием отца в чине унтер-шихтмейстера, женился на дочери едва ли не богатейшего на тот момент екатеринбургского купца 2-й гильдии и фабриканта Марка Сапожникова. Отец Сапожникова первым в Екатеринбурге ещё в 1730-е годы завел салотопню и немало пострадал за староверие; сам Марко Васильевич владел стекольной мануфактурой и жил тогда на Шарташе. Старшая дочь его была выдана за приказчика Невьянского завода, младшую Наталью накануне замужества и незадолго до собственной кончины он объявил единственной своей наследницей.

Впоследствии контакты между местными старообрядцами и потомками первых европейских горных контрактёров активизировались и приняли новые формы, но это тема отдельная.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф.24. Оп.1. Д.1423. Л.318об.
2. Там же. Д.805. Л.208.
3. Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск,1974. С.77–81.
4. ГАСО. Ф.24. Оп.1. Д.419. Л.81.
5. Корепанов Н.С. Тайная Шарташская часовня в XVIII в. // Культурное наследие российской провинции. К 400-летию г.Верхотурья: Материалы научной конференции. Екатеринбург,1998. С.278–283.
6. ГАСО. Ф.24. Оп.1. Д.1432. Л.130.
7. Там же. Д.1520. Л.626.
8. Корепанов Н.С. Иргинский завод – родина русского самовара // Россия и Западная Европа: взаимодействие индустриальных культур. 1700–1950 гг.: Материалы международной научной конференции. Екатеринбург,1996. Т.1. С.191–195.
9. Он же. Никифор Клеопин. Екатеринбург,2000. С.127–128, 146.
10. ГАСО. Ф.24. Оп.1. Д.2246. Л.455.
11. Силонова О.Н. О некоторых особенностях лакового дела в Нижнем Тагиле в XVIII–XIX вв. // Россия и Западная Европа Т.1. С.202.
12. ГАСО. Ф.24. Оп.1. Д.1032. Л.539.



И.П.СМИРНОВ

ВКЛАД СТАРООБРЯДЦЕВ В РАЗВИТИЕ ИСКУССТВА ФАРФОРА В РОССИИ

Знаток частных коллекций И.И.Лазаревский оценивал производство фарфоровых изделий как «очень характерное и типичное для России» (1), как «прикладное искусство, равного которому по самобытности и отражению национальных черт не найдётся в истории фарфорового производства иных государств» (2). Интерес к фарфору был и остаётся преимущественно искусствоведческим, что вполне оправдано. Но наше внимание привлёк тот факт, что развитие этого искусства в России исторически связано с районами расселения старообрядцев, с промыслами, традиционно развитыми в старообрядческой среде, и с некоторыми известными старообрядческими купеческими семьями и торгово-промышленными домами.

Гжель – старинная промысловая область вблизи Москвы, населённая старообрядцами-поповцами. В этом районе процветали промыслы – в первую очередь ткачество, хмелеводство с центром в Гуслицкой волости и гончарное производство, славившееся своими искусными мастерами. Гончарный промысел бытовал здесь издавна; уже в 1633 г. по указу Алексея Михайловича поисками глины для производства «химической посуды» для лекарств занялся здесь знаток гжельских глин гончар Пашка Птицкой. Позже по указу того же Алексея Михайловича вся Гжель вместе с крестьянами была закреплена за Аптекарским приказом специально в целях изготовления посуды. Гжельские крестьяне не знали, таким образом, крепостной зависимости. Открытые для технических новшеств подобно другим их старообрядцам, позднее они органично перешли на производство фаянса, полуфаянса, фарфора. Не случайно А.В.Селиванов назвал Гжель «наиболее типичной местностью керамического

Смирнов Игорь Петрович – к.и.н., Центр общественных наук при МГУ.

производства вообще, а фарфора и фаянса в особенности» (3), а Г.Федченко назвал Гжель – «наш русский Стафордшир» (4). Другие районы России не производили фарфор в сопоставимом масштабе, в основном поставляя только сырьё для него.

Само создание русского фарфора произошло не без влияния Гжели. Соответствующие работы и опыты, связанные с постройкой Императорского фарфорового завода, были непосредственно санкционированы правительством и велись одновременно несколькими специалистами. В декабре 1744 г. саксонец К.Х.Гунгер, отрекомендовавший себя владеющим секретом фарфора, был направлен для поисков подходящей глины в Гжель, где он нашёл в д.Жировой около 500 пудов заготовленной сухой глины, то есть фарфоровая глина в этой местности уже была предметом заготовки и торговли в целях производства керамики.

Вместе с ним и под его началом ведёт свои разыскания Д.И.Виноградов, который по праву может считаться первым научным разработчиком технологии производства фарфора в России. Соратник М.В.Ломоносова, Д.И.Виноградов опирался не на выведанные у третьих лиц секреты и случайные комбинации веществ, как К.Х.Гунгер, а на научно обоснованные эксперименты, результаты которых он тщательно фиксировал и анализировал.

Кроме того, свои независимые работы в том же направлении осуществлял основатель первого частного фарфорового завода в России англичанин Ф.Я.Гарднер, который, также по поручению правительства Елизаветы, с 1746 г. проводил опыты с гжельской «мылянкой» («жировкой»), но потом открыл белую глуховскую глину в Черниговской губернии.

И всё же наиболее тесно был связан с Гжелью мастер-самородок из крестьян И.А.Гребенщиков, который открыл технику получения фарфора самостоятельно в 1747 г., одновременно с Д.И.Виноградовым (а по мнению известного советского искусствоведа А.Б.Салтыкова, даже раньше его) (5).

Около 1800 г. в д.Володино Бронницкого уезда крестьяне братья Куликовы, делавшие до того майолику, нашли состав белой фаянсовой массы. Сначала делали только игрушки, потом и посуду из фаянса.

Производство полуфаянса возникло в Гжели после 1802 г., когда была найдена светлая серая глина близ д.Митино.

Первый фарфоровый завод в Гжели был основан в д.Володино крестьянином Павлом Куликом в 1802 или 1804 г. Технике производства Кулик научился, работая на заводе Отто в Перове, который в свою очередь был устроен с помощью вольнонаёмных мастеров, освоивших производство у Гарднера. Желая сохранить секрет выработки фарфора, он всё делал сам, имея только одного рабочего, так что его завод был, в сущности, маленькой кустарной мастерской. Однако вскоре в д.Кузяево Богородского уезда был основан завод Н.С.Храпунова, который использовал сведения, похищенные его сыном Герасимом у Кулика.

Насыщенность Гжели фабриками прекрасно иллюстрируется следующими статистическими данными: в одной только гжельской д.Речицы Бронницкого уезда существовали заводы: П.Ф.Куринова (с 1820-х гг.), Ф.М.Куринова (с 1820-х гг.), бр.Овечкиных (с 1820-х гг.), П. Николаева (с 1832 г.), Попихиных (с 1830-х гг.), В.М.Семова (с 1853 г.), У. и И. Краснухиных (с 1856 г.), И. и А. Ж-диных (с 1856 г.), В.С.Журавлёва (с 1856 г.), Л.Иванова (с 1860 г.), И.Гулина (с начала 1860-х гг.), И.М.Казакова (с 1864 г.), П.Квартальнова (с 1869 г.), И.Полубешенцова (с 1869 г.), И.И.Краснова (с 1871 г.), А.Дунашова (с 1871 г.). Не менее значительными центрами мелкого фарфорового производства были другие деревни: Гжель, Володино, Ново-Харитоново, Глебово, Жирово, Кузяево, Фрязево, Фенино, Бахтеево, Игнатьево, Турыгино, Меткомелино, Коняшино, Аринино, Карпово, Коломино, Минино, – находящиеся в Бронницком и Богородском уездах Московской губернии (6).

Влияние старообрядцев на искусство русского фарфора далее олицетворяет в первую очередь знаменитое «Товарищество производства фарфорово-фаянсовых изделий М.С.Кузнецова». Будущее крупнейшее керамическое дело России зародилось в 1810 г. в Гжели, в деревне Ново-Харитоново Бронницкого уезда, в виде маленького завода фарфоровой посуды. При правнуке основателя дела М.С.Кузнецове фирма превратилась в промышленную и финансовую империю, контролировавшую 2/3 производства фарфора в стране.

Её владельцы не только не скрывали свою конфессиональную принадлежность, но, наоборот, подчёркивали старообрядческое происхождение. Возле церкви на фабрике в Дулёве проводились религиозные диспуты между старообрядцами и православными господствующей церкви – приезжали миссионеры, приходили старо-

обрядческие начётчики и всенародно спорили. В рекламных материалах, дававшихся товариществом, непременно подчёркивалось, что на фабриках компании запрещена торговля спиртным. В продукции товарищества важное место занимали церковные предметы: фаянсовые иконостасы, киоты, лампады, подсвечники. Известно 28 адресов торговли кузнецовскими иконостасами по России и Австро-Венгрии, на востоке которой также проживали старообрядцы (половина из этих адресов – сельские). При М.С.Кузнецове, сыновья которого были попечителями старообрядческого Рогожского кладбища, как и их некоторые наиболее значительные коллеги по делу, дальнейшее развитие получила традиционная связь выходцев из Гжели с Москвой, позволившая автору очерков об этой области А.Нентцелю назвать Рогожскую заставу «приютом гжельцев в Москве» (7).

Без преувеличения можно сказать, что кузнецовские фабрики обеспечивали и определяли технический прогресс в российской фарфоровой промышленности. Кузнецовы первыми в России применили для обжига посуды кусковой торф, залежами которого богаты болота восточной части Московской губернии. М.С.Кузнецов внимательно следил за техническими новшествами в России и Европе. Архивный фонд товарищества в ЦИАМ сохранил «Дело о передаче немецкой фирмой "Товарищество Винцер Кильн" товариществу М.И.Кузнецова патент на муфельную печь, изобретённую немецким живописцем Фюрбрингером», датированное февралём-мартом 1898 г. Благодаря этому технологическому трансферту, М.С.Кузнецов улучшил качество обжига живописи по фарфору, закрепив свой приоритет в этой области юридически: «До сего времени в России кроме Товарищества М.С.Кузнецова, на заводах которого действуют эти печи, никому другому разрешение на постановку печей "Муфель" не было дано и впредь никому не разрешать применение привилегии в России» (8). К защите приобретённых прав на изобретение, как и вообще своих авторских прав, фирма относилась весьма серьёзно, о чём свидетельствует продолжавшееся 9 лет судебное разбирательство с двоюродным братом владельца фирмы И.Е.Кузнецовым: ходатайство министру торговли и промышленности о запрещении новгородскому купцу Кузнецову И.Е. подделывать клеймо Товарищества М.С.Кузнецова и пользоваться муфельной печью без патента было подано 26 февраля 1901 г. и за-

кончено дело 3 апреля 1910 г. (9).

Заслугой Кузнецовых было быстрое продвижение русского фарфора на зарубежные, в первую очередь, восточные, рынки, конъюнктуру которых товарищество тщательно изучало. Когда в 1900 г. правительство вознамерилось оживить торговые связи с Персией и задумало строительство флота специально для этой цели, М.С.Кузнецов тут же готовит для него подробнейшую записку о состоянии иранского рынка – и не только фарфорового.

Кузнецовский фарфор (так называемая «кашгарская печать») вытеснил немецкий, английский и французский из Персии, Афганистана, Монголии.

Наконец, невозможно переоценить вклад Гжели в целом и Товарищества М.С. Кузнецова в частности в развитие русского фарфора как прикладного искусства.

Из 48 живописных заведений для росписи и золочения фарфорово-фаянсовых изделий только 3 находилось в Москве, 2 в Петербурге и 2 в Варшаве, а остальные 41 – в Бронницком и Богородском уездах Московской губернии (10). Моду в живописи по фарфору диктовала Гжель. Не случайны совпадения и параллели, которые обнаруживаются в стилистике росписи гжельского фарфора и узорочных вставок в гуслицких рукописных богослужебных книгах, очень популярных в старообрядческой среде. Зачастую авторами здесь были одни и те же мастера, не говоря уже об общих учителях и художественном вдохновении одних идеями и традициями других.

Народный стиль гжельского фарфора удачно совпал со стремлением вводить русский стиль в царствование Александра II и Александра III. В начале XX в. растёт стремление найти новые пути для керамического искусства. Наиболее крупным явлением в этой области являлось Строгановское училище, наряду с Абрамцевской мастерской С.И.Мамонтова. Для развития живописного искусства в Гжели по решению М.С.Кузнецова несколько мальчиков из гжельских крестьян обучались ежегодно в строгановской школе технического рисования. В Академии художеств М.С.Кузнецовым тоже была учреждена специальная стипендия. С помощью журнала «Искусство и художественная промышленность» на кузнецовских фабриках были устроены конкурсы с премиями для лучших мастеров. Гжельский фабрикант стремился сосредоточить на своих фабриках веду-

щих живописцев России. Лазутчики, посланные им на Императорский завод в Петербурге с целью переманить ведущих специалистов, сделали своё дело. Из столицы в Дулёво переехало несколько опытных мастеров-живописцев. Первым был М.Ф.Топоров, поставленный смотрителем в живописную мастерскую. Полностью слить академический стиль, господствовавший на Императорском заводе, с народным письмом дулёвских мастеров, конечно же, не удалось.

В литературе распространён тезис о том, что модерн как художественный стиль реализовался благодаря специфическим вкусам определённого круга меценатов. К нему можно смело отнести и Кузнецовых, которые действовали, впрочем, исходя из уже сформированной конъюнктуры спроса, но своей активностью на рынке фактически и стимулировали его. Товарищество М.С.Кузнецова выпускало посуду в стиле модерн, в основном для витрин своих фирменных магазинов Москвы и Петербурга. В массовом выпуске по-прежнему преобладал народный фарфор.

Интересны были попытки М.С.Кузнецова пригласить для росписи фарфора известных русских художников. Некоторое время для дулёвского завода работал М.А.Врубель. Он создал эскиз росписи декоративного блюда по мотивам «Садко». Не случайно нашумевшая выставка художников-авангардистов «Голубая роза», положившая начало целому направлению, происходила с 18 марта по 29 апреля 1907 г. именно в доме М.С.Кузнецова на Мясницкой, хотя и была организована на средства другого старообрядческого мецената, Н.П.Рябушинского. И, видимо, также не случайно все участники «Голубой розы», на которых лежал отпечаток модерна, были отчасти декоративистами, а тем самым – художниками, близкими к прикладному искусству.

Наш общий вывод заключается в том, что как вид искусства, неразрывно связанный с народной традицией, русский фарфор безусловно включил и её старообрядческую линию, впитал художественные приёмы промысла, развитого среди старообрядцев. Невозможно представить себе фарфоровую промышленность России без того огромного вклада, который внесли в неё мелкие фабриканты крестьянского происхождения из среды старообрядцев Гжели и других районов страны и крупные фарфоровые промышленники из старообрядцев, в первую очередь обе ветви Кузнецовых.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лазаревский И.И. Среди коллекционеров. СПб.,1914. С.96.
2. Там же. С.97.
3. Селиванов А.В. Фарфор и фаянс Российской империи: Описание фабрик и заводов. Владимир,1903. С.1.
4. Федченко Г. Гончарное производство (фарфор и фаянс) // Обзор различных отраслей мануфактурной промышленности. Т.1. СПб.,1862. С.364.
5. Салтыков А.Б. Первый русский керамический завод. М.,1952. С.5.
6. Салтыков А.Б. Русская керамика. М.,1952. С.71–99.
7. Нентцель А. Очерки Гжели // Сборник материалов для изучения Москвы и Московской губернии. Вып.1. М.,1864. С.4.
8. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф.337. Оп.2. Д.4. Л.23об.
9. Там же.Оп.4. Д.33. Л.2–9.
10. Селиванов А.В. Указ. соч. С.157–161.



О.В.КАЛУГИНА

К ПРОБЛЕМЕ ВЫБОРА ТВОРЧЕСКОЙ СУДЬБЫ В БИОГРАФИИ А.С.ГОЛУБКИНОЙ

В процессе многолетнего изучения творческого наследия Анны Семёновны Голубкиной всё более ясным становился тот факт, что, достигнув как бы своеобразного максимума концентрации внимания на индивидууме, мы со всей очевидностью начинаем ощущать неполноту полученного результата. Об истории получения образования, творческой практике, особенностях типологии искусства Анны Голубкиной более чем за 100 лет исследований было сказано очень много, в том числе верного и глубокого. Но, как ни странно, весь этот накопленный пласт информации не намного приблизил художественных критиков ко всегда искомой цели – подлинному пониманию внутреннего смысла творчества художницы, или, если можно так выразиться, раскрытию того культурно-исторического кода, при помощи которого можно было бы с максимальной полнотой выявить подлинный смысл этого своеобразного художнического «послания». Целому ряду проблем, анализ которых становится актуальным в данном контексте, уже были посвящены публикации последних лет. Но каждое новое движение, условно говоря, в глубь фактологической канвы в рамках описанного выше взгляда на предмет позволяет делать всё новые заключения в отношении многочисленных ранее описанных, но так и не объяснённых фактов биографии художника.

Так, например, во многих публикациях, посвящённых жизни и творчеству А.С.Голубкиной, авторы с некоторым недоумением отмечали сам факт обращения её именно к художественному образованию. Для объяснения этого, по их мнению «странного», решения привлекались и воспоминания родственников о детском увлечении Анны Голубкиной лепкой и об успехе её ученических рисунков, показанных местному учителю. На самом деле эти фак-

Калугина Ольга Вениаминовна – доцент Московского государственного университета сервиса.

ты, разумеется, ещё ничем не предвещают избрания художественного творчества в качестве дела всей жизни. Тем не менее, по нашему мнению, существовал действительно знаковый план в биографии А.С.Голубкиной, который способен многое объяснить в совершённом ею выборе.

Хорошо известно, что в возрасте, когда большинство художников уже приступают к профессиональному образованию, А.С.Голубкина ещё только стояла перед выбором жизненного пути, причём в качестве такового сначала рассматривалась профессия домашней учительницы. Если принять во внимание старообрядческие истоки семьи скульптора и тот факт, что её старшая сестра Александра Семёновна – имела фельдшерский диплом, то выбор Анны Голубкиной может рассматриваться почти как закономерный, поскольку *врачевание* и *домашнее обучение детей* были традиционными видами деятельности старообрядок. Здесь необходимо учитывать тот факт, что женщин в старообрядческих общинах всегда было приблизительно вдвое больше, чем мужчин. Таким образом, и их влияние было в общине повышенным, а значит, и признание их права на профессиональную деятельность осуществлялось намного проще и раньше, чем в традиционной православно-патриархальной среде. Индикатором значимости женщины в старообрядческом сообществе может быть избран ключевой для России – земельный вопрос. Положение старообрядки заметно отличалось от обычной женщины: именно в старообрядческих общинах впервые встаёт вопрос о наделении женщин землёй наравне с мужчинами (1).

Естественно, что при этих условиях грамотность в староверческой среде рассматривалась в качестве обязательного элемента воспитания, в том числе и женского. Дети старообрядцев не могли посещать начальных народных училищ, целью которых согласно Положению от 14 июля 1864 г. было «утверждение в народе религиозных и нравственных понятий» (2), разумеется, в рамках их истолкования официальной церковью. По тем же причинам не могли они стать и учащимися церковноприходских школ, так что одновременно старообрядческая среда, которой российским законодательством категорически воспрещалась пропаганда своих взглядов и, как следствие, организация собственной системы образования, широко осваивала методику начального домашнего обуче-

ния детей и самообразования своих единоверцев.

Именно эту ситуацию мы и застаём в семье Голубкиных. О первых шагах своего обучения Анна Семёновна нигде внятно не упоминает. Однако уже в письмах 1880-х годов она часто говорит о самообразовании и возможности освоить профессию домашней учительницы. Следует иметь в виду, что последнее предполагало сдачу экзамена за полный гимназический курс на «отлично» и дополнительное обучение (обычно 1–2 года) в учительском классе. Малограмотный человек не мог бы и помыслить о таких перспективах. Но в семье Голубкиных все были грамотны, а старшая сестра имела, по современной терминологии, среднее специальное образование – весьма высокий уровень профессиональной подготовки для русской женщины из провинции в ту пору.

Сама Анна Голубкина отмечала, что читать она «начала очень рано» (3), но определяла это чтение как весьма «разнохарактерное», однако интересное нам тем, что включало в себя и Библию, и естественную историю, и духовные книги (вполне возможно – из наследства деда-старовера), и даже Дарвина. Неожиданное соседство естественнонаучных изданий с религиозной литературой в этом перечне вполне объяснимо отстранённым отношением к вопросам официальной религиозной догматики в семье старообрядцев. Эта широта взглядов, очевидно, вообще была свойственна старообрядцам второй половины XIX в. Недаром архиепископ Антоний бросает им во время дискуссии с Арсением Ивановичем Морозовым в 1912 г.: «Вам же верующим в Бога старообрядцам ясно определился теперь выбор между единоверием, которое с великою любовью охраняется иерархами Церкви, и между *нигилистами, дарвинистами, толстовцами и социалистами*, которые берут верх в вашей жизни и являются авангардом ваших рядов (курсив наш. – *О.К.*)». При всей провокационности этого заявления в нём нельзя не отметить определённой знаковости в отношении интересующей нас проблемы (4).

В контексте сказанного выше во многом становится объяснимым и сам факт фельдшерской практики Александры Голубкиной, в том числе на Обском переселенческом пункте, куда она привозит больную сестру после первой столь драматично завершившейся поездки в Париж. Странная для XIX в. свобода поведения незамужних русских женщин вполне может быть объясни-

ма, поскольку пребывание их в таком отдалении от дома, скорее всего, предполагало нахождение в своей конфессиональной среде, обеспечивавшей поддержку и высокий уровень социальной защищённости. Хорошо известно, что именно староверы были традиционно первыми и впоследствии по численности преобладающими переселенцами. Даже в настоящее время районы Кулундинской равнины, то есть Южного Приобья, являются подлинным заповедником старообрядческих традиций. Во второй же половине XIX в. старообрядческое население во многом определяло также этноконфессиональный состав Тобольской и Томской губерний в целом.

При этом следует учитывать, что активные миграционные процессы сформировали совершенно уникальную даже для старообрядчества ситуацию, при которой «территория Южного Зауралья характеризовалась размытостью границ старообрядческих согласий», в результате чего «сами старообрядцы часто не знали, к какому из направлений староверия они принадлежат» (5). В этом случае любая община с готовностью оказывала покровительство и поддержку единоверцам, не сообразуясь с разногласиями толков и создавая тем самым благоприятную ситуацию для мигрантов. Скорее всего, именно в этом контексте становится понятной готовность молодых женщин отправиться в столь отдалённые места на нелёгкую работу, воспринимавшуюся, кроме того, и как род деятельности, близкий к исполнению послушания, в контексте подвижнических традиций староверия.

Таким образом, можно с достаточной уверенностью утверждать, что специфическая культурная среда, в которой прошло личностное формирование Александры и Анны Голубкиных, отлично подготовила их к преодолению всех трудностей избранного служения. Нетрудно понять, что именно эта особенность самосознания и выбора стратегии выживания позволила Анне Голубкиной с такой решимостью менять места получения образования, в том числе ехать в Париж при мизерных средствах, незнании языка и чрезвычайно смутном представлении об обстановке, в которой предстоит работать.

Конечно, сёстры Голубкины были, скорее всего, весьма далеки от той первоначальной нравственно-религиозной мотивации, которая поддерживала и направляла мужественную колонизацию

сурового края их единоверцами прежних веков, искавшими спасения от наступившего царства антихриста в «прекрасной матери пустыни» и новом Беловодье. Однако отсутствие ясного осознания мотивов не умаляло всё-таки значения достигнутого результата: молодые женщины умели и были готовы выстраивать свою жизнь и реализовывать поставленные задачи даже в самых неблагоприятных обстоятельствах.

Такая ситуация оказывалась даже плодотворной в плане стимуляции творческой активности Анны Голубкиной. Угнетённая чуждой, неискренней и по-своему достаточно жестокой обстановкой жизни и работы в Париже, она почти закономерно впала в глубочайшую депрессию. Выезжая же в дикие районы Западной Сибири вслед за старшей сестрой, являвшейся после матери и деда главным авторитетом всей жизни скульптора, Анна Семёновна в течение нескольких месяцев не только восстановилась нравственно и физически, но и создала первое своё произведение, демонстрирующее совершенно сложившуюся авторскую концепцию скульптурного образа и вполне сформировавшийся пластический язык, а именно голову «Железный».

Возвращаясь к проблеме анализа условий, предопределяющих выбор будущим художником своей «творческой судьбы», следует отметить, что для Анны Голубкиной он не замыкался только указанными выше возможностями. Как нам удалось выяснить в процессе проводимых исследований, наряду с учительством и врачеванием существовала и ещё одна вполне традиционная сфера профессиональной деятельности, открытой для старообрядок, а именно – художественное ремесло.

В непосредственной близости от Зарайска на юго-востоке Московской губернии располагался древнейший центр расселения старообрядцев на её территории – знаменитые Гуслицы. Вряд ли семьи изолированно проживающих старообрядцев, в том числе и таких, как Голубкины, оставались вне сферы гуслицкого духовного и культурного влияния. В то же время традиционными видами промысла гусляков были нищенство (не исключено, также тесно связанное с необходимостью конспирировать проповедническую деятельность по аналогии с практикой бегунских толков), медное литьё икон, изготовление и роспись посуды и других глиняных изделий, роспись по ткани, украшение книг, иконопись, резьба

по дереву. Слава их художественных изделий была так велика, что гусляки, идя навстречу спросу, основывали художественные мастерские даже на Урале, где получали заказы на иконы, в том числе и от православных прихожан. Изделия же их меднолитейных мастерских обнаруживаются и в Хабаровском крае (6).

По нашему глубокому убеждению, исключительно важно учитывать соседство места жительства семьи Анны Голубкиной и такого мощного центра старообрядческой художественной культуры при анализе истоков творческой биографии будущего скульптора. Более того, с учётом этого факта и сам выбор художественного поприща А.С.Голубкиной становится не только объяснимым, а как бы наиболее вероятным. Для его осуществления достаточно было обнаружиться даже небольшим художественным наклонностям у Анны, чтобы семья приняла решение направить её на путь именно этого, вполне почтенного и традиционного в понятиях староверческой семьи, профессионального образования. К тому же целый ряд мемуаристов отмечает, что первоначальные планы Анны Голубкиной были направлены именно на приобретение навыков росписи посуды и изготовления игрушки, то есть не выходили за рамки традиционной деятельности гусляков.

Существует и более конкретный материал, которым может показать нам явное знакомство А.С.Голубкиной с традициями, например, гуслицкой резьбы по дереву. Если сравнить работу Анны Голубкиной, благодаря которой она была зачислена в Классы изящных искусств О.А.Гунста – «Молящуюся старуху» – с работой гуслицкого мастера В.Г.Савинова скворечником «Старуха» (1870 г. Резьба, роспись. Егорьевский р-н, д.Тимирёво), то истоки голубкинского экспрессионизма становятся более чем прозрачными. Конечно, в стенах училища и в изданиях, публикующих фотографии произведений скульптуры, она уже смогла познакомиться с особенностями профессиональной пластики. Именно в этих традициях и выполнена статуэтка. Но одновременно нельзя не обратить внимания на целый ряд совпадений в акцентировании особой постановки глаз и бровей, острого столкновения бликов скул и глубоких теней носогубных складок, и даже характерной манеры повязывания платка. Скорее всего, почти бессознательно Анна Голубкина реализует эту пластическую программу, в которой уже определён целый ряд

приёмов, позволяющих достигнуть максимальной выразительности образа.

Вместе с тем, необходимо отметить, что Анна Семёновна уже не могла остаться в рамках традиционной выучки у мастеров-старообрядцев, как минимум, по двум причинам. Так, в 1876 г. статья 104 Устава о предупреждении и пресечении преступлений подтвердила ранее существовавшие строгие ограничения в этом смысле прав староверов: «Для вящего предупреждения всяких запрещённых законом неприличных изображений, к записке в иконописные цехи не должны быть допускаемы никаких сект раскольники» (7). За нарушение данного положения предполагалось преследование по суду. И хотя в дальнейшем это ограничение сначала было ослаблено, а затем и отменено, бесчинства местных чиновников не гарантировали старообрядцев от преследований по данному пункту.

Вторая причина нам видится в том, что настало уже совершенно другое время и для исключительно «продвинутых» в своих культурных потенциях староверов профессиональное образование было отныне намного привлекательнее традиционного ремесла. Если учитывать, что старообрядцы к последней трети XIX в. демонстрируют гораздо большую широту взглядов, нежели среднестатистическое население России в целом, поскольку представляли собою, даже по мнению государственных чиновников Российской империи середины XIX в., «лучшую часть народа, то есть людей зажиточных, деятельных, образованных и нравственных» (8), с деятельностью которых «в значительной степени связаны ... становление и подъём промышленности и торговли в России» (9), то стремление Анны Голубкиной к образованию в самом полном и одновременно передовом его смысле отнюдь не покажется странным. Но, избрав профессию художника, она отнеслась к ней практически так же, как старшая сестра к своей специальности: приняла её как служение в полном смысле этого слова. Однако форма этого служения как главного способа самореализации приобрела черты исключительной индивидуальности, и достигаемые результаты сверялись художницей только со своим собственным внутренним «критерием успеха», подобно, пожалуй, тому, как только со своей совестью сверяли многие приверженцы староверия искренность своей исповеди Господу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М.,1999. С.106.

2. Иванов К.Ю. Роль церковной школы в борьбе со старообрядчеством в Томской епархии в конце XIX–начале XX века // Мир старообрядчества. Вып.4. М.,1998. С.310.

3. А.С.Голубкина: Письма. Воспоминания современников. Несколько слов о ремесле скульптора. М.,1983. С.18.

4. Ершова О.П. Указ соч. С.93.

5. Савицкая О.Н. Старообрядчество Южного Зауралья в XIX в. // Мир старообрядчества. Вып.4. М.,1998. С.292.

6. Егошина Г.Г. Гуслицкое старообрядческое литьё в собрании Хабаровского краеведческого музея // Алтарь России. Вып.1. Большой Камень,1997. С.104.

7. Цит. по: Ершова О.П. Указ. соч. С.130–131.

8. Ершова О.П. Указ соч. С.150.

9. Там же. С. 147.



В.В.БУЖИНСКИЙ

ОДИН МИР – ТРИ ЭПОХИ

Три даты – рождество Исуса Христа, крещение Руси и конец безбожной большевистской власти — настолько удивительно отстоят временными отрезками в 1000 лет, что хочется искать в этом не имеющуюся и, кстати, очень незначительную неточность, а события, которые бы определили эту точность до дня или даже часа, но о которых мы пока не знаем или не догадываемся. Из этих трёх событий мы являемся очевидцами только последнего, и до сих пор кажется непостижимым столь лёгкий и бескровный крах большевистской системы, что невольно обращаешься к провиденциальной теории развития мира. Кажется, что это Господь снял наваждение и это Его знак для нас. Вместе с тем верующие люди руководствуются только этой теорией, то есть она является основой их религиозного мироощущения. Однако, стараясь постичь Божий Промысел, верующие отдают себе отчёт, что сделать это можно только весьма в малой мере.

Что же мы имеем на рубеже нового тысячелетия? Государство, ранее называемое Россией, распалось. Единство духовного пространства под вопросом. Народ в подавляющем большинстве своём живёт не по православию. То, что произошло с нами, имеет признаки очередного нелепого и нелогичного перелома, которыми изобилует наша история: «Умом Россию не понять». Это, однако, не всегда так. Многое как раз логично. Когда в Киевской Руси начинались раздоры и междоусобицы, то есть сильно ещё в нас было язычество, Господь для нашего вразумления посылал язычников, сперва половцев, а потом татар. В конце XVI–начале XVII вв. у нас начали увлекаться всем польским. Не замедлили явиться поляки, и даже католик побывал на престоле. Потом стали учить французский язык, выучили настолько, что даже учёные французы по-

Бужинский Виктор Владимирович – к.техн.н., Винницкий государственный технический университет.

рой удивлялись. Со второй половины XIX в. по Европе начал рыскать призрак – призрак коммунизма. О призраках учил Господь вполне определённо: «Сей же род изгоняется только молитвою и постом». Не вспомнили, наоборот, стали постигать бесовские премудрости. И получили революции 1905, 1917 гг., Гражданскую войну, разруху, голод, Великую Отечественную войну и, наконец, крах государства, которое создавали предки. Здесь уже просматривается статистика, а где есть статистика, там может быть и наука. Наука заключается в том, что нужно жить своим умом.

В нашей истории можно выделить три эпохи, переходящие одна в другую от крещения Руси и до наших дней: начало, продолжение и сохранение Святой Руси. Начало Святой Руси связано с именами святой Ольги и Владимира, сына Владимира – Ярослава Мудрого и внука Ярослава – Владимира Мономаха. Этот период становления православия на Руси отмечен рядом знаковых событий и явлений, среди которых убийство Святополком своих братьев Бориса и Глеба, а также становление величайшего оплота православия – Киево-Печерской Лавры.

Преступление Святополка – сына нашего равноапостольного святого переводит это событие в разряд сюжетов, схожих с библейскими и потому знаковых. Внимательному наблюдателю в те времена должно было стать понятно, что ничего так просто у нас не получится.

История Киево-Печерской Лавры поражает воображение не только числом святых, собранных вместе (около 120), но и тем, что со времени её основания (более 900 лет), её никто так и не смог разорить, хотя многие намеревались это сделать. Сколько с тех пор сменилось правителей, в том числе и чужеземных, а Лавра как стояла, так и стоит. Это ли не знак Божий в пользу православия? Но мог бы Господь посылать нам святых, если бы не видел ответного встречного движения душ верующих к Нему? Ясно, что это было движение общенародное, а не только упомянутых славных правителей.

Это было началом Святой Руси.

Продолжение Святой Руси состоялось в Московии во времена татарского ига. Опустошения от первой волны татарского нашествия были настолько ужасающими, что стало ясно: сил для освобождения у Руси пока нет.

Но тут произошло чудо! Начала возвышаться Москва. Возвыше-

ние Москвы было неожиданным для современников и признаётся труднообъяснимым позднейшими исследователями. Существовало ещё мнение, что Москва, став в 1325 г. резиденцией митрополита всея Руси, оказалась таким образом и духовным центром русских земель.

В.Ключевский, утверждая, что нет достаточных данных, объясняющих расцвет Москвы, пишет, что существуют некоторые косвенные указания, «в которых вскрываются таинственные исторические силы, работавшие над подготовкой Московского княжества с первых минут его существования. Действие этих сил выражаются прежде всего в экономических условиях, питавших рост города, а эти условия вытекают из географического положения его края в связи с ходом русской колонизации волжско-окского междуречья». Что же это за «косвенные указания» и «таинственные силы», Ключевский не объясняет. Тем более удивительно читать другие страницы его исследований, в которых он вплотную, как представляется, подошёл к разгадке.

Исследуя вопросы вотчинных владений монастырей на Руси, Ключевский обратил внимание на следующее обстоятельство: «с XIV в. замечаем важную перемену в способе распространения монастырей, и именно на севере. Доселе почти все монастыри как в южной, так и в северной России, строились в городах или в их ближайших окрестностях. Редко появлялась пустынь — монастырёк, возникавший вдали от городов, в пустынной, незаселённой местности, обыкновенно среди глухого леса. В первые века нашей христианской жизни пустынножительство развивалось у нас очень туго; пустынная обитель мелькает редким, случайным явлением среди городских и подгородных монастырей. Более чем из 100 монастырей, приведённых в известность до конца XIII в., таких пустынек не насчитаем и десятка, да и из тех большинство приходится именно на XIII в. Зато с XIV в. движение в лесную пустыню развивается среди северного русского монашества быстро и сильно: пустынные монастыри, возникшие в этом веке, числом сравнялись с новыми городскими (42 и 42), в XV в. превзошли их более чем вдвое (57 и 27), в XVI в.— в $1^1/_2$ раза (51 и 35). Таким образом, в эти три века построено было в пределах Московской Руси, сколько известно, 150 пустынных и 104 городских и пригородных монастыря». «Строгость жизни, слава подвигов привлекали сюда издалека не

только богомольцев и вкладчиков, но и крестьян, которые селились вокруг богатевшей обители как религиозной и хозяйственной своей опоры, рубили окрестный лес, ставили починки и деревни, расчищали нивы и "искажали пустыню", по выражению жития преп. Сергия Радонежского. Здесь монастырская колонизация встречалась с крестьянской и служила ей невольной путеводительницей», «из одиночных, разобщённых местных явлений складывалось широкое колонизационное движение, которое, исходя из нескольких центров, в продолжение четырёх столетий проникало в самые неприступные медвежьи углы и усеивало монастырями обширные лесные дебри средней и Северной России». «Таким образом, движение пустынных монастырей есть движение будущих сельских приходов, которые, притом в большинстве, были первыми в своей округе. Во-вторых, куда шли монахи, туда же направлялось и крестьянское население; перед теми и другими лежала одна дорога — в привольные пустыри севера и северо-востока, где крестьянин мог на просторе производить свою паль — росчисть дикого леса под пашню, а монах — совершать своё безмолвие».

Вот здесь давайте остановимся и введём небольшое, но весьма, как представляется, существенное дополнение. Это было чисто народное творчество, никем не контролируемое и никем не насаждаемое насильно! Это значило, что народ тянулся к вере, шёл за нею, видел её спасительность не только для будущей жизни, но и здесь, на земле, в окружении дикой природы. Оказывается, действительно, если веришь и живёшь по вере, то происходят чудеса: там вокруг розни, междоусобицы, татары, а здесь, в Московии тихо и спокойно, можно работать, растить детей, и их никто не заберёт, не убьёт, всё по правде, всё по справедливости. Ключевский отмечает тот факт, что «после татарского погрома более столетия, до первого Олгердова нападения в 1368 г. Московская страна была может быть единственным краем Северной Руси, не страдавшим или так мало страдавшим от опустошений, по крайней мере за всё это время здесь, за исключением захватившего Москву татарского нашествия 1293 г. не слышно по летописям о таких бедствиях». А что же было дальше? Нашествие татар 1293 г. было более опустошительным для Руси, чем нашествие Батыя. Пострадала и Москва. Олгерд в 1368 г. Москву не взял, а только пограбил окрестности. Тохтамыш в 1382 г. сжёг Москву, но узнав, что подходят

на помощь войска, покинул пределы Руси, то есть это было уже не нашествие, а набег. В 1408 г. правитель Золотой Орды Едигей 3 недели стоял под Москвой, но, получив тревожные вести о мятеже в Орде, снял осаду. Таким образом, от 1293 г. до стояния на Угре в 1480 г. почти 200 лет (!) относительно спокойной жизни.

Это было продолжение Святой Руси! Монахи и народ как бы в едином порыве своим молитвенным подвигом ткали невидимое покрывало Богородицы над Московской Русью. Куликовская битва показала только силу Веры, силу русского духа. Физически Русь была ещё слаба, чтобы окончательно освободиться от ига. И после Куликовской битвы продолжалась таинственная работа народа в монастырях и храмах. В результате в Золотой Орде начались раздоры, враждующие группировки из различных частей Орды вступили в борьбу за великоханский престол. Окраинные владения стали отпадать от державы. Орда начала разваливаться. Представляется, что одним из решающих факторов стал отказ от принятия унии в 1439 г., в то время как Византия её приняла.

Сохранение Святой Руси стало необходимым в связи с наметившимися грядущими отступлениями, связанными с нашим увлечением западной «цивилизацией». Важнейшим поводом к принятию решительных мер стала Смута начала XVII в. По-видимому, пребывание католика на престоле было столь непростительным грехом, что Господом был попущен раскол в церкви. Нужно было, чтобы в результате раскола выделились носители крепкой веры, готовые за неё стоять до конца. Таким образом сохранялась древняя Христова Церковь в преддверие надвигающихся отступлений. Скрытая логика этих далёких событий стала ясна именно сейчас, когда все увидели тупиковость нынешней «цивилизации» ввиду её откровенного богоборчества, сатанизма и затратного характера экономики. В связи с расколом мы вновь наблюдаем характерный признак двух предыдущих эпох – истинное и массовое стремление народа к вере, к жизни по православию. Костомаров утверждал, что половина населения была приведена в движение. Это движение дало нам великое и невиданное по числу созвездие святых мучеников. С совершенной очевидностью нашей сегодняшней задачей представляется осмысление этого великого духовного подвига народа на всех уровнях – церковном, государственном и гражданском. Только в этом случае мы может рассчитывать на возрождение.

На уровне РПЦ МП осознание вины за раскол постепенно происходит, правда, скорее под действием вынужденных обстоятельств: постановление синода РПЦ МП в 1929 г. и соборное постановление 1971 г. Однако, судя по нашему сегодняшнему положению, этого, по-видимому, недостаточно. Придётся всё же продумать и возглавить покаянный процесс.

Гражданское покаяние заключается в переходе на двуперстное крестное знамение. Дело в том, что, по-видимому, предки нынешних никониан не участвовали прямо в гонениях: не убивали, не сжигали, не доносили и т.д. Общество очистилось от тех, кто это делал, и их потомков, несущих, несомненно, духовную порчу родителей «до третьего и четвертого рода» в войнах, эпидемиях, стихийных бедствиях и т.д. Можно привести примеры, когда у фатально согрешивших против Бога заблокировано их собственное продолжение в потомках. Так, Никон, оказывается, имел троих детей, которые умерли один за другим в малолетстве. Правда, это произошло, когда Никон был ещё молод и не подозревал о своём будущем патриаршестве. Но от этого ничего не меняется. Господь о нём уже всё знал, как знал и о предательстве Иуды. А у того же царя Алексея Романова также не состоялось продолжение рода по мужской линии: Пётр I, сын Алексея, казнил своего сына, а малолетний сын Петра I, то есть последний Романов, вскоре умер. Так что, фактически, род Романовых закончился ещё в начале XVIII в. Потомки же тех, кто принял, не задумываясь, новшества, то ли по лености ума, небрежению, безразличию, равнодушию или трусости, из века в век проносят духовный грех предков именно осеняя себя трёхперстным крестным знамением.

Ф.Е.Мельников, сравнивая богословскую сущность двуперстия с трёхперстием, убедительно доказывает преимущество двуперстия. Также он приводит выдержки из соборного постановления 1667 г., касающиеся нововведёного перстосложения: «Знамение честнаго и животворящаго креста творити на себе треми первыми персты десныя руки: палец глаголемый большой и иже близ его глаголемый указательный и средний слагати вкупе во имя Отца и Сына и Св. Духа, два же — глаголемый мизинец имети наклонены и праздны».

Получается, что эти персты как бы и не нужны, без них можно и обойтись. И это в крестном знамении, где ничего праздного не должно быть. Это значит, что у нас какой-то дефект, раз мы не

можем задействовать ещё и эти два перста. Значит, мы в чём-то неполноценны. Даже глухонемые в этом плане представляются более полноценными: ведь у них в разговоре задействованы все пальцы. А мы разговариваем с Богом на ущербном языке! Недостаток этот (вы не можете сложить правильно пальцы) только внешне физический, но относится всё же к духовной сфере – те же леность и небрежение. Ведь три перста сложить значительно проще, над этим не надо трудиться. Но ведь сказано: ни один человек, «у которого на теле есть недостаток, не должен приносить жертвы Господу; недостаток на нем» (Лев. 21: 21.) Какой же недостаток ещё может быть «на нем», если уже есть физический? Конечно же, духовный! Может быть, поэтому мы сами рушим нами же созданное. Поэтому у нас не может никак организоваться достойная патриотическая оппозиция, которая могла бы прийти к власти. Сейчас мы смотрим в рот любым лукавым проповедникам. Нет пророков в своём отечестве. С нами можно делать всё, что кому захочется.

Нынешнее государство, объявившее себя преемником России, отвечает не только за финансовые долги, но и за духовные. В первых оно сознаётся, а вот о вторых, как раз наиболее важных, нет даже и речи. То, что с нами происходит, происходит именно на духовном уровне, значит, и лечить нас нужно духовными методами. Нужно провозгласить и всеми огромными силами современных СМИ пропагандировать национальную идею русских, которая вытекает из непредвзятого осмысления нашей истории: «НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ – СВЯТАЯ РУСЬ!»

И тогда Господь нам поможет!

ЛИТЕРАТУРА

1. Энциклопедия для детей: Т.5. Ч.1. (История России и её ближайших соседей) / Сост. С.Т.Исмаилова. М.,1995.

2. Соловьев С.М. Сочинения в 18 кн. Кн.II. Т.3–4. История России с древнейших времён. М.,1988.

3.Ключевский В.О. Курс русской истории. Сочинения в девяти томах. Т.2. Ч.2. М.,1987.

4. Мельников Е.Ф. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул,1999.

5. Костомаров Н.И. Раскол. Исторические монографии и исследования. М.,1994.

РАЗДЕЛ III
КУЛЬТУРА. ЯЗЫК. КНИЖНОСТЬ

Л.С.ДЕМЕНТЬЕВА

ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ ТРАДИЦИОННОГО ОТНОШЕНИЯ К ОБЩЕХРИСТИАНСКОЙ СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ В КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Старообрядческая культура является неотъемлемой частью русской национальной и православной культуры, но в силу вынужденных обстоятельств ей присуща некоторая специфика. Старообрядчество принято считать противостоящим основному пути развития русской культуры. Объяснения этому находят в его ориентированности на традиции прошлого и принципиальное неприятие европейского образа жизни.

В действительности старообрядцы не противопоставляли некую свою, особенную культуру другой или другим культурам. Не противопоставляли, так как не создали своей «особенной» культуры. Старообрядчество в целом сохранило практически все элементы базовой православной культуры. Когда Русь приняла православие, язычество осталось «старой верой» (1). Спустя несколько столетий и греческое православие стало именоваться «старой верой», а его последователи — староверами, старообрядцами, раскольниками, хотя к тому времени «греки отступили от чистого православия, русские сохранили его нерушимо» (2).

При известной неоднородности старообрядчества, наличии в нём как поповских, так и беспоповских групп, подлинными хранителями православной культуры правильно было бы считать ту часть поповства, которая в настоящее время известна как Русская Православная Старообрядческая Церковь (РПСЦ). В то же время Русская Православная Церковь (РПЦ), узурпировавшая право именоваться и считаться официальной церковью, не должна быть ею: в результате реформ середины XVII в. были произведены необоснованные изменения ряда существенных для пра-

Дементьева Лариса Сергеевна – старший преподаватель кафедры религиоведения факультета политических наук Алтайского государственного университета (ФПН АГУ).

вославия обрядовых и догматических установлений, принятых вселенскими соборами, следствием чего явилось возникновение новой субкультуры — никонианской церкви. Опираясь на поддержку государственной власти, воспользовавшись данным ей правом физически расправляться с духовными противниками, РПЦ вынудила сторонников «древлего благочестия», последовательных православных людей, уйти в подполье. Для оправдания своих действий РПЦ, получившая статус официальной, снова при поддержке государственных учреждений и самого государя, сфабриковала ряд документов для доказательства своей религиозной непогрешимости и дальнейшего обвинения в расколе своих противников (3).

Старообрядцы, действуя осознанно, имели перед собой цель сохранения древних установлений и в настоящее время являются продолжателями и носителями традиций православной церковной культуры во всех приемлемых для религиозного сознания институциональных её проявлениях, не отказываясь при этом от диалога, который так или иначе возникает в поликультурном и поликонфессиональном пространстве их нахождения. Исключения, может быть, составляют отдельные радикальные направления беспоповцев в силу деятельности своих лидеров традиционно изолирующие себя и своих последователей от общекультурных и социальных процессов, отмечаемых во всём обществе и находящих отклик в старообрядчестве. В отдельных случаях речь уже не может идти в целом о старообрядчестве, или староверии, так как некоторые из этих направлений, утратив основные черты православия, имеют достаточно точек соприкосновения с сектантством, хотя и не соотносят себя с ним. Последнее даёт удобную почву различным современным сектантским новообразованиям именовать себя староверами, что отнюдь не добавляет авторитета сторонникам древлего православия, так как оценка их реального существования зачастую производится ошибочно.

Как известно, на первом этапе, в момент церковного раскола, существовало сходство позиций спорящих сторон (4): и сторонники «старой веры», и сторонники новшеств в обряде выступали против «церковных нестроений», в сущности, как уже говорилось, против вестернизации Православной Церкви. В дальнейшем, как мы видели, их пути разделились, завершившись нескончаемым противостоянием. Если новообрядческая церков-

ная культура строилась на ренессансно-барочном мировоззрении, что фактически не оспаривается (5), и была открыта для всё новых влияний, то «старообрядческая позиция законсервировалась в стабильно-традиционной форме».

Культурный конфликт, произошедший в далёком XVII в., наиболее драматично протекал в силу особенностей политического состояния Московского царства того времени, прежде всего, недостатка ресурсов власти, неравномерно, как считали участники сторон, распределённой, и повлёк за собой разделение общества на сторонников как царя, так и патриарха. При этом часть из них просто подчинилась ситуации, не проявив собственной позиции (но так всегда удобнее, особенно если противная сторона заведомо сильнее!). Огромная масса как простого народа, так и служилого, в том числе и духовенства по всей Руси не приняла реформ — либо «по простоте» — латентно, либо принципиально. Общество оказалось поделённым на две большие эмоционально настроенные группы, что обострило конфликт, при этом государственно-религиозная система не допускала какой-либо альтернативы.

Поскольку многих участников конфликта связывали недавние отношения (по кружку боголюбцев), а в процессе развития в конфликт оказались втянуты не только местные, но и зарубежные связи, погасить его не было возможности даже при желании сторон.

Углубились разнонаправленные культурные ориентации, которые определяют как оппозиции «традиционализм — западничество» или «старое—новое». Можно: «своё—чужое».

Рассматривать эти оппозиции мы предлагаем с точки зрения понятий «жизненных ценностей» и норм, так как в силу своего смыслообразующего характера они в достаточной степени объясняют существование старообрядчества и новообрядчества, раскрывая главное — меру обращённости к Богу. Бог как ценность — общая идея всего христианства, в этом плане старообрядчество не представляет чего-либо особенного. Но именно у старообрядцев в силу особого отношения к теории «национального благочестия» трансцендентные ценности приобрели доминирующее значение. В «мирской», обыденной жизни это сказалось не в последнюю очередь. Наблюдать это можно на конкретных примерах.

Всякая система диктует определённые нормы, то есть правила и предписания, которым носители конкретных ценностей обя-

заны следовать. Существующие для поддержания норм соотносимые с ними эталоны требуют чётких обоснований, каковыми у старообрядцев являются догматические и богословские сочинения. Таким образом, обыденные нормы, проявляющиеся в санкционированных православной культурой законах, сводах правил, закрепляются в глазах старообрядцев посредством определённых знаков, служащих мерилом и источником Истины. В данном случае речь идёт о Священном Писании и Священном Предании и их переосмыслении в старообрядческой апологетике.

В качестве примера приведём случай, о котором поведал ныне покойный наставник общины старообрядцев-неокружников с. Залесово Алтайского края Филимон Несторович Меньшиков. Находясь на фронте во время Великой Отечественной войны, он однажды, не подозревая об этом, употребил в пищу блюдо, приготовленное другими солдатами из зайца. Те, не зная, а, возможно, зная о религиозных установках, которым он следовал, не придали им значения, промолчали, так как всё равно другой еды в данный момент не было, а сообщили об этом Меньшикову лишь после завершения трапезы. Реакция организма была мгновенной и неожиданной для него самого. Впоследствии он объяснял это тем, что ему было известно существующее предписание о запрете на употребление в пищу «животных с когтями на лапах (нет раздвоенных копыт), они *поганые, нечистые*» (Лев. 27: 7).

Насколько сильным является воздействие библейских запретов, можно судить по локальным дискуссиям, которые и сейчас порой возникают среди старообрядцев, особенно в области бытовой. Например, можно или нет употреблять в пищу мясо кальмара, ведь он не имеет чешуи (Лев. 27: 10). Некоторые из новообратившихся, употреблявшие этот продукт прежде, не отказываются от него и приняв крещение в старообрядчестве. Основанием для этого служит оправдание, что своим явлением Исус разрушил ветхозаветные правила. Часто прозелиты скрупулёзно исследуют состав продуктов, приобретённых в торговых предприятиях: пряники, булочки — на предмет наличия в их составе «скоромных» ингредиентов, например, яиц, молока; мармелад, конфеты, шоколад — на предмет использования в их составе желатина, молочных продуктов. Разумеется, это происходит лишь в постные дни или в посты, когда вообще приём сладостей ограничен.

Более последовательны старообрядцы, имеющие давние корни, воспитанные в святоотеческих традициях. Для них этот вопрос не стоит, если имеется хотя бы малейшее сомнение в «чистоте» продукта. Тем более что существуют уставы, календари, в которых обычно указывается уровень и качество поста и даётся предписание на употребление в пищу таких продуктов, как растительное масло, рыба, мясо, молоко. Причём для каждого из четырёх крупных постов, входящих в годовой круг, существует специфический пищевой регламент. Кроме уставов, календарей, упомянутых выше, среди старообрядцев получила распространение книга «Цветник». Вот некоторые её высказывания по поводу пищи: «ешь редко, за все постись от пива, вина, от мяса... от мирских уходи прочь. Не пей, не ешь и не молись с ними нигде» (6).

Существуют и некоторые особенности питания в пост, которые отличают старообрядцев, например, от представителей РПЦ, старообрядцев разных направлений друг от друга, а также старообрядцев, живущих в различных регионах.

Автору приходилось наблюдать в посты как старообрядцев, так и представителей РПЦ. Надо сказать, что разница в «держании» постов весьма существенна, сложилась она исторически, объяснить её можно с тех же позиций «своего» и «чужого». Для этого вновь необходимо обратиться к моменту принятия крещения и снова пройти путь от раннего православия на Руси и далее — через «раскол» к нашему времени. Поистине, для установления правоты одной из сторон ретроспектива является постоянным и необходимым приёмом.

Когда-то Русь не вся и не сразу восприняла православие во всей его целостности. Не секрет, что новая религия встретила как противников, так и «горячие души», решившиеся «сразу отведать самых изысканных яств византийской духовной трапезы» (7): христианский идеал аскетизма, духовное подвижничество нашли на Руси огромное количество сторонников не только в среде монашеской, для которой существовал специальный строгий устав, но и среди «мирян», стремящихся к аскезе. Собственно, христианство и не обещало людям на земле лёгкого пути — только «per aspera».

В дальнейшем, пройдя тяжкий путь утверждения, православие на Руси продолжало следовать первоначальным христианским

идеалам и ценностям даже тогда, когда на родине христианства появились отступники, ради удовольствий земной жизни забывшие, какому Богу служат. Со временем послабления («нестроения»!) в религиозной и мирской жизни коснулись и русской церкви, результатом чего явился раскол середины XVII в. Часть его разногласий касается отношения к постам и современного его состояния.

В РПЦ принята практика послабления постов для больных, стариков и детей. Это общеизвестно, поэтому многие верующие, крещённые в официальной церкви и придерживающиеся её правил, порой не обращаются к священнику за необходимым благословением на послабление поста, а «разрешают» его самовольно.

В старообрядчестве не постятся только младенцы: девочки до двухлетнего возраста, мальчики — до трёх лет. Взрослого человека на послабление поста может благословить только священник, тщательно взвешивающий все обстоятельства «pro et contra». Причём первое, что предложит священник слабому или болящему человеку, это покаяние (8). Считается, что раскаяние в грехах излечивает не только душу, но и способствует телесному здравию. Если характер прегрешений позволяет, то человек допускается к причастию, что способствует более полному облегчению состояния болящего и даже его выздоровлению. Наконец, соборование, которое тоже может помочь в несении тягот поста или выздоровлении. И только в исключительных случаях даётся благословение на послабление поста за счёт употребления растительного масла во все дни, кроме среды и пятницы, которые практически всегда являются постными, исключая те случаи, когда на них выпадает «разрешённый» праздник. При этом каждый верующий знает, что ответственность за его слабость тяжким бременем ложится на совесть его духовного отца. Старики обычно послаблений не желают, свой крест они несут мужественно: пост и молитвенное бдение — наиболее высокие подвиги духа.

Можно сказать, в отношении к постам у старообрядцев сохраняется традиция, которая не только характерна для религиозно-бытового уклада дораскольного периода, но является частью общехристианской системы ценностей. Что касается представителей разных направлений в старообрядчестве, то здесь можно отметить использование в отдельных случаях так называемого «соло-

вецкого устава», согласно которому в регионах с более суровым климатом в постные дни допускается употребление «сущей» — сушёной рыбы. Запрет с остальных «скоромных» продуктов не снимается.

Непрекратившийся культурный конфликт проявляется в самых разных аспектах духовной жизни. Одним из его проявлений в настоящее время является отношение к традиции поста как одной из основных духовных ценностей христианства.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2. Ч.1. М.,1994. С.26, 45 и др.

2. Милюков П.Н. Указ соч. С.45; Об этом же: Белокуров С.А. Арсений Суханов. Ч.I. М.,1891; Ч.II. М.,1894; Кириллов И.А. Правда старой веры. М.,1916; Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М.,1994; Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул,1999; Кутузов Б. Церковная реформа XVII века, её истинные причины и цели. Ч.I. Рига,1992 и др.

3. Поморские ответы. Б.д.; Козлов В.П. Тайны фальсификации: Анализ подделок исторических источников XVIII—XIX веков. М.,1996.

4. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. М.,1995; Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII в. Новосибирск,1996 и др.

5. Милюков П.Н. Указ. соч.; Гурьянова Н.С. Указ. соч.; Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. М.,1984; Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва—третий Рим» в идеологии Петра Первого // Избранные труды. Т.I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.,1996.

7. Милюков П.Н. Указ. соч. С.19.

6. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Алтая и Забайкалья: опыт сравнительной характеристики. Барнаул,2001.

8. Како врачеватися християном от болезней и от всяких скорбей — и царем, и князем, и всяким чиновником, и святительскому чину и священническому, и мнишескому, и всем християном // Домострой. М.,1990. С.35.

В.Г.ПУЦКО

ЛЕСТВИЦА РАЙСКАЯ ИОАННА ЛЕСТВИЧНИКА В РАННЕЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИКОНОПИСИ

Проблема исторических корней старообрядческого иконописания несомненно заслуживает большего внимания, чем ей уделялось в течение длительного времени. Общий тезис о преемственности вековых традиций далеко не всегда позволяет понять истоки последних, особенно когда речь идёт о широко распространённых сюжетах и укоренившихся иконографических схемах. Но в старообрядческой среде, как известно, существовал свой круг популярных аскетических сочинений, соответственно находивших отклик в изобразительном искусстве. К числу последних принадлежит Лествица преподобного Иоанна Лествичника, родом сирийца, игумена Синайского монастыря, скончавшегося в 563 г. В своей книге он представил 30 видов добродетели как ступени, по которым должен христианин восходить к совершенству, и за это сочинение получил наименование Лествичника (1).

При изучении художественного творчества Выгорецкой обители не так давно было обращено внимание на произведение из иконостаса в д.Шелтопорог. В описи оно определено как «Икона Иоанна Лествичника со страдальцами, без украшений, мерою в длину 1 аршин 6 вершков и в ширину 1 аршин 1 вершок» (2). Оно находилось в местном ряду. По наблюдениям В.Г.Платонова, эта икона, вывезенная в 1969 г. из названной деревни Медвежьегорского района и хранящаяся теперь в Карельском музее изобразительных искусств в Петрозаводске (инв.И/1452) (3), близка изводу, известному по нескольким памятникам, в том числе по северной алтарной двери церкви Введения Кирилло-Белозерского монастыря. Исследователь замечает: «Иконе трудно найти стилистические аналогии среди памятников Обонежья, хотя северное происхождение масте-

Пуцко Василий Григорьевич – заместитель директора по научной работе Калужского областного художественного музея.

ра кажется вполне вероятным. Характерны в этом смысле не очень уверенный рисунок горок и складок одежд, а также скромный колорит из неярких охристых, тусклых зеленоватых и оливковых тонов, оживлённых лишь красным. Цветовая гамма включает малиновый цвет, встречающийся на иконах позднего XVII в. Подчёркнутая лёгкость сильно вытянутых фигурок аскетов говорит о знакомстве художника со стилистикой «строгановской школы» (4). Иконная доска опилена сверху, что привело к частичной утрате сопроводительных надписей, поясняющих изображения в клеймах, в которых представлены подвиги монахов.

Нас прежде всего интересует общая иконографическая схема, включающая Видение Иоанна Лествичника и уже отмеченную серию. В Слове 4-м, о блаженном и приснопамятном послушании, автор книги поясняет: «В расстоянии одного поприща от великой обители было место, называвшееся Темницею, лишенное всякого утешения. Там никогда нельзя было видеть ни дыма, ни вина, ни елея и никакой другой пищи кроме хлеба и небольшого количества огородных растений. В этом месте игумен заключал безвыходно тех, которые впадали в значительные грехи после вступления в иночество: и помещал их не всех вместе, но каждого в особой келии, или по два в одной, но не более; и держал их в сем заточении, пока не получал от Бога извещения о каждом из них». Приведённые на иконе надписи представляют цитаты либо парафразы, комментирующие изображения своего рода вынужденных подвигов, имевших целью искупление грехов. Всё это имеет назидательный смысл.

Уже упомянутая северная дверь иконостаса Введенской церкви Кирилло-Белозерского монастыря, датированная 1607 г. (5), имеет сложную иконографическую схему с изображениями в 4 яруса, нижний из которых посвящён видению и учению Иоанна Лествичника. Здесь, однако, при сходстве изобразительных мотивов наблюдается отличие в их составе. Поэтому логичнее говорить об общем источнике, хорошо известном на Русском Севере в конце XVI—начале XVII вв. Он должен был иметь генетическую связь с переработкой византийского наследия, приходящегося на XVI в., о чём, в частности, напоминают стенописи монастыря Добровац близ Ясс, датированные 1529 г. (6), а также датируемая серединой того же столетия икона из собрания Н.П.Лихачёва в Санкт-Петербурге, предположительно московского происхождения (7). В своё время

на алтарную дверь, написанную 1607 г. и одно время находившуюся в церкви преп. Сергия Радонежского в Кирилло-Белозерском монастыре, обратил внимание Ф.И.Буслаев, высказавший предположение о заимствовании украшающих её изображений из миниатюр лицевых рукописей, в том числе из Лествицы: «Иоанн Лествичник говорит в храме поучение братии; лествица, по которой восходят иноки к небу, одни ведомые ангелами, другие низвергаемые вниз дьяволами, и обитель в Раифе, называемая "темницею", и в ней подвиги кающихся монахов, помещённых по два и по одному в келье, с соответствующей предмету надписью» (8).

Византийские лицевые рукописи Лествицы, наглядно представляющие идеалы монашеской аскетики, появляются во второй половине XI в. (9). Некоторые из них, такие как Ватиканской библиотеки в Риме (gr.394), имеют развёрнутый иллюстративный цикл, включающий различные ступени покаяния и аскезы. В иных греческих списках Лествицы, напротив, видим лишь выполненное чернилами пером изображение лестницы с 30 ступенями, увенчанной крестом. Это, вероятно, и положило начало иллюстрированию текста, что отчасти подтверждает миниатюра рукописи XI в. в библиотеке Принстонского университета (Garret Ms.16), с изображением полуизолированных изображения Иоанна Лествичника с раскрытым свитком в руке, устремившихся к лестнице и взбирающихся по ней монахов, ни один из которых не достигает небесной сферы с полуфигурой Христа, держащего в распростёртых руках победные венцы. Рукопись того же времени в библиотеке Амброзиана в Милане (B.80. Sup.) имеет лишь миниатюру фронтисписа с изображением пишущего автора и символическую композицию внутри квадрифолия, вписанного в заглавную заставку (10). Но чаще всего единственной композицией может оказаться Видение Иоанна Лествичника, как в греческой рукописи, переписанной в 1285 г. в Михайло-Архангельском монастыре на горе прп. Авксентия, воздвигнутом императором Михаилом Палеологом около 1280 г. на острове Оксии близ Халкидона, напротив Константинополя, теперь хранящейся в Государственном Историческом музее в Москве (Син. греч. 146). На Л.278об. помещена композиция с изображением лестницы добродетелей, по которой монахи восходят на небо. Она почему-то имеет всего лишь 9 ступеней.

О том, что миниатюры с изображением Лествицы райской Иоан-

на Лествичника уже на рубеже XI–XII вв. воспроизводили в византийской иконописи, свидетельствует превосходная икона этого времени, сохранившаяся в монастыре св. Екатерины на Синае, размером 41,0 x 29,3 см и, по-видимому, константинопольского происхождения (11). Здесь монахи упорно взбираются по 30 ступеням, тогда как искушения и пороки, представленные в виде маленьких бесов, пытаются их свергнуть вниз, и лишь сам Иоанн Лествичник уже достиг цели, а за ним следует епископ Антоний, бывший тоже игуменом Синайского монастыря.

И у славян произведения аскетического содержания пользовались большой популярностью, и среди них Лествица бесспорно занимает одно из самых почётных мест (12). Но насколько часто её славянские списки иллюстрировали? Пока можно указать лишь единичные примеры украшения рукописной Лествицы только одной или двумя миниатюрами. Это прежде всего болгарский список середины XIV в. в Санкт-Петербурге (РНБ. Пог.1054), с более поздним дополнением (13). Высказано мнение и о более позднем появлении украшающей его миниатюры, с изображением стоящего у лестницы со ступенями (перечислением пороков и добродетелей) Иоанна Лествичника с раскрытым свитком в руках, полуобернувшегося к группе стоящих за ним монахов (14). Однако, как показывает пример датированного 1364 г. иного болгарского списка Лествицы, в это же самое время продолжали изображать только лестницу с соответствующими надписями (15). Из русских рукописей одна, из собрания В.А.Десницкого, первой трети XV в. (РГБ), украшена двумя миниатюрами: на одной из них Иоанн Лесвичник представлен стоящим у храма (типа ротонды с апсидой) и обращающимся к группе монахов, на другой — «Лествица» — образ «мнишескаго жития» (16). В миниатюре начала XVI в., украшающей рукопись из Троице-Сергиевой лавры (РГБ. Троиц.162), эти сюжеты объединены, чему есть и более ранние прецеденты (17). На лестнице поднимающимися представлены лишь 2 монаха, один из которых уже успел коснуться протянутой руки Христа, а два других монаха падают в бездну, в которой не успела ещё исчезнуть фигура третьего. Вряд ли имеет смысл останавливать внимание на детальном описании этой и других композиций, поскольку бесконечное разнообразие деталей никак не определяет общий характер иконографической схемы. Правда, последнее не идёт ни в какое сравне-

ние, скажем, с аналогичной по сюжету миниатюрой, украшающей арабский список Лествицы в монастыре св. Екатерины на Синае (Cod. arab.343). В XVII в. композиция Видения Иоанна Лествичника проникает также в книжную гравюру. Одной из наиболее ранних является украшающая Триодь Постную (Триодион) киево-печерской печати 1627 г. и Лествицу, напечатанную там же в 1627 г. (19). Она выполнена мастерски, с использованием средств европейской художественной традиции. В 1664 г. в типографии Ставропигийского братства во Львове была напечатана Триодь Постная с гравюрой работы Василия Ушакевича, которую можно рассматривать как упрощённый вариант предыдущей. Между тем, в Москве в 1647 г. тоже была выпущена Лествица, с гравюрой Ф.И.Попова по рисунку Т.Аверкиева (20). Она имеет более иконный характер, и, очевидно, оказала воздействие на иконописные произведения типа датируемого первой половиной XVIII в. и происходящего из Никольской церкви д.Сырьи Онежского района Архангельской области (21). Думается, что связь и некоторых иных икон на этот сюжет с книжной миниатюрой либо гравюрой может быть установлена, причём даже в более бесспорном порядке. Это своего рода взаимообмен, прослеживаемый на византийском материале с XI—XII вв.

Таковы оказались общие предпосылки появления сюжета Лествицы райской Иоанна Лествичника в старообрядческой иконописи начального этапа её развития, когда, казалось бы, ещё более очевидными оставались непосредственные источники. Их выбор вряд ли подразумевал процесс тщательного отбора, что имело место впоследствии, но решающее значение приобретали освящённые локальной традицией образцы. Связь последних с такими древними и почитаемыми обителями, как Кирилло-Белозерский монастырь, служила также известной гарантией надёжности, что имело особую ценность в борьбе за сохранение древлего благочестия в суровую пору петровских реформ.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Сергиев Посад,1908. Об авторе книги подробнее см.: Petrides S., Salaville S. Saint Jean Climaque, sa vie et son oeuvre// Echos d?Orient. Paris; Konstantinopel,1923. T.XXII. P.440—454; Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich.

Mьnchen,1959. S.451—452.
2. Платонов В.Г. Иконопись // Культура староверов Выга: Каталог. Петрозаводск,1994. С.15, прим. 37 (со ссылкой на ЦГА РК. Ф.25. Оп.14. Ед. хр.24/24. Л.53; №6).
3. Там же. С.96. №1/5. Кон. XVII—XVIII вв. Размер 86,5 х 77,3 х 2,8 см. Раскрыта в 1983 г. Ю.В.Мироновым (Москва, Институт «Спецпроектреставрация»).
4. Там же. С.14—15.
5. Кочетков И.А., Лелекова О. В., Подъяпольский С.С. Кирилло-Белозерский монастырь. Л.,1979. Ил.65.
6. Grabar A. Un cycle des «capitales» chretiehnes dans l'art moldave du XVIe siucle // Jahrbuch der Цsterreichischen Byzantinistik. Wien,1972. Bd.21 (Festschrift fьr O.Demmus). P.125—130.
7. Государственный Русский музей. Из коллекции академика Н.П.Лихачёва: Каталог выставки. СПб.,1993. С.169. №376. Икона многократно воспроизведена в различных изданиях, но о ней нет специального исследования.
8. Буслаев Ф.И. Сравнительный взгляд на историю искусства в России и на Западе // Сочинения Ф.И.Буслаева. СПб.,1908. Т.1. С.13—14.
9. Martin J.R. The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus. Princetion,1954 (Studies in Manuskript Illumination. №5).
10. Gengaro M.L., Leoni Fr., Villa G. Codici Decorati e miniati dtll' Ambrosiana: obraici e greci. Milano, 1957 (Fontes Ambrosiani.T.XXXIII. A). P.117−123. Tav.XXVIII, XXIX. №31.
11. Вейцман К. Ранние иконы // Иконы на Балканах: Синай, Греция, Болгария, Югославия. София;Белград,1967. С.XIII—XIV, LXXXI. №19. Табл.19.
12. См.: Богдановий Д. Јован Лествичник у византиј ској и старој српској књижевности. Београд,1968 / Посебна изданьа Византолошког института. Књ.11.
13. Иванова Кл. Български, сербски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М.П.Погодин. София,1981. С.308—325. №63. Обр.71.
14. Лихачёва В.Д. Болгарская миниатюра второй половины XIV века с изображением Иоанна Климакса // Българско средновековие: Българосъветски сборник в чест на 70-год. на проф. Ив.Дуйчев. София,1980. С.349—353; Джурова А. 1000 години българска ръкописна книга. София,1981. С.50. Обр.221.
15. Там же. Обр.208.
16. Древнерусское искусство: Рукописная книга. М.,1983. Сб.3. Ил. на с.45, 47.
17. Попов Г.В. Дионисий и московская миниатюра // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М.,1972. Сб.1. С.271—274. Табл. после с.270.
18. Weitzmann K. Illustrated Manuscripts at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Collegeville,1973. P.32. Fig.46.
19. См.: Украинские книги кирилловской печати XVI—XVIII вв.: Каталог изданий. М.,1977. Вып.1. №483.
20. Сидоров А.А. Древнерусская книжная гравюра. М.,1951. С.194—196. Ил.72.
21. Северные письма: Каталог. Архангельск,1999. №201.

В.П.ЕРШОВ

ОГНЕННОЕ КОПЬЁ (ИКОНА «АРХАНГЕЛ МИХАИЛ—ВОЕВОДА»)

Икона «Архангел Михаил—воевода». Конец XVIII—начало XIX вв. Заонежье. Доска липовая, клееная, шпонки сквозные, врезные. Паволока, левкас, темпера, без ковчега. 40х35х2. Частная коллекция. Реставратор И.Н.Куспак 1995 г.

На предыдущей конференции мной был уже сделан доклад по данной старообрядческой иконе, в котором я рассматривал пчелиный рой у алого сапожка огненликого всадника — архангела Михаила (1).

Красноликий крылатый всадник мчится на огненном крылатом коне в тёмно-синей сфере. Его копьё поражает крылатого антропоморфного дракона у стен разрушающегося города в бездне. Крылатый всадник— это архангел Михаил, атрибутами которого являются копьё, кадило, труба, радуга. В данном докладе мы рассмотрим КОПЬЁ. Оно непременный атрибут Михаила, архистратига, то есть предводителя небесного воинства.

Копьё — древнейший символ воина, его боевой славы, ратного подвига. Не случайно князь Игорь говорит — не «битву» или «сражение хочу начать», но «хощу копие приломити конец поля Половецкаго». Копьё входило в состав вооружения римского легионера, греческого готлита (пешего воина полисного ополчения), скандинавских воинов, славян (копейщик — пеший воин с копьём), армий юго-восточной и юго-западной Азии. Оно было на вооружении дворцовой стражи; как и труба, использовалось в ритуальных целях, рыцарских турнирах и т.д.

В Библии копьё упоминается в качестве вооружения филистимлянского великана Голиафа (I Цар. XVII: 7, 45, 47), царей Саула (I Цар. XVIII: 10–11; XIX: 10) и Авенира (II Цар. II:23).

Ершов Виктор Петрович – к.пед.н., Карельский государственный педагогический университет.

В книге пророка Исайи миролюбивые устремления Бога символически обозначаются уничтожением копий: «Перекуем мечи свои на орала, и копья свои на серпы...» (Исайя. II: 4); в 45 Псалме Бог, «прекращая брани до края земли, сокрушил лук и переломил копье» (Пс. 45: 10).

В античности высшие боги и боги войны, как правило, наделялись копьём. Так было в античной Греции, у западных славян, германцев, скандинавов, индусов, японцев. Копья были непременными атрибутами русских былинных богатырей. Неудивительно поэтому, что архангел Михаил на иконе также вооружен копьём, тем более что этот вид оружия, как выразительный и понятный символ сражения, присутствует часто на иконах («Знамение от иконы Богородицы» и «Битва новгородцев с суздальцами», XV в.) или книжной миниатюре («Взятие Преслава войсками Иоанна Цимисхия», «Взятие Плиски войсками Василия II») (2).

Кроме того, с копьями изображаются архангел Гавриил, ангелы («Троица Ветхозаветная», «Сошествие во ад», «Жены-мироносицы»), римский легионер Лонгин («Распятие»), копьё присутствует на Голгофском кресте и т.д.

Как-то незаметно и постепенно копьё в понимании человечества вышло «за рамки» военных действий и божественного могущества, став компонентом мышления, архетипом в модели человеческих отношений, действий и идеалов.

Многие народы считали происхождение копья божественным, чудесным, видя в нём не реальный, физический предмет, а Божественно-созданное, упавшее с неба огненное оружие (3). В русском фольклоре копьё архангела Михаила нередко так и называется — огненным. В заговоре пастуха «чтоб уберечь скот от хищных зверей, болезней и порчи», записанном Л.Н.Майковым, читаем: «...защити и помилуй, архангел Михаил, своим огненным копием от злого нечистого духа...»; в другом месте этого же заговора: «...сам Господь посылает архангела Михаила, грозного воеводу, со огненным оружием, пламенным копием...» (4). В заговоре на остановку крови в этом же сборнике уже сам «Господь идет с небес со вострым копием; ручьи запирает, руду унимает...» (5) Далёким отголоском этого отношения к копью воспринимается и странная формула в русской поморской сказке —

«съездить к огненному копью – каменному щиту». Для кемской сказительницы А.И.Ивановой эта её фраза утратила свой древний смысл, в тексте сказки она выглядит инородной, слабо связанной со сказочными событиями, более того, огненное копьё у неё одушевлено, это некая «царская милость», отрицательный персонаж, которого богатырь должен убить волшебным мечом и взять у него лечебную желчь (6). Наделяя копьё чудодейственными свойствами, народы мира с древнейших времён использовали его в магических обрядах, ритуалах, гаданиях, заговорах. Даже былинный Добрыня Никитич, победив змея, «наговаривает» своё копьё, которое должно уничтожить змеиную кровь:

Бьёт копьём о сыру землю,
Сам к копью приговаривает:
Расступись-ко, матушка сыра-земля...
Пожри-ко всю кровь змеиную (7).

Копьё «заняло свою нишу» и в нравственном кодексе человечества: его предназначение — защита чести, борьба со злом. Архангел Михаил и Георгий Победоносец, побеждающие драконов, — символы правды и благородства. Особое внимание стоит обратить на копьё, пронзившее Христа на кресте. Считается, что впоследствии оно перешло к римскому сотнику Лонгину, ставшему затем покровителем г.Мантуи. Туда же он принёс, как считает легенда, капли святой крови Христа. Предание утверждает, что тот, кто владеет этим копьём, — непобедим. В настоящее время, как утверждают некоторые, копьё Христа находится в России и не раз оказывало ей покровительство — в Северной войне и Великой Отечественной (8). Интересно отметить, что в фольклорной традиции копьё очень редко фигурирует в руках у отрицательных персонажей. В северных былинах, например, постоянно подчёркивается единство богатыря, коня и копья, тогда как у их противников копьё упоминается нечасто.

Мистериальная сущность копья находит продолжение в принципе «двойничества» (9). Это понятие устанавливает непосредственные связи между двумя объектами — по их сущности, функциям, эмоционально-психологическому настрою: *копьё—всадник, всадник— конь, конь— копьё, копьё— дракон, конь— небо, небо — копьё* и т.д. Тайное, интуитивно-мистическое знание

связывают эти двойные объекты. В контексте произведения они недостаточны, неполны, эмоционально обеднены друг без друга.

Рассмотрим, например, пару ***Всадник (архангел Михаил) — Копьё.*** С помощью этого чудесного оружия архангел Михаил побеждает дракона и тем самым устанавливает в мире порядок и гармонию, царство Бога на земле, которого так жаждали старообрядцы. Это не рядовая битва, это мистериальная, космическая борьба с Хаосом, и субъекты её имеют космическую значимость: архангел Михаил — предводитель небесного воинства, в его лице выступает сам Христос. Копьё, как небесное оружие, является его знаком, знаком Бога. Это смысловое значение копья усиливает изображение восьмиконечного креста на противоположном конце древка — единственного в данном сюжете иконы. В определённом смысле копьё берёт на себя функцию креста, только векторы направленности у них противоположные: крест с земли возносит Христа на небо, а копьё с неба сбрасывается (или вместе с всадником сходит с неба на землю). Крест преодолевает гравитационные силы Земли; копьё притягивается Землёй. Эта противоположность векторов сходится на Христе: Он — Сын Божий, снисходит к людям; а Вознесением заканчивается первый этап преобразования земли. Второе Пришествие Его будет означать окончательную победу над всеми силами зла.

Смысл копья-креста архангела Михаила — утверждение связи земного мира с небесным, божественным, надежда на помощь и покровительство Христа. Исход битвы предрешён — нравственный закон должен победить.

Неслучайно в русских былинах всадники-богатыри выступают неизменно с копьём, их нравственная функция — борьба со злом, помощь земле Русской. Вот собирается Добрыня на бой со Змеем на Пучай-реку:

Как выходил-то тут Добрыня на широкий двор,
Как выводил-то из конюшни добра коня,
.....
И захватил он тут копьё да долгомерное... (10).

Всадник с копьём стал гербом Москвы и всего Московского княжества.

Другая пара ***Конь — Копьё.*** Оба эти объекта — символы битвы,

ратного подвига. В мифологическом же плане они космические посредники между мирами. Копьё уподобляется Мировому Древу, через которое можно сообщаться с Небом: оно опора, столп, поддержка небесному своду. На иконе оно занимает центральное, срединное место; оно простирается от неба до ада. Конь и копьё — двойники, в мистическом смысле они всегда упоминаются рядом, даже в похоронном обряде. Для былины этот пример двойничества стал своего рода стереотипом:

Как заправил тут Илюшенька сидёлышко черкасское,

.....

Копьё-то он сковал само длинное,

.....

Ну как седлал-то он себе добра коня... (11).

Оба они — конь и копьё – защитники светлого начала: правды, чести, справедливости.

Копьё — Дракон. Дракон — существо космическое Он не подвластен обычному оружию и может быть побеждён оружием только таким же космическим (чудесным, огненным): волшебным мечом, огненным копьём, каменным или железным молотом. Копьё не просто оружие воина, это небесный дар, которым владеет Бог, герой или богатырь в поединке со Змеем. Змееборец с копьём — один из распространённых сюжетов православной иконы — помимо архангела Михаила, это Георгий Победоносец, Дмитрий Солунский, Фёдор Тирон.

В нашем сюжете борьбы архангела Михаила со Змеем очень важен анагогический смысл, в соответствии с которым Копьё маркирует центр Мира, его сакральную точку, получаемую от проекци оси и Мирового Древа, Небесного копья (12). На иконе копьё и расположено в центре. Оно — ось мира. Здесь, в этой точке, копьё творит событие космической важности: здесь побеждается Хаос и устанавливается Порядок — архангел Михаил (Христос) творит мистериальное действо, творит новую землю. Он как бы повторяет Божественный акт творения. Так же должен его повторить каждый человек, убивая в себе зло, грех, созидая в себе новое начало. Копьё — это путь к Богу, своего рода лестница. Благодаря ему мы становимся соработниками архангела Михаила.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ершов В.П. Пчелиный рой на старообрядческой иконе «Архангел Михаил — воевода» // Старобрядчество: История, культура, современность. Материалы IV научно-практической конференции. М.,1998. С.250–251.

2. Смирнова Э.С., Лаурина В.К., Гордиенко Э.А. Живопись Великого Новгорода: XV век. М.,1982. С.219.

3. Шефер С. Золотые персики Самарканда. М.,1981. С.345; Мифы народов мира. Т.1. М.,1987. С.291.

4. Великорусские заклинания: Сборник Л.Н.Майкова. СПб.,1994. С.120–121, 62.

5. Там же. С.62.

6. Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск,1974. С.110–121.

7. Цит. по: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.,1981. С.34.

8. Макин С. Роковое копьё // Наука и религия. 1994. №11. С.64.

9. Руны. М.,1998. С.197.

10. Былины Пудожского края. Петрозаводск,1941. С.289.

11. Там же. С.272. Примеры можно продолжить. См. там же. С.133, 125, 208, 214, 218, 244, 289 и др.

12. Между Центром (точкой) и Древом (осью) нет противоречия. Оба они есть адекватное выражение мифологической модели мира, в основе которой — отобранный тысячелетиями архетип духовного построения мира. См.: Рубцов Н.Н. Символ в искусстве и жизни. М.,1991. С.70.

А.В.ВАСИЛЬЕВ

АРХИТЕКТУРА ПРЕОБРАЖЕНСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО БОГАДЕЛЬНОГО ДОМА. ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

1. **Специфика объекта.** Первая и главная особенность Преображенского монастыря – бицентричная система, в которой одна половина монастыря является мужской, а другая — женской. Другая, не менее важная особенность – отсутствие в храмах алтарей. Третья – наличие у каждого корпуса своей внутренней моленной.

2. **Планировочная структура монастыря.** Прототипом для создания Преображенского богадельного дома стало Выгорецкое общежительство, основанное в 1694 г. Даниилом Викулиным.

Сначала строили менее правильную по формам и меньшую по площади мужскую часть, затем более регулярную и обширную женскую.

Прямоугольная схема для Преображенского монастыря выбрана неслучайно. На большинстве русских древних икон монастырь описан именно квадратом (прямоугольником). В центре монастыря изображается собор. И на Преображенке в центре каждой из частей стоит моленная. Такая схема – древняя монастырская форма. На Выгу, где насельники жили в избах-келиях, вокруг моленной было устроено общежительство по образу первых христианских монастырей. В Преображенском монастыре была применена та же схема, однако Преображенка – старообрядческое общежитие нового типа. Поскольку у федосеевцев была идея поселения градского, а не монастырского типа, то жилые каменные здания были построены по принципу палат в митрополичьих дворах: во всех палатах один вход, преимущественно по центру, и каждая из палат имеет вытянутое с запада на восток прямоугольное помещение моленной. В палатах широтной ориентации моленные вынесены как бы в отдельное строение

Васильев Алексей Владимирович – студент, Московский архитектурный институт.

той же высоты (2 этажа) и соединённое с основным объёмом переходом. Палаты меридиональной ориентации имеют т-образную форму. При этом моленная занимает поперечную выступающую часть.

Центральным строением всего комплекса является Никольская часовня «о девяти крестах». Неслучайно часовня является одним из первых каменных строений. Однако часовня не была усыпальницей. Не менее интересен и тот факт, что рядом с часовней был похоронен основатель Преображенки. Рядом с могилой Ковылина построили особую поминальную часовню-сень.

3. **Культовые постройки.** Необходимо вести разговор о часовнях и моленных в контексте изменений, произошедших в старообрядчестве в XVIII в.

Федосеевцы от священства отказались сразу, как только умерли последние священники дониконова поставления. Таким образом, храмы на Преображенке стали строить без алтарей. Поэтому фактически все храмы на Преображенке являются часовнями: надвратная часовня, Крестовоздвиженская соборная часовня, Никольская часовня на кладбище. Собственно храмом назывался только главный Успенский храм. Но стал ли он называться храмом после того, как его захватили единоверцы и пристроили к нему алтарь, или назывался так всегда, мне не известно.

Ещё одной особенностью Преображенских культовых построек было то, что кресты были не над всеми часовнями и моленными. Крест без купола был над моленной в палате Преображения (надвратной). Пятиглавием отмечена надвратная часовня, а у Успенского (Никольского) храма и Крестовоздвиженской соборной часовни бестолпная купольная схема с одной главой. Кладбищенская часовня «о девяти крестах» также имеет бестолпную купольную структуру. Над остальными моленными (над всеми моленными, кроме надвратной в женской половине) крестов нет. Куполов, сводов, повышений уровня крыши или каких-либо других приёмов, выделяющих сакральное пространство, не наблюдается и, судя по всему, не было.

То есть, по сути, моленная не является ни часовней, ни церковью с общепринятой точки зрения, но неким самобытным образованием, имеющим в своём корне красный угол и моленную комнату в доме, но ставшим молитвенным домом. Она приблизилась по значению для старообрядцев к часовне, а в отдельных случаях (осо-

бенно это характерно для беспоповцев) и к церкви.

В храмах Преображенки можно отметить и ещё одну особенность, характерную именно для этого комплекса: и Успенский храм мужской половины и Крестовоздвиженская часовня женской половины построены как трапезные церкви. При этом церкви строились сразу с трапезной частью.

4. **Архитектурная стилистика**. Изначальным архитектурным стилем для старообрядческого богадельного дома стала модная в конце XVIII в. неоготика.

В Крестовоздвиженской соборной часовне сохранился тябловый иконостас в 5 рядов, а также тябла идут по стенам храма. Такие же тябла сохранились в западной части Успенского храма. Возможно, здесь прослеживается древняя традиция, восходящая к деревянной архитектуре.

5. **Стилистика жилых каменных строений**. По фасадам общим стилевым решением, объединяющим строения Преображенского комплекса, стало окно, разделённое на 3 части по вертикали и имеющее над центральной частью полукруглое завершение. Такое окно встречается на строениях как мужской, так и женской половины. По сути, это окно не было единым, а состояло из трёх отдельных окон, разделённых декоративными колонками. Верхнее полукружие центральной части было оформлено в виде восходящего солнца, при этом солярный знак имел чисто декоративную роль.

В Успенской палате над окном, выполненным по такой же схеме, в деревянном фронтоне располагается ещё одно похожее окно. Правда, весь декор в верхнем окне отметён и сохраняется только голая схема: широкая центральная часть, узкие боковые и декоративный верхний полукруг над центром. Такая двойная схема предъявления одного (в данном случае солярного) сюжета не случайна. Она с одной стороны дана в помещении моленной, потому что Христос есть Солнце Правды и «Там где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них», а во фронтоне как в сакральной зоне, соотносимой с небом, помещён второй знак, обозначающий солнце. Не исключён вариант, при котором двоичная структура говорит о сходстве планировки первого и второго этажей. Также многосложна по смыслу и трёхчастная форма с выделенным центром. Композиционно близки иконографические сюжеты «Распятие», «София с предстоящими (Новгородская)» и другие. Но, скорее все-

го такая трёхчастная форма окна говорит, с одной стороны, о наличии в центре моленной, а с другой – о схеме построения внутреннего пространства: посреди коридор, с двух сторон келии. Такое разночтение возникло потому, что тройные окна встречаются и по главному фасаду, и в торцах зданий.

Потом тройные окна перешли на другие палаты женской половины, при этом сохраняя двоичность по вертикали. В Покровской женской палате «ближнего круга» разделённое колонками и имеющее такое же «восходящее солнце» сверху окно находится на деревянном фронтоне. В этом случае парой к богато декорированному окну стало декоративное окно на втором этаже. В нижнем окне только в центральной части имеется световой проём, а две боковые части глухие. Но над крайними частями появились навершия в виде готических арок. При этом все 3 завершения имеют как бы рустованную структуру, что перекликается с лучами «восходящего солнца». Здесь раскрывается соотнесение старообрядцами своей архитектуры с образом древних церквей. Положив в план такое окно, мы получаем схему трёхапсидного храма, если эту же схему прочесть как схему разреза, то получается схема разреза русского храма.

Возможно, изображения схем храмов с алтарями до определённой степени объясняют изменения, произошедшие в литургической жизни части церкви, сохранившей верность старому обряду. Старообрядческие церкви на Преображенке не имели алтарей. В Богослужении староверов-беспоповцев отсутствует Евхаристия. Она заменена «Духовным Причащением» всех членов общины, участвующих в службе: Церковь Христова есть сообщество прихожан Преображенки. Отсюда на палатах предъявлен образ церкви. По слову самих старообрядцев, «Церковь не в брёвнах, а в рёбрах». Церковью являлись сами старообрядцы, собравшиеся на мольбу.

Эта трёхчастная схема построения окон существовала в той или иной степени во всех каменных жилых корпусах, за исключением надвратного в мужской половине. Во всех палатах была либо одна схема построения окон, когда во фронтоне простое окно, а на втором этаже сложное, либо другая схема, в которой верхнее окно (фронтона, второго этажа) сложное, а нижнее с готическими аркаами простое. Иными словами, в такой логике окон были решены все строения, не имевшие куполов.

6. **Стилистика культовых строений.** По стилистике постройки различаются следующим образом. Кладбищенская часовня и Успенский храм относятся к неоготике екатерининской эпохи. В надвратной часовне стилистика ближе к русскому зодчеству XVII в. Крестовоздвиженская соборная часовня в своей стилистике являет нам типичный образец московского барокко XIX в.

В декоре построек мужской половины и часовни прослеживаются общие черты. Например, стилизованная форма шатра прослеживается в часовне как декор на барабане. В Успенской церкви похожие шатры располагаются на башне, заменяющей колокольню. Такие же шатры располагаются между стилизованными прясламы в трапезной части Успенской церкви. Другим элементом, который присутствует в декоративном убранстве всех сакральных построек под крестами, стала форма кокошника. В разных значениях она обнаруживается и в часовне (как декоративное продолжение карниза), и в Успенском храме (в качестве обрамления окон), и в надвратной часовне (декоративным псевдофронтоном и декором же в верхней части объёма часовни) и в Крестовоздвиженской часовне (в обрамлении окна).

В часовне и на колокольне изображение шатра (с завершением в виде шишки) напоминает о шатровых завершениях древнерусских храмов. Расположение окон и их количество (3 окна по одной стене в трапезной и 6 окон в основном объёме: 3 круглых окна сверху и под ними располагаются 3 с обрамлением в виде кокошника) сходно со схемой древнерусского храма в 3 прясла. Круглые окна в основном объёме соотносятся с закомарами. А в трапезной части вертикальным членением проявлены лопатки.

Нельзя не отметить и 2 входа в храм: вероятно, правый мужской, левый женский. Это соотносится с древнерусской традицией стоять в храме мужчинам с правой стороны, а женщинам – с левой.

В главном объёме храма нижняя часть карниза представляет собою ряд капель, который соотносится по смыслу с аркатурным поясом древнерусского храма.

Ещё более явную направленность имеет декор Крестовоздвиженской соборной часовни. Здесь совершенно отчётливо просматривается схема декора древнерусского храма. Твёрдо читаются 3 прясла стены, аркатурный пояс, закомары совершенно отчётливо выражены, но в отличие от древнерусской архитек-

туры прясла и закомары выступают как декор фасада и не соотносятся с внутренней бесстолпной структурой.

Выявлена метаморфоза, происшедшая с сакральными объектами: превращение храма в часовню с исчезновением алтаря и параллельное уплощение потолка; возрастание красного угла до моленной как самостоятельного сакрального объекта.

Архитектурная стилистика Преображенского богадельного дома также является весьма самобытным явлением. Выявлена разница в подходе к стилистике бытовых объектов и сакральных. В бытовых строениях характерно подчёкивание существования во всех каменных палатах моленных, не только декором, но и планировочно. Для сакральных — подчёркнутая преемственность с древнерусской архитектурой, выраженная зачастую декоративными средствами без соотнесения со структурой здания.

Таким образом, Преображенский богадельный дом является уникальным памятником архитектуры и культуры, созданным в рамках самобытного явления, называемого старообрядчеством.

ЛИТЕРАТУРА

1. Монастырь в Москве, что в Преображенском: Виды, древние иконы монастыря и его окрестности. М.,1998. С.6—10, 22, 26, 30.
2. Паламарчук П.Г. Сорок Сороков. Т.4. М.,1995. С.366—403.
3. Лавров В. Развитие планировочной структуры исторически сложившихся городов. М.,1971. С.42, 132—133.
4. Синицын П.В. Никольский единоверческий монастырь в Москве, что на Преображенке. М.,1896. С.8—12, 43.
5. Муром. М.,1990. С.76, 90, 114.
6. Монгайн А. Муром. М.,1947. С.7—9, ил.1, 7, 14.
7. Культура староверов Выга (к 300-летию основания Выговского старообрядческого общежительства). Петрозаводск,1994. С.34, 50, 114.
8. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М.,1995. С.455—466.



Л.П.КОМЯГИНА

ОБ ИЗМЕНЕНИЯХ В ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ ВО ВРЕМЯ РЕФОРМЫ XVII В.

Церковная реформа явилась следствием политических амбиций царя Алексея Михайловича и патриарха Никона.

Одна из этих святынь — наш церковнославянский язык. Что же с ним делалось в XVII в.?

Выдающийся старообрядческий писатель и полемист Ф.Е.Мельников (1874—1960) отмечает, что Никон и его справщики исправляли совсем не опечатки и погрешности, а вековые обычаи древней церкви. Ничего безграмотного или невежественного не могли они отыскать в старопечатных книгах. Но сами натворили в новых книгах немало погрешностей и ересей (1). Фёдор Евфимьевич Мельников приводит примеры. В чине крещения по старым книгам священник читает: «Запрещает ти, диаволе, Господь наш Исус Христос, Пришедыи в мир и вселивыися в человецех». Здесь ясно и вполне грамотно выражено, что диавола запрещает Господь, который пришёл в мир и вселился в людях. Как же «исправили» это место никоновские справщики? Они переделали так: «Запрещает тебе Господь, диаволе, пришедыи в мир и вселивыися в человецех». Исказили сам смысл текста: не Христос пришёл в мир и вселился в человецех, а диавол.

По старым книгам в том же чине крещения священник просит Господа: «Молимся тебе, Господи, ниже да снидет с крещающимся дух лукавый». По никоновским книгам это место читается так: «Ниже да снидет с крещающимся, молимся тебе, дух лукавый». Даже священники, принявшие новые книги, были в недоумении, кому же они здесь молятся — не диаволу ли в самом деле? Поэтому уже в книге «Жезл» (1666) после слов «молимся тебе» было вставлено обращение «Господи». Но так как и после этого всё же выходи-

Комягина Лидия Павловна – к.филолог.н., доцент, Поморский государственный университет им. М.В.Ломоносова.

ло, что Господом именуется дух лукавый, то «Жезл» добавил ещё в скобках разъяснение: («Сиречь Боже наш»). В последних изданиях этот текст переделан по дониконовским книгам, чем признана погрешительность никоновских «исправлений», вернее, искажений, богослужебных книг.

Таких бессмысленных «исправлений» никоновские справщики наделали очень много. «Все книги испроказили», — жаловались на них благочестивые люди (2).

В течение последующих столетий, вплоть до нашего времени, никоновские книги неоднократно исправлялись и переделывались. Но от этого они не стали исправнее. Старые погрешности в них закреплены и новые прибавлены. Вот ещё пример этого. В кондаке на Успение Пресвятыя Богородицы по-старому читалось: «...гроб и смерть не удержаста» Богородицу, – а по-новому переправлено: «гроб и умерщвление». Это уже другой смысл: умерщвление — смерть насильственная (3).

«Все вышеприведённые примеры "исправлений", как и многие другие подобного же качества, доказывают, что это было собственно не исправление, а какое-то бесстыдное и наглое озорство, издевательство и кощунство над святыми книгами» (4).

В XVII в. значительные изменения были внесены в Псалтырь. Проследим изменения в языке 50 псалма, обозначив старый текст буквой С, а новый — буквой Н:

С: «Не отверзи мене от лица твоего» (50: 13); Н: «Не отвержи мене от лица твоего». У всех глаголов с основой на заднеязычный согласный (г, к, х) в праславянский период возникло чередование заднеязычных со свистящими (з, ц, с) перед гласным переднего ряда дифтонгического происхождения: рекут -- рци, помогут — помози, что представлено в форме повелительного наклонения и в этом тексте: отверг — отверзи, а не отвержи.

С: «избави мя от кровий, Боже»; Н: «избави мя от кровей, Боже» (50: 16). На месте редуцированных *и, ы,* в сильном положении в церковнославянском языке возникли гласные полного образования *и, ы,* в древнерусском — *е, о.* Поэтому отличается произношение: Алексий вторый — ср. Алексей второй; не убий — ср. Не убей; Святыи Боже, Святыи Крепкии, Святыи Безсмертный, помилуй нас — ср. Святой; в тексте того же 50 псалма: «Наипаче омый мя от беззакония моего» (50: 4), «омыеши мя, и паче снега убелюся» (50: 9) — ср. омой, омо-

ешь; поэтому «избави мя от кровий», а не от «кровей».

Далее рассмотрим наиболее значительные изменения в грамматике церковнославянского языка, касающиеся основных частей речи: имени существительного и глагола.

1. Замена форм дательного падежа множественного числа формами родительного падежа множественного числа. Примеры приводятся из старой (С) и новой (Н) Псалтыри.

С: «Поставиши мя во главу языком» (17: 47); Н: «...во главу языков». Б.П.Кутузов отмечает: «Первое по смыслу лучше, имеется оттенок императива. Во втором варианте форма более пассивная, вялая. Вообще правщики обнаружили удивительную нелюбовь к дательному падежу и особое пристрастие к падежу родительному».

С: «И воздаяние грешником узриши» (90: 8); Н: «И воздаяние грешников узриши». По мнению Б.П.Кутузова, старый перевод даёт более глубокий духовный смысл. В нём как бы предупреждение грешникам, что их ждёт соответствующее воздаяние. В новом же тексте только пассивная информация.

С: «Явится Бог Богом в Сионе»(83: 7); «Явится Бог Богов в Сионе». В новом переводе указанные фразы всего лишь утверждают факт (из-за замены окончаний *-ом* на *-ов*) , потеряв очень ценное для нас в духовном плане выражение внутренних необходимых логических связей.

Тот же исследователь старых и новых церковных книг пишет: «В часослове после исправления написано: "Ныне отпущаеши... яко видеста очи мои... свет во откровение языков". Однако в Евангелии всё же сохранился старый текст: "яко видесте очи мои ... свет во откровение языком" (Лк. 2: 32). Конечно, откровение — народам, языкам, всё понятно в старом тексте. Но что такое "во откровение языков"? Или это в смысле "открывания" языков, народов (от покровов каких, что ли)? Нет, видимо, это просто безграмотность — переводчики-то были иноземцы, не русские люди».

С: «Аз есмъ червь, а не человек. Поношение человеком, и уничижение людем» (21: 6); Н: «...Поношение человеков и уничижение людий». В первом варианте смысл понятен: я — поношение, укор людям, человеческому роду, человекам. Во втором варианте, в связи с заменой правщиками окончания *-ом* на *-ов* (родительный падеж), сила и ясность фразы значительно ухудшается. Перед нами уже неточное, расплывчатое выражение, позволяющее ещё и такое

толкование: «Я — поношение от человеков». Но из контекста псалма видно, что псалмопевец не вкладывал такого смысла в эту фразу.

С: «Держава Господь боящимся Его» (24: 14); Н: «...боящихся Его». В старом переводе призыв: если будешь бояться Бога, то Он будет тебе державой, защитой. В новом тексте — просто сообщение факта.

С: «Исповедайтеся Богу Богом» (135: 2); Н: «...Богу Богов». Форма дательного падежа множественного числа с окончанием *-ом* в церковнославянских текстах понятна верующим и в наши дни. Подобная застывшая предложно-падежная форма представлена и в живом современном русском литературном языке, например, «поделом тебе», «поделом вору мука», то есть «по делам».

2. Замена форм простого прошедшего времени, аориста, формами сложного прошедшего времени, перфекта.

С: «Яко Ты порази вся враждующия ми всуе» (3: 7); Н: «...поразил еси...». По мнению Б.П.Кутузова, «во-первых, вместо аориста, понятного и сегодня, более громоздкая форма прошедшего времени; во-вторых, резкое фонетическое звучание согласных *л, с* в сочетании с гласными *и, е,* и нарушает ясность и простоту речи».

С: «Яко услыша мя Боже» (16: 7); Н: «Яко услышал мя еси» — фонетический взрыв.

С: «Всякую остави мя» (21: 1); Н: «Всякую оставил мя еси».

«Какое ухудшение формы! Утяжеление и огрубление конструкции фразы. Сравните: *ви-мя* и *вил-мя-еси.* Грубое звучание из конструкций из сонорных согласных *л, м,* поставленных рядом, и следом за ними *я, е.* Противоестественное для славянского языка, искусственное звучание».

С: «И исцели мя» (29: 2); Н: «И исцелил мя еси» — «неоправданное усложнение и нагромождение речевых элементов» (5).

С: «И вся волны твоя наведе на мя» (87: 7); Н: «...навел еси на мя».

С: «Яко рече» (88: 2); Н: «Зане рекл еси».

С: «Поверже» (88, 44); Н: «Повергл еси».

С : «превознесеся» (96: 9); Н: «превознесл ся еси».

С: «уготова» (98: 4); Н: «уготовал еси».

С: «Яко вознес низверже мя» (101: 10); Н: «...низвергл мя еси».

С: «Ты заповеда» (118: 4); Н: «Ты заповедал еси».

С: «Ты разуме помышления моя издалеча» (138 : 2); Н: «Ты разумел еси».

Однако правщики действовали иногда и непоследовательно. Переделывая «порази» на «поразил еси» и «заповеда» на «заповедал еси», они в 19 псалме, напротив, заменили «Яко спасл есть Господь» (19: 6) на «Яко спасе Господь».

Псалмы предназначались первоначально для пения. В старообрядческих храмах при хорошем чтении речитативом до сих пор передаются плавность и внутренний ритм псалмов. Правщики же только заменой аориста перфектом утяжелили фразы, ритм разрушили, так как удлинили фразу на 2 слова, внесли причастия на *-л-* мужского рода, оканчивающиеся 2 согласными (рекл, повергл, превознесл*ся*, низвергл), последний из которых сонорный. Такие сочетания в конце слова совершенно не свойственны строю славянской речи. Поэтому в живом русском языке после утраты редуцированных гласных в конце слова происходят различные упрощения: неслъ — несл — нёс; бобръ — бобр — бобёр, рубль — диалектное рубель или рупь.

Ценность старообрядческих, то есть древних рукописных и старопечатных книг, неоспорима. В XVII в. книги, написанные на церковнославянском языке, наше великое духовное наследие и богатство, были искажены и испорчены. «Реформа знаменует рубеж, с которого начинается резкое оскудение веры, духовности и нравственности в русском обществе» (6).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул,1999. С.26—34.
2. Там же. С.26—28.
3. Там же. С.31.
4. Там же. С.34.
5. Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века, её истинные причины и цели. Рига,1992. С.8—14.
6. Там же. С.51.



В.А.КУЛЬМАТОВ

А.Х.БЕЛОБОЦКИЙ И ВЫГОВСКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ

Выговские старообрядцы «непостижимым образом» (В.В.Колесов) (1) оказываются открытыми как для идей еретиков, с которыми боролись почитаемые ими деятели «древлего благочестия», так и для «внешней мудрости» (логики, риторики, философии), к которой их идейные учителя относились с насторожённостью.

Одним из основных объяснений такой «непостижимости» является отмеченное Н.В.Понырко (2) произошедшее у старообрядцев Выга разделение веры и культуры. Сходные процессы происходили в средневековой Европе с распространением идей Аверроиса, который в своих произведениях выступил с положением о разделении двух истин: истины веры и истины разума. Это подготовило почву для более свободного развития наук и искусств, что в конечном счёте явилось одним из условий возникновения эпохи Возрождения. (Следует отметить, что против идей Аверроиса активно боролся так почитаемый старообрядцами Раймунд Луллий).

Экономический и духовный подъём Выговской пустыни также проявляет некоторые черты Возрождения (хотя и опирался на более ограниченную базу — не было таких эрудитов, которые не только входили бы в интеллектуальную элиту своего времени, но и знали бы иностранные языки, что не позволило создать переводческую школу и осуществить выход к иным культурами и освоение их духовного наследия).

Поразительная открытость выговцев новым идеям, стремление собрать всё лучшее в области риторики, организация собственного учебного процесса – всё это способствует созданию и развитию в конечном счёте собственной литературной школы.

Среди риторических сочинений, представленых на Выгу, особое место занимают произведения А.Х.Белобоцкого. Прежде всего, А.Х.Белобоцкий отличается от других авторов риторик своим происхождением и положением. Он иностранец, родом из

Кульматов Владимир Александрович – г.Санкт-Петербург.

Польши, католической страны, хотя и обрусевший, принявший православие и наречённый Андреем (3). Он не принадлежит ни к представителям церкви (как Ф.Прокопович, Дм.Ростовский, С.Яворской, Г.Даниловский), ни к представителям государственного образования (как братья Лихуды), а занимает полуофициальное положение частного учителя. Более того, он известен как еретик. Составленное Сильвестром Медведевым обличение еретических взглядов на основе «Исповедания веры» (4) «иноземца Яна Белобоцкого» (5), распространялось во многих списках и наверняка выговцы были знакомы с ним, так же как и с обличением А.Х.Белобоцкого братьями Лихудами в их произведении «Акос», где описывался произошедший между ними диспут (6).

К тому же А.Х.Белобоцкий в своих сочинениях высказывается против старообрядцев. Но, как известно, такая позиция не мешала выговцам учиться «внешней мудрости» у своих противников.

Риторическо-философские произведения А.Х.Белобоцкого также стоят несколько особняком в ряду русских риторик конца XVII–начала XVIII вв. Основой для них служили не только собственно риторики западноевропейских авторов, но, прежде всего, учение средневекового каталонского мыслителя Раймунда Луллия. Особенно это относится к «Великой науке», представлявшей своеобразный сплав философии, риторики и этики. Соединение светского и религиозного пространства, обучение «всеобщему методу» и в то же время практически полное отсутствие сложных рассуждений на основе силлогизмов, более простая форма подачи текста, в которой просматривается привычная для русского человека организация материала по принципу азбуковников — всё это обеспечило ей особую популярность среди выговских старообрядцев.

Выговцами были переписаны следующие произведения А.Х.Белобоцкого: луллианская риторика, «Великая наука», перевод «Краткой науки», «Книга филосовская», поэма «Пентатеугум» (по замечанию А.Х.Горфункеля (7), почерк, которым переписана поэма, похож на почерк выговской рукописи, включающей луллианскую риторику и «Великую науку»), вопросы и ответы по логике (предисловие к логике «Маймонида») (8).

Выговцы снабжали другие старообрядческие общины произведениями А.Х.Белобоцкого (известен список «Великой науки» из собрания Тагильского скита №8, БАН.)

Возможно, сами выговцы познакомились с «Великой наукой» благодаря старообрядцам, проживавшим в Москве. Известны несколько ранних списков «Великой науки» из собрания Рогожского кладбища (Ф.247. №255, 267, 271).

Таким образом, не только почти все известные на сегодняшний день творения «философа Андрея Христофоровича» были известны на Выгу (за исключением поэмы «Краткая беседа милости со истиною о божии милосердии и мучении» (9) и «Таблицы сокращенной книг паметных художества изобретелского Генрика Корнелия Агриппы» (10)), но, более того, следует отметить один важный момент: два произведения А.Х.Белобоцкого нам известны только благодаря выговцам («Пентатеугум» и предисловие к логике Маймонида в вопросах и ответах).

К этому следует добавить также фрагмент из риторики А.Х.Белобоцкого в старообрядческой Риторике-своде (наряду с фрагментами из риторик других авторов и собственными сочинениями выговцев) и сокращение «Великой науки» А.Х.Белобоцкого (с привлечением перевода «Краткой науки»), сделанное Андреем Денисовым (честь, которой не удостоился больше ни один автор риторик).

Как известно, выговцы не только переписывали различные риторики, но и учились по ним, создавали на их основе собственные произведения.

В.П.Зубов указывает на «Слово на святую Пятидесятницу» (сочинено по форме богословской), созданное А.Борисовым на основе луллианской риторики А.Х.Белобоцкого (11). Правда, оно относится к более позднему периоду. В качестве более раннего образца словесного творчества выговцев на основе луллианской риторики В.П.Зубов указывет на «Рассуждение о предивном величестве природы человека», написанное Семёном Денисовым, братом Андрея Денисова. В «Рассуждении» используются луллианские категории, в том числе лесенка субъектов из алфавитной таблицы «Великой науки». Однако на полях в качестве каркаса используются категории не из луллианской, а из лихудовской риторики. Да и само содержание подсказано риторикой Лихудов, в которой есть «Панегерическая похвала всей жизни человека».

Однако и в отношении риторических произведений А.Х.Белобоцкого имеется сходный пример «подсказки», заимствования «чужой» темы. Знаменитое «Слово о вере» Андрея Денисова (начало)

«Многих и неизреченных человеком благ добродетели виновны бывают ...», созданное на слова из Библии пророка Аввакума «Праведный от веры жив будет», имеет своим прототипом текст из луллианской риторики «Слово, сложенное по первой форме (риторской)» ([Начало] «Бог есть присно благ и всех благих податель...»), использующей в качестве темы те же самые слова Аввакума. «Слово» А.Х.Белобоцкого на слова пророка Аввакума встречается не во всех списках, однако в выговском списке луллианской риторики (ГИМ. Уваров, 18) оно присутствует, им заканчивается текст.

Указанные Н.В.Понырко (12) 4 «Слова», созданные на основе луллианской риторики А.Х.Белобоцкого (список выговского письма, БАН. Дружинин, 123): «Слово в неделю 23-ю» (сложение се по первой форме риторской), «Слово в неделю третию поста» (по второй форме риторской сложение), «Слово на воскресение Христово» (по форме философской сложение по вопросам), «Слово в неделю двадесять шестую» (сложение сие по форме богословской) — В.Г.Дружинин включил в свой знаменитый труд «Писания русских старообрядцев» (№647, 674, 670, 649) (13), указав, правда, не на список из своего собрания, а на список из Киева, описанный Н.И.Петровым (14). Однако «Слова» и из киевского, и из дружининского списка восходят, по всей видимости, к списку, находящемуся в собрании рукописей Уварова (ГИМ. Уваров, 472. Л.320—332), где они следуют после риторики А.Х.Белобоцкого. В отличие от киевского и дружининского списков, уваровский список содержит кроме текста «Слов» ещё и 3 круговые фигуры (16, 9 и 9 сегментов), относящиеся ко 2, 3 и 4 словам. Фигуры, выдержанные в луллианском стиле (две из них − 9 вопросов и 9 «прилагаемых соборных» − взяты из «Великой науки»), мог дать в тексте только А.Х.Белобоцкий. Поэтому «Слова» либо являются творением А.Х.Белобоцкого, либо сочинены при его участии, под его руководством.

Следует отметить, что данный список из собрания Уварова (472) является уникальным в отношении рассматриваемой нами темы. Список начинается старообрядческой риторикой в 5 беседах. Далее идет луллианская риторика А.Х.Белобоцкого. После неё следуют 4 упомянутых выше «Слова» с круговыми фигурами, ни в одном более списке риторики (которых вместе с отдельными фрагментами известно около 30) не встречающиеся. За ними

следуют маленькие главки (о естестве, единстве, множестве и т.д.). Замыкает рукопись поэма А.Х.Белобоцкого «Пентатеугум», известная также благодаря только этому списку.

Для нашей темы особый интерес представляют вышеупомянутые маленькие главки (л.333—335об.). Полное название их таково: «Собрание естеств», «Собрание слов до естества придаваемых», «Извещение сколь кратно единство у философов полагается», «Извещение сколь кратно множество полагается», «Извещение сколь кратно несложение или простота философами предается», «Извещение сколь кратно сложение приемлется», «Извещение сколь кратно части у философов полагаются», «Извещение о целости вещей». Данные главки слово в слово воспроизводятся в сокращении «Великой науки» Андрея Денисова. Единственное отличие состоит в том, что в черновике сокращения А.Денисова (РНБ. Тиханов, 659) (15) вместо слов «извещение сколь кратно...» было записано «сказание сколь кратно...». Затем «сказание с» было зачёркнуто, получилось «коль кратно», а над названием главок было написано «Пределение» с соответствующей нумерацией. В таком виде, под такими названиями данные главки и вошли в последующие списки сокращения «Великой науки» А.Денисова (на сегодняшний день выявлено 7 списков). Именно эти главки отмечает архимандрит Леонид (16) в числе фрагментов текста сокращения А.Денисова, наиболее отличающегося от текста «Великой науки» А.Х.Белобоцкого. То, что они взяты не непосредственно из самого текста «Великой науки», а из того сокращения, которое сделал, по-видимому, сам А.Х.Белобоцкий, и объясняет отмеченное архимандритом Леонидом отличие.

Главки из уваровского списка позже присоединяются к некоторым спискам «Великой науки» (в выговском списке ИРЛИ, ИМЛИ 15 они следуют за замыкающими текст «Великой науки» 100 формами, взятыми из перевода «Краткой науки»), а в списке из собрания ЛОИИ (Ф.36. Воронцов. Оп.1. №724. Л.187об.—189 об.) они включены в сам текст вместе со 100 формами. Они взяты не из сокращения А. Денисова, а именно из списка, содержащего луллианскую риторику, на что указывают их заглавия (у А.Денисова, как было указано выше, заглавия были несколько изменены).

Не исключено, что данные главки составлены А.Х.Белобоц-

ким в качестве примера сокращения «Великой науки» специально для Андрея Денисова.

Если А.Х.Белобоцкий сотрудничал со старообрядцами, то, возможно, именно он помогал в составлении старообрядческой риторики в пяти беседах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Колесов В.В. Развитие лингвистических идей у восточных славян эпохи Средневековья // История лингвистических учений: Позднее средневековье. СПб.,1991. С.223, 228.

2. Понырко Н.В. Эстетические позиции писателей выговской литературной школы // Книжные центры Древней Руси XVII в.: Разные аспекты исследования. СПб.,1994. С.111.

3. Горфункель А.Х. «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого // Тр. отд. древнерусской литературы. Л.,1965. Т.XXI. С.39—40.

4. Он же. «Исповедание веры» Яна (Андрея) Белобоцкого // Palaeoslavica. Cambridge;Massachusetts.,1999. V.7. С.116—135; 2000; V.8. С.226—254; V.9. С.164—210.

5. Цветаев Д.В. На еретика Яна Белобоцкого // Памятники к истории протестантства в России. М.,1888. Ч.1. С.215—240.

6. Там же. С.240—242.

7. Горфункель А.Х. «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого. С.43.

8. Кульматов В.А. Вопросы и ответы по логике А.Х.Белобоцкого // Я.(А.Слинин) и мы. СПб.,2002. С.244—264.

9. Горфункель А.Х. «Краткая беседа милости со истиною о божии милосердии и мучении» Андрея Белобоцкого // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск,2000. С.151—163.

10. Кульматов В.А. К истории распространения идей Раймунда Луллия в России // Россия и гнозиз. М.,2000. С.58.

11. Зубов В.П. К истории русского ораторского искусства конца XVII—первой половины XVIII в. (Русская люллианская литература и ее назначение) // Тр. отд. древнерусской литературы. М.;Л.,1960. Т.XVI. С.301.

12. Понырко Н.В. Учебники риторики на Выгу // Тр. отд. древнерусской литературы. Л.,1981. Т.XXXVI. С.158.

13. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб.,1912. С.419, 424, 425.

14. Петров Н.И. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып.1. М.,1892. С.135.

15. Дружинин В.Г. К вопросу об авторе сокращения «Великой науки» Раймунда Люллия // ИОРЯС. 1914. Т.19. Кн.1. С.342—344.

16. Леонид, архимандрит. «Великая наука» Раймунда Люллия в сокращении Андрея Денисова // ИОРЯС. СПб.,1913. Т.18. Кн.2. С.33.



Р.И.ПЕРЕКРЁСТОВ

ПЛАЧ ПО ИРГИЗУ

Стихотворное произведение неизвестного автора, старообрядца поповского согласия, обнаружено в 1999 г. в г.Клинцы Брянской области в сборнике полемически-уставного характера из библиотеки Новозыбковско-Клинцовского епископа Флавиана (Фёдора Кузмича Разуваева, 1847–1933).

Текст написан на листе бумаги, размером 190 х 235 мм, сложенном пополам и вложенном между листов книги в виде закладки. Бумага тонкая с матричной водяной сеткой без филиграни изготовителя бумаги. Гражданская скоропись текста выполнена чёрной тушью с титлами и надстрочными буквами, характерными для документов XVIII–начала XIX вв., а в письмах и рукописных сборниках, вышедших из-под пера старообрядцев, вплоть до начала XX в.

Стихи рифмованы по две строчки, без строгого деления строки на слоги и без ритмичного чередования ударных и безударных слогов.

Произведение написано под впечатлением от недавних, печальных и трагичных для старообрядцев Иргиза событий – выселения в Закавказье, в Ленкорань. Поэтому время создания его можно отнести к последней четверти XIX в.

Автор, свидетель разорения «обители», которая «цвела более ста лет», с болью в сердце повествует о судьбе братии, вынужденной покинуть «светлые кельи»: «отцы всеблаженны», «певцы досточудны и четцы изрядны, отцы трудолюбцы от нея изгнаны».

Автор повествует и осуждает, скорбит и призывает к смирению. С первых строк автор неоднократно говорит о несправедливости и неотвратимости насилия со стороны власти: «Рассылают нас, разлучают нас. Ради б неразлучно итить на Кавказ // не противимся Божьей воле, идем во своя мы поневоле». // «Дож-

Перекрёстов Ромуальд Игоревич – краевед, г.Одинцово Московская обл.

дались и мы жестокой зимы. // Выслали всех нас, без всякой вины. // Мы во всем власти, повинуемся». Автор задаёт вопрос: «Где праведный суд? Его не стало».

Сквозь скорбь и плач об утрате святой обители, бывшей при р.Узе (Узень), о запустении святых храмов «пречудно созданных, златом и сребром богато убраных», сквозь видимое смирение проступает горькая, ранящая душу обида: «Пущай владеют чужим насильно».

Для создания ощущения трагичности событий и всеобщей печали автор в традициях русского «слова» призывает природу скорбеть и печалиться вместе с гонимыми: «Перестаньте петь, веселые птицы, // Скоро улетайте за море от нас. // Скажите за морем, что уж нас тут нету. // К нам не прилетайте к будущему лету. // Пущай распевает здесь одна сова, // Летучия мыши, воробьев стада».

Сдерживая обиду, автор не роняет достоинства, не опускается до призыва к мести или неповиновению. Для этого есть Бог, в Его власти судить людей. Обращаясь к миру, к людям, свидетелям несправедливости, автор говорит: «За обидящих Богу молимся». // «Пущай владеют чужим насильно // Скоро Судия воздаст обильно. // Равен у Него, и царь и воин. // Богату и нищу Судия един».

Вынужденные изгнанники покидают Иргиз – «пустыню», которая «была всем прибежище», место, долгие годы свободное от антихриста, а потому чистое в духовном отношении.

Лежащие вблизи Ленкорани библейские места – «Арарат гора ... в соседстве у них, и река Ефрат недалече их» – наводят автора на мысль, что судьба изгнанников схожа с судьбой иудеев, вавилонских пленников. На новом месте «построим мы кущи вместо светлых келий, мы будем в молчании вместо громких пений». Так молчали иудеи на реках Вавилонских, дабы не оскорбить своего Бога, ибо молитвы и пение, вознесённые к Богу иудейскому, не должны слышать язычники.

«Весь свет нам отечество, где б ни умирать», – восклицает автор. Не раз гонимые старообрядцы «отечество оставляли, неги и утехи всяконечно презирали» и укреплялись только тем, что «в Давид-ские гусли повсегда свиряли, в посте и молитве тело умерщвляли».

Безымянное произведение по своему содержанию и трагизму приближается к таким известным творениям старообрядцев, как «История о глаголемых отцех и страдальцах Соловецких», «Синоксарь или воспоминание страдальческих подвигов православных христиан богоспасаемого монастыря Свято-Покровского, посадов Климовского, Зыбковского и Злынского» и привлечёт внимание исследователей старообрядческой культуры.

В публикуемом тексте произведения сохранён грамматический строй и пунктуация автора сочинения.

Боже приидоша, времена донас:
О них прорекоша, еще прежде нас.
Пустыня была, всем прибежище:
Ныне уж итам, нет убежища.
Рассылают нас разлучают нас, радиб неразлучно итить за Кавказ:
Не противимся Божией воле, идем восвоя мы поневоле.
Весь свет нам отечество, гдеб неумирать:
Кто польстится начать, гроба неминовать.
Оставляем храмы пречюдно созданы, златом исребром богато убраны.
За царя молить, ивполи будем:
Прожитие свое, ввек не забудем.
Пущай владеют, чюжим насильно:
Скоро Судия, воздаст обильно.
Равен уНего, и царь ивоин:
Богату и нищу, Судия един.
Иргизския воды, вморе утекли:
Его жителей, вон вытеснили.
Поселили их, близ Ленкорана:
Им свобода там, вся вполне дана.
Арарат гора, и Аракс река:
В соседстве у них, в последи века.
Каспийское море, их обливает:
Пещаная степь, их засыпает.
Снеговыя горы, покрывают их:
И река Ефрат, недалече их.
Дождались имы, жестокой зимы:
Выслали всех нас, безвсякой вины.

Мы вовсем власти, повинуемся:
Заобидящих, Богу молимся.
Построим мы кущи, вместо светлых келий:
Мы будем вмолчании, вместо громких пений.
Поминать мы будем, прожитье свое:
Жили прирекe, прибыстрой Узе.
Но время быстрее, сей нашей реки:
Оно унесло, младые веки.
Цвела обитель, более ста лет:
Ныне опустела, уже ея нет.
Евон был удивленный, аки гром гремел:
Собор разных птиц, сладко песни пел.
Теперь все замолкло, и нет ничего:
Погибло потлело, травой заросло.
Перестаньте петь, веселыя птицы:
Скоро улетайте, заморе от нас.
Скажите заморем, что уж нас тут нету:
К нам неприлетайте, кбудущему лету.
Пущай распевает, здесь одна сава:
Летучия мыши, воробьев стада.
Прохожий неможет, без слез пройти:
Рассматривая, разны предметы.
Никого невидит, никто нивстречает:
Он все обзирая, главою качает.
Где праведный суд, его нестало:
Как превратное, время настало.
Отцы всеблаженны, надгробий лишены:
Исвещи возженны, уж все угашены.
Певцы досточюдны, ичетцы изрядны:
Отцы трудолюбцы, отнея отгнаны.
В Давидския гусли, повсегда свиряли:
В посте и молитве, тело умерщвляли.
Отечество ирод, охотно оставляли:
Неги и утехи, всяконечно презирали.
Воной удаленной, от людей вселялись:
В той умиленной, присно водворялись.
Судеб Божиих бездна, инам непостижна:
От всякого рода, небесна иземна, конечно закрыта.



К.В.МАЁРОВА

ОТРАЖЕНИЕ «КАРТИНЫ МИРА» ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ АЛТАЙСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В ИХ УСТНОЙ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

1. Лингвокультурологическая личность индивидуума (реального лица, русского старообрядца) и лингвокультурологическая личность индивидуумов (старообрядцев), объединённых религиозно-этическими взглядами, территорией проживания, историей и т.п., представляет лингвокультурологическую личность со своеобразной картиной мира, сложившейся на основе многовековой строгой религиозно-православной традиции, изолированной жизни на Алтае с 1764–1765 гг., близости к природе, глубокого уважения к труду, к различным обрядам (земледельческим, свадебным, народным празднествам, играм, традициям).

2. Алтайские старообрядцы представляли до последнего времени относительно замкнутую группу населения (7–8 деревень в Республике Алтай, 22–23 деревни в Восточно-Казахстанской области).

3. Экспедиционные поездки автора, начиная с 1953 г. до 2001 г., обширные рукописные, магнитофонные, видеомагнитофонные материалы позволяют рассматривать исторические, религиозно-этические, лингвокультурологические факты в синхронии и диахронии, выявляя тенденции этносоциологического развития лингвокультурологической личности алтайских старообрядцев.

4. В 1762 г. Правительствующим Сенатом на основании манифеста Екатерины II был издан указ о возвращении русских старообрядцев с Ветки и Стародубья, куда они были высланы ещё при Петре I, на прежнее место жительства или поселении в местах, обозначенных в особом «реэстре»; среди указанных мест значились места, «состоящие в ведомстве Усть-Каменогорской крепости». В 1764 г. на Ветку был послан генерал Маслов («вторая выгонка Ветки»), ко-

Маёрова Ксения Владимировна – к.филолог.н., профессор, Российский университет дружбы народов.

торый за 2 месяца выселил оттуда до 20000 старообрядцев. По этапу их сопровождали в Сибирь, где часть была отделена и отправлена в Забайкалье, а остальные – на Алтай. Забайкальских старообрядцев стали называть «семейскими», а алтайских – «поляками». Посетивший Алтай в 1870 г. П.Паллас нашёл существующими «польские» сёла, известные и в настоящее время. Обжившись на новых землях, «поляки» постепенно стали расселяться по Алтаю, перебираясь на территории современной Республики Алтай, образуя новые сёла. Жили они изолированно, стараясь не мирщиться.

5. Названная языковая личность при всей общности с общеязыковой личностью, связанной с понятием «общерусского языкового типа» отличается от него, прежде всего, большей близостью к русскому православному архетипу, чему способствовала изолированная жизнь на протяжении нескольких столетий, строгое следование религиозно-этическим нормам и обрядам, история гонения и др. То есть языковая личность не исчерпывается и не может исчерпываться её типами, которые приводят отдельные исследователи (Н.В.Герман и др.), а может многократно расширять свою номенклатуру в зависимости от различных причин.

6. Особенностями лингвокультурологической личности обладают группы лиц и отдельные индивидуумы, если, как в данном случае, их связывают жизненный опыт и религия на протяжении столетий (со второй половины XVII в. и долгие столетия до этого).

Существуют глубинные смыслы, позволяющие говорить об индивидуальной диалектной личности и лингвокультурной личности группового индивидуума. Среди этих смыслов наибольшее значение имеют религия и этика, являющиеся фундаментальным содержанием их бытия (причём религия и этика пронизывают и укрепляют друг друга), а также современная жизнь в различных её проявлениях.

7. Отношение к глубинным смыслам объединяет эти типы языковой личности с более близкими им, допустим, со старообрядцами из других регионов или со старообрядцами других согласий, с «общерусским языковым типом»; при этом само сходство обнаруживает другие существенные различия, среди которых значительное место занимают лингвокультурные особенности, черты «картины мира», утраченные «общерусским языковым типом».

8. Доминантой семантического кода языковой личности алтайских старообрядцев является её религиозные и этические правила, которые проявляют себя во всех основных концептах (семах): верность традициям отцов, отношение к природе, отношение к земле-кормилице, сохранение обрядов, особенное отношение к труду (труд – спасение), воспитание и подготовка детей к взрослой жизни (например, сохранившаяся земледельческая обрядность, основанная на следовании народному календарю, сакрализованному святыми православной церкви, забота о том, чтобы не оскудела земля, скот, птица; забота об умерших предках, усвоение игрового фольклора, начиная с простых потешек и частушек до девичьих вечёрок и старушечьих посиделок). Старообрядцы отличаются религиозно-этической «грамотностью», знанием духа, глубинного восприятия жизни и труда на земле в единстве с природой. Не случайно, что даже в 2001 г. не редкость люди, отказывающиеся от пенсии, работающие в преклонном возрасте, потому что труд для них не только вложение сил в «матушку-кормилицу», но и нравственно-этическая деятельность («Бог труды любит», «Без труда – нет добра»).

9. Языковая личность старообрядца раскрывается не только в парадигме «православный/старообрядец» (все другие русские или иностранцы (в синхронном плане), но и в культурно-исторической парадигме (в диахронии): сейчас/раньше («я хватила, застала/ не хватила», «было при маменьке, при бабыньке», «при прапрадедушке», «в давнее время», «давно-давно»...) или «знаю, видела/говорили, рассказывали» и т.д. Код знания, как и код религиозно-этических правил, пронизывает все речевые структуры лингвокультурной личности на разных уровнях.

10. Переход от анализа фрагментов культуры, запечатлённых в словах и фразах, к анализу текстов культуры и бытия культуры как исторической целостности позволяет нам при использовании герменевтического метода подойти вплотную к человеку как к субъекту в контексте культуры.

11. Для рассмотрения устной повествовательной культуры алтайских старообрядцев, объединяющей многочисленные факты их реальной жизнедеятельности и изложенной в виде связной истории с внутренней логикой, мы воспользуемся утверждением древних (например, Августина) о том, что время как бы отража-

ет состояние души, что дух как бы устремляется к прошлому (память), к тому, что происходит сейчас (настоящее), к тому, что его ждёт (будущее). Это представление о времени, имеющем как бы 3 модальности, позволило Августину выдвинуть идею троичности настоящего, которая позже легла в основу философской феноменологии (Э.Гуссерль, М.Хайдеггер и др.).

12. То, что в жизни было набором разрозненных фактов, в повествовании алтайских старообрядцев (как и в повествовании любых других носителей устной повествовательной культуры) часто соединяется в осмысленную историю и устно и генетически передаётся так из поколения в поколение, обеспечивая преемственность культуры. При этом хронологическая зависимость подкрепляется причинной зависимостью, то есть исторические события, факты, эпизоды выстраиваются один за другим, один по причине другого.

На протяжении почти полустолетия нами было записано и проанализировано огромное количество текстов от людей разного возраста, пола, на самые различные темы (семья, дети, свадьба, ремёсла, промыслы, обряды, обычаи, смерть, жизнь, любовь и т.д. и т.п.).

Тексты, которые рассказывают люди, особенно пожилые, чаще женщины, чем мужчины, содержат порядок действия, его временные связи, а также интригу повествования (зачем я говорю? для чего? кому? и т.д.). Интрига как бы соединяет события и повествование о них, приводит их к согласию. Повествователь (рассказчик) может сначала рассказать о последующих событиях, а о более ранних рассказать потом, то есть он может не соблюдать объективный ход времени, он может выбирать из ряда фактов наиболее яркие, подчёркивающие его интригу, соответствующие его творческому вкусу, задаче повествования.

Фактический материал позволил проанализировать основные общие понятия или концепты как индивидуальные, так и общие, свойственные этой группе населения России (земля, семья, хлеб, вода, природа и многие другие). Больше всего своеобразие языковой личности алтайских старообрядцев обнаруживается при детальном рассмотрении концептов (как понятийных, так и художественных), которые создают своеобразную концептосферу, объединяющую эту группу населения и характеризующую её.

13. В наших герменевтических толкованиях мы не поддержива-

ем концепции ряда герменевтов (например, Г.Г.Гадамера, В.Изера и др.) о бесконечности интерпретации, а, интерпретируя лингвокультурные факты, стремимся к воссозданию непрерывного духовного опыта старообрядцев, иллюстрируя приобщение нового поколения к культуре прошлого и передачу её будущим поколениям. Этой идеей захвачен не только автор, исследующий лингвокультурные явления, но и большинство повествователей, ясно осознающих эту свою ответственность перед будущими поколениями, понимающих свою миссию как участие в повествовательной функции культуры. Например, обращаясь впервые к какому-либо повествователю с просьбой рассказать о чём-либо, мы столкнулись с тем, что повествователя больше всего смущает то, что он сейчас не готов, что он должен продумать рассказ, как бы выстроить его в своей памяти, а не пресловутая старообрядческая замкнутость; в нём как бы живёт сознание необходимости сохранить известное ему, то есть рассказать, «доверить» исследователю.

14. Наша же задача в целом ряде случаев состояла при этом в том, чтобы реконструировать целостность операций, переданных в повествовании, которые часто представляют отдельные фрагменты смутных глубин жизни, действий, событий или переживаний. Например, из 50 рассказов о свадьбе, записанных от разных повествователей, передающих те или иные фрагменты обряда, в котором они сами участвовали или о котором слышали, а также из самостоятельно записанных 5 свадебных обрядов, на которых автор присутствовал за долгие годы своей работы по изучению старообрядческих говоров, создать реконструкцию обряда во всех основных его деталях, не повторяя однотипных вариантов, или: из 50–60 повествований о льноводстве, прядении и ткачестве реконструировать одно описание, сопроводив его анализом концептов.

Создание таких реконструкций отдельных обрядов, обычаев, ремесёл, промыслов, бытовых и морально-этических концептов, их герменевтическое толкование, описание и объяснение требуют и от исследователя, и от повествователя (особенно) жизненного опыта, языковой и культурной компетенции, понимания жизненного материала, чтобы видеть, понимать и чувствовать во внешней разрозненности фактов и событиё, в кажущейся бессвязности речи целостность явлениий взаимосвязанных самой жизнью, логикой событий.

15. Заметим, что в отличие от художественного текста, где фабула является подражанием жизни, в повествованиях, о которых речь идёт в нашей работе, фабула – это расположение фактов жизни, то есть фабула в рассказах повествователей имеет прямое отношение к жизни, к объекту повествования, который просто располагает факты в соответствии со своим речевым действием. В подавляющем большинстве случаев повествователь «встроен» в повествование: он непосредственный участник событий или близко соприкасающийся с ними, он повествует о том, что его непосредственно волнует, прибавляя к этому свой личный опыт, мысли и чувства.

Повествователь рассказывает о событиях, которые интересуют слушателя, но это и события, которые волнуют повествователя, которые отражают его жизненный опыт и его «картину мира». Интенции повествователя непосредственно ориентированы на слушателя, субъективность автора коррегируется субъективностью слушателя, в данном случае это исследователь, который должен быть специально подготовлен для этой работы, должен стимулировать повествователя, не мешать ему чувствовать себя спокойно и творчески (для этой работы существуют специальные методики, программы и вопросники).

Рассказы «повествователя», то есть рассказчика, как бы являются временем действия, свидетелем которого он был, а исследователь как бы объясняет эти факты духовной жизни, «картины мира» повествователя, используя методические приёмы герменевтики, лингвокультурологии, этнолингвистики и других наук.

16. Анализ религиозно-этических, исторических и других кодов языковой личности (индивидуальной и групповой) алтайских старообрядцев не только отражает типичные представления о языковой картине мира, религиозно-этических и обрядовых ценностях и оценках, но позволяет нам на несколько столетий вернуться назад к «общерусскому языковому типу» того времени, который в лингвокультурной личности старообрядца в целом ряде особенностей сохранился до настоящего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов И.С. Старообрядцы на Ветке. СПб.,1907.

2. Он же. Поездка в Стародубье. СПб.,1910.

3. Зольникова Н.Д. Печатная книга в полемических сочинениях уралосибирских староверов-часовенных: от XVIII в. к XX в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Уде,2001.

4. Зеньковский С. Русское старообрядчество. М.,1995.

5. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М.,1987.

6. Никитина С.Е. «Русскую душу лучше выяснять на русском языке» // «Живая старина». №1. М.,1999.

7. Паллас П.С. Путешествие по различным местам Российского государства. Т.2. Ч.2–3. СПб.,1786.

8. Поздеева И.В. Возможности и задачи комплексного изучения традиционной культуры русского старообрядчества на современном этапе // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Уде,2001.

9. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы: Семейские. Иркутск,1920.

10. Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и культуре. М.,1995.

11. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.,1995.

12. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Западно-Сибирского императорского РГО. Кн. XXVI, Омск,1899.

13. Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и воспитания). М.,1994.



С.В.БУРАЕВА

РАССКАЗЫ ЗАБАЙКАЛЬСКОГО КНИЖНИКА

Иван Терентьевич Алексеев (1909–2000) родился в с.Большой Куналей (ныне – Тарбагатайский район Республики Бурятия). Много лет был уставщиком «Большого прихода» в г.Улан-Удэ. Сам он считал, что они близки к уральским часовенным и, отчасти, к беспоповцам (поморцам). Иван Терентьевич был одним из тех «последних могикан» в Забайкалье, кто мог часами рассуждать о «вере», пересказывать сюжеты «богодухновенных книг», цитировать отрывки из различных изданий богослужебной и четьей литературы, пел по «крюкам». В 1930-х годах Иван Терентьевич за принадлежность к древлеправославной вере был арестован и сослан в лагерь недалеко от ст.Иланская (Красноярский край), где пробыл несколько лет.

Библиотека Ивана Терентьевича включала в себя рукописные и печатные памятники XVII–XX вв. Наиболее ранние типографские издания в библиотеке – Апостол и Потребник XVII в. (с записями), Евангелие (1634), Псалтырь (1677). XIX в. датируются Златоуст, Святцы с житием (1861), «Скитское покаяние» (печатное с рукописными вставками), «История об отцах и страдальцах соловецких». Значительное место в собрании И.Т.Алексеева занимали издания первого десятилетия XX в.: Устав со святцами (Москва,1909), Часовник (Москва,1911), «Избранные песнопения двунадесятым праздникам большого знаменного распева» (Литография. СПб.,1912. Товарищество худож. печати), Октай [с рукописной вставкой] (Типография штаба Московского воен. округа, 1913), Минея праздничная (Москва, старообрядческая книгопечатня, 1913), Чин крещения, Канон Уару, Канон Св. Пасхе в конволюте с Каноном св. Паисию, Канон св. Кресту, Служба преподобному Паисию (все — начала XX в.).

Рукописей в библиотеке Ивана Терентьевича было немного: сборник XIX в. с выписками из книги Никона Чёрная Гора, историей

Бураева Светлана Валерьевна – к.и.н., Отдел памятников письменности ИМБТ СО РАН, г.Улан-Удэ.

беспоповцев и др., Ирмосы праздничные, Последование к погребению, Панахидник. Очень интересен для нас был сборник служебного характера, в то же время содержавший заговоры – «от падежа лошадей», «от худых людей».

По рассказам Ивана Терентьевича, от отца ему досталось несколько книг, в частности — Минея праздничная. Позже он сам купил Граноград, Постную Триодь, Евангелие («по 10 рублей каждую!»). Часть книг хозяин библиотеки обменял на другие издания.

В настоящем сообщении нам хотелось опубликовать, хотя бы фрагментарно, его рассказы об истории своего рода и односельчанах, его рассуждения о «книжной мудрости», пересказы сюжетов апокрифов.

О своём селе, родственниках и односельчанах

Родился я в 1909 году. Мой дед – Покацкий. Тесть-то мой мог назвать всех, кто пришёл из России, кто по дороге родился! (Он куналейский, Рымарев Селиверст Леонтьевич). Первый был из них — Фёдор, а Фрол родился дорогой. Заимка Фролова была недалеко от Пестерево.

Кушнаревский род — голосистые были. Болоневские — востро все читали. Наш, Алексеевский род — тоже востро читали. Так по природе было, природное.

Я старался на службу ходить в церковь в Куналее. Заходишь — сенцы. У нас купола были звонкие, бравые мастера были. В Куналее звонят — в Пестереве и Десятникове слышно. Колоколов было четыре. Два священника было. Первый был — Мезенцев Иосиф с Румынии. С Лемешевым родом пришёл. Потом он помер.

Об учёбе в школе и службе в церкви

В Десятниково я учился, в Куналее никто не брался учить, а у меня года подошли – 12-й год. А там жил у тётки Степапаниды (в Десятникове), а вот муж её дядя Потап тоже шибко грамотный был, только рано помер – пришёл после Германской и помер.

Учитель был старичок Коноплёв (он с России был). У них младенец потерялся, а он был каким-то начальником, Коноплёв. Звали его Алексей. Поповский был (поповец). И его за это выслали на поселение. Он жил в Надеено немного, потом в Десятникове. У него и братан мой Ехрем учился, тогда училось аж до 30 человек, мальчиков.

А я когда учился — 7 всего учились. Я жил у тётки. Отец договорился, чтобы я у неё был. Он сам грамотный был, хотел, чтобы и я учился. Осенью увёз меня. Весна пришла, пришлось ехать помогать. На весну привозил домой, отпахали — снова учиться, до сенокоса. Потом снова помогать. Так и возил меня.

А по каким книгам — от Азбучки (Азбуки), маленькая такая. Потом -—Часовник, Псалтырь, Шестоднев. Года полтора с перерывами учился. Я хорошо учился, остренький такой был.

Я отучился, и Великим постом отец меня на крылос (клирос. — *С.Б.*) поставил в Куналее. А там ведь надо часы читать, на память. И правильно надо читать — чтоб ижи не ставил, а останавливался так — на запятых примкнулся только, на точках отдыхать. Дед-то у нас строгий был. Если что не так прочитал — ругался. За это я его шибко благодарю, надо с самого начала правильно читать стараться, где как... и останавливаться тоже правильно.

Учился я хотя и наездами, но вострый был. Все читают: каждый своё, я — Псалтырь, иной — Азбучку. Он же (учитель, Коноплёв) всех слышит, что кто сбрехал. Поправлял. Строго держал, грамматику шибко знал хорошо. Поэтому когда я часы читал — нигде не сбрехал!

Отец стариков привозил молебен прочитать домой, перед тем как в церковь отправить — на крылос. Уставщик наш (Роман Фомич Кушнарев) послушал меня и говорит — ну что ж, ходи. Я читал и на праздничных службах. Молоденький был, годов 17. Нежанатый был. Стихи по очереди, бывало, читаешь и поёшь.

О «книжной премудрости»

Как Писание-то понять? Есть видимое, потом — притча, а уж после — тайное.

Книг-то было много у нас. Святцы с житием — кто когда был, какую благодать принес. Минея праздничная была. Это-то отцова книга. Как куплена? Советские когда книги на «купорку» (упаковку) везли, он перехватил. Она была в переплёте. Люди ещё брали, не только наш отец. Октай ещё. А ещё Часослов — мой братан взял. И лицевую брали — с картинками, печатную. Яркие, хорошие картины.

...Вот, знаешь, сначала апостолы были Господом поставлены, на 50-й день Дух Светлый приняли на Троицу... Апостолы по себе по-

ставили епископов... Священники подлежат суду епископов... Священник священника не имеет права поставлять и исправлять. Епископа если не будет — священство исчезнет. Но надо, чтобы по-старому было — от апостолов благословление... и по старым книгам, а они, «никониане», только по новым ставят... Поставленных по старым книгам отцы ещё маленько принимали после Никона, но это ненадолго (64 года всего прошло – благочестие поставлено по старым книгам, ладно ещё...). А дальше-то всё, в Апокалипсисе написано — 64 года прошли, потом пошло время другое — и это в 10, 11, 12 главе (если в трёхтолковом), а если в однотолковом, то это 4-я глава. Трёхтолковый — это там добавлено, а вот однотолковый — это то, что писал Иоанн Богослов, сущее значит!

В 11-й главе написано о годах – «книга семью печатями запечатана» — это сколь время? Только ведь 7 указано, а это значит 7000 лет. Знать надо тайность эту, вот что! «7000 мужей колена еще не преклониша», — это значит, 7000 лет ещё не прошло, 7000 лет никто не может открыть книгу, ни ангел, никто... 7030 – свершилось, Христос крестился.

Вот Иоанна Дамаскина «Грамматика» говорит — запятые и точки решают речь. Если это не будешь знать (как правильно читать), то и понимать не будешь — что написано. А Ефрем Сирин ещё добавляет — «не чтися токмо листов миновати (не спеши, мол, прочитать только бы скорее прочитать), а прочти стих дважды и трижды, да разумеюши силу его» — об чём он.

Что в книгах о врачах-то? В Моноканоне записано — нельзя будто бы призывать врача, если другой веры. А народные врачи – это можно.

О новом календаре и цифре 5508

С годами-то неладно было давно. А Папа Григорий заметил — уже 8 лет вперёд было. Папа Григорий сотворил новый календарь, считается лучший бег.

А наши-то его в Москве встретили (Кушнаревские) и даже в Москву не пустили, с новым календарём-то.

А об этом в Номоканоне идёт речь о ересях. Никон-то своё дело делает, церковное, а Пётр-то со всеми дружбу странами завёл. А документы стали подписывать — год-то не совпадает. И Пётр ввёл гражданский год.

А священники хоть и никонианские, а попросили Пасху не менять — канон не повреждать. Поэтому Пасху мы празднуем, что никониане, что мы.

А 13 дней – потому что Григорий был 13-м папой.

А о годах (цифра 5508. – *С.Б.*) — в Псалтыре, в 103-м псалме. Там говорится о 1000 родов — что это ? Нужно сложить: 1000 + 900+800+700+600+500+400+300+200+100= 5500. А года-то тайно написаны. Пока 1000 родов не позвали — Господа не приняли.

...Всё даётся на время: Моисей сказал — даю закон повременно, а не навечно. Совестью жили – 4000 годов, потом закон был дан Моисею на скрижалях — 1500 годов (иудейский, от Моисея до Христа).

О переписке «золотыми буквами»

Переписывался я с одним (адрес его — тайное!), он очень грамотный был, когда какая книга была, при каком царе — он всё знал. Письма мне писал большими золотыми буквами. Научил и объяснил мне разное. Этот человек — ему охота было Гранограф найти. Да нашёл — едва ушёл. Время такое было — люди боялись. Я ему на время дал. Под Пасху написал он мне письмо, стих — третья песня «Небо и земля и преисподняя....», весь стих мне написал золотыми буквами! А письма моя хозяюшка убрала, она боялась шибко. Давно убрала.

«О Клеопатре и Уваре»

У ней-то, у Клеопатры, муж был Дуксан в Египте. А она сама жила у себя на селе, в Сирии. Он умер, и она решила его похоронить на родине. Взяла разрешение, чтобы его привезти.

Поехала она, да что можно одной-то, разве привезёшь... Приехала. Увар в то время был охранником в тюрьме, там, где за Христа мучили. Там было в то время 7 человек, которых мучили за Христа. Они много говорили о Христе, а он-то внятно послушал. А на следующий день он на допрос привёл 6 человек. А один был шибко избитый, не смог идти. «А где седьмой», — спрашивают. А он отвечает: «Я хочу быть за него». Ему говорят: «Не прельщайся, Уваре. Тебе ведь это же будет!» А он говорит: «Что хотите, то и делайте». Вот чё сказал.

И после этого 6 человек замучили. И его с имя. А Клеопатра в это время тут была. Да видела, куда вывезли тело. Она подглядела, где тело. Товару свежего (отрез новой ткани. – *С.Б.*) купила, тело

завернула. Мужа своего оставила, а Увара привезла к себе. Положила в дедушкином-прадедушкином гробе. И каждый день ходила и ходила. Так-то это не положено, а она делала. (Это 6 лет не дошло до благочестия, я считал). Вот, значит, ходила она и ходила к Увару «в гости», потом вздумала на его имя построить церковь. А у неё был сынок 13 годов. Она за него у Увара просила, чтобы он ей помог его устроить к царю в услужение, чтобы жилось-то получше. Она сыну завет дала — службу отнесут, все отобедают — к вечеру поешь. Он мать послушал. Вечер пришёл, он заболел да и помер в тот же вечер.

Она давай голосить (наши-то семейские ой браво приголашивали!), так и она припала к Уваровым мощам, да и говорит: «Я думала ты мне поможешь, а ты ещё и сына моего умертвил». Плакала-плакала, больше полсуток. Да и уснула. И ей видение — Увар выносит сына и говорит: «Не забыть мне твоего благодеяния. Ты меня уложила в поганом гробе! Я их умолил и грех их отпущал (Так прямо в Прологе и написано). А сына твоего ты просила к земному царю устроить, а я его взял к царю небесному!» А она говорит: «Меня туда возьмите». А Увар ей говорит: «Имение определи, тогда и помрёшь». Потом она имение раздала, через год померла.

О Каине и Авеле

Каин и Авель жертву приносили. Авелю приятно было, а Каину нет — дым расстилаться стал в его сторону. Тогда оскорбел Каин на Авеля: «Что же ты вытворяешь, тебе приятно, а мне-то неприятно!» Решил — «убью!». И, сколь-то времени утекло, не знаю — через неделю или несколько годов (не видал, не скажу) — шло-шло время, и на поле пошли, там и убил его, Авеля. А Господь спрашивает: «Каин, Каин, а где брат твой, Авель?» А он говорит : «Что, страж я яму? (Вот «сторож» откуда пошёл-то!) Не вем, говорит». А Господь говорит: «Земля его, Авеля, приняла по мне!» А Каин говорит: «Ну, приняла». Господь говорит: «Нет, семь болезней будет на тебе!» (Вот одну помню, а остальные забыл — всё время он, Каин, трясся, вот так. Это ему болезнь вместо епитимьи было). Но всё же впоследствии и его убили тоже. Это будто бы (за то, что. — *С.Б.*) больших оскорбился, нельзя, вишь, убийством досаждать!



Е.В.ПРОКУРАТОВА

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ВОПРОСНО-ОТВЕТНЫХ СОЧИНЕНИЙ СТРАННИКОВ-СТАТЕЙНИКОВ XIX–XX ВВ.*

Вопросно-ответные сочинения публицистической направленности наряду с эпистолярными произведениями стали одним из доминирующих жанров в поздней книжной традиции северно-русских старообрядцев XIX–XX вв. Не являясь новым жанром старообрядческой литературы, вопросно-ответные сочинения оформились ещё в византийской и древнерусской традициях и были излюбленным чтением древнерусского книжника. Эта жанровая разновидность получила распространение как среди ранних старообрядцев («Вопрос и ответ» инока Авраамия, «Прение верного инока со отступником») (1), так и в последующий период развития старообрядческой письменности (прежде всего, «Поморские ответы» Андрея Денисова, ставшие своеобразной энциклопедией старообрядчества) (2): посредством этих сочинений, прежде всего, велась полемика идеологических противников.

Вопросно-ответные сочинения староверов-странников являются одним из важных источников для изучения истории старообрядчества: они отражают процесс формирования страннического согласия, развитие учения, причины его отделения от других староверческих толков, ведущие вероисповедные догматы. Эти сочинения позволяют выявить отношение той или иной старообрядческой группы к представителям других согласий и толков, осознание староверами своей религиозной идентичности. Между тем на сегодняшний день практически нет обобщающих исследований по изучению публицистических вопросно-ответных сочинений. Работы исследователей по большей части касаются частных

*Работа выполнена в рамках исследовательского проекта, финансируемого РГНФ № 01-04-50003 а/С.

Прокуратова Екатерина Владимировна – Сыктывкарский государственный университет.

проблем изучения отдельных памятников письменности, которые рассматриваются, в основном, в источниковедческом аспекте.

Большая часть вопросно-ответных сочинений, созданных последователями старообрядческого согласия странников-статейников в XIX–XX вв., касается вероисповедных сторон этого религиозного течения. К первой группе вопросно-ответных сочинений условно можно отнести тексты полемической направленности, в которых «действующими лицами» являются два персонажа – «вопрошающий», адресующий вопрос, и «отвечающий», в рассуждениях которого опровергается точка зрения оппонента и представлены вероисповедные основы согласия, к которому принадлежит автор. В числе подобных сочинений отметим следующие тексты: «Архангелогородские ответы» (ИРЛИ. Мезен. собр. №28), «Вопросы старообрядцев ко крыющимся христианом» (ИРЛИ Мезен. собр., №36), «Вопросы и ответы о крыющихся христианах» (ИРЛИ. Мезен. собр. №29). Ко второй группе мы отнесли вопросно-ответные произведения, условно названные нами текстами «дидактического» характера. По сравнению с полемическими текстами в диалоге участвуют не персонажи-оппоненты, а лица, стоящие на единых идейных позициях: «ученик», адресующий свои вопросы и безоговорочно принимающий ответы, и «духовный наставник», вещающий слово истины. Учительный характер носят такие вопросно-ответные сочинения как «Вопросы об антихристе» (ИРЛИ. Мезен. собр. №28, 29), «Почему и како человек антихристом нарицается в Писании?» (ИРЛИ. Мезен. собр. №29) и др. В удорских рукописях нами было выявлено семь текстов вопросно-ответной направленности, имеющих развёрнутый характер.

Вопросно-ответные сочинения старообрядческих авторов, с одной стороны, являются разновидностью учительных текстов: они имеют много общего с поучениями и беседами, традиционными жанрами светской дидактической литературы (3); с другой – одним из близких жанров вопросно-ответным текстам можно считать прение, которое следует отнести к литературным жанрам, посредством которых ведётся та или иная полемика (4).

Объединяющим началом жанров прения и вопросно-ответных сочинений стал их диалоговый характер: на каждый из предложенных вопросов следует развёрнутый ответ. И в то же время, несмотря на общие моменты, вопросно-ответные сочинения и тексты-прения имеют существенное различие. Если в жанре прения,

написанном в форме диалога-спора, представлено мнение обеих сторон, излагающих свою позицию на равных началах, то вопросно-ответные сочинения являют другую форму диалога, ставшего принадлежностью учительной литературы. В вопросно-ответных текстах полемической направленности точка зрения идеологических противников обозначена неравноценно. Мнение оппозиционной стороны, как правило, представленное в форме вопроса, задаёт тематику дальнейших рассуждений, кратко обозначая точку зрения противоборствующей стороны. Превалирующее положение занимают высказывания ответной стороны, которая излагает не только одну из точек зрения, но преподносит её как единственно возможную – истинную. Таким образом, вопросно-ответные сочинения, созданные и бытовавшие в старообрядческой среде, имеют дидактическую направленность, но при этом сохраняют принципы полемико-публицистического повествования.

В рукописном сборнике ИРЛИ Мезен. собр. №36 (5), бытовавшем в среде удорских староверов, находится историко-полемическое сочинение второй половины XIX в. «Вопросы старообрядцев ко крыющимся христианом» (л.17–84), которое является списком страннического сочинения «Ответы странников-сопелковцев на вопросы безденежников». В этом тексте обозначены религиозные догматы последователей толка странников-статейников, отражено взаимоотношение их с внешним миром, обозначены исторические вехи обособления данной группы старообрядцев в отдельную общину.

На сегодняшний день известно три списка «Ответов старообрядцев на вопросы сопелковцев». Первый список, выявленный А.И.Мальцевым, находится в Вологодском собрании РГБ под №116, на л.113–187; автор полагает, что данное сочинение было написано известным странническим наставником Фёдором Ивановым Кривым (6). Второй список был обнаружен Ю.Д.Рыковым в рукописном сборнике из собрания РГБ (Ф.722. №648), причём исследователь замечает, что авторство данного сочинения остаётся неизвестным (7). Третий список был найден нами в рукописном сборнике, переписанном и бытовавшем в среде удорских староверов-странников в последней трети XIX–начале XX вв. (Мезен. собр. №36).

Изучение истории этого текста показало, что автор удорского списка произвёл редакторскую правку первоисточника, на который он ориентировался при создании своего сочинения. Во-первых, удор-

ский список, состоящий из 6 вопросов и ответов, имеет изменённое заглавие «(Вопросы) старообрядцов ко крыющимся христианом», в то время как другие списки называются «Ответы странников на вопросы сопелковцев» и состоят из 8 вопросов и ответов (8). Во-вторых, в двух первых списках адресат вопросов конкретизирован, в то время как удорский список направлен обобщённому адресату. Первоначально «Ответы странников» были составлены на вопросы, присланные последователями толка безденежников. По всей видимости, в процессе своего функционирования сочинение завоевало широкую популярность и стало включаться в рукописные сборники без указания на определённого адресата, о чём свидетельствует удорский список. Составитель рукописного сборника Мезен. собр. №36 по-своему переосмыслил название данного сочинения, первоначально направленного против старообрядцев-безденежников, и адресовал свои ответы всем старообрядцам, которые, по мнению странников, отступили от «правой» веры. В-третьих, в удорском списке отсутствует предисловие к читателям, имеющееся в двух первых списках.

Объединяющим началом этих вопросов-ответов стала идея поиска истинной веры и определение вероисповедных основ странического согласия. И в то же время каждый из шести вопросов-ответов этого полемического сочинения представляет собой вполне самостоятельный текст, который мог переписываться как отдельное произведение. Так, в рукописном сборнике из Мезенского собрания ИРЛИ под №24 на л.186–187об. встречается третий вопрос из страннического сочинения «Вопросы старообрядцев» – «*Можно ли настоящаго времени в верноподданстве в тайне православную веру сохранить?*», который представлен как самостоятельный текст (9).

В этом вопросно-ответном сочинении рассматриваются вопросы о деньгах и паспортной системе, возможности сохранения правой веры, о прекращении гонений на староверов, времени возникновения согласия и его духовных приоритетах, возможном месте жительства странников «во времена антихриста», взаимоотношениях их с гражданскими и церковными властями.

Для примера обратимся к одному разделу данного текста – 4 вопросу-ответу, который звучит следующим образом: «*Просим вас уведомить нас, в чем состоит ваша православная церковь и с которых лет начало приняла и от кого в совершение пришла?*» (л.43об.). Этот вопрос-ответ имеет ярко выраженную историческую направ-

ленность. Первая часть вопроса касается сущности странническо-го вероисповедания, которое, по словам автора ответов, выражается «*ни в чем ином, токмо во исповедании православнаго евангельского учения*» (л.43об.). Вторая часть посвящена самоопределению странников в истории православного христианства. Основной текст ответа имеет кольцевое построение: он открывается рассуждением о времени появления странничества – «новой» веры и завершается разговором о «старых» и «новых» верах. Лейтмотивом этого вопроса-ответа стало рассуждение об истинной вере и опровержение видения странничества как нового учения: «*кажется вам, что новая наша проповедь, не нова будет, но совершена от своего времени*» (л.45об.); «*вам мниться, что будто новая вера по той причине, что вы доселе не слыхали и думаете, что она не права, обаче же не вера новая, но разве вы вновь о ней узнали*» (л.45); «*И вот как вы глаголете, что недавно вера наша появилась, потому что вы недавно об оной услышали*» (л.55об.).

Страннический книжник, следуя традиции, ориентируется на тексты Священного Писания, события которого сопоставляет с новым временем: «*На сие следует немалое высказывание во Святом Писании*» (л.43об.). В своём ответе автор использует принцип аналогической аргументации. По его мнению, странническое согласие развивается по аналогии с христианской историей. Довольно позднее самоопределение странников в истории старообрядческого движения и христианства в целом видится в постепенном утверждении любого вероисповедания: «*и во всяком месте всегда и прежде не искони вера православная бывала, но и всего то времени от Христа 2-я тысяща лет проходит*» (л.44). Автор сопоставляет утверждение страннической веры с распространением православия на Руси, которое появилась не со времен Адама, но во время правления князя Владимира: «*не от Адама и во всероссийском царствии была вера, но и всего токмо от лет князя Владимира*» (л.44). Кроме того, и сама история христианства, встречающего на своём пути всевозможные препятствия, совпадает с утверждением странничества.

Доказывая верность своего утверждения, книжник строит свои логические умозаключения, опираясь на исторические события. И в то же время рассуждения автора выстраиваются во многом подобно видению средневекового книжника. Согласно средневековому типу мышления, возникновение новой веры объясняется

божественной предопределённостью: «*И как благоволит Бог тамо возсияти вере, и бывати, яки новая вера*» (л.44об.).

Другим характерным приёмом этого текста стало сравнение. Так, автор сравнивает своих идейных оппонентов с язычниками, не сразу познавшими христианскую веру: «*яко же и прежние языцы не вси вдруг узнали, но по временех различных*». Подтверждением авторских рассуждений служит цитата из Евангелия: «*В мире бе и мир его не позна*» (10) – и притча о сокровище, скрывающемся в мире, – «*Кто ищет, тот находит, токмо не всяк видит*» (11) (л.45–45об.).

Перед автором этого сочинения стояла задача не только привести сведения об этапах старообрядческого движения, но и расставить необходимые акценты – обозначить время появления странничества и его роль в православной истории. Книжник приводит сведения о начале распространения «старой веры» – времени введения «*новостей*» в православную церковь, формировании двух течений старообрядчества – поповства и беспоповства, основных согласий и толков, самоопределившихся в последующий период.

Источниками, из которых книжник черпал информацию, стали авторитетные в старообрядческой среде тексты: «Книга о вере», «Соловецкая челобитная», Ответы диякона Александра, «Поморские ответы» Андрея Денисова, «Соловецкая история» и «Виноград Российский» Семёна Денисова, «История Выговской пустыни» Ивана Филиппова, «Житие Корнилия Выговского», тексты Соборных грамот. Эти произведения напрямую указываются автором ответа, причём он замечает, что они написаны в опровержение официальной веры: из них «*постатейно*» можно «*узреть*» «*о винах великороссийской церкви*» (л.46). На основании этих старообрядческих сочинений автор строит свои доводы, почитая их непреложными. Кроме того, он присоединяет к кругу своих источников сочинения никонианских авторов – «*новоизданных книжок новых учителей, а именно, Андрея Иванова Охтинского, и от Истории о стрельцах, и от Розыска Дмитрия Ростовского* (12) *и от прочих поминается согласно*» (л.46об.). На этих источниках построена первая часть авторских рассуждений – история старообрядчества XVII–XVIII вв. Последняя часть исторической зарисовки касается страннического согласия, учение которого сопоставляется с предшествующим этапом.

Автор оговаривается, что странники ориентируются на «разум» первых христиан, отвергавших мирскую жизнь: «*тако и мы на сих же*

мнениях себя основываем. Како они тогда убежавше от гонения и скрылися по различным местам и не к чему себя не подвергали, ни к каким должностям мирских требований, токмо соблюдали веру свою без порока. А вси оставиша жилища своя ради соблюдения веры» (л.51об.–52). Кроме того, книжник возводит учение странников к ранним старообрядцам, останавливаясь на моментах их вероучения и образа жизни, соответствующих странническому согласию. В ряде случаев он называет первых старообрядцев *«крыющимися христианами»*, наименование которых соответствует современному названию странников. «Странственный» образ жизни был заповедан не только первыми старообрядцами, но евангельскими проповедями Христа – «оставить вся своя» (13). На подобную практику ориентируются и современные странники: *«сице же и наш образ жизни тем во всемь подобен»* (л.52об.), – считая себя преемниками духовных традиций первых старообрядцев. *«Крыющимися христианами»* автор называет и последователей поморского согласия – *«выговских старцев»*, которые возглавили беспоповское течение старообрядчества. Выговцы выступают своего рода предками странников: от них к странникам перешла *«истинная»* вера. И вместе с тем автор замечает, что потомки поморцев отступили от «истинной» веры, «покорившись» церковным и светским властям.

Завершается ответ рассуждениями о времени появления странничества и повествованием о «старых» и «истинных» верах, заключая тем самым кольцевое построение этого текста. Причину неведения некоторых лиц о существовании страннического согласия следует искать, по мнению книжника, в человеческой природе. Примером авторских рассуждений служит библейская история о пророке Илии, который, несмотря на свою приближённость к Богу, *«немощию человеческою обложен»*, пришёл в сомнение о правоте божественного учения: *«Господи, пророки твоя избиша, олтари твоя расколаша, и остах аз един»* (л.55об.–56). Автор пытается подвести своих противников к мысли о человеческом неведении божественной предопределённости, недоступной даже пророку Илии: *«А вы ли могите вся знать, да и глаголите, яко наше христианство недавно появилося»* (л.56). В данном случае используется ставший традиционным приём сопоставления современных событий и библейских времён.

По мнению автора, «старая» вера не есть вера «истинная». Доказывая этот тезис, он использует характерный для полемических тек-

стов метод «от противного»: книжник становится на одну точку зрения с оппонентом, условно соглашаясь с его мнением; но в дальнейшем, приводя необходимые доводы, пытается подвести своих читателей к опровержению заявленных положений. Так, соглашаясь принять тезис о превосходстве «старых» вероисповеданий над «новыми», он перечисляет вероисповедание армян, римлян, никониан, юнитов, которых ни последователи официальной церкви, ни старообрядцы не считают православными: «*потому что видите от давных лет потерявших их благочестие*» (л.56). И тем самым книжник подводит своего читателя к опровержению заявленного тезиса.

Кроме того, в подтверждение своих рассуждений, автор приводит беседу Арсения Суханова с патриархом Паисием (14). Патриарх утверждал, что истинность веры зависит от времени её появления: «*мы греки старее вас русаков, мы болше знаем вас*». Автор использует аргументы Арсения Суханова, приводя его слова, сказанные патриарху Паисию: «*Не то право, что старо, ибо старое всегда починки требует, то вы греки от давных лет потеряли вся чины христианския, ово от нужды насилия, а другое от своея лености*» (л.56об.). Доводы, приводимые Арсением Сухановым, использовал в своём полемическом «вопросе и ответе» инок Авраамий (15).

В заключение отметим, что распространение вопросно-ответных сочинений в старообрядческой письменной культуре было обусловлено особенностями развития литературы и старообрядческого движения в целом. Идеологи странников, отвергавшие иерархию официальной церкви и её постулаты, были вынуждены обозначать вероисповедные доктрины своего согласия и вести религиозную полемику с идеологическими противниками. Подобная форма подачи материала позволяла старообрядческим авторам приемлемо излагать ведущие догматы вероучения, используя форму, наиболее доступную читателям, не посвящённым в тонкости религиозной полемики.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сочинения вопросно-ответного характера ранних писателей-старообрядцев рассматриваются в работах: Демкова Н.С. «Прение верного инока со отступником» // Демкова Н.С. Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества: Материалы и исследования. СПб.,1998. С.116–127; Шухтина-Савельева Н.В. «Вопрос и ответ» инока Авраамия (к проблеме жанровой специфики

произведений русской публицистики второй половины XVII века) // Грузинская и русская средневековая литературы. Тбилиси,1992. С.239–247.

2. Поморские ответы. М.,1911.

3. См., напр., исследование Л.В.Титовой «Беседа отца с сыном о женской злобе: Исследование и публикация текстов» (Новосибирск,1987).

4. Жанр прения был заимствован древнерусской литературой из византийской традиции. В этом жанре написаны переводные дидактические произведения («Диоптра Филиппа»), беллетристические сочинения («Прение живота и смерти»). К концу XV в. он оформился как публицистический книжный жанр и достиг своего расцвета в XVII в., в том числе в полемических сочинениях ранних старообрядцев: («Прение митрополита с Максимом Греком», «Прение Екатерины с философами о вере», «Прение Панагиота с Азимитом», вошедшее в популярную у старообрядцев «Кириллову книгу» (М.,1964. Гл.26), «Прение Арсения Суханова с греками» (Белокуров С. Арсений Суханов. М.,1894. 2-е изд. Ч.2), «Прение верного инока со отступником» и др.

5. ИРЛИ. Мезен. собр. №36. Сборник страннический. XIX (кон.)–XX (нач.). 8?. 169 л. Бумага русская машинная. Подражание полуставу нескольких почерков: 1) чёткий полуустав – л.8–104об.; 2) небрежный полуустав – л.3–7, 105–169. Многочисленные исправления и редакторские правки выполнены вторым писцом. Лиловые чернила в заголовках и инициалах. Заставки: примитивные чернилами (л.99). Переплёт: доски в коже. Красный обрез блока. Записи: «С. Петербург. Васильевский остров, 14-я линия. Д. №33, кв. 30-й. Господину Феодору Гавриловичу Шубину».

6. Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX в. Новосибирск,1996. С.206–207. В работе А.И.Мальцева приведена источниковедческая характеристика этого сочинения. О сочинениях Фёдора Иванова см.: Сахаров Ф.К. Фёдор Иванов Кривой, наставник секты бегунов, его сочинение и учение // Владимирские епархиальные ведомости. 1887. №15. С.447–553; №18. С.546–553; №19. С.582–589.

7. Рыков Ю.Д. Неизвестный старообрядческий писатель XIX в. Пётр Юродивый и его эсхатологические сочинения // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М.,1999. С.149–189.

8. По мнению А.И.Мальцева, список из Вологодского собрания РГБ №116 содержит 11 вопросов.

9. А.И.Мальцев в перечне старообрядческих сочинений, использованных в работе, даёт название данному тексту – Вопрос и ответ об отношении к властям – с последующим приведением авторского названия вопроса и ответа: Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX в. Новосибирск,1996. С.245.

10. Ср.: «В мире был и мир его не познал» (Ин. 1: 10).

11. Ср.: «Ищите и найдите» (Мф. 7: 7; Лк. 11: 9); «И ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф.7:8).

12. Ростовский Д. Розыск о раскольнической Брынской вере (1709). М.,1824.

13. Ср.: «Оставит человек отца своего и мать» (Мк. 10: 7).

14. Суханов А. Сочинения // Белокуров С. Арсений Суханов. М.,1894. Ч.2.

15. См.: Шухтина-Савельева Н.В. «Вопрос и ответ» инока Авраамия С.244.



С.Е.НИКИТИНА

О СЛОВАРЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ*

Одной из современных форм представления знаний о какой-либо культуре является словарь. Так, сведения о старообрядчестве изложены в словарной форме в издании «Старообрядчество: лица, события, предметы и символы» (М.,1996). В последние десятилетия XX в. при исследовании картины мира в самых разных направлениях лингвистики, в частности, в лингвофольклористике и этнолингвистике, используется словарь — и не только как форма представления картины мира, но — что очень важно — как способ её исследования. Составление словников, разработка критериев отбора лексических единиц — заголовочных слов, разработка схемы словарной статьи и системы отсылок — всё это одновременно с созданием аппарата описания является аналитическим препарированием исследуемого материала. Замечу, что анализ состава алфавитных и частотных словарей даже без обращения к семантике даёт интересную информацию о структуре соответствующих текстов (1).

Современные словари ориентированы на формализованное описание семантики слова. Такое описание реализуется и в макроструктуре словаря (семантическая/тематическая рубрикация слов в идеографических словарях), и в микроструктуре — схеме словарной статьи, включающей параметрическое описание семантики слова, или тезаурусное описание.

Идея тезаурусного описания далеко не нова и состоит в том, что семантика заглавного слова — до некоторой степени, иногда малой, а иногда очень значительной — может быть представлена отсылками к словам того же языка, составляющим с заглавным единое семантическое поле. В настоящее время такой тип описания, имеющий разновидности — причём различия в них весь-

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Грант №00-04-00204 А.
Никитина Серафима Евгеньевна – д. филолг.н., Институт языкознания РАН.

ма существенны — используется в работах, посвящённых языку русского фольклора (2). Такой лексикографический тип описания ключевых слов, называющих важнейшие концепты, в некоторых отношениях близок к контент-анализу, также осуществляемому на старообрядческих текстах (3).

Схема словарной статьи, которую я разработала и использую для сопоставительного описания лексики духовного стиха и некоторых других фольклорных жанров, включает в себя 4 раздела: 1) общие сведения о заголовочном слове (фонетическая и морфологическая вариантность слова, его грамматические особенности, словообразование, толкование, статистика); 2) тезаурусное описание, представляющее собой упорядоченную совокупность семантических связей слова в анализируемых текстах; 3) иллюстративную часть и 4) комментарий. Инструментом исследования является тезаурусная часть, построенная в виде анкеты, на вопросы которой (пункты словарной статьи) заголовочное слово должно ответить. В анкете около 40 пунктов — названий семантических связей — таких, например, как синонимы/эквиваленты (включая метафоры), оппозиты/корреляты, локусы — пространственные и временные, атрибуты — внутренние и внешние, источник/причина, следствие, цель/назначение и др., названных тезаурусными функциями. Для слов, обозначающих предметы, указываются названия действий, по отношению к которым заголовочное слово-предмет может быть субъектом, объектом, адресатом, инструментом. Указываются также символы, ассоциативные ряды, сравнения и параллелизмы, в которых может участвовать заголовочное слово. Набор таких сведений о семантических «партнёрах» слова может быть получен только при анализе всех контекстов слова в достаточно большом корпусе текстов. Такое описание позволяет сопоставить самые различные описываемые слова по любому из параметров (по значениям тезаурусных функций).

Тезаурусное описание даёт некий «полуфабрикат», который нуждается в комментарии, его сопровождающем в каждой словарной статье.

Духовные стихи старообрядцев — интересный материал для словарного описания. При этом нужно различать стихи, бытующие в старообрядческой среде, и стихи, возникшие именно в этой

среде. Что касается первых, то их можно не отличать от духовных стихов вообще, поскольку старообрядцы являются в настоящее время основными хранителями не только собственно старообрядческих, но и общерусских стихов, в том числе старых эпических. Новые стихи, посвящённые Христу и святым (например, Серафиму Саровскому), а также многочисленные поминальные стихи, как правило, старообрядцами не принимаются, хотя репертуарное взаимодействие старо- и новообрядческих стихов, безусловно, существует и ставит интересные проблемы. Соответственно словарь, составленный на текстах старообрядческого репертуара стихов, будет вбирать в себя пёструю лексику разных стилистических пластов. Объединяющим фактором остаются ценностные ориентиры, организующие наполнение важнейшей оппозиции «добро — зло», или «праведность — грех», которая реализуется во множестве более конкретных оппозиций и которая коррелирует с другой универсальной оппозицией «своё — чужое», а также с оппозициями «старое — новое», «временное — вечное».

Собственно старообрядческие стихи тоже стилистически разнородны. Здесь можно отметить — довольно условно — 2 разных стилистических пласта. Первый — тексты книжного характера, стилистические близкие к покаянным стихам, наполненные церковнославянизмами. Среди них много авторских силлабических вирш. Второй — более поздний пласт — куплетные стихи, часто на литературном языке, их сочинение продолжается до сих пор. Разнообразные тексты представлены в недавней публикации нижегородских стихов (4).

Кроме того, возникает проблема внутриконфессиональных вариантов старообрядческой культуры и, в частности, внутриконфессиональных вариантов репертуара стихов. К этому ещё можно прибавить территориальные варианты культуры, чьи типы текстов (дискурсы) имело бы смысл описывать через набор словарей: диалектного, построенного на текстах бытовой культуры; фольклорного, имеющего материалом светские жанры фольклора и заговоры (здесь тоже следует разделить словари по жанрам), прозаического религиозного фольклора (легенды, предания, мемораты) и словаря духовных стихов, – а затем попытаться сравнивать такие словари в целях выявления общих элементов старообрядческой картины мира.

Возникает вопрос: какие слова имеет смысл анализировать? В каждом жанре есть свои ключевые слова, которые обозначают культурные концепты, существенные для данной жанровой проекции модели мира. Эти ключевые слова обычно отмечены высокой частотой и аксиологической окрашенностью. Они семантически нагружены (имеют добавочное семиотическое значение или ряд символических замен). Таковы, например, для словаря свадебных причитаний слова *батюшка, красота/воля, терем* и т.п., а для словаря общерусских духовных стихов слова *душа, грех, каяться, келья* и др. Таково, например, диагностическое для словаря старообрядческих стихов слово *антихрист.* Оно частотно, имеет много эпитетов и синонимов, в том числе *дух нечистый.* Его символом является *змей седмиглавый* со звериным телом и семью главами, украшенными коронами. В стихах антихрист не называется «духовным» или «чувственным», однако он предстаёт в некоторых текстах как чувственный, поскольку «народился он от девки от жидовки» (эта фраза становится содержимым пункта «источник»). Упоминается в стихах как антихрист Пётр I. В других текстах подчёркивается давнее существование антихриста и его воплощение (пункт «метаморфозы») во многих «отступниках»:

200 лет уже скочил из адовых жерел
Антихрист, седмоглавый змий,
А кто в вере утвержен,
Знает, како антихрист *из отступников* сложен...
Вси за отступление и нечестивое дело
Сотворились звериное тело.
Всяк бы православной внимал,
Что Златоуст отступление за антихриста протолковал:
Седмь глав на звери коронами украшени,
Седмь царств от века славою возвышени,
Вси в разные времена являлись,
А на церковь единомысленно вооружались

(стих «О разделении церкви при Никоне патриархе»), и тем самым он предстаёт как антихрист «расчленённый».

Главное действие/атрибут антихриста— *прельщение/прелесть,* а инструмент — *сети.* Локусом/местом действия является Вселенная: «он свою развеет прелесть по всей земле по вселенной»,

в частности, по России: «он размечет свои сети по всей матушке России».

Антихристу поклоняются (пункт «адресат») «паче Христу». Но он только посредник, инструмент дьявола: «чрез антихриста отдают дьяволу поклон». Время, в котором он царствует, называется *антихристовым* (пункт «временной локус»). Эти сведения, как и многие другие, например, описание всех действий, которые совершаются по велению антихриста (пункт «каузация»), составляют формализованное семантическое описание этого слова.

Такое описание позволит сравнить образ антихриста в стихах с концепциями антихриста, развитыми во множестве старообрядческих сочинений. Отметим, что если сочинения об антихристе, отражающие разные точки зрения, распределены по разным согласиям и толкам, то репертуар стихов, упоминающих антихриста, может быть общим для самых разных согласий.

Другие ключевые слова, общие для всех духовных стихов, тоже приобретают в старообрядческих стихах специфические признаки. Так, слово *вера* имеет эпитет *старая,* который противопоставляет истинную *старую* веру *новой, никонианской,* и эта оппозиция иная, чем в общерусских эпических стихах, где вера *христианская* противопоставлена *басурманской.* Наполняется дополнительным смыслом слово *пустыня,* пришедшее из покаянных стихов.

Меняют своё употребление и прилагательные, выступающие в роли определений. Так, невелика частота и сочетаемость прилагательного *белый* — одного из самых распространённых эпитетов во всех жанрах фольклора, включая общерусские эпические стихи. Уменьшение частоты связано с частичной утратой у этого прилагательного оценочного значения и явным понижением частоты таких словосочетаний, как *белый свет, белая грудь.* Зато появилось сочетание *белые ризы* в описании ангелов, и это словосочетание становится частотным в других жанрах религиозного фольклора (например, в молоканских песнях). Изменилось и употребление прилагательного *чёрный* — призыв сменить *ризы цветные* на *ризы чёрные* — отказаться от *злого прелестного мира* и уйти в *пустыню далёкую* — стал очень слышным в стихах беспоповцев. Резко возрастает по сравнению с общерусскими стихами сочетаемость прилагательного *земной*: кроме общефольклорных *земных поклонов* оно сочетается со словами *блага, жизнь,*

грех, жребий, крест, желания, лицо, мудрость, прах, пристрастие, народы, племена, счастье, юдоль, скорбь, честь, царство, природа, тварь, плоды, концы, пропасти — что красноречиво указывает и на ценностные ориентиры стиха по сравнению со светскими жанрами, и на элементы книжного языка.

Чтобы увидеть семантические различия, необходимо обратиться к контексту одинаковых слов в текстах разных жанров и построить для этих слов тезаурусные описания. Здесь мы ограничимся указанием на некоторые отличия в контекстных употреблениях.

Сравним фрагменты двух алфавитных словарей духовных стихов, общерусских и старообрядческих, приблизительно равного объёма (40000 словоупотреблений). Общерусские стихи взяты из сборников Варенцова, Ляцкого, Бессонова, Киреевского, а старообрядческий корпус сформирован из текстов, зафиксированных в письменных и устных вариантах в полевых комплексных археографических исследованиях МГУ в 70—80-е годы XX в.

Для сравнения можно выбрать любую букву, например «*Д*». Здесь оказывается почти одинаковое количество слов и много совпадений. Например, начало *Д: да, дабы, давать, Давид/Давыд, давно, далёкий, далеко, даль, дальний/дальный, дан, дар, дарить/даровать, дать, два, двадцать, двенадцать, дверь, двое, двор* и т.д. Значения у этих слов одинаковые, употребления близкие. Но вот появляется слово *девица.* Контексты эпических стихов уводят нас в фольклорный мир. Так, девица эпического стиха — это прежде всего *красная девица,* определяемая по социальному статусу — незамужняя, которую надо спасать или освобождать. Такова царевна Елисафия, которую отдали змею на съедение в стихе о Егории Храбром, или сёстры Егория, которых он освобождает от злых чар. *Девица* или *дева* старообрядческого стиха — это девственница, существо безгрешное; это слово стоит рядом со словом *девство*, которое совсем нехарактерно для старинных общерусских стихов и которое указывает на одну из основных ценностей христианского мира, усиленную в старообрядчестве, особенно в некоторых его направлениях.

Добро — частотное слово в обоих словарях, однако *добро* эпических стихов — это чаще всего краткое прилагательное-эпитет к словам *молодец, люди* и *конь;* здесь опять слово уводит нас в традиционный светский фольклор, прежде всего в былины. В

старообрядческих стихах *добро* — прежде всего существительное: «кто добра не хощет, кто худа желает» или категория состояния: «*добро* учащимся страх Божий имети», а как прилагательное оно употребляется, кроме общефольклорных сочетаний *добрые люди,* с такими существительными, как *пастырь, чета, ангелы, дела. Добро* становится основой частотных слов *доброта, добродетель, добронравие.*

Остановимся на слове *дух. Дух* эпических общерусских стихов и стихов старообрядческих — это, во-первых, Святой Дух («Святым Духом Василия подымало»), во-вторых, нечто среднее между дыханием и душой в контекстах «испущать дух» или «дух вон». Далее в употреблении этого слова начинаются различия. В эпических стихах присутствует *змеиный, человечий,* в частности *басурманский* дух — признак, дифференцирующий живых существ и конфессиональную принадлежность человека, признак бестелесный, но ощутимый, сходный с запахом. В старообрядческих стихах этого практически нет, зато появляется *дух нечистый* — синоним слова *антихрист.* Сближается *дух* и *душа:*

Каяться я не хотел,
Бога *дух* мой не имел.
О горе мне, о горе мне великое!

Однако концепция трёхчастной структуры человека, различающей тело, душу и дух, развитая отцами церкви, в старообрядческих стихах иногда проглядывает:

Кто блаженство постигает,
В нищете *духа* бывает,
Ради будущих всех благ.

Слово *дух* употребляется и в современном смысле, как нравственная сила:

Ни изгнанье, ни разлука,
Дух во мне не изменит.

По сравнению с эпическими стихами слово *дух* в старообрядческих текстах гораздо более частотно.

Можно сказать, что совокупность слов на букву *Д* не даёт больших расхождений между алфавитными и даже семантическими словарями общерусских и собственно старообрядческих стихов, однако для других букв расхождения более значительны (например, количество слов с отрицательными префиксами *без-* и

не- в старообрядческих текстах в несколько раз больше, что связано с многочисленными обличениями и разоблачениями в них мирской и церковной новообрядческой жизни, где царствуют ценности, противоположные истинным, то есть старообрядческим.

Различия же в мировосприятии становятся особенно отчётливыми, если обратиться к таким универсальным и проницающим все тексты концептам, как *человек, смерть, спасение,* которые образуют мощные концептуальные поля, показывающие, например, каким предстаёт в старообрядческих стихах человек как существо физическое, душевное, духовное и социальное.

Если же сопоставить словарь стихов со словарями светских жанров на материале локальных старообрядческих культур, о чём говорилось выше, то эта методика может привести к построению картины мира, базирующейся на прочном лингвистическом основании.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. На материале духовных стихов — см.: Никитина С.Е. Язык духовных стихов: словарное представление // Российский православный университет им. Иоанна Богослова: Учёные записки. Вып.4. М.,1998.

2. Фольклорная лексикография. Вып.1–16. Курск,1994–1998; Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах: Опыт тезаурусного описания. М.,2000.

3. Керов В.В. Опыт контент-анализа «Жития» и посланий протопопа Аввакума: К вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества // Мир старообрядчества. Вып.4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. М.,1998.

4. Духовные стихи. Канты: Сборник духовных стихов Нижегородской области. М.,1999.



И.М.ЛЮБИМОВ

АНАЛИЗ УКАЗАТЕЛЯ ИМЁН СВЯТЫХ КАЛЕНДАРЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

1. Данная тема уже звучала на IV научной старообрядческой конференции в 1998 г., но как информационно-рекомендательная. Поскольку словник календаря не изменился, то появилась необходимость глубокого анализа существующих там неточностей. Работа эта достаточно кропотлива, а потому ограничимся для начала лишь январём месяцем.

2. Главный объект исследования — святцы календаря Русской Православной Старообрядческой Церкви (далее — РПСЦ). Их сравниваем с календарями Русской Православной Церкви (далее — РПЦ), Русской Древлеправославной Церкви (далее — РДСЦ) и Гребенщиковской старообрядческой общины беспоповского согласия г.Риги (далее — БС) (все издания за 2001—2002 гг.) Использованы также Жития Святых (далее — ЖС) (СПб.,1900), Старообрядческий Церковный календарь за 1927 г. и Трефолой, изданный в Москве в 1637—1638 гг.

3. Исследуемый период: до интронизации Никона в патриархи.

4. Из сравнения указанных изданий следует, что наиболее полная информация по именам содержится в календарях РПЦ, РПСЦ и, конечно, в ЖС, в остальных же она носит выборочный характер. В календаре РПСЦ есть также информация о потреблении пищи, длительности дня и ночи, какому святому молиться от невзгод, сведения о житии старообрядцев-новомучеников. В календарях РПЦ и БС указан порядок богослужения, причем в БС — отдельным изданием, наиболее подробный (то есть то же, что и в Трефолое). В словаре РПЦ указаны также даты кончины или перенесения мощей святых.

5. Позиции анализа: 1) полнота охвата имён; 2) правильность

Любимов Игорь Михайлович – к.географ.н., г.Москва.

написания а) имён; б) географических названий; в) церковных чинов; 3) даты; 4) заглавные буквы; 5) правомерность размещения в одной связке святых разных эпох и пространств; 6) правомерность помещения святых других православных славянских стран; 7) точность богослужений.

6. Полнота охвата имён.

Наиболее полной она является в РПЦ, но при сравнении выявляется частота повторений одних и тех же святых в календарях РПСЦ и РПЦ — 80—90 %. Очевидно, первоначально были использованы 2—3 источника и с течением времени дополнялись, возможно, после более поздних канонизаций. Однако этот процесс, как известно, чрезвычайно сложен. Непременными его условиями являются: 1) степень почитания при жизни; 2) проявление чудес после успения; 3) роль учёных (историков, археологов) в изучении биографии (это как раз то, к чему Церковь старается не прибегать). Примеры: 4 (17 января н.ст.) Собор 70 апостолов. Но в разных списках их число разнится: в календаре 1927 г. их 66, в издании РПЦ — 72 (дополнительные Дионисий и Симеон Нигер), в издании РПСЦ также 72, но дополнительные Кесарий и Кифа).

За 8 (21) января в календаре РПСЦ нет Емелиана исповедника (IX в.), пр. Григория, затворника Печерского (XII— XIV вв.), Паисия Угличского (1504 г.).

За 9 (22) января нет службы св. Филиппу страстотерпцу (убит Малютой Скуратовым в 1569 г.), в то время, как в Трефолое она есть и, очевидно, со временем была утрачена.

За 11 (24) января нет празднования иконе Божией Матери Елецкой (1060 г.).

7. Разное написание имён. Ап. Иуст (РПСЦ и ЖС) — Иосия, Иосиф (РПЦ); Апелий — Апеллий, Асинкрит — Асинкрит; Еввод — Евод; Зинон — Зина, Олимб — Олимпиан, Олимп; Кондрат — Кодрат. И т.д. Не проще ли сверить имена со старогреческими текстами?

Сказанное важно для нарицания при крещении младенцев. Конечно, особо мудрёными именами сейчас не называют, но есть родители-оригиналы. А как писать в гражданском паспорте — Кирил или Кирилл, Ксенофонт или Ксенефонт? Сколько волокиты при обмене паспортов вызывает оформление Георгия и Егора (встречается также и Егорий)!

8. Географические названия. Искажения в календаре РПСЦ: вместо Феогена Парийского — Парий елиспоньский. Или — Мартиниан Белоезерский (в РПЦ — Белозерский). Принимая во внимание, что слово «озеро» у староверов звучит и пишется как «езеро», то правильнее будет Белеезерский, так же, как и Антоний Чернезерский (в календаре РПСЦ он назван Антоний Черноземский). Пр. Геннадия Костромского и Любимоградского по логике вещей надо писать Геннадием Костромоградским. И т.д. Отсюда вывод: все эти спорные вещи должны проверяться по ЖС и специалистами историками и географами.

9. Необходимость помещения в календарях РПСЦ дат очевидна. Это представляет святых в определённую эпоху и даже помогает выяснять причину кончины. В ряде случаев указывается, например, XII—XIV вв., хотя есть точные даты.

10. Церковные чины. Под 2 (15) января в календаре РПСЦ Иулиания значится как боляроня (а может быть, болярыня). В календаре РПЦ про неё сказано, что она «богатая», что не есть, однако, синоним «болярыни»; в ЖС она «праведная». Как верующему поминать её за молитвой? Под 25 (7) января Моисей на самом деле не епископ, а архиепископ; под 28 (10) января Ефрем не епископ, а митрополит; под 26 (8) января Иосиф не епископ Селунский (солунский), а архиепископ. Мученик Анастасий в ЖС назван преподобномучеником.

11. Совмещения святых через «и».

12. Ефрем Переяславский (1098) и Феодосий Тотемский (1568) разделены не только эпохами, но и географически. В ЖС Феодосию помечено большое житие, хотя в календаре РПСЦ ему нет ни полиелеоса, ни бденной службы.

13. Заглавные буквы в церковнославянском языке пишутся в начале абзаца, а строчные в тексте. В календарях разнобой.

14. Выделение главного лица. В календаре РПСЦ от 14 (27) января упоминаются преподобномученики в Синае и Раифе. По ЖС главное место из них занимает прмч. Павел, но в числе избиенных в календаре РПСЦ он не упоминается. По Трефолою 365 лет назад были, видимо, иные степени почитания святых, чем сейчас. В этой книге есть длинные и двойные каноны святым, которые сейчас упоминаются как обыкновенные. Так, св. Максим Блаженный почитался в Москве как великий святой на-

ряду со св. Василием Блаженным. Тут упрёк к московским властям, которые эту дату не отмечают. Наконец, старообрядцы отрицают Никона, однако праздники, установленные при нём и после него, почитаются: Иверская и Грузинская Божия Матерь, Скорбящая Божия Матерь. Мощи св. Алексия неоднократно переносились, в том числе в январе при Никоне. То есть тут необходимо уточнение.

15. Общий вывод. Исследования календарей, и не только РПСЦ, должны продолжаться. Необходима серьёзная комиссия по инвентаризации календарей; к работе в ней следует привлечь как духовенство, так и учёных.

В.Ф.СОКОЛОВА

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ КИТЕЖ НА ОЗЕРЕ СВЕТЛОМ ЯРЕ

Легенда о невидимом граде Китеже привлекает внимание фольклористов, археологов, историков, поражает воображение наших современников, увлекая их на берега чудесного озера полюбоваться красотами заволжской природы, зачерпнуть прозрачной светлоярской целебной воды и мыслию погрузиться в далёкое историческое прошлое своего народа.

По мнению современных учёных, китежская легенда, возникшая в глубокой древности, во времена татаро-монгольских набегов, в течение веков претерпевала определённые изменения. Особая роль в оформлении легенды в том виде, в каком она дошла до нас, отводится заволжским старообрядцам, которые, как полагает В.Н.Морохин, и ввели в неё религиозные мотивы (1). «...Довольно сложным по составу произведением, — пишет учёный, — впитавшим в себя факты, связанные с татаро-монгольским нашествием на Русь и стихийными бедствиями, происходившими в тех или иных местах, а также элементы древнеязыческих поверий и раскольнических вероучений, и предстала Китежская легенда перед теми, кто знакомился с её содержанием по публикациям прошлого века» (2).

Китежская легенда не только приоткрывает завесу над историческим прошлым Руси, но и своеобразно демонстрирует великую силу молитвы приобщившегося к христианству русского народа, верного православным традициям.

Согласно легенде, в начале XIII в. полчища хана Батыя, разорив многие русские селения ныне нижегородского Заволжья, подступили к Малому Китежу (современному Городцу). Великий князь Георгий Всеволодович встал со своим войском на защиту города. В кровопролитном сражении погибло много «храб-

Соколова Валентина Фёдоровна – д.филолог.н., Могилёвский государственный университе им.А.А.Кулешова.

рого русского воинства». Георгий же, потерпев поражение, скрылся в незадолго до этого построенном Великом Китеже на озере Светлояре. Батый, заняв и разорив Малый Китеж, подвергая пытке его людей, пытается узнать, где находится великий князь. Не выдержав пыток, некий Гришка Кутерьма ведёт Батыя к стенам Великого Китежа. Вступив во второе сражение с бесчисленным ордынским войском, русский князь, несмотря на храбрость, был побеждён. Но Батый не смог покорить город. Пресвятая Богородица услышала страстные мольбы о защите жителей Большого Китежа, и город вместе со златоглавыми церквами и честными монастырями вдруг «для всех стал невидимым». С той поры, пишет Мелединн, впервые в 1843 г. опубликовавший легенду в журнале «Москвитянин», «люди благочестивые» будто бы могут услышать звон китежских колоколов, увидеть в озере тени церковных крестов, а наиболее достойные — даже найти путь к святому граду. До настоящего времени место это считается в среде верующих святыней и «благовение» людей перед ним «не ослабевает, а усиливается».

Серьёзное значение исследованию легенды придавал П.И.Мельников-Печерский. Он хорошо понимал, что «Батыева тропа» — путь из Малого в Большой Китеж — для его земляков была живой реальностью. В «Отчёте о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии» он писал: «...в лесах Семёновского уезда около д.Олонихи ... есть довольно широкая запустелая дорога, которую народ зовет "Батыевой тропой"; раскольники говорят, что здесь шли татары на Китеж» (3). Ещё в 1840 г. он в рапорте директору училищ Нижегородской губернии писал, что «занимался исследованием тропы Батыевой и некоторых урочищ в Семёновском уезде» (4).

Предметом особого внимания писателя стал «Китежский летописец», письменно закрепивший легенду в том виде, в каком она стала известна его современникам и какой её знаем мы. Мельников сравнил «Летописец» с местными летописями и сделал заключение, что он получил распространение из заволжских старообрядческих скитов. Об этом свидетельствовал и известный нижегородский краевед А.С.Гацисский (5).

Рассказывая о жизни старообрядцев в романе «В лесах», Мельников ещё раз подчёркивает, что своим появлением китежская легенда обязана заволжским старообрядцам. Её значение в композиции романа и раскрытии мировоззренческих представлений заволж-

ских ревнителей древлего благочестия подчёркивается уже лирическим зачином романа. Если учесть то обстоятельство, что зачин в художественном произведении обычно придаёт всему последующему повествованию определённую окраску и настроение, то станет понятно, какую роль отводил писатель легенде в художественно-этнографической характеристике старообрядческого Заволжья.

Веяние древности вносит легенда уже в зачин, характеризующий лесное Заволжье: «Предания о Батыевом разгроме там свежи. Укажут и "тропу Батыеву", и место невидимого града Китежа на озере Светлом Яре. Цел тот город до сих пор — с белокаменными стенами, златоверхими церквами, с честными монастырями, с княженецкими узорчатыми теремами, с боярскими каменными палатами, срубленными из кондового, негнющего леса домами» (6).

Китежская легенда стала композиционным центром романа «В лесах», рассказывающего о том, как жили заволжские старообрядцы полтора столетия назад. Мировоззрение народа, его взгляды на прошлое, настоящее и будущее, его верования, надежды и устремления — всё это нашло отражение во включённой в роман легенде о невидимом граде Китеже. Герои Мельникова не только свято верят в существование чудесного града, но и стремятся найти путь к нему, услышать звон его колоколов.

Китежская легенда в аллегорической форме отражает веру писателя в возможность торжества правды и справедливости при условии возобновления исконно национальных форм русской жизни. Кроме того, такой комплекс идей, заключённый в легенде, представляется Мельникову-Печерскому типичным проявлением мировоззрения народной старообрядческой среды, настроенной патриотично, но непреклонной в преданности «старой вере» и старинным обычаям. Вместе с тем, легендарный Китеж явился символом, воплощавшим идеал сохранения старинного быта в его неприкосновенности, замкнутость «святой старины».

Кроме изучения «Китежского летописца» и китежской легенды в устной передаче, Мельников-Печерский, прежде чем использовать легенду в задуманном романе, не мог не посетить Светлояра, где можно было стать свидетелем многочисленного стечения паломников к берегам озера. О верности изображения обычно происходивших сцен на Святом озере в романах «В лесах» и

«На горах» свидетельствует уже очерк А.С.Гацисского «У невидимого града Китежа».

А.С.Гацисский совершил поездку на Светлояр летом 1876 г., результатом которой и стал вышеупомянутый очерк, напечатанный в №3 журнала «Древняя и новая Россия» за 1877 г.

Особенно много народу собиралось на Светлояре в ночь на 23 июня. Гацисский подробно описывает эту проведённую им ночь на озере: «Ночь окончательно спустилась на окрестности. В лесу, покрывающем горы, совсем темно, и тем очаровательнее красный свет от бесчисленного множества свечей, налепленные чуть не на каждое дерево ... К востоку между двух гигантских сосен импровизированный алтарь с бесчисленным множеством старинных икон, укреплённых на сучьях деревьев». Гацисский передаёт споры между собравшимися на озере об исторической достоверности изложенных в «Летописце» событий. «Один из молельщиков, — рассказывает он, — ведёт беседу с окружающей его толпой народа.

— Вот брешет-то! — громко говорит мужчина с чёрной, как смоль, бородою, в меховой высокой шапке на голове...

— Немоленый! — толкая в бок соседа, говорит рыжеватый мужичонка, указывая на него. — Летось так забил всех, что его в озеро опустить хотели. Кто кричит: "В озеро его", кто: "Озеро поганить!" Чуть до смертного греха дело не дошло» (7).

Во второй части дилогии Мельников-Печерский рисует подобную же картину. Одному из его героев, Василию Борисычу, усомнившемуся в читаемом на берегу озера «Китежском летописце», чуть было не пришлось поплатиться своими боками.

Мельников-романист излагает целый ряд вариантов легенды, приводит различные устные рассказы и предания о Батыевой тропе, по которой шли татары на Китеж, о видениях, которые якобы являлись верующим на берегах озера Светлояр. Легенды о невидимом граде Китеже касается он и в своей статье «Очерки поповщины», где утверждает некоторые её реальные истоки, подчёркивая, что созданными в глубокой древности народной фантазией прекрасными поэтическими рассказами воспользовались заволжские старообрядцы, переделав их по-своему.

Особенно обострился интерес к китежской легенде в конце XIX в., о чём свидетельствуют появлявшиеся одна за другой публикации о

невидимом граде на страницах «Исторического вестника», «Русского богатства», «Русского экскурсанта», в местной нижегородской печати. В разных периодических изданиях и ныне рассказываются и пересказываются варианты легенды о граде Китеже. На основе старообрядческой «Книги, глаголемой Летописец» создаются новые варианты легенды. Авторы путевых заметок рассказывают о слышанных в Заволжье из уст народа «чудесах», происходивших у берегов Светлояра. Отзвуки легенды нашли отражение в творчестве В.Г.Короленко, М.Горького, А.Н.Толстого, несколько позднее М.М.Пришвина, К.А.Федина и других писателей.

К легенде о чудесном озере обращались и обращаются русские поэты А.Майков, М.Волошин, С.Городецкий и многие другие.

Китежская легенда привлекала внимание и мастеров музыкального искусства. Достаточно вспомнить оперы С.Василенко «Сказ о граде великом Китеже и тихом озере Светлояре» (1902 г.) и Н.Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» (1904 г.).

К китежской легенде обращали свои взоры и известные художники прошлого и нашей современности: А.М.Васнецов, Н.К.Рерих, К.А.Коровин, М.П.Клодт, М.В.Нестеров, Ф.С.Богородский, И.С.Глазунов, Н.М.Ромадин.

В настоящее время Светлояр продолжает оставаться местом паломничества как старообрядцев, так и прихожан официальной церкви, ищущих спасения и духовного обновления. Озеро привлекает многочисленных экскурсантов, учёных историков, этнографов, фольклористов и гидрологов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Морохин В.Н. Таинственный мир града Китежа // Град Китеж. Горький,1985. С.11.

2. Там же. С.12.

3. Известия Нижегородской губернской учёной архивной комиссии. Н.-Новгород,1910. Т.Х. Ч.II. С.191.

4 . Там же. С.272.

5. См.: Гацисский А.С. У невидимого града Китежа // Древняя и новая Россия. 1877. С.273.

6. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собрание сочинений в 6-ти томах. М.,1963. Т.II. С.7.

7. Гацисский А.С. Указ. соч. С.273–274.



В.В.БОЧЕНКОВ

«ОЧЕРКИ ПОПОВЩИНЫ» П.И.МЕЛЬНИКОВА КАК ПРОИЗВЕДЕНИЕ ПУБЛИЦИСТИКИ И ИЗОБРАЖЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СВЯЩЕНСТВА В НИХ

Как это ни покажется странным, но П.И.Мельников, занимавшийся изучением старообрядчества на протяжении многих лет и создавший замечательные образы поволжского купечества, совершенно обошёл стороной старообрядческое священство. Мы имеем в виду создание художественных характеров лиц, над которыми совершалась хиротония: епископы, священники, диаконы. Литературный анализ старообрядческого духовенства ограничен у писателя главным образом миром скитов, миром монашества, и лучшие страницы романов писателя посвящены, в частности, матери Манефе; однако изображение старообрядческого монашества — тема совершенно другая, и ей как раз уделялось немалое внимание в литературоведении. Мы ставим целью проанализировать совсем иной феномен.

Действие мельниковских романов происходит в период, прозванный историками староверия «оскуднением священства». Священников, вышедших из старообрядческой среды, было немного. «Беглых попов» хватали и сажали. Но вряд ли это служит поводом не исследовать их психологию, причины побега, «диалектику души». У Мельникова не было этого в планах. В романах «беглые попы» появляются эпизодически.

Другое дело — «Очерки поповщины», своеобразный «опыт художественного исследования», где есть целая глава «Беглые попы в двадцатых и тридцатых годах». С «беглыми» знакомимся мы и в следующей главе «Очерков» — «Рогожское кладбище». «Очерки поповщины» — историко-публицистическое сочинение, подвергнутое кое-где беллетризации. Здесь нет вымышленных действующих

Боченков Виктор Вячеславович — аспирант литературного института им.М.Горького, редактор отдела культуры «Учительской газеты».

лиц. Анализируя произведение, нельзя говорить о главных и второстепенных персонажах «Очерков». В их основе, под внешней наукообразностью и историчностью – надысторическая концепция априорной несостоятельности старообрядчества. Вообще, главным действующим лицом «Очерков» является само старообрядчество, точнее, то его согласие, где признают священство, старообрядчество, показанное на протяжении двухвековой истории, от реформ Никона – Алексея Михайловича до современных писателю лет. В соответствии с традицией, понимая под темой произведения объект художественного отражения, те жизненные характеры и ситуации, которые как бы переходят из реальной действительности в художественное произведение и образуют объективную сторону его содержания, можно определить темой «Очерков» историю старообрядчества и его попытки приспособиться к вызовам действительности. В каждой главе подана определённая конкретно-историческая ситуация и раскрыта реакция старообрядчества на неё. Проблематика «Очерков» строится на изучении жизнеспособности старообрядчества, которая, по мнению автора, невозможна при условии строгого соблюдения церковных установлений, незыблемость которых старообрядчество провозглашает. Своеобразие «Очерков» заключается в глубокой проработке множества архивных и малодоступных документов, законодательных актов, которые органично вписаны в структуру произведения. «Очерки поповщины» с их массой самых разнообразных сведений, добытых из разных источников, – своеобразный портрет старообрядчества. П.И.Мельников смотрит на него с прежних позиций «просветительского неприятия», которое определяет авторскую позицию, оценку, идейный мир. Идейный мир – область художественных решений, та сфера, где становится ясным авторское отношение к изображаемому, авторская позиция и утверждение или отрицание определённой системы ценностей. Идея «Очерков» – обоснование исторической и нравственной несостоятельности старообрядчества вообще. Целая цепочка очерков повествует о несостоятельных попытках старообрядцев обрести епископа и восстановить полноту церковной иерархии («Зарубежные старообрядцы. Искание архиерейства в Молдавии», «Епископ Епифаний», «Афиноген», «Анфим», «Искание архиерейства в конце XVIII столетия» и т.д.).

Идея несостоятельности старообрядчества определила отбор

образов, ситуаций и их интерпретацию. «Раскол старообрядчества, что бы ни говорили писатели, знающие его понаслышке, а больше по собственному измышлению, есть порождение невежества, и больше ничего. Пред светом просвещения ему не устоять», – заявлял П.И.Мельников (1).

Авторское начало «Очерков» состоит в отборе фактов, работающих на главную идею, указанную нами, и их комментировании, в использовании художественных средств и приёмов, придающих произведению публицистический характер в противовес беспристрастности научного исследования.

Историческая сторона «Очерков» – это выявление фактов, публикация документов, включённых в стилевую ткань произведения, исторические изыскания автора. Всё это сближает произведение с историческим трудом. Публицистическая сторона заключается в попытках с помощью отобранных фактов создать в читательской аудитории определённое убеждение; содержание целого ряда глав «Очерков» затрагивает современное автору состояние старообрядчества и отличается злободневным содержанием, что является характерным признаком публицистической литературы. Публицистика, в отличие от художественной литературы, редко использует вымысел, но отличается ярко выраженным личностным началом (в отличие от собственно информационных жанров).

В «Очерках поповщины» можно выделить чисто художественные приёмы изображения, например, портрет с авторским комментарием («Афиноген»), лирический пейзаж («Лаврентьев монастырь»), иронию («Рогожские послы в Петербурге»), с помощью которых автор стремится создать определённую эмоциональную атмосферу. Иронически обрисован старообрядческий деятель Афанасий Кочуев, решивший восстановить епископат в старообрядческой церкви и поехавший с этой целью в Петербург к богатым и влиятельным купцам (2).

Попробуем выделить наиболее характерные приёмы изображения старообрядческого священства в «Очерках».

1. Сатирическая заострённость ряда образов и акцентирование отрицательно окрашенных характеристик старообрядческого духовенства.

В основе приёма – антитеза, несоответствие между подлинным призванием духовного лица и его реальным поведением, ги-

перболизация и ирония. Например, рогожские священники («Рогожское кладбище») изображены лишь как носители определённых человеческих пороков. Так, благодаря использованию гиперболы и иронии, приобретает сатирическую заострённость образ Ивана Ястребова. «Была у него жена, попадья ревнивая, Афимьей звали, а поп падок был на греховную женскую лепоту. Грехом случилось так, что молоденькая попова работница от батюшки учинилась непраздна. ... Иван Матвеевич заблагорассудил вытравить ребёнка в утробе своей Агари. Пеньевская Сарра не знала о проделке своего Авраама и равнодушно смотрела, как работница, лечась от лихоманки, пила взварец, приготовленный руками своего батюшки». Не оставлял Ястребов «своей греховной страсти» и на Рогожке. «И не покидала его страсть сия даже до смерти».

Мельников сообщает о тех полезных делах, что сделал Иван Ястребов для Рогожского кладбища в годы Отечественной войны 1812 г. (фактически спас его имущество), но именно иронически обыгранная страсть к прелюбодейству, к «красивым девицам из собственного своего духовного вертограда», выступает доминирующим качеством характера священника.

Приобретая сатирическую заострённость, образ Ивана Ястребова погружается в очерково-биографический контекст, что придаёт ему историческое правдоподобие. Так поступает П.И.Мельников и с другими своими героями, желая подчеркнуть их отталкивающие стороны. Мельниковская противостарообрядческая сатира никогда не поднимается до гротеска, когда неправдоподобие очевидно и автору, и читателю. Цель Мельникова – не только высмеивание, но и дискредитация конкретного человека в глазах людей, его знающих или знавших, тех людей, у которых он пользуется почётом и уважением.

Так же иронически гиперболизирована склонность к пьянству и беспринципность другого рогожского священника – Петра Ермиловича Русанова. Цель и здесь та же самая.

В противовес этим двум священникам дан образ Александра Арсеньева – третьего рогожского батюшки, который вернулся в лоно господствующего православия. Он уже не служит мишенью для насмешек. П.И.Мельников, сатирически отрицая негативные моменты старообрядческой действительности, находит и выдвигает положительный идеал. Положительное в нём – раз-

рыв со старообрядчеством и присоединение к официальной церкви. Поэтому и Пётр Русанов, присоединившийся под конец жизни к единоверию, вдруг лишается ряда вредных привычек и страстей. Впрочем, наследие «тяжёлого старообрядческого прошлого» даёт себя знать: «алчность к деньгам не оставила его».

Таким образом, мы можем определить изображение старообрядческого священства П.И.Мельниковым как изображение сатирическое. Объект сатиры осознаётся автором как «непримиримо противоположный его идеалу, находящийся с ним в антагонистических отношениях» (3). Сатира, как известно, отрицание, необходимо включающее в себя в той или иной форме, с той или иной степенью конкретности и ясности, также и положительный момент утверждения лучшей действительности (4). Сатира П.И.Мельникова направлена на те отрицательные, по мнению писателя, явления, которые препятствуют утверждению его идеала – воссоединению старообрядчества с официальной церковью, при котором церковный раскол перестанет существовать, и одновременно выступает средством дискредитации конкретных лиц – с той же целью, гиперболизируя или приписывая реальным людям какие-то недостатки, отрицательные поступки, якобы имевшие место в их жизни.

Изображая старообрядческое священство, П.И.Мельников обходился и без каких-либо элементов собственно сатирической поэтики, рассчитанной на создание комического эффекта. Он нередко прибегал к инвективам, просто объявляя, например, что «большинство беглых попов не отличалось хорошей жизнью»: они пили, были скаредными и алчными, «редкие из них подавали духовным детям своим пример целомудрия». Всё это подтверждается соответственно отобранными архивными документами. Инвективы придавали оценке изображаемого предмета или явления однозначность, исключая дальнейшее художественное исследование его, да и научное тоже.

2. Опора на непроверенные слухи при отборе материала.

В «Очерках поповщины» мы встречаем следующие обороты: «про него даже ходили между старообрядцами слухи, будто...», «был слух, что...», «передаём это как слух». Таким образом в очерк вводится некий факт (а факты в публицистическом произведении служат, кроме всего, средством убеждения). Но досто-

верность слухов писатель не подвергал проверке. Поэтому при изучении архивных источников исследователь выявляет явные расхождения того, о чём пишет П.И.Мельников, сознательно не стремясь выдавать это за вымысел, с тем, что было в действительности.

Так, в «Очерках поповщины» упомянут старообрядческий архимандрит Геронтий, приехавший в Россию из Иерусалима. «Говорят, будто в 1829 году сидел некоторое время в этом доме (речь идёт об особой богадельне для умалишённых на Рогожском кладбище. – *В.Б.*) на цепи и греческий архимандрит Геронтий. Не имея на то документальных доказательств, не отвергаем этого, но передаём как слух, впрочем весьма вероятный» (5). На цепь при богадельне сажали за пьянство и бесчинство. Таким образом создаётся инвективный образ архимандрита, принявшего старообрядчество, который недостоин сана священнослужителя – образ довольно типичный для мельниковской манеры изображения.

В Государственном архиве Калужской области нам удалось выявить документы об этом архимандрите (6). В 1829 г. он находился в Калужской губернии под арестом и не мог пребывать на Рогожском кладбище. Совершенно ложный слух П.И.Мельников выдаёт за «весьма вероятный». Иными словами, прибегает к приёму «сплетен в виде версий».

Реальный архимандрит Геронтий (Григорий Плотников) – трагическая фигура. С самых ранних лет он остался без родителей и попал на воспитание в монастырь, расположенный где-то у Чёрного моря. Оттуда он переехал в Иерусалим, где принял православное монашество и сан архимандрита. Это было нарушением закона: посвящение в сан за границей запрещалось. Вскоре, испытав немало трудностей, Геронтия разыскала родная сестра, которая также приняла монашество за пределами России. Назад, на родину, брата и сестру занесла война. Они бежали в Константинополь, оттуда через Чёрное море в Одессу, где жили милостыней. И из Одессы – в Москву. Однако на родине Синод отказался признать их сан. Геронтий не мог считаться монахом и архимандритом. Духовное служение в лоне официальной церкви было ему закрыто.

Обстоятельства присоединения Геронтия к старообрядцам запутаны, однако другой дороги у него не было. П.И.Мельников пишет, что на Рогожском кладбище архимандрит пребывал в

беспробудном пьянстве, бесчинствовал, за что старообрядцы «выслали Геронтия не только с кладбища, но и из самой Москвы». С кладбища, допустим, старообрядцы могли прогнать архимандрита – они там хозяева, но из Москвы – как? Неверно указана и дата, когда Геронтий покинул столицу. Это было отнюдь не около 1830 г. Уже летом 1826 г. архимандрит находился в калужском с.Колодясцы, почти за 300 вёрст от Москвы. Здесь он был арестован вместе с сестрой, и в 1830 г. Калужская палата уголовного суда приговорила их к пожизненной ссылке в Сибирь за бродяжничество. При этом брата и сестру, которые с трудом нашли друг друга, разлучали вновь, предписывая поселить их в разные места.

Так, опираясь на слухи, П.И.Мельников изображает Геронтия заурядным забулдыгой. Между тем его жизнь даёт основания акцентировать внимание совсем на других – социальных аспектах. Геронтия толкнули к старообрядцам бюрократические порядки, из-за которых он не нашёл места в государственной церкви. Но они, эти порядки, стали предметом изображения, анализа в «Очерках» лишь отчасти и далеко не в полной мере.

Мы подошли к ещё одному характерному для писателя приёму.

3. Вуалирование социальных причин, толкающих к «побегу в раскол».

П.И.Мельников ставит во главу угла моральные причины: алчность, страсть к стяжательству, «неразвитость» (то есть слабое образование). Впрочем, тенденциозность не помешала ему упомянуть о бедности священников, о постоянной необходимости бороться с нуждой, которые способствовали решению оставить приход, однако сказано это было осторожно, вскользь (7). Но в целом, в «Очерках» нет анализа отношений между церковью и государством, высшим и низшим духовенством. Основная идеологическая нагрузка сосредоточена на дискредитации старообрядчества и старообрядческого духовенства в частности, а не на социальном анализе. Это и позволило старообрядческому мыслителю И.А.Кириллову заявить, что все очерки основаны «на субъективных наблюдениях, ведшихся с предвзятой целью и при обстановке, близко напоминающей обстановку застенка» (8).

Достаточно резко отзывался об очерковом творчестве П.И.Мельникова публицист и критик А.И.Богданович. «О его научных работах по расколу можно говорить лишь с большими оговорками.

В них нет ни научного беспристрастия, ни желания критически разобраться в богатом материале, который, благодаря условиям службы, сам собой накопился в руках Мельникова. Говорит ли он о раскольниках или о сектантах, как хлысты или молокане, пред нами не учёный, не беспристрастный исследователь, бескорыстно радующийся новому открытию, а всегда и везде чиновник, прежде всего взирающий на начальство, которому он во что бы то ни стало стремится угодить. Бранчливый тон, прокурорские приёмы и неблаговидное толкование самых глупых слухов и толков – таков Мельников учёный» (9).

Мнение А.И.Богдановича оспаривалось. Однако оно не лишено оснований, что мы попытались доказать выше. Можно лишь возражать по поводу во стремления П.И.Мельникова во что бы то ни стало угождать начальству.

4. Для характеристики стиля «Очерков» нам кажется немаловажным отметить **отсутствие «живого голоса» самих старообрядцев.**

Фактическим материалом для создания образа старообрядчества в «Очерках» служат в основном данные архивных документов, преломленные в противостарообрядческом мировоззрении автора, но его личные воспоминания о контактах со старообрядцами (которых было немало), его личные впечатления о них в «Очерки» практически не включены. На наш взгляд, это существенно обедняет их в художественном и даже в публицистическом плане.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Собр соч. в 8 тт. М.,1976. Т.7 С.409.
2. Мельников П.И. Указ соч. С.506.
3. Есин Б.А. Принципы и приёмы анализа литературного произведения. М.,2000. С.68.
4. Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А.Н.Николюкина. М.,2001. Стб.938.
5. Мельников П.И. Указ. соч. С.431–432.
6. Государственный архив Калужской области. Ф.130. Оп.1. Д.383.
7. Мельников П.И. Указ. соч. С.383.
8. Кириллов И.А. О сущности старообрядчества // Слово церкви. 1917. №5. С.93.
9. Богданович А.И. Годы перелома. СПб.,1908. С.266.

Г.П.МУРАВЬЁВА

ПИСЬМА П.И.МЕЛЬНИКОВА В КОСТРОМСКУЮ ГУБЕРНИЮ, ИСПОЛЬЗУЮЩИЕ МАТЕРИАЛЫ ДОПРОСОВ ИНОКА ПАВЛА

В 1855 г. в лесах Нижегородской губернии проживало много иноков-старообрядцев. В лесные кельи перебирались иноки из уничтоженных властями скитов, а также беглые крестьяне, ушедшие от своих помещиков и принявшие иночество сравнительно недавно, в 1850-е годы. Полиция устраивала облавы, жгла кельи, «раскольников» сажали в тюрьмы, но появлялись новые, и зримого конца этому процессу не предвиделось. Одно из таких дел в Шуйском уезде Владимирской губернии «курировал» чиновник особых поручений при министре внутренних дел П.И.Мельников. 15 июня 1855 г. в с.Иваново Шуйского уезда были пойманы остановившиеся там на ночлег старообрядцы: священноинок Конон (крестьянин Козьма Андреев из д.Жары Нерехтского уезда Костромской губернии) и крестьянин с.Середа-Упино того же уезда Пётр Яковлев, крепостной помещика Г.В.Грудева — инок Павел (1).

Наибольшую важность для властей имели сведения, полученные от Конона, поскольку выяснилось, что всего за несколько дней до задержания он виделся с разыскиваемым полицией архиепископом старообрядцев Антонием Владимирским (2). Инок же Павел Антония не знал, в скитах не жил, был неграмотен и вообще долго отказывался назвать своё имя по беличеству и место своего рождения, чтобы «не потерять мзду для спасения души». Однако, когда в конце июля в Иваново прибыл П.И.Мельников для наблюдения за ходом дела и сам начал принимать участие в допросах, Пётр Яковлев стал называть некоторые имена и места, где могли скрываться старообрядцы. Показания его представляют интерес не только в «сыскном» плане. Из материалов дела

Муравьёва Галина Павловна – к. физ.-мат.н., Ивановский государственный университет.

видно, что отношение односельчан Петра к «уклонению в раскол» его и его жены Ирины Дмитриевой было отнюдь не осуждающим; интересны суждения Петра о правильности Белокриницкой иерархии («Австрийского священства»), равно как и ссылка на мнение о старообрядчестве некоторых священников господствующей церкви (3).

Присоединив к делу и материалы допросов старообрядцев Нижегородской губернии, проходящих по другим делам, использовав показания информатора, семёновского мещанина единоверца Андрея Колотушинского (4), и обобщив все эти сведения П.И.-Мельников пишет письма-запросы в соседние губернии (5).

Как показал Пётр Яковлев (инок Павел) 7 августа 1855 г., ему 40 лет (по официальным данным — 34), крещён он был в православной вере в церкви с.Середы, но мать его, по-видимому, была старообрядкой: «...Мать моя, как мне помнится, была крещена в часовне с.Иванова по Рогожскому кладбищу, тогда ещё в часовне были свои священники. В церковь она не ходила, хоронили её, как мне помнится, священники с.Середы...»

Восемнадцати лет Пётр женился на одноотчинной крестьянке с.Середы Ирине Дмитриевой, венчался в православной церкви. У Петра и Ирины была одна дочь, которая умерла и была похоронена по православному обряду. Жили Пётр и Ирина в своём доме, у Петра было красильное заведение. На службы в церковь он сначала ходил, но за всю жизнь на исповеди был всего дважды и никогда не причащался.

Лет 10 назад, наслушавшись старых книг, которые Петру читал и толковал крестьянин с.Середы Артемий Сергеев, ушедший лет пять назад в странствие, Пётр с женой стали удаляться от православия, оставаясь, однако, прихожанами церкви.

«...После этого года через два наш управляющий выбрал меня церковным старостою, и в этой должности я находился 3 года. Хотя в это время я не молился, но об церкви заботился, за что и получил от своего помещика благодарность. В бытность мою церковным старостою, в храмовый наш праздник Вознесения Господня, у нас были священники, в том числе благочинный о.Иоанн из с.Ивановского; и зять благочинного о.Николай из с.Шухломони стал со мною говорить и уговаривать меня молиться в церкви, я же доказывал несправедливость их правил, на что

о.Благочинный сказал: "Что уж говорить, мы были не правы и это знаем, но должны исполнять это потому, что это распоряжение Правительства". После этих слов Благочинного все замолчали.

По выходе из церковного старосты как помещик мой, так и отчинное начальство меня притесняли, почему я задумал уйти. Причины, по которым я удалился от Церкви, были: 1) священники не так служат, как бы следовало по уставу, а иногда делают пропуски; 2) молодые дьячки дурно поют и вдобавок по нотам, чего не следует; различное сложение перстов в службе церковной и в уставах.

В 1853 г. на второй неделе Великого Поста (по сведениям управляющего, 16 марта. — *Г.М.*), так как я давно уже задумал уйти в пустынножительство, об этом иногда говорил жене, с которою мы жили хорошо, но она меня всегда уговаривала и в этот раз говорила мне, чтобы я поехал на Ростовскую ярмарку, на это я ей ответил, что уйду дальше, а она мне сказала: я буду сидеть на пороге и тебя не пущу. На другой день я отпустил от того у нас работника домой, сам же, пойдя на работу, ушёл совсем, отправляясь из с.Середы в скиты Семёновского уезда, поблизости которых я бывал прежде...».

Добравшись до посада Пучеж, Пётр переправился через Волгу и через Хохлому пошёл в с.Ивановское на границе Макарьевского уезда Костромской губернии и Семёновского уезда Нижегородской губернии, а из Ивановского «...в д.Татарку к иноку схимнику Иосифу, который был в прежнее время настоятелем Улангерского скита; кажется, он был хром; уроженец же он Васильевского уезда д.Осинки; у Иосифа был не более получаса, он меня благословил идти в Прудовские и Федосеевские скиты — женские — с тем, что там укажут место пустынножительства в Поломских лесах. В Федосеевском скиту переночевал я одну ночь у инокини Павлы, как её звали по беличеству, не знаю, она указала мне в лесу келью тёплую, построенную прежними пустынниками. Поселившись в этой келье, недели через две федосеевские скитницы сказали Варлааму о желании моём постричься в иночество, и он пришёл ко мне. Этот Варлаам тогда был главным игуменом всех пустынников, живущих в лесах Поломских и Керженских (Семёновского уезда Нижегородской губернии и Макарьевского уезда Костромской губернии)...» (6).

«... Признаёт ли он, Варлаам, Австрийское священство, не знаю,

потому что разговоров об этом не было. Варлаам приобщил меня Святых Таинств запасными дарами, как я слышал, сохранившимися в скитах, а не австрийскими. Из схимниц знаю: Павлу, которая указывала мне местожительство в пустыне, инокиню Клеопатру, которая жила в Шарпанском ските, пришла вёрст из-за тысячи, но из какого места, не знаю, жила тут без письменного вида лет сорок, и по уничтожении Шарпанского скита скрылась в пустыне. Клеопатра носила мне пищу из Шарпанской обители и от мужичков — крупы, пшена, муки и сухарей — из окрестных крестьян я никого не знал. В пустынях Семёновского уезда проживал также старец Матвей, как его по беличеству звали, не знаю, а в последнее время вытребован был в Урень. Прежде жил он в Иргизских монастырях, а потом жил в пустыне, а больше всего — в д.Огибневе Макарьевского уезда... Знал также инока Емельяна (Иларион Васильев, государственный крестьянин из-за Волги за Плёсом, который год назад был взят в д.Колосковой)... Жена моя, вероятно, грустя обо мне и надеясь меня отыскать, взяла билет от вотчинного начальства, пошла на Нижегородскую ярмарку, оттуда, меня отыскивавши, дошла до д.Татарки, где была взята, потому что срок билету кончился, и прислана домой в с.Середу. В то время, как она ушла и на срок не явилась, дом наш был продан по приказанию помещика нашему крестьянину Ивану Егорову...

Об архиереях же и духовенстве Австрийском узнал я за Волгой от Федосеевских и Прудовских скитниц... Теперь много старообрядцев для свободы старой веры проходит в Австрийское царство, где христианство процветает в полной свободе и служба старинная исполняется открыто и безбоязненно. В Австрию все бы рады уйти, оставив Русское царство, да пропуски крепки, и это иных останавливает... Прошёл слух, будто бы митрополит Австрийский Амвросий крещён не в три погружения, а обливан, но ведь если он обливан, а назвался правильно крещённым, то Бог с него взыщет за это, а поставленных им архиереев, несомненно в три погружения крещённых, надо признавать правильными епископами... А как теперь из скитов Семёновских и Костромских всех выслали, да и в Поломе проживать побаиваются, то старообрядцы стали селиться в новых пустынях, которые заводят за Волгой выше р.Унжи за с.Молвитиным Буевского уезда, в Костромском уезде поблизости от Ярославской губернии и ещё дальше за Буй. В эти-то скиты хотел и я пройти... Хотел я идти из

Иванова в Кострому, а потом, оставя Судиславль и Молвитино справа, идти левее в леса, и если в этой пустыне не найду удобного для себя места, то хотел идти за Буй и где-нибудь в лесах нашёл бы место для построения кельи и жил бы там, не заботясь о пище и питье, Христос ведь милостив, послал бы всего...»

В Середе была произведена серия обысков; обыски эти ничего не дали. Жена Петра, Ирина Дмитриевна, жила теперь в доме своего брата, поскольку дом её был помещиком продан; соседи Петра — 32 человека — показали, что крестьянин Пётр Яковлев поведения хорошего, живши в селе, никаких дурных поступков не совершал и от посторонних о нём ничего худого не слыхали.

Ниже публикуются 2 письма П.И.Мельникова – светским и духовным властям Костромской губернии, показывающие сколь тщательно этот чиновник стремился проверить все сведения о старообрядцах, чьи имена упоминаются в деле хотя бы один раз.

К сожалению, ответы на эти письма, если они и были написаны, к делу не приобщены. Неизвестно поэтому, избежал ли взыскания о. Иоанн, на слова которого ссылался инок Павел.

Отпуск письма чиновника особых поручений при министре внутренних дел П.И.Мельникова военному губернатору г.Костромы и Костромскому гражданскому губернатору

6 октября 1855 г.
№ 146

Владимирской губернии Шуйского уезда в с.Иванове были взяты два раскольника и при них — разные вещи и бумаги особенной важности. По распоряжению Господина Министра Внутренних дел производится об этом формальное следствие под моим наблюдением. Из показаний разных прикосновенных к этому делу лиц оказывается:

1) Беглый крестьянин Нижегородской губернии Васильевского уезда с.Осинок Иван Никитин, по раскольническому иночеству Иосиф, бывший прежде настоятелем Улангерского скита (Семёновского уезда Нижегородской губернии) ушёл оттуда лет 10 тому назад в Костромскую губернию, где за с.Молвитиным (Буйского уезда) жил в Залуцких кельях, построенных в тамошних лесах раскольниками, а потом переселился в д.Татарку Макарьевского уезда Костромской губернии, где живёт в тайных скитах у лжемо-

нахини Досифеи, совершает у раскольников требы и указывает беглым раскольникам дорогу в Поломские леса, простирающиеся в Семёновском и Макарьевском (Костромской губернии) уездах, где живёт много беглых раскольников, имеющих пристанище также и в деревнях Макарьевского уезда Огибневе, подле которой в лесу есть кельи, Ивановском и Татарке.

2) Варнавинского уезда в Уренской волости есть раскольнический поп, рукоположенный лжеепископом.

3) Проживавший в Поломских пустынях лжеинок Матвей был недавно вытребован в Урень; он мещанин, вероятно, Варнавинский, а может быть, другого города или посада Костромской губернии; как его имя по беличеству, из дела не видно.

4) Кинешемского уезда около Красного села есть бор, в котором укрываются раскольнинки в тёплых кельях, где жил между прочим и беглый крестьянин Нерехтского уезда д.Деревнища-Меза Ларион Васильев Травников, по раскольническому иночеству Емельян, подозреваемый в лжепоповстве Австрийского рукоположения и содержащийся сейчас в Нижегородском тюремном замке. Доводя об этом до сведения Вашего Превосходительства для зависящих распоряжений, имею честь покорнейше просить о сообщении мне по сим предметам сведений для приобщения к делу, адресуя на моё имя в Нижний Новгород. Если же раскольники Иосиф, Матвей и рукоположенный лжеепископом Уреньский поп будут взяты, то направить их в Шуйский тюремный замок, где и считать их за Чиновником Особых поручений Владимирской губернии Новокщеновым, который производит по распоряжению Г.Министра Внутренних Дел формальное следствие.

Подлинное подписал Чиновник
Особых Поручений при Министре
Внутренних Дел Статский Советник
Мельников.

Отпуск письма П.И.Мельникова епископу Костромскому и Галичскому Филофею

6 октября 1855 г.
№ 145

Ваше Преосвященство,

Милостивый Государь и Архипастырь!

Владимирской губернии Шуйского уезда в с.Иванове взяты два раскольника и при них — вещи и бумаги особенной важности. По распоряжению Г-на Министра Внутренних Дел производится об этом формальное следствие под моим наблюдением. Один из взятых раскольников, крестьянин г.Грудева Нерехтского уезда с.Середы-Упина Пётр Яковлев, по раскольническому иночеству Павел, между прочим показал, что он по уклонении из православия в раскол назначен был управляющим имения г.Грудева в церковные старосты церкви с.Середы-Упина, в которой должности и находился он 3 года. Это было лет семь или восемь тому назад. В бытность его церковным старостой в храмовой праздник Вознесения Господня в с.Середе были посторонние священники, в том числе Благочинный, с.Ивановского священник Иоанн; зять его из с.Шухломони о. Николай стал уговаривать Петра Яковлева молиться в церкви, так как он хотя и исполнял свои обязанности исправно, но не молился. В ответ священнику Николаю Пётр Яковлев стал доказывать мнимую неправость Православия, на что Благочинный священник Иоанн сказал: «Что уж говорить. Мы сами не правы и это знаем, но должны исполнять потому, что это — распоряжение Правительства». После этих слов Благочинного все замолчали.

Доводя об этом до сведения Вашего Преосвященства для зависящих распоряжений, имею честь покорнейше просить о сообщении мне сведений для приобщения к делу, адресуя на моё имя в Нижнем Новгороде.

Статский Советник Мельников.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Ивановской области. Ф.291. Оп.1. Д.3737. Л.2—35.
2. Там же. Д.3736. Л.479—481.
3. Там же. Л.47—49; 471—483; 497—503.
4. Там же. Л.152—157.
5. Там же. Л.194—196.
6. История инока Варлаама, бывшего крестьянина Калужской губернии Василия Яковлева Перепелкина, заслуживает отдельного рассказа: за его «сектаторскую» деятельность задолго до рассматриваемых событий в г.Семёнове на него было заведено шеститомное уголовное дело.

РАЗДЕЛ IV
СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ

И.В.СТАРИКОВА

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЦЕРКОВНОМ ПЕНИИ В СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

Роль пения в старообрядческом богослужении — одна из главных. Как и иконопись, текст молитвословий и общий чин служения, пение призвано раскрывать духовную красоту древлеправославия. «Церковное пение почиталось на Руси носителем мудрости, божественного слова и разума, облечённого в эстетическую форму» (1). В пении старообрядцы старались сохранить древнехристианские традиции, сложившиеся к XVII в. Несомненно, для этого требовалось соблюдение певческих канонов. Поэтому в целом ряде старообрядческих полемических и дидактических трудов отражается строгое отношение к пению.

Сохраняя древлее благочестие, старообрядцы ориентировались на целый свод канонов, установленных святыми отцами на поместных и вселенских соборах. Несомненно, на протяжении веков набор источников — книг, содержащих указания по пению в храме, — постоянно пополнялся. Однако «отправной точкой» рассуждений и замечаний по вопросам пения оставались Правила Вселенских и Поместных соборов: Шестой Вселенский Константинопольский Собор, правило 75; Поместный Карфагенский собор, правило 103. Согласно им, главными условиями благочинного пения должны быть «внимание и умиление... без всякого крика»; точное следование богослужебным текстам и разрешение петь только людям, благословленным «епископлею рукою» (2). Именно этим правилам церковь следовала на Руси до XVII в.

После реформ патриарха Никона, по мнению ревнителей древлего благочестия, стало вводиться новое пение: многоголосное, в светской манере и «фряжеском» вкусе. Против такого пения гневно выступал протопоп Аввакум: «Святых образы

Старикова Ирина Владимировна – Московская государственная консерватория им. П.И.Чайковского.

изменили и вся церковные уставы и поступки, да ещё бо христианом милым не горько было! Он, мой бедной, мается шесть ту дней на трудах, а в день воскресной прибежит во церковь помолите Бога и послушать нечево — по-латыни поют, плясавицы скоморошьи!» (3). В «Диаконовых ответах» нижегородского диакона Александра содержатся подобные же высказывания: «Нововнесеное в церковь пение: киевское четверогласное, и партесное многосугубление, каковых напевов древле в церкви не бе....и в номокононе афонския горы, собраннем от святых правил. О устроении пения, сице засвидетельствует. Собора шестого правило 75 ... Еже пети в церковь приходящии хщем. Да ниже вискание безчинное творят и естество на вопль понуждают, ниже что проглаголют, от иже не приличиных церкви и не своих» (4).

Центральной работой, охватившей наиболее полно проблемы церковного пения, является «Книга о вере». Эта книга (полное название «Книга о Вере единой истинной православной и о Святей Церкви восточной. И о изряднейших правоверных сложениях, от Божественнаго Писания вкратце избрана») — авторитетнейший источник для старообрядчества. Она была составлена игуменом киевского Михайлова монастыря Нафанаилом и напечатана в Москве в 1644 г. Книга представляет собой сборник догматико-полемических статей, составленных против униатов и защищавших традиции православия.

Особая глава (№16 «Сказание о священных писании, о церковном писании, откуда начало имать») посвящается церковному пению. Здесь содержатся основные положения и воззрения по вопросу о том, что представляет собой православное богослужебное пение. Игумен Нафанаил — использует многочисленные церковно-исторические материалы, показывая вклад в формирование традиции церковного пения св. отцов и учителей христианской церкви. Им приводятся теоретические положения о характере, содержании и принципах православного певческого искусства. Весь этот материал и стал основой для церковного пения в старообрядческой среде.

Интерес к вопросам церковного пения возрос в начале XX в. Это было связано с выходом в 1905 г. Манифеста, устанавливающего в России «незыблемые основы гражданской свободы на на-

чалах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов».

После объявления свободы вероисповедания появляется множество печатных старообрядческих изданий — книг, журналов и газет. На страницах журнала «Церковь» часто обсуждались и вопросы пения. В 1909 г. выходил специальный журнал «Церковное пение», ставший приложением к журналу «Старообрядческая мысль» с 1910 г.

Выступление Морозовского хора в Большом зале Московской консерватории в 1907 г. и последовавшие за ним концерты в разных городах вызвали бурную полемику в старообрядчестве по вопросам пения. Многие просвещённые любители пения и певчие обсуждали вопрос о возвращении к «коренному знаменному пению по книгам» и об упразднении напевки, то есть местных традиций. В журнале «Церковное пение» «необходимость единства пения аргументировалась не только с точки зрения догматической и богослужебной, но и с точки зрения научно-исторической, а также с позиции сохранения высокого художественного идеала и чистого стиля» (5). На одном из соборов епископов было решено оставить напевку на будни, «но предварительно записать и, выбрав благозвучные варианты, издать вместе с каноническими распевами» (6).

На Соборе старообрядческих архиереев в 1916 г. вопрос пения был одним из главных (7). Этому был посвящён специальный доклад, в котором сообщалось: «В некоторых церквах Божиих служба божественная оскверняется с нарушением благочиния — не благообразно и не по чину: чтение и пение исполняется слишком спешно и невнятно, без всякого внимания к смыслу произносимых слов. К тому же пение совершается с отступлением от древних общепринятых напевов, с бесчинными, насилующими природу, напряженными воплями, с прикрасами, с излишней вычурностью голосов, не свойственными церковным установлениям и последованиям». Далее, в «Отеческом наставлении» заключалось следующее требование: чтобы «чтение и пение в церквах совершалось тихо и разумно, со вниманием, а не борзяся», по правилу 75 Шестого Вселенского Собора. Наконец, в заключение, Собор епископов «просил всех и умолял»: «сохранять во всей чистоте учение веры, соблюдать правила церков-

ные, исполнять церковный чин по святоотеческим уставам и не вводить ничего нового — ни в пении, ни в чтении, а следовать издревле принятому святоотеческому обычаю» (8).

В это время стали организовываться особые союзы, объединяющие певчих разных приходов. Необходимость их создания объяснялась существовавшими проблемами пения в практике служения. Решение их было небезразлично священникам, регентам, учителям церковного пения, певчим.

После 1917 г. старообрядческие диспуты, съезды начётчиков, издания газет и журналов были прекращены. На протяжении советского периода истории России в старообрядческих общинах сохранялась живая церковно-певческая традиция. Однако развитие педагогической и литературной деятельности в условиях существующего в эти годы режима было невозможно. Все знания передавались устно: от старшего к младшему, часто в кругу семьи. Эти традиции современных старообрядцев — отношение к церковному пению, представление о его роли в богослужении, — которые сохранились до настоящего времени, должны стать предметом научно-экспедиционных исследований.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бычков В.В. Эстетика в России 17 века. М.,1989. С.44.

2. Правило 75 Шестого Вселенского Константинопольского Собора / / Правила православной церкви с толкованием Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Издание Свято-Троицкой Лавры,1996. Т.1. С.566–567.

3. Житие протопопа Аввакума. М.,1997. С.218–219.

4 Ответы Александра диакона. Приложение к журналу «Старообрядец». 1906.

5. Рахманова М.П. Старообрядчество и новое направление в русской духовной музыке // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества: Материалы Всероссийской научной конференции. 17–19 мая 1999 г. Новосибирск, 1999. С.197.

6. Там же.

7. Следует отметить, что вопросы пения поднимались и на многих других соборах старообрядческой церкви в XX в.

8. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул,1999. С.412–413.



М.В.МАКАРОВСКАЯ

СВОЕОБРАЗИЕ ЛИПОВАНСКОЙ БОГОСЛУЖЕБНО-ПЕВЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Специальное изучение местных певческих традиций старообрядчества началось только в последней трети XX в. Учёные Т.Ф.Владышевская, Л.А.Игошев, Н.Г.Денисов, Т.Г.Федоренко, Л.М.Богомолова, Е.В.Коняхина, Ж.А.Боровова открыли для нас богатейший мир современного старообрядческого богослужебного пения, проанализировали его лучшие образцы и зафиксировали их в живом неповторимом звучании. К сожалению, этот отрадный процесс совпал со временем быстрого угасания местных традиций.

Если обратиться к историческим фактам, то можно увидеть, что русская национальная культура в целом никогда не была централизованной и складывалась именно из региональных традиций. Так, сегодня известны многочисленные певческие школы, существовавшие на Руси в XVI –XVII вв.: Троице-Сергиевой Лавры, Кирилло-Белозерского, Соловецкого, Тихвинского монастырей, ростово-суздальская, новгородская, усольская и другие. Развитие певческой культуры старообрядчества продолжалось в том же русле. Старообрядческие духовные центры, как правило, навсегда вносили ценный вклад в развитие богослужебного пения: таковы Выго-Лексинское общежительство, Иргизские монастыри, знаменитые Гуслицы. Сегодня очень мало исследованной областью предстаёт богослужебно-певческая традиция Ветковской церкви (1). Она сложилась в конце XVII в. в старообрядческих поселениях на р.Ветка (ныне Гомельская область Беларуси) и затем распространилась на южных окраинах России и в ближайшем зарубежье в XVIII–XIX вв. после многочисленных миграций общин. О её богатстве и своеобразии возможно в некоторой мере судить по особенностям пения, сохранившегося сегодня на юге, в частности — в липованских общинах Румынии (2).

Макаровская Милена Вадимовна – к. искусствоведения, православная гимназия «Зеленоград», Московская обл.

Традиция эта является в наше время уникальной — как по певческим особенностям, так и по степени сохранности. Наиболее однородный вид пения содержат поповские общины, расположенные на территории Румынии и, отчасти, Молдавии и Южной Украины. С годами сужается круг напевов, исполняемых «по-старинному», а также уменьшается число общин, где изустное пение преобладает над строго книжным. Поэтому хотелось бы специально поднять вопрос о широкомасштабном собирании и изучении образцов данной традиции, сегодня как нельзя более своевременном.

Попытаемся обозначить место липованской традиции на карте современного старообрядчества. В 1996 г. вышло первое системное исследование по старообрядческой певческой культуре (3). В нём Н.Г.Денисов выделяет по ряду уставно-певческих признаков две наиболее значительных традиции, называя их условно «российская» и «южная». В сфере литургического пения для «российской» более характерным является воспроизведение книжного текста как можно ближе к записанному крюками. «Южная» же представлена в основном, напротив, изустными видами пения, главный из которых можно назвать, согласно определению самих певцов, «напевкой», то есть исполнением песнопений по местной версии, принятой в общине. Таким образом, на этом основании можно безусловно отнести липованское пение к южной традиции. Её уставно-богослужебные особенности перечислены в исследовании Н.Г.Денисова (4). Следует подчеркнуть, что принципиально важной установкой для данной традиции является сохранение чисто мужского пения, которое ныне во многих общинах по причине оскудения клиросов заменилось смешанным.

Главная характерная черта липованского пения может быть замечена на слух: напев расширяется до полутора и более раз в сравнении с записанным в книге, однако остаётся столь же стройным и молитвенным, не теряя при этом истовости и не приобретая черт народной песенности. Отдельный крюковой знак в строгом прочтении согласно азбуке имеет от 1 до 3–4 звуков. При исполнении к каждому знаку дополняются другие звуки, кроме основного, напев орнаментируется. Таким образом, где указан 1 звук, часто поётся 2 или 3, где указано 2 — могут петься 4 или 5. Это происходит за счёт замедления темпа песнопений и дроб-

ления отдельных долей. Так исполняются «солевые» песнопения, зафиксированные в книге. Наблюдения автора в общинах Румынии показывают, что 95% всех столповых знаменных песнопений исполняются по рукописным книгам, выполненным местными писцами, нашими старшими современниками. Книги быстро ветшают, постоянно создаются новые, которыми и предпочитают пользоваться клирошане. В каждом храме хранится обычно около 10 рукописных певческих книг XIX–XX вв. Приобретались также печатные книги изданий А.И.Морозова и Л.Ф.Калашникова, но они не получили широкого распространения.

В липованских поповских общинах бытуют примерно одни и те же схожие редакции напевов и напевкой исполняется определённый круг песнопений. Наиболее своеобразными и показательными являются песнопения Обихода. В наше время уже реже можно услышать протяженные напевы 103-го псалма, 1-й Славы 1-й кафизмы Блажен муж — эти песнопения обычно исполняются напевкой с сокращениями. Безусловно сохраняются напевы Воззвахов, Бог Господь, Хвалите имя Господне, величаний, некоторых ирмосов. Но особенно хорошо сохранилась местная традиция в напевах Литургии: Единородный Сын демеством, Святый Боже, Елицы во Христа крестистеся знаменное и путевое, Кресту Твоему, Аллилуия знаменная и демественная, Слава Тебе, Господи знаменное и демественное, Иже херувимы знаменное и демественное, Отца и Сына путевое, Милость мир знаменное и демественное, большие Аминь, причастны. В целом можно подчеркнуть такие отличительные особенности липованского пения в Литургии, как частое исполнение демественных напевов и расширение песнопений, связанных с тайной молитвой священника.

С древности по рукописным источникам известны многочисленные ремарки «большее», «меньшее», «ин роспев«», которые применялись к песнопениям различной протяжённости. Эти варианты предназначались для разных видов служб — вседневных, воскресных, праздничных. В пореформенный период эти варианты в основном стали исчезать из рукописных книг, однако традиция их исполнения сохраняется в липованском пении в виде изустного предания.

В отличие от «солевых» изустные напевы — например, самогласны — тоже имеют свои особенности. Этот вид пения не предполагает широких распевов, напротив, слова должны произно-

ситься как можно более отчётливо. Здесь «растягиваются» только окончания строк, или же отдельные строгие мелодические фигуры заменяются более яркими. Сравнение многочисленных фонограмм показывает, что «самовольные» добавки певцов чрезвычайно редки, в большинстве же случаев все обороты имеют свои истоки в местной традиции и по-разному претворяются в пении разных общин. Со сменой поколений несколько видоизменяется и мелодика напевки, но сохраняет при этом форму прототипа, отчего «книжный» напев остаётся узнаваемым на слух.

Старожилы Буковины и Бессарабии сегодня говорят, что так, как сейчас поют в Румынии, раньше пели во всех приходах по Южной Украине и Молдавии. После присоединения к России частей Северной Буковины и Бессарабии в 1940 г. здесь началось московское влияние, усилившееся в 1970-х годах и продолжающееся доныне. Конечно же, в первую очередь оно коснулось городских приходов, где теперь редка как традиционная конфессиональная одежда, так и пение напевкой. И только в нескольких отдалённых сёлах до последнего времени сохраняются традиционные особенности пения. Очень редко где напевкой поётся вся служба, чаще всего — только избранные песнопения. В Хмельницкой области (Украина) есть с.Пилипы Хребтиевские, чрезвычайно отдалённое от райцентра. Там на левом клиросе поют старики, которые знают напевкой песнопения всей службы, включая 103-й псалом и Блажен муж. Ещё несколько лет назад то же было в с.Егоровка в Молдавии, но один за другим уходят из жизни старые певцы. Может порадовать с.Грубно в Черновицкой области, где на клиросах много молодёжи: и они поют в основном напевкой. Если сегодня проехать по Украине вдоль Дуная, то почти во всех старообрядческих общинах можно услышать на Литургии старинную Аллилуию по Апостоле и Слава Тебе, Господи — при том, что в остальном там принято книжное крюковое пение. Или же в Великую субботу среди строгих напевов Обихода вдруг зазвучат протяжённые припевы на паремиях, редкие по красоте: Славно бо прославися и Пойте и превозносите Его во веки. По всему понятно, что раньше пели так во всех приходах по Дунаю. Теперь же образцом этого мастерства в полной мере являются лишь старообрядческие общины Румынии.

Следует сказать несколько слов о связях липованского пения с другими местными традициями. Поскольку обычаи Ветковской церкви

продолжались не только в культуре липован, но и распространялись по всей России и по всему миру, некоторые общинные традиции имеют подобный же вид пения или близкий к нему. «Семейские» старообрядцы, ныне проживающие на Алтае, в Читинской области и Забайкалье, ведут своё происхождение из Ветковско-Стародубских слобод, откуда началось их переселение в 1760-е годы (5). Певческой культуре «семейских» Забайкалья посвящено диссертационное исследование Т.Г.Федоренко (6). Сегодня их пение во многом отличается от звучащего в липованских общинах, но по-прежнему характерной чертой остаётся расширение или всего напева, или только его окончания.

Безусловно, родственно липованскому пение казаков-некрасовцев. Облик пения, сложившийся в Румынии к концу XIX в., стал основой для местных традиций широкого круга мигрировавших общин. Казаки-некрасовцы, называемые «дунаками», в конце XIX в. вышли из устья Дуная и обосновались в Турции. Оттуда затем последовали миграции общин в Россию и США. Две общины выходцев из Турции, переселившихся в 1962 г. на Ставрополье и принявших Белокриницкую иерархию (7), фактически утеряли свои рукописные книги. Однако основной круг напевов Обихода исполняется в принятой традиции, то есть с оригинальной орнаментацией.

Несколько общин казаков-некрасовцев, принадлежащих Древлеправославной Церкви, мигрировали на Кубань из Турции (поэтапно, начиная с 1920-х годов) и из Румынии по окончании второй мировой войны, в конце 1940-х годов (8). За годы проживания в России они восприняли множество особенностей, свойственных новозыбковскому пению (9). Так, гласовые и другие изустные напевы ещё сохраняют южные интонационные особенности, но «солевое» пение уже приближается к строго книжному, чему способствуют связи с конфессиональными центрами и распространение крюковой грамотности.

В окрестностях г.Вудборна штата Орегон (США) проживают потомки казаков-некрасовцев, переселившихся в 1963 г. из Западной Турции (10). Они принадлежат к часовенному согласию и так же, как ставропольские казаки, не имеют рукописных книг. Напевка в общинах «турчан» особенная. Однако типологически родственными южному пению остаются существенные черты: манера звукоизвлечения открытая, регистр ближе к высокому, темп замедлен в «солевых» песнопениях (особенно в сольном исполнении) и

ускорен в напевке, ритм очень гибок и подвижен, изобилует пунктирными фигурами. И главное: напев претерпевает достаточно сильное расширение, в котором отдельные обороты и каденции просто совпадают с пением ставропольских общин некрасовцев.

Есть, наконец, множество опосредованных связей липованской напевки с беспоповским пением. Хотя в липованском наречном пении и отсутствуют огласовки, но они спонтанно произносятся певцами для разделения согласных букв и отчётливого произнесения слогов. Манера звукоизвлечения безусловно естественная, далёкая от академической. Очень интересным вопросом является исполнение песнопений 3-го гласа. Повсеместно в беспоповских приходах принято петь самогласен 3-го гласа в другом звукоряде против записанного в книгах. Реально при таком исполнении повышаются звуки «фа низкое» и «фа высокое». В переводе на круглую ноту «фа низкое» соответствует звуку *фа-диез* (против *фа-бекара*, подразумеваемого в книжной нотации), а «фа высокое» — звуку *си-бекар* (против *си-бемоля*) (11). То же мы наблюдаем в поповских общинах на юге — даже там, где напевка сегодня забывается, например, в Брянской области, ладовое наклонение напева, более мягкое, совпадает с принятым у беспоповцев; мелодика оживляется, как это обычно бывает при расширении напева. Реально география «самобытного» 3-го гласа чрезвычайно широка. Автору доводилось слышать его в общинах Новгорода, Пскова, Пермской области, Самары, сёл Краснодарского края (Россия), Одесской, Хмельницкой и Черновицкой областей (Украина), и повсеместно — в Румынии. Этот напев является сегодня одной из «загадок археографии», и учёными выдвигаются различные гипотезы о происхождении подобных явлений (12). Таким образом, изучение местных традиций ставит перед нами множество глубоких вопросов, решение которых не находится в отрыве от певческой практики.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Этой теме была посвящена лишь одна специальная работа: Игошев Л.А. К вопросу о значении традиций древнерусского певческого искусства (по материалам археографического обследования Ветковско-Стародубских слобод) // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М.,1982. С.228–237.

2. В безымянных комментариях к книге И.Е.Кабанова «Кратчайшее начертание истории Ветковския церкви» сказано: «Обычаи и уставы Ветковских храмов и монастырей продолжали жить в старообрядческих слободах Стародубья (ныне Брянская область), Черниговщины, Буковины и Молдавии. Они сохраняются доныне среди "липован" — потомков русских старообрядцев, живущих в Румынии» (История и обычаи Ветковской церкви // Старообрядческий церковный календарь. М.,1994. С.66).

3. Денисов Н.Г. Устные традиции пения у старообрядцев: пение по «напевке», вопросы интерпретации: Дисс. на соиск. уч. ст. канд. иск. М.,1996.

4. Там же. С.110–117.

5. См.: Маёрова К.В. Алтайские старообрядцы (история, традиции, лингвокультурологические особенности, «картина мира») // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы IV научно-практической конференции. М.,1998. С.195–199.

6. Федоренко Т.Г. Забайкальское старообрядчество: книжные традиции и современная певческая практика: Дисс. на соиск. уч. ст. канд. иск. Новосибирск,1995.

7. С.Новокумка и с.Бургун-Маджары Левокумского р-на Ставропольского края (Россия).

8. Г.Приморско-Ахтарск и хутор Новопокровский Приморско-Ахтарского р-на Краснодарского края. Община хутора Новонекрасовский того же района, относящаяся к Белокриницкой иерархии, содержит ту же богослужебно-уставную традицию, но в настоящее время не имеет грамотных певцов.

9. Г.Новозыбков Брянской обл. — один из важнейших центров Древлеправославной Церкви, местопребывание архиепископа.

10. См.: Касаткин Л.Л., Касаткина Р.Ф. Диалекты русских старообрядцев в Орегоне (США) // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы III научно-практической конференции. М.,1997. С.208–210.

11. Это явление впервые было описано Т.Ф.Владышевской и получило название «архаическое интонирование». Историография вопроса и нотные примеры содержатся в следующих статьях: Владышевская Т.Ф. К вопросу об изучении традиций древнерусского певческого искусства // Из истории русской и советской музыки. Вып.2. М.,1976. С.44–58; Богомолова Л.М. К стилистике современной старообрядческой культуры: письменные и устные традиции // Из истории музыкальной жизни России (XVIII–XIX вв.). М.,1990. С.23–49. Также о характерном интонировании песнопений 3-го гласа сообщается в предисловии к книге Е.Григорьева «Пособие по изучению знаменного пения». Рига,1992.

12. Игошев Л.А. Напевка: Что это? // Древлеправославный вестник. 1999. №2. С.53–57.

Т.Г.ФЕДОРЕНКО, Е.Г.ЧЕРВЯКОВА

ТРАДИЦИИ ДУХОВНОГО ПЕНИЯ СТАРОВЕРОВ-СТРАННИКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ НА ТЕРРИТОРИИ СИБИРИ)*

Среди многочисленных старообрядческих согласий сибирского региона наибольшей степенью герметичности отличается странническое. По сведениям историков, странническое (бегунское) течение начало оформляться с 60-х годов XVIII в., а в 80-е годы того же столетия, благодаря деятельности инока Евфимия, состоялось как самостоятельная субконфессия, обладающая развитым и оригинальным вероучением (1). Из всех особенностей догматики данного согласия здесь отметим лишь то, что сами странники не ассоциируют себя со старообрядчеством, настаивая на самоназвании «истинно православные христиане странствующие». Исторические источники указывают на рубеж XVIII–XIX вв. как на начало распространения данного согласия в Сибири. В настоящее время его представители встречаются в Новосибирской и Кемеровской областях, на Алтае.

Общины странников, состоящие из лиц, находящихся на *мироотречном положении* и ведущих монашеский образ жизни, длительное время оставались абсолютно закрытыми для исследователей. Начало работы музыковедов с представителями истинно православных христиан странствующих относится к 2000 г. (2). За 2 года работы собран материал, позволяющий, в первом приближении, охарактеризовать практику богослужебного пения, культивируемую представителями этого течения.

*Изучение богослужебного пения сибирских старообрядцев осуществляется при поддержке РГНФ (проект №02-04-00174а).

Федоренко Татьяна Генриховна – к. искусствоведения, доцент, Новосибирская государственная консерватория (академии) им. М.И.Глинки.
Червякова Екатерина Геннадьевна – аспирантка, Новосибирская государственная консерватория (академии) им. М.И.Глинки.

Факт обособления странничества из среды филипповцев обусловил явно выраженную ориентацию староверов данного согласия на старопоморскую богослужебную традицию. Отрицая поморское крещение как «еретическое» (странники ставят в вину поморцам «запись в раскол», в результате чего, по их мнению, последние, пусть вынужденно, но всё же «признали себя раскольниками, отступниками»), они приемлют множественные положения поморского устава, начиная от организации суточного круга богослужения, заканчивая формами пения как определёнными уставно, так и сформированными устной традицией беспоповского направления.

Моления в кельях носят регулярный характер, ежедневно по монастырскому уставу отправляется полный цикл дневного богослужения: вечером служатся малая и великая вечерня, павечерница, утром (с 5.00 до 11.00 – полунощница, утреня, часы, включая обеднищу и молебен). Служение ведётся в монашеском облачении. В келью допускаются *видовые* и *странноприимцы*, но лишь в качестве наблюдателей: совместное моление запрещено. Соборные службы в настоящее время осуществляются достаточно редко и только с представителями географически близких населённых пунктов (в связи с новыми условиями приобретения проездных документов по паспортам).

В страннической среде высока литургическая, догматическая грамотность, профессионально развиты полемические навыки. Наряду с этим, на достойном уровне находится и владение певческим искусством. Все странники знакомы со знаменной нотацией, сохраняется принцип передачи профессионального знания письменной традиции при помощи крюковых Азбук. В результате богослужебная певческая практика отличается богатством и многообразием форм воспроизведения литургического текста. Сами староверы разделяют своё пение на 2 категории: «солевое» (по крюкам) и «простое» (на самогласен). На самогласен поются стихеры всех разновидностей, за исключением воскресных богородичнов, которые могут исполняться по крюковой строке Октоиха. «По солям» – песнопения Обихода, ирмосы канонов, а также догматы, антифоны степенные, блаженны и Евангельские стихеры Октоиха. В солевом пении используется древнейший вид наонного (раздельноречного) пения, довольно редкий в настоящее время среди сибирского беспоповского старообрядчества, в основном перешедшего к пению «на речь».

Поморская ориентация странников в богослужебном пении обнару-

живается не только опосредованно, в форме сохранения раздельноречной орфоэпической нормы произнесения певческих текстов, но и непосредственно. Последнее проявляется в том, что библиотека рядовых певческих книг общин состоит прежде всего из рукописей и печатных изданий поморской редакции. В своей повседневной практике странники используют Обиход, Ирмологий (в терминологии староверов – «Ирмоса») и Октоих («Октайчик»), отпечатанные в начале 10-х годов XX в. в типографии при Преображенском богадельном доме (Москва) с книг (как гласят «выходные данные» изданий) поморского письма. Использование поморских певческих книг самими носителями традиции объясняется следующим образом: «Странники в результате гонений утратили книги. Книги сохранились только у поморцев, так как они "записались" (в раскол). Поэтому мы пользуемся их книгами». Более того, их «старшие» (по всей видимости, имеются в виду основатели течения) «петь учились» именно у поморцев. От них же перенята и напевка, «тоже очень древний распев, бывший ещё до раскола» (3).

Упоминание о существовании в страннической среде пения по напевке делает очевидным тот факт, что формы интонирования канонических текстов не ограничиваются теми стилями, которые называют сами информанты. Помимо упомянутой напевки, аудиоматериалы свидетельствуют также о существовании у странников «простого пения на подобен» и чрезвычайно развитой традиции литургического речитатива.

Спектр песнопений, исполняемых по напевке, достаточно узок, что вполне объяснимо высоким уровнем невменной грамотности певчих. Этот вид пения (по информации самих странников) включает прежде всего цикл пасхальных песнопений: канон, тропари Богородице, пасхальные песнопения на часах (существует даже особый термин – «петь по-пасхальному»). Образец этого типа напевки представлен ирмосом Первой песни канона Пасхе (см. приложение). Сравнительный анализ показывает, что степень приближенности устной версии песнопения к исходному тексту достаточно велика. Из 7 строк ирмоса одна (вторая) полностью соответствует крюковой строке. Отношение остальных строк к невменному образцу может быть представлено следующим перечнем расхождений:

– снятие распева слога (сохранение общей протяжённости его

звучания), при котором неизменным остаётся направление движения мелодической линии;

– снятие распева, сопровождающееся редукцией мелодического движения (приведение к речитации на одном звуке);

– снятие распева с сохранением опорных звуков мелодического контура;

– привнесение распева;

– замена терцовых ходов секундовыми;

– изменение звуковысотного контура распева;

– ритмическое преобразование распева (в элементе, соединяющем конец строки с началом следующей).

Из обиходных песнопений в качестве образца напевки было названо Славословие великое. Кроме того, к этой категории сами исполнители относят напевы псалмов обедницы и «обычный распев» 17-й кафизмы на панихиде. В данном случае следует сделать оговорку: реально 33-й псалом исполняется по модели самогласна 7-го гласа, а псалмы изобразительные – на 6-й глас. Однако данное пение не осознаётся исполнителями как гласовое. Более того, они справедливо утверждают, что певческого исполнения псалмов обедницы у поморцев сейчас не существует и что данные тексты не зафиксированы в принадлежащих им крюковых книгах.

Условно репертуар напевки можно расширить и за счёт кафизм утрени, которые по причине их ежедневной повторяемости давно перешли в сферу устного бытования, хотя довольно точно воспроизводят напев Маркелла Безбородого. Для данного типа напевки показательны следующие формы отклонений от исходного крюкового текста:

– снятие распева слога, при котором сохраняется общая протяжённость звучания;

– снятие распева, при котором общая протяжённость звучания сокращается;

– перераспределение слоговой структуры текста относительно распева без изменения его звуковысотности;

– изменение звуковысотного контура силлабических разделов строки (на акцентных слогах);

– привнесение дополнительных гласных (имитирующих раздельноречие) посредством дробления длительности, силлабизации распева либо использования непредусмотренных проходящих звуков;

– употребление индивидуализированных слогораспевов в каден-

ционных фрагментах, в том числе вместо ритмически и мелодически простых структур невменного текста;

– сокращение длительности элементов крюкового текста.

Традиция пения на подобен во многих сибирских беспоповских общинах оказалась утраченной. Объяснение этому можно найти в современной практике беспоповского старообрядчества, для которой характерно служение малой вечерни в рамках домашней молитвы, либо исключение этой службы из состава суточных вовсе. При этом стихеры малой вечерни, а именно к ним в первую очередь применима техника пения на подобен, включаются в состав литии и произносятся в речевой форме. В связи с этим следует отметить уникальность странннческой традиции: следование монастырскому уставу обусловливает полное сохранение всех разделов суточного богослужения, а следовательно, и всех им присущих исполнительских форм.

Система подобнов, принятая в общине, несколько сокращена по сравнению с репертуаром, заданным певческими Обиходами. В Обиходе, как правило, помещается 16 самоподобнов, при этом их гласовое распределение следующее: два – в 1-м, 2-м и 6-м гласах; три – в 8-м; четыре – в 4-м; по одному – в 3-м, 5-м и 7-м. Странники используют 10 образцов. При этом 1-й, 2-й, 5-й гласы содержательно соответствуют печатному изданию, состав 4-го и 8-го гласов сокращён соответственно до трёх и одного образца, 3-й и 7-й гласы не имеют самоподобнов, а 6-й представлен 1 песнопением, лежащим вне ряда Обиходных – стихерой на Господи воззвах празднику Благовещения «Совет Превечный». Причину такой замены информанты прокомментировать затруднились – «так принято». Музыкальный материал данного песнопения близок самоподобну Обихода «Всевозложше на небесех упование». Как можно заметить (см. приложение), степень соответствия данных текстов несколько иная, нежели ранее рассматриваемых образцов напевки с их крюковым оригиналом (в приложении сходные фрагменты отмечены пунктирной линией). В самоподобнах общим является количество строк – 12 –, а также последовательность интонационных моделей каденций. При этом варьированию подвержены срединные участки строк (изменение высотного положения тонов речитации, снятие мелодически индивидуальных формул), а в ряде случаев и мелодические обороты заключительных попевок (изменение направления движения в пределах одного фрагмента звукоряда). В целом очевидна

тенденция к упрощению интонационного контура распева.

Как и в любой старообрядческой службе, значительный объём текстов на странническом молении произносится в форме литургического речитатива. Выше отмечалось профессиональное владение певчими данной традицией. Она представлена весьма разнообразными типами интонирования, особо же следует отметить точную функциональную приуроченность каждого из них соответствующему тексту (группе текстов). Это также отличает странническую практику от традиций иных сибирских беспоповцев, где преобладает индивидуальная манера чтения того или иного исполнителя вне зависимости от книги или богослужебного жанра.

Простейшей формой литургического речитатива является тонированная речь. В данной форме произносится большинство псалмов, в том числе и 103-й Великой вечерни, который в практике сибирских беспоповцев никогда не исполняется певчески; Символ веры и молитва Отче наш (у странников также исключена вокальная форма интонирования этих священных текстов); тропари канонов.

Вокальная форма литургического речитатива представлена псалмодической погласицей (так традиционно читают Евангелие и Апостол) и многочисленными интонационными вариантами формульной. В последней выделяются «особая» погласица для чтения Огласительного слова Иоанна Златоуста на Пасху «Павловы уста»; две погласицы для чтения поучительных текстов (выбор одной из двух последних, в целом, произволен, но есть предпочтения: одна погласица приурочена к текстам более драматического содержания, например, Жития Марии Египетской, другая используется для более торжественных Похвальный слов). Отдельная погласица существует для паремийных чтений.

Высокий уровень исполнительской традиции позволяет странникам широко использовать практику многораспевности. Она реализуется в двух аспектах. Первый – условная многораспевность, проявляющаяся в интонационно-стилистической замене музыкального ряда песнопения одного и того же текста в зависимости от изменения его функции в службе. Здесь примером могут служить четыре варианта распева текста 17-й кафизмы: на воскресной утрени, в качестве рядовой кафизмы в субботу утром, на панихидах Вселенских суббот, «обычный» силлабический напев панихиды. Другой пример – исполнение пасхальных песнопений: если на ут-

рени одни из них поются по крюкам, а другие на самогласен соответствующего гласа, то на часах все песнопения интонируются на единый напев силлабического склада. Кроме того, воскресные стихеры «Воскресение Христово видевше» (глас 7-й) и «Воскрес Исус от гроба» (глас 6-й) имеют различную интонационную интерпретацию на воскресном и собственно Пасхальном богослужении. К данному же разряду следует отнести и вариацию гласового либо «солевого» исполнения воскресных богородичнов, хотя в этом случае выбор стилистического варианта произволен.

Второй вид – собственно многораспевность, как стилистическое многообразие певческого материала, свойственное вершинным достижениям древнерусской монодии. Так, ряд песнопений странниками исполняется различными распевами: светилен и задостойник Пасхе – по знамени и демественным; величания – столповым и путевым распевами; песнопения Великого поста (псалом 136-й, стихера 6-го гласа, славники и прокимны) знаменным, демественным, путевым, «ин роспевом» и т.п. Хорошее знание крюков и регулярная певческая практика позволяет исполнителям задействовать практически весь стилевой спектр древнерусской монодии позднего дораскольного периода, принятый старообрядчеством и зафиксированный в достаточно обширном по составу крюковом Обиходе. Это в свою очередь придаёт страннническим богослужениям интонационное богатство и многообразие.

Певческая практика сибирских страннических общин могла бы стать предметом самостоятельного исследования как одна из наиболее аутентичных, однако при своем изучении она требует длительного времени и предельно деликатного подхода в связи с особой психологической замкнутостью представителей данного согласия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX в. Новосибирск,1999; Старообрядчество: лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря / Сост. С.Г.Вургафт, И.А.Ушаков. М.,1996. С.42–43.

2. Полевые исследования проводились при поддержке Российского гуманитарного научного форда (проекты №00-04-18032е, 01-04-18027е).

3. Сведения получены в археографической экспедиции.

Нотный пример 1. Ирмос Первой песни канона Пасхе



Нотный пример 2. Кафизма 2





Т.Г.ФЕДОРЕНКО

СИЛЛАБИЧЕСКИЕ ФОРМЫ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЛИТУРГИЧЕСКОГО ПЕНИЯ: К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ВЕРБАЛЬНОГО И МУЗЫКАЛЬНОГО ТЕКСТОВ*

В богослужебной практике современного старообрядчества вокальная силлабика занимает доминирующее положение. Подразделяясь на литургический речитатив и пение по мелодическим моделям (на погласицу, на самогласен), она распространяется на основное текстовое пространство службы (Св. Писание, выдержки из святоотеческой литературы, молитвословия, певческие жанры), а в некоторых общинах, в условиях отсутствия невменной грамотности, является единственной вокальной формой воспроизведения канонических текстов. Вполне закономерно, что данная форма старообрядческого пения константно удерживается в поле внимания музыковедов-древников и составляет на сегодняшний день один из наиболее изученных пластов древнерусской монодии (1). Тем не менее, тему нельзя назвать закрытой. Остаётся неисследованным ряд аспектов, среди которых принципы координации вербальной и музыкальной составляющей вокальной силлабики. Данный аспект расценивается как наиболее актуальный: только в вокальной силлабике обе текстовые структуры находятся в отношениях непосредственной взаимозависимости. Последнее положение относится к категории тривиальных, однако никто из медиевистов не ставил перед собой задачу его исчерпывающего доказательства. Более того, в исследовательской литературе возникла парадоксальная ситуация: музыковеды акцентируют структурообразующее значение вербального ряда по отношению к музыкальному, стиховеды, затрудняясь в оп-

*Исследование традиций духовного пения сибирского старообрядчества проводится в рамках проекта РГНФ №99-04-00193а.

Федоренко Татьяна Генриховна – к. искусствоведения, доцент, Новосибирская государственная консерватория (академия) им. М.И.Глинки.

ределении типа стихосложения церковнославянских поэтических текстов, напротив, указывают на организующую роль напева (2). В связи с этим, цель настоящей публикации — приблизиться к решению указанной проблемы путём эмпирического наблюдения процесса взаимодействия вербальной и музыкальной текстовых структур на предельно узком материале. Объект исследования выбран произвольно: традиция старообрядческой общины белокриницкого согласия р.п. Залесово Алтайского края (3). Объективность полученных результатов априорно задана типологической однородностью старообрядческой церковно-певческой традиции.

В качестве примера литургического речитатива рассмотрим Символ веры (нотный пример 1). По принципам организации вербального текста данный образец тяготеет к строчной прозе, что обусловлено функцией молитвословия, его происхождением, пространностью и значительной вариацией слогового объёма ритмических периодов, ограниченных рамками соответствующего члена Символа веры. Подобный тип текста требует особого принципа воспроизведения — хоровой речитатив на основе псалмодической погласицы, представляющей собой ритмически ровную речитацию на выдержанной высоте, отклонения от которой продиктованы исключительно просодикой читаемого текста: секундовое повышение интонации на эмфатических ударениях. Продолжительность мелодического периода всецело обусловлена синтаксисом вербального текста: он охватывает достаточно пространные построения, равные относительно завершённой в смысловом отношении части текста.

Критерием сегментации музыкального текста выступает типизированный каденционный оборот, выполняющий функцию ладомелодической централизации тона речитации, становящегося одновременно и конечным тоном мелодического периода. Ладовая организация приведённого образца, таким образом, представляет собой простейший вид моноопорной ладовой структуры (большой обиходный гиполад в объёме терции) без противопоставления конечного тона и тона речитации. Музыкальная композиция — однострочная «открытая» форма, предполагающая многократный повтор мелодико-ритмического периода единой структуры в соответствии с количеством строк молитвословия.

Интонационная и ритмическая вариантность формулы при повторах минимальна. Первая возникает как результат высотного сме-

щения тона речитации в предкаденционной зоне (строки 3 и 4), вторая индивидуальна в различных фазах мелостроки. В иктовой и каденционной зонах она обусловлена акцентной организацией вербального текста и реализуется в форме взаимозамены кратких и долгих ритмических единиц. В первой позиции иктовой зоны краткий заменяется на долгий при нулевой анакрузе (строки 1, 4), в предконечной позиции каденционной зоны происходит «размен» долгого двумя краткими в зависимости от типа клаузулы: хореической и дактилической соответственно (ср.: строки 1, 4 и 2, 3). В срединном участке мелостроки допустимо лишь количественное варьирование кратких, определяемое слоговым составом строки.

В отличие от литургического речитатива другой пласт вокальной силлабики — самогласны — в композиционном отношении представляют собой развёрнутые музыкальные формы (которые условно можно обозначить как монострофические), состоящие из нескольких минимальных композиционных единиц (строк) различной мелодико-ритмической организации. Соответственно, ладовые структуры данных песнопений относятся к простым многоопорным системам.

Прежде чем перейти к анализу конкретного образца отметим, что система самогласнов функционирует в изучаемой общине в редуцированном виде: все песнопения, по словам певчих, исполняются в ней только на один – 6-й – глас (4). При этом принятая в общине интонационная версия самогласна достаточно индивидуальна (нотный пример 2). Её особенности выявляются путём текстологического сравнения с письменно зафиксированным вариантом на уровнях мелодико-ритмической организации отдельных строк и общей композиции.

Самогласен 6-го гласа, как известно, подтекстован словами первой стихеры группы на Господи воззвах и состоит из 7 мелодико-ритмических периодов — строк. Границы мелодико-ритмических периодов определяются синтаксисом текста, ритмическими условиями (остановка на крупной длительности), принципом повторности ограниченного числа интонационных формул, выполняющих функцию мелодических каденций.

Задействованные в распеве текста самогласна мелостроки могут быть систематизированы по принципу подобия и сведены к минимальному числу инвариантов — моделей. Основным признаком классификации строк является конечный тон, определяющий в услови-

ях обиходного звукоряда и ладовое наклонение строки. По этому критерию в самогласне выделяется 3 группы строк: 1-я, 4-я и 7-я; 2-я и 5-я; 3-я и 6-я. Привлекая дополнительные различительные признаки (звуковысотный уровень тона речитации и побочных опор, формирующихся на местах акцентных слогов), действующие в каждом конкретном случае обособленно либо в совокупности, следует выделить в качестве самостоятельной 7-ю строку. Таким образом, самогласен построен на четырёх ладомелодических моделях, первые три из которых находятся в отношении последовательного чередования, четвёртая — замыкающая. Ладомелодическая характеристика моделей отражена в таблице, общая же ладовая система самогласна представлена тремя звеньями различной структуры.

Рассмотрим с этих же позиций песнопения, исполняемые в общине по образцу самогласна 6-го гласа. Используемый в устной версии вариант также представлен четырьмя моделями мелострок, чередующихся согласно описанным правилам. Тем не менее, при сопоставлении однопорядковых моделей письменного и устного вариантов, между ними выявляются существенные различия (см. таблицу).

Так, по основному признаку ладового наклонения аналогичны-

Ладовые характеристики строк-моделей самогласна 6-го гласа

модель строки	конечный тон	ладовое наклонение	тон речитации	интервал сопряжения тона речитации и конечного	инициальный тон	1 акцентный тон	2 акцентный тон	объём звукоряда
1 (письменная версия)	d	мал. автентич.	e	б.2	c	d-e	e	б.3
1 (устная версия)	d	мал. автентич.	e	б.2	d	e-f	e	м.3
2	e	укосн. плаг.	d	б.2	e	d	e-f	м.3
2	d	мал. автентич.	-	б.2	c	e	d-c	ч.4
3	c	бол. автентич.	e	б.3	d	f	d	ч.4
3	e	укосн.плаг.	e	ч.1	c	e	f	ч.4
4	d	мал. автентич.	f	м.3	d	f	d	м.3
4	d	мал.автентич.	g	б.2	e	g	e	ч.4

ми являются лишь 1-я и 4-я модели. Из них первая представляется наиболее близкой письменному образцу (совпадают тон речитации и

высотный уровень второй полуопоры), различаясь с последним высотой инициального и первого полуопорного тона. В четвёртой (замыкающей) совпадает лишь высота конечного тона. Срединные (2-я и 3-я модели) трактованы более свободно. По всей видимости, различная степень интонационной стабильности разнофункциональных строк обусловлена механизмами памяти исполнителей, ориентированной в большей степени на запоминание начального и заключительного фрагментов музыкальной формы.

Следует отметить, что интонационные варианты моделей 2 и 3 при повторах стабильны. Это обстоятельство доказывает, что данные интонационные версии не являются случайными (ошибка исполнителя), а представляют собой интерпретационное прочтение данных строк, принятое в традиции залесовской общины.

Индивидуальная ладомелодическая интерпретация срединных строк в устной версии приводит к формированию самостоятельной по отношению к письменному инварианту ладовой системы песнопения: в данном случае она двухэлементна (2 ладовых звена различной структуры), и её элементы находятся в иных функциональных отношениях.

Ритмические структуры моделей в устной версии подвержены меньшей трансформации, что, в целом, типично для силлабики, характеризующейся оппозицией кратких и долгих длительностей в жёстком соответствии с акцентной структурой поэтического текста. В данном контексте возможна лишь замена долгого внутрислоговым распевом в пределах той же длительности, что реализуется в анализируемом образце в строках 4 (позиции 3-я и 7-я) и 7 (позиция 8-я) устной версии.

В образцах пения на самогласен трансформация строк-моделей минимальна и сводится лишь к количественному варьированию речитативных единиц на участке срединной фазы строки, инициальный и каденционный фрагменты мелодически стабильны.

Более интересные интонационные процессы можно наблюдать при использовании строк-моделей самогласнов в нетипичных условиях, а именно при исполнении текстов иной, нежели стихеры, организации. К таковым в первую очередь следует отнести псалмы литургии (обедницы): 102 и 145 (антифоны изобразительные) и 33, завершающий службу. В традиции РПСЦ изобразительные принято петь на 6-й глас, 33 псалом — на 7-й. В залесовской общине все указанные тексты распеваются на 7-й глас, что также составляет местную особенность.

В псалмах модели самогласна функционируют особым образом, что обусловлено особенностями поэтической организации их текста. Пятистрочный инвариант самогласна 7-го гласа основан на чередовании 2 строк-моделей с замыканием третьей. При распевании псалмов последняя модель не используется. Игнорирование третьей (замыкающей) модели, по всей видимости, продиктовано структурой поэтического текста, в котором строка, как правило, состоит из двух полустиший. При этом мелодическая строка-модель соотносится именно с полустрокой псаломского стиха (в отличие от стихер, где она распространяется на полную строку, не имеющую внутреннего деления). В результате 2 различные строки-модели объединяются в мелодико-ритмический период единого строения, чему способствует, в том числе, равновысотность тона речитации обеих строк, а также конечного тона первой мелостроки, берущего на себя в данном случае функцию медианты. В этом контексте третьей строке самогласна не находится места в форме. Повторяемость мелодико-ритмического периода в соответствии с числом распеваемых псаломских стихов в конечном итоге приводит к трансформации монострофической формы, характерной для самогласна, в однострочную разомкнутую, типичную для хорового речитатива.

В устной версии исполнения псалмов инварианты строк-моделей не подвергаются той трансформации, которая наблюдалась в пении на самогласен, что объясняется минимальным количеством элементов и принципом многократной повторности единственно возможной их комбинации.

Напротив, в отличие от самогласнов, при распевании псалмов повтор мелодико-ритмического периода допускает возникновение интонационных вариантов, которые носят закономерный характер. Пространный текст псалма позволяет детально проследить процесс их формирования:

– варьированию не подлежат опорные элементы ладового звена: конечный тон, тон речитации, побочные опоры, формирующиеся на акцентных слогах, инициальный тон (за исключением особых случаев);

– варьированию подвергается сфера ладовой неустойчивости, концентрирующаяся в предкаденционной, инициальной зонах.

Возможные варианты иллюстрируют нотный пример 3, где:

– литеры ***а*** и ***в*** обозначают соответственно 1 и 2 модели;

– цифра в первой позиции — тип мелодического оформления каденции;

– цифра во второй позиции — оформления второго акцентного слога;

– цифра в третьей позиции — тип мелодического перехода от зоны речитации ко второму акцентному слогу;

– цифра в четвёртой позиции — тип инициальной формулы;

– «0» в любой позиции обозначает отсутствие варианта относительно схемы ладовой формулы.

Наименьшее число вариантов возникает на инициальном участке. Его мелодическое оформление определено типом анакрузы: нулевая предполагает совпадение инициального тона с тоном речитации; односложная — введение собственно инициального тона, располагаемого терцией ниже тона речитации; двусложная (в мелострoке ***а***) — дополнительного проходящего от инициального к тону речитации; трёхсложная — ещё одной дополнительной ритмической единицы на высоте инициального тона во второй позиции. В строке ***в*** проходящий не допускается при любой анакрузе.

Мелодические варианты каденций соответствуют типу клаузулы. Женское окончание (хореическая клаузула) интонационно реализуется как сопоставление 2 долгих на высоте, соответственно, второго акцентного и конечного тонов (строка 4, модель ***а***). При расширении слогового состава клаузулы до 3–4 слогов (условно отнесём обе к типу гипердактилической) возникает мелодико-ритмический вариант каденции с использованием отклонения к нижнему вспомогательному конечного либо верхнему вспомогательному второго акцентного тона. Каждый из вариантов чётко соотнесён с типом мелостроки. Так, в строке ***а*** встречается только первый вариант (строки 3, 5); в строке ***в*** допустимы оба, хотя доминирует второй, на первый же наложены ограничения: он возникает только в функции терцовой вторы при двухголосном расслоении фактуры (строки 2, 5, 7); не допускаются его повторы в соседних строках.

Дактилическая клаузула в мелостроках ***а*** и ***в*** реализована различным образом. В первом случае данный тип клаузулы определяет особое мелодическое оформление предшествующего каденции второго акцентного слога, приводя к замене долгого внутрислоговым распевом. В связи с этим данный тип каденции можно обозначить как производный от гипердактилической, а его возникновение рас-

сматривать как проявление тенденции к сохранению мелодической структуры «гипердактилической» каденции с яркой интонацией опевания конечного тона (строки 1, 2, 6, 7). Дактилическая клаузула мелостроки *в* оформлена более элементарно — введением дополнительного речитативного тона на звуковысотном уровне второго акцента.

Варианты, возникающие в предударной зоне второго акцента, зависят от количества слогов, составляющих фазу речитации. Нормативным в строке *а* является интонационный вариант с отклонением к нижнему вспомогательному относительно тона речитации; в строке *в* — к нижнему вспомогательному (взятому скачком либо с использованием дополнительного проходящего — оба варианта в данном случае однофункциональны) относительно акцентного тона.

В строке *в* иных вариантов оформления второго акцентного тона не предусмотрено, так как тон речитации здесь находится выше акцентного. В строке *а* восходящая интонация, выделяющая акцентный тон, может изыматься, так как последний находится выше тона речитации (то есть мелодическая структура соблюдает естественное для просодии условие повышения интонации на акцентном тоне). Однако снятие восходящей интонации не произвольно и допустимо лишь при условии краткости зоны речитации — менее 4 слогов — (строка 6), либо стечения ударений в предакцентной и акцентной позициях (строки 1, 2).

Таким образом, возникновение вариантов не является случайным и обусловлено слогоакцентной организацией поэтического текста псалмов. Закономерно и распределение интонационных вариантов относительно строк-моделей и их зон: недопустим повтор какого-либо варианта в пределах одной строки, а также их позиционные перестановки; в строке *а* используются вспомогательные только относительно предшествующего элемента формулы, в строке *в* — только относительно последующего. Возникающие интонационные варианты, в конечном итоге, обусловлены различием интервальных отношений между опорными элементами лада (тоном речитации, вторым акцентным, конечным), а также принципом мелодической компенсации, типичным для знаменного роспева, когда восходящее мелодическое движение необходимо требует последующего нисходящего и наоборот.

Упорядоченность в использовании интонационных вариантов, а также их соответствие слогоакцентной структуре поэтического тек-

ста позволяют утверждать, что певчие залесовской общины не просто знакомы с интонационным содержанием самогласна, но и полностью владеют техникой пения по модели, свободно варьируя модель в соответствии с правилами, усвоенными ими, по всей видимости, интуитивно.

Описание процесса адаптации вербальной и музыкальной текстовых структур различной организации позволяет сделать выводы более общего характера.

1. Поэтическая и музыкальная составляющие вокальной силлабики изначально являются автономными текстовыми структурами. Конструктивной единицей вербального текста является строка, обладающая смысловой и композиционной целостностью, индивидуальностью слогоакцентного состава; музыкального текста — мелострока, мелодико-ритмическая формула, характеризуемая самостоятельной ладомелодической, ритмической и внутренней композиционной организацией. Однако в условиях контрафактуры, типичной для силлабики знаменного роспева, возникает необходимость адаптации вербальных текстов различного слогового состава к устойчивой мелодической формуле, в результате чего обе текстовых составляющих входят в отношения корреляции.

2. Теоретическая модель данных отношений выглядит следующим образом. Вербальный текст церковнославянских молитвословий различных жанров относится к особому типу поэзии, система стихосложения которого на сегодняшний день точно не установлена, но, условно, её относят к верлибру, имеющему тенденцию к тонике: это текст, поделённый на соотносимые и соизмеримые отрезки — строки. При распевании молитвословий прослеживается чёткая соотнесённость цезур мелодических строк с границами строк поэтического текста. Тем самым вербальный текст выполняет формообразующую функцию по отношению к тексту музыкальному. В свою очередь, напев является фактором, организующим поэтический текст: именно напевом задаётся общеобязательность деления вербального текста на строки. Более того, благодаря собственно мелодико-ритмическому выделению акцентных слогов в определённых позициях строки, напев усиливает в свободном молитвословном стихе черты тонической системы стихосложения. В каждой строке формируется 3 сильные позиции. Первая сильная позиция совпадает с первым акцентным слогом в стихе, вторая приходится

на ударный слог заключительного слова (если это не последний слог в строке) либо на ударный слог предыдущего слова (если последний слог заключительного находится под ударением). В том и другом случае данная сильная позиция совпадает с началом каденции мелостроки. Третья позиция по сути нейтральна: на неё может приходиться как акцентный, так и безакцентный слог. Однако, благодаря своему положению в форме (перед цезурой), а также по своей ладовой функции (более высокая степень опорности) она тяготеет к сильной. Грамматические ударения, расположенные в промежутке между двумя первыми сильными позициями в строке нивелируются за счёт ритмически ровной, равновысотной речитации. В результате каждая строка текста выстраивается как трёхсегментный ритмический период: нулевая — четырёхсложная анакруза / нерегулированный в количественном отношении срединный сегмент / хореическая (дактилическая, гипердактилическая) клаузула (последнюю сильную позицию в строке следует относить к сверхсхемным и не включать в счёт ударений): (0-4). n. (1-3). В соответствии с ритмической организацией строк, лежащие в их основе мелодические формулы также имеют «трёхэлементное» строение: мелодически развитые инициальный и каденционный участки, обрамляющие медиальное построение псалмодического характера.

3. Степень зависимости музыкального ряда от вербального различна в образцах разных жанров (в молитвословных текстах, тяготеющих к строчной прозе, музыкальный ряд находится в положении подчинённого вербальному, в певческих жанрах — прежде всего в стихерном — в значительной мере автономен, по отношению к псалмам следует говорить о «паритете» двух текстовых рядов), а также на различных участках формы (максимальна в фазе речитации, минимальна в каденционных построениях).

4. Влияние вербального ряда на музыкальный реализуется, прежде всего, в количественном аспекте: им задаётся число композиционных единиц, их протяжённость; музыкальный ряд качественно влияет на параметры вербального текста, проявляя в нём черты поэтической структуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Наиболее значительное исследование силлабических форм пения осуществлено Т.Ф.Владышевской в диссертации 1976 г. «Ранние формы

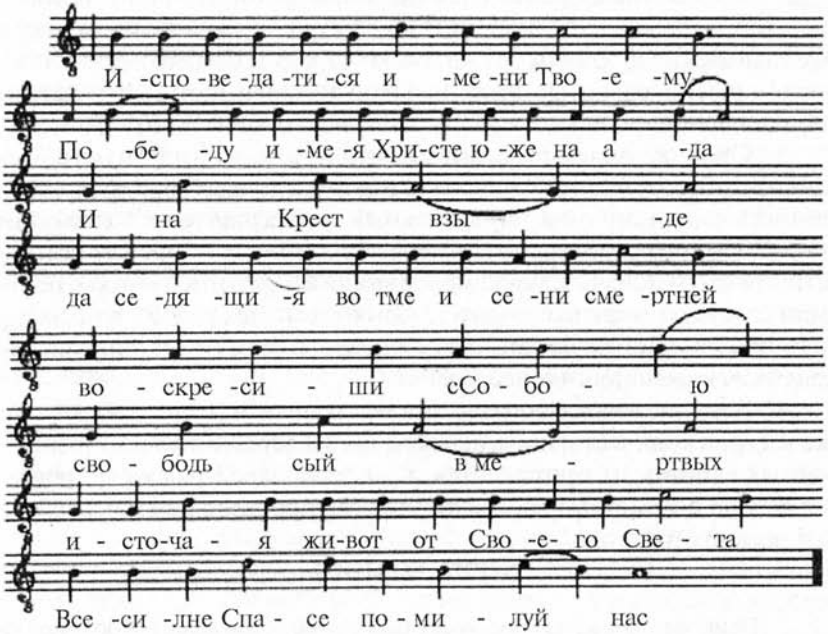
древнерусского певческого искусства».

2. Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т.4. М.,1997. С.40.

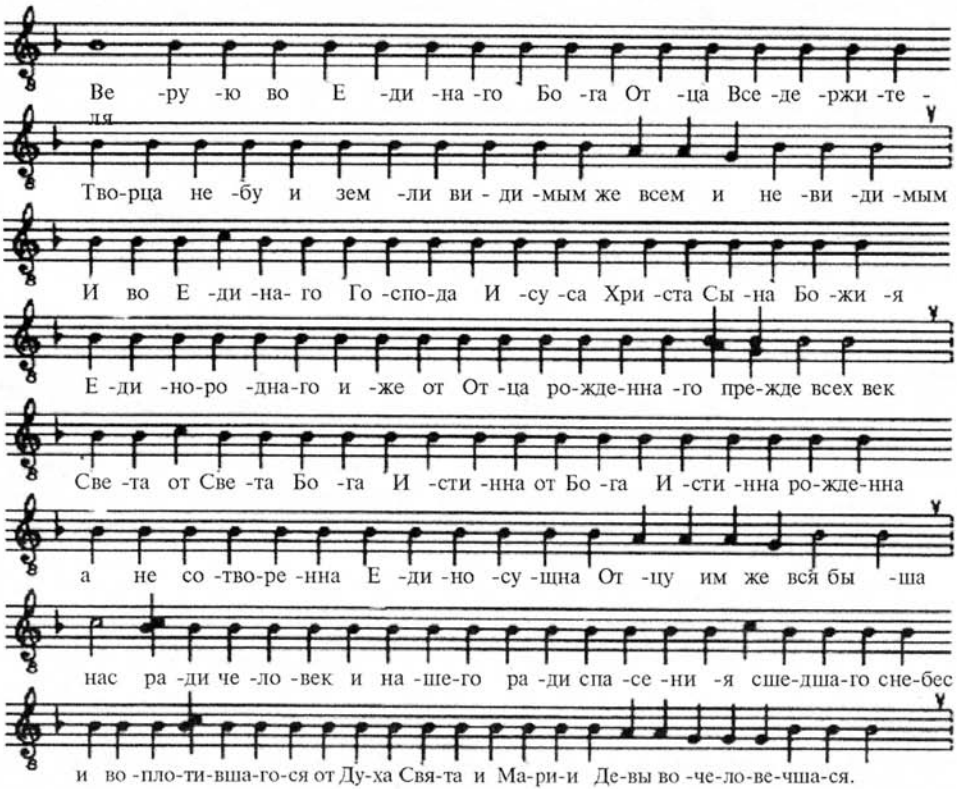
3. Полевые исследования в данном регионе проводились в 1997 г. при поддержке РГНФ (проект № 97-04-18013). Состав экспедиции: Т.Г.Федоренко, В.В.Мурашов, Н.С.Мурашова. Нотировки фонообразцов, приведённых в качестве примеров в настоящей статье, выполнены О.А.Светловой. Материалы экспедиции хранятся в Архиве традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории им. М.И.Глинки.

4. Пение на 6-й глас всего репертуара, в принципе, допустимо уставом, но всё же значительно снижает степень интонационного разнообразия богослужений и свидетельствует об утрате в общине осмогласия как модально-ладовой системы древнерусской церковной монодии. На самом деле ситуация с осмогласием в общине складывается несколько иным образом. Некоторые образцы песнопений распеваются на мелодии других гласов, однако данный факт певчими вряд ли осознаётся.

Нотный пример 2. Стихера-самогласен, глас 6.



Нотный пример 1. Символ веры.



Нотный пример 3. Псалом 102.



О.Н.СУДАКОВА

ЮЖНОРУССКАЯ ТРАДИЦИЯ В ПЕСЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАБАЙКАЛЬЯ*

Сложные процессы формирования старообрядческого населения в Забайкалье, развития и сохранения традиционной культуры отразились и на песенном фольклоре семейских, который включает в себя всё разнообразие певческих традиций разных областей России. Однако в силу различных причин: времени заселения, изолированности проживания и др. – корневые истоки имеют разную сохранность и степень проявления. Это могут быть отдельные элементы, принадлежащие той или иной песенной традиции, а иногда её целый комплекс, включая манеру исполнения, характер звуковедения, ладовую основу.

В старообрядческих сёлах Забайкалья записаны образцы ярко выраженного южнорусского песенного стиля, в частности, тамбовско-воронежского с контрапунктирующим многоголосием, с параллельным, встречным или расходящимся движением голосов. В семейских песнях широко используется приём расхождения голосов на октаву в устоях середины и окончания музыкальной строфы, что является характерной чертой многих южнорусских стилей. Связь музыкального фольклора семейских с казацкой и вообще с южнорусской песенностью обнаруживает и музыковед Н.М.Владыкина-Бачинская. Исследовательница подчёркивает нередкое использование в контрапунктирующем многоголосии «переработанных элементов казачьей вторы (стиля так называемого дишкантирования)» (1). Она отмечает, что исполнительницы, в песнях которых прослеживается северная традиция, принадлежат к старшему поколению, а южная – к среднему.

Проследим на конкретном примере связь певческой традиции семейских с южнорусской и выявим некоторые черты, характер-

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ №01-0697204.
Судакова Оксана Николаевна – к.филолог.н., ВСГАКИ.

ные для этих двух традиций.

Сравним вариант песни «Проходи мое скушное время», который был записан на юге России в Белгородской области в 1978 г., с вариантом, записанным в с.Большой Куналей в 1961 г.

Вариант Белгородской области (1)

(1) 1. Эх, да проходило да мое ли оно скучное время.
Ох, ды я, я, ох, да скучное время,
Да время оно, оно поскорей.
Э-ой, я, я, ох, да скучное время
Да время оно, оно поскорей.

(2) 2. Эх, скучное время поскорей,
Ой, я, я, ох, да ох, распроходят
Да и наши они, они люты дни.
Э-ой, я, я, ох, да ох, распроходят
Да наши они, они люты дни.

(3) 3. Эх, распроходят наши люты дни.
Ой, я, я, эх, да ох, сохня-вяня
Да травка она, она без дождя.
Э-ой, я, я, ох, да ох, сохня-вяня
Да травка она, она без дождя.

(4) 4. Эх, сохня-вяня травка без дождя.
Ой, я, я, эх, да ох, пройдет дождик,
Да пройдет дробная, травка, травка, уздохнет.
Да пройдет дробная, травка, травка уздохнет.

(5) 5. Эх, придет дождик, травка уздохнет.
Ой, я, я, эх, да ой, сидить плача,
Да плача ой, девка, она, она под окном.
Э-ой, я, я, эх, да ой, сидить плача,
Дай плача, ой, девка она, она под окном.

(6) 6. Эх, сидить-пляча девка под окном.
Ой, я, я, эх, да ох, все по милом,
Да по милому она, она по своем.
Э-ой, я, я, эх, да ох, все по милом,

Да по милому она, она по своем.

(7) 7. Эх, все по милом она по своем,
Ой, я, я, эх, да ох, все по Ване,
Да по Ване она, она по милом.
Э-ой, я, я, эх, да ох, все по Ване,
Да по Ванюшке она, она по милом (2).

Вариант с.Большой Куналей (2).

(1) 1. Проходи/я/-ко, наша с/ы/куш/и/ная время,
Ой да времяч/а/ка, я ох, да, да ли да скуш/а/ная время,
Я ой, да скуш/и/на время/ времечко, п/ы/ройди поскорей.

(2) 2. Скушно время, пройди поскорей...
Пройтика/ва/ите, все часы, все часы/я/ да/я/, дай мину/я/туи
Не/я/то да ли все-то наши минуты, да я ой, да все
ми/и/ну/я/точки да наши люты дни.

(6) 3. Все минутушки, наши люты дни...
Под вако/ло/ш/и/кя..., ой, под ва-я/кон, вако/е/ш/и/кам
Бе/а/дна/ва/я си/е/ди/е/т дявче/е/, ой дев/ы/че/ево/ноч/ня/ка
Е-ох, да она сидит пла/я/чет/ ай/ за/я/..., я ох, ох, прав/а/ду/я/
Ма/я/ша си/я/дять.

(7) 4. Привзадумав/ы/шись она сидить
Ой, сидить пла/явавая/чать, бед/ы/на/ва/... /я, по ем/ы/-та рыда...
ой, яна рыдаяти,
Да, яво, она-то в/ы/ слизах/ы/ рячи/я/, я ох, ох, в слизах/ы/
ре/я/чи/ ох, Ма/я/ша говорять.

5. В слезы реченьки с Машею говорят...
Ы долга, дол/ы/га я бу/о/ду па е/мы/ страда/оява/ти,
страда/оява/ти.
И да я, вах/ы/, да все/о/ в-ы- да сяр/ы/ца/ я ох, дав-ы да/я/
сяр/я/ца, ох/ы/, буду/ду/ сакру/ю/шать?

6. Долго ль сердце я буду-ка сык/ы/рушать.

Ай, сокруши/о/ласи/е/-ка мая ро/я/... ой, раздяв/и/че/е/, ох,
раздев/ы/че/е/нач/на/ка,
Явох/ы/ не бы... было ма/я/ло/ой/денька, ой, да по
морю/ява/дчику детства из/ы/нывать.

(3) 7. Ой, ды ли вы при твоим/и/ годах/ы/ сохнет, блек/ы/нет во
дав/и/не/ни/никия т/ы/ра...
Ой, да/я/ тра/я/выника, да ох, я на-то подсы/я/хает/ы/, я ой
Ох, пад/ы/сы/е/ха/ва/ит/я/ травка биз дожжа...

(4) 8. Подсыхаити травыньки биз/ы/ дожжаю...
Как/а/ не раз травыньку й дой, дождикым б/ы/равый
Помо/ево/... ой да помо/во/читы тая... ой да та/я/гда...

(5) 9. Когда травушку дождичек помочет,
травка в поле воздохнет,
Когда парень девицу полюбит,
словно маковка девка расцветет (3).

Это старинная любовная протяжная песня принадлежит к самому значительному по объёму жанру песенного фольклора семейских. Её бытование зафиксировано в разные годы в с.Большой Куналей (1934, 1946, 1961, 1971, 1998 гг.).

Первая запись этой песни от семейских в Забайкалье была сделана в 1934 г. А.М.Астаховой.

Песня «Проходи-ко мое скучное время» о молодой девушке на выданье, ожидающей встречи со своим милым. Исполняют её обычно с глубокой задушевностью и большой внутренней теплотой. Оба текста дают достаточно словесного материала для установления их тождества и разночтений, что позволяет считать, что это 2 варианта одной песни.

Если сравнить поэтический текст всех строф обоих вариантов, то можно сделать вывод, что первый вариант принадлежит к более раннему слою. Для традиционных лирических протяжных песен характерно широкое применение принципа композиционного параллелизма, который обусловлен спецификой их содержания. Разбираемая песня начинается с картины природы (символической),

а затем следует картина-образ из жизни человека. В первом варианте хорошо просматривается этот принцип построения:

4 строфа: Эх, сохня-вяня травка без дождя.

6 строфа: Эх, сидит-плача, ой, девка под окном.

Картина природы рисует образ «травки» – девушки (3–4 строфы), которая скучает в одиночестве – «сохнет-вянет». В лирических протяжных песнях цветущее растение всегда означает веселье, радость, а его увядание – печаль и разлуку. Травка в поле без дождя засохнет, и девушка, не встретив милого сердцу друга, со временем увянет. Использование в поэтическом языке различных символов помогает полнее раскрыть всю глубину чувств, испытываемую героем. Затем следует образ девушки, которая «сидит-плача», ждёт своего любимого (5, 6, 7 строфы).

Во втором варианте последовательность изложения поэтического материала нарушается, а объём больше на 2 строфы. Сначала, после обращения, даётся реальный образ девушки (3, 4, 5, 6 строфы), описание которого более развёрнуто, чем в первом варианте, затем приводится параллель: описание природы – «подсыхаити травыньки без/ы/ дожжа». В варианте, записанном у семейских, последняя строфа служит итогом к изложенному в песне:

Когда травушку дождичек помочет,
Травка в поле воздохнет,
Когда парень девицу полюбит,
Словно маковка, девка расцветет.

Относительное соответствие строф обоих вариантов отмечено в текстах 1 и 2 вариантов.

Сравнивая вербальный текст двух вариантов, мы находим много общего в раскрытии основного содержания, проявляется это в использовании поэтического параллелизма образов, схожей символики, помогающей более глубокому раскрытию эмоционального содержания песни. Однако во втором варианте происходит перестановка строф, что приводит к нарушению традиционного принципа поэтического изложения, когда в первую очередь даются картины природы, а уж затем реальные человеческие образы.

Следует отметить почти полное совпадение поэтического текста зачинов, можно предположить, что песня относится к наиболее старому песенному стилю и смогла сохранить свой исконный зачин в силу устойчивости традиции. Некоторые различия, кото-

рые мы здесь встречаем, могли возникнуть в результате перехода песни к следующему поколению или что-то забылось и было восстановлено по аналогии. Для вариантов песен, место записи которых разделяют тысячи километров, хорошая сохранность зачинов свидетельствует о её активном бытовании у разных поколений исполнителей (подтверждение этому в Забайкалье мы находим в полевых материалах и публикациях поэтических текстов).

Зачины: 1 вариант 1978 г. «Эх, да проходило да мое ли оно скучное время».

2 вариант 1961 г. «Проходи/я-ко, наша с/ы/куш/и/ная время».

Как можно заметить, разночтения в зачинах незначительны. Исполнители только оттеняют некоторыми деталями основную мысль, что не влияет на общий эмоциональный тон. В обоих вариантах использован поэтический приём обращения, который способствует усилению эмоциональной окраски песенной речи, придаёт всему куплету личностный характер. Особую взволнованность привносит и сам напев. Этот приём довольно часто встречается в лирических протяжных песнях, именно в её начале. В первом варианте междометие, которое стоит перед обращением, делает песенную фразу наиболее выразительной. Во втором варианте определённую роль в создании песни играет использование существительного с ласкательно-уменьшительным суффиксом – «времечко», – которое делает песню лиричнее. Использование таких существительных очень характерно для протяжной песни в целом.

Если рассматривать мелодическую линию зачинов, то становится очевидным и несовпадение, хотя можно говорить об общности в характере развития мелодии (движение голоса в зачинах). В обоих вариантах наблюдается небольшое движение мелодии вверх на обращении «проходи» с последующим нисходящим движением, затем следует скачок на м6 (малую сексту) вверх в обоих вариантах, в семейском на слова «наша», в белгородском на слова «да мое», с последующим довольно стремительным (особенно в первом варианте) нисходящим движением голоса. Скачок подчёркивает присутствие личностных интонаций в запеве.

Каждый запевала привносит личный момент в традиционный зачин, создавая различные мелодические варианты, находит оттенки, которые способствуют выражению эмоционального состо-

яния поющих. Так, в варианте семейского исполнения (2 вариант) происходит чередование мелких длительностей, передающих внутреннее волнение героини, с более крупными (d), дающими возможность на раздумье, а в 1 варианте весь запев исполнен только мелкими длительностями. Следует отметить, что в обоих вариантах в запеве почти отсутствуют распевы, что способствует передаче речитативной интонации, совпадающей с обращением, которое заложено в вербальном тексте. Нужно обратить внимание на то, что во 2 варианте хоровое вступление подготовлено более выдержанным звуком среднего голоса, выполняющим запев, затем на восклицание «ой», исполненное на ч4 (чистую кварту), подхватывает верхний голос, в последнюю очередь присоединяется к исполнению нижний голос. Такой порядок вступления голосов очень характерен для семейской песенной традиции: когда песню после запева, на последние слова зачина, подхватывают не все голоса одновременно, а каждый голос постепенно вливается в звучание хоровой партитуры.

По-другому обстоит дело в 1 варианте. Запев полностью исполняется одним запевалой, а на слова «о-х/ы/, ды я» одновременно включаются в распев все голоса. Причём, восклицание «о-х/ы/» тоже приходится на скачок, только более широкий, чем во 2 варианте.

Оба варианта отличает активное внутриголосовое ритмическое движение благодаря включению в распев вставных новообразований, использованию дополнительных гласных, «огласовок» согласных.

Во втором варианте обращает на себя внимание особенность слогового ритма, характерная для многих лирических песен традиционного пласта, когда пульсация слоговых ритмических единиц постепенно замедляется от начала к концу музыкально-поэтической строфы. Речитативная форма произнесения слов вербального текста сменяется распевной. Для обоих вариантов, как и для большинства песен данного жанра, характерны такие музыкальные особенности, как распевность слогов, широкий диапазон мелодии, прослеживается дробность музыкально-ритмических фигур по сравнению с более крупными единицами слогового ритма, что также является следствием распевности протяжных песен.

В 1 варианте наблюдается сокращение размеров второй и пос-

ледующих поэтических строф по сравнению с первой. После окончания четвёртой музыкальной фразы начальной строфы следует серединный запев, повторяющий последние, только что спетые слова на музыкальном материале 2-й музыкальной фразы первой строфы. В.М.Щуров характеризует такую форму соединения песенных строф, встречающихся в данном районе Белгородской области, как характерную для более ранних традиционных песен (4).

Во 2 варианте мы видим цепное соединение песенных строф по стиху, когда последняя стиховая строка каждой предыдущей строфы повторяется в начале последующей: А Б В, В Г Д и т.д.

Данная структура стиха характерна для традиционных крестьянских песен.

В первом варианте структура несколько изменена. Начало каждой последующей строфы (1 строка) включает в себя поэтический текст в сжатом виде 2 последних строк предыдущей строфы, что способствует более компактному изложению содержания песни. Для обоих вариантов характерно окончание строфы на выдержанном звуке, звучащем в ч8 (октаву). Причём, октавное звучание голосов встречается в середине строфы во 2 варианте и в конце каждой строки в первом.

Подчеркнём сходство в ведении голосов как в семейском многоголосном распеве, так и в южнорусском. После запева средним голосом мелодическая линия развивается свободно, переходя от одного голоса к другому. В обоих вариантах есть общие признаки в строении хоровой партитуры, например, высокие мужские голоса звучат в той же тесситуре, что и женские, или выше низких женских голосов. Обе партитуры расшифрованы как запись от мужского ансамбля, хотя исполнение, судя по паспортным данным, было смешанным, то есть присутствовали мужские и женские голоса. Это не случайно, так как для обоих стилей характерно звучание женских голосов в низкой тесситуре, а высокий женский голос звучит самостоятельно только в местах унисонного свода, как правило, в середине или в конце строфы. Поэтому, видимо, для удобства нотирования и прочтения, все голоса записаны как мужские.

Лирические протяжные песни отличаются развитостью ладовых средств. Песня «Проходи, мое скушное время» тоже не исключение. Оба варианта отличает своеобразие ладовых форм. В

семейских песнях часто встречаются различные виды ладотональной переменности. Так, во 2 варианте мы находим квартовую переменность ладотональных устоев /ре-бемоль мажора/ и /соль-бемоль мажора/ в миксолидийском наклонении. Для южнорусской традиции также характерна ладотональная переменность. В 1 варианте, как и во 2, встречается квартовая переменность.

Итак, песенная традиция старообрядцев Забайкалья имеет разные корневые истоки. На примере 2 вариантов одной песни показано, как проявляются в поэтической форме и музыкальном строе стилевые черты южной традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Владыкина-Бачинская Н.М. Народное песенное творчество забайкальских семейских // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч.2: Забайкалье. Новосибирск,1975. С.132, 134.

2. Щуров В.М. Белгородское Приосколье. М.,1995. С.169.

3. Фольклор семейских / Сост. Л.Е.Элиасов, И.З.Ярневский. Улан-Удэ,1963. №14. С.73; №3. С.29.

4. Щуров В.М. Указ. соч. С.18.



Л.Р.ФАТТАХОВА

ТРАДИЦИИ БОГОСЛУЖЕБНОГО ПЕНИЯ БЕЛОКРИНИЦКОЙ ОБЩИНЫ Г.НОВОКУЗНЕЦКА

Общины Русской Православной Старообрядческой Церкви (белокриницкого согласия) распространены на территории Кузбасса практически повсеместно (Новокузнецк, Гурьевск, Кемерово, Междуреченск, Таштагол и др.). Наиболее сильной является община г.Новокузнецка. Она имеет богатую событиями историю. В 1930-е годы. представители этого согласия были компактно высланы из Подмосковья во главе с епископом Геронтием. С этого времени Новокузнецк становится духовным центром белокриничников в Кузбассе. На богослужения верующие съезжались со всех окрестностей: Прокопьевска, Осинников и т.д. Богослужебную практику в общине не прерывали даже в то время, когда жили в палатках и землянках. Власти знали об этом, но в первое время «сильно не притесняли». Не прекращались службы и позже, во время репрессий – в предвоенные и военные годы.

Тем не менее, общине не удалось сохраниться: кто-то был репрессирован, кто-то сменил место жительства. И сейчас она состоит в основном из прихожан, приехавших из Алтайского края; из потомков же той «ссыльной» общины осталась только одна женщина, в юности отошедшая от веры и вернувшаяся совсем недавно, уже в пожилом возрасте.

Долгое время старообрядцы Кузбасса не имели иерея, важные службы и требы исполняли священники из Новосибирска (о. Михаил) и Томска (о. Геннадий). В июне 2001 г. в Новокузнецк был благословлён на священство о. Александр.

Моленная общины занимает первый этаж двухэтажного частного дома (1). Устройство ее традиционно для моленных и часовен, то есть культовых зданий, не имеющих алтарей.

Иконостас не отделяет алтарь от основного помещения, а на-

Фаттахова Лейла Ринатовна – Омский государственный университет.

ходится на восточной стене. Иконы, его составляющие, собирались долгие годы самими прихожанами «от себя и своих родственников». Кем и когда приносились иконы, сейчас уже никто не помнит, сохранились лишь отрывочные сведения. Например, в левом углу находится «Илья-пророк» в красивом киоте – из Мысков, в центре – складной (переносной) иконостас из Мариинска. Под этим «походным» иконостасом размещаются отдельные иконы. Набор их достаточно традиционен: Деисусный чин, «Троица», две «Богородицы», «Святитель Никола». В «красном» углу помещена икона «Спас в силах» очень интересной формы – верхняя часть её сделана в виде арки. По мнению уставщика, эту икону сняли с храмового иконостаса (видимо, во время его уничтожения), где она была надвратной. Рядом со «Спасом» находится напрестольная икона общины – «Всем скорбящим радость».

Перед иконостасом размещаются аналой и подставки для книг и Распятия, украшенные бархатной тканью с нашитыми крестами и шёлковыми платками с длинными кистями.

В общине есть все необходимые для службы певческие книги: Ирмологий, Октай, Обиход, – в основном печатные конца XIX–начала XX вв. («Морозовской» и «Калашниковской» печати). Есть и рукописи, например, Октай гуслицкой традиции. Но крюковой грамотой владеют немногие. Среди них – уставщик Б.Л.Кокорин и его дочь Софья, обучавшаяся в воскресной школе белокриницкой общины Новосибирска. По мнению отца, она уже настолько грамотна, что может вести службу.

На богослужениях пение осуществляется по певческим книгам (уставщик при этом тонкой длинной указкой следит за текстом, показывает звуковысотное направление и темп напева). Тем не менее, как выяснилось из личной беседы, знание певчими крюковой нотации ограничено наиболее простыми стилистическим формами, при анализе же фонограмм обнаружилось, что все песнопения исполняются напевкой, принятой в общине.

Поскольку далеко не все прихожане владеют крюковой грамотой, реально на службе используются только устные формы богослужебного пения. Значительная часть песнопений исполняется на самогласен или осмогласную погласицу, другие тексты, в прошлом распеваемые по крюковым книгам – напевкой. Бого-

служебное чтение также осуществляется по определённой модели.

Пение по мелодической модели – древнейшая, интонационно наиболее простая, каноническая форма бытования древнерусской монодии. В системе знаменного осмогласия существует несколько типов таких моделей: погласица псалмов Господи воззвах, погласица стихер, самогласнов, подобнов. Каждая модель используется для распевания конкретных текстов, предусмотренных каноном: «воззвашные» погласицы – для «стихов псалмов группы Господи воззвах с особыми припевами; погласицы стихер – для псаломских стихов, предваряющих пение стихер и славников; самогласны – собственно для стихер и словников групп на Господи воззвах, на стиховне, на хвалитех», подобны – в основном для праздничных стихер, указанных уставом (2).

В исследуемой общине осмогласное пение по модели представлено только погласицами и самогласнами.

Самогласнами названы первые стихеры на Господи воззвах всех восьми гласов. Сам термин «самогласен» в древнерусской музыке обозначает «песнопение, имеющее самостоятельный оригинальный напев, которое может быть исполнено с иным текстом любой протяжённости» (3). И действительно, в общине на самогласен распеваются все стихеры служб.

Самогласнам присущ строчной принцип строения: на основе нескольких гласовых строк пропеваются тексты многострочных стихер различной продолжительности, при этом соблюдаются определённые правила чередования строк. Заключительная строка никогда не повторяется, выполняя функцию каденционной.

Каждая строка имеет различную мелодико-ритмическую организацию, но основывается на общих принципах построения. Как правило, она состоит из трёх элементов: инициальный оборот, речитация на одном звуке и каденция. Два основных акцента строки – в инициальном и каденционном разделах – соответствуют двум ударениям вербального текста и обозначаются ритмически – более долгим звуком, либо мелодически – внутрислоговым распевом. Конечный тон строки всегда выделяется более долгой длительностью.

В стихерах, исполняемых на самогласен, модели строк воспроизводятся довольно точно, а незначительные изменения относятся, в первую очередь, к инициальному обороту, что связа-

но с местоположением первого ударного слога, и протяжённости раздела речитации, зависящей от длины строки.

На осмогласную погласицу (краткую мелодическую формулу) в общине исполняются «воззвахи» и псалмы обедницы: изобразительные и 33-й. Протяжённость текста и преимущественно устная форма бытования обусловили предельно простой принцип мелодической организации. Каждый псалом распевается на определённую интонационную модель, представляющую собой двухзвенный мелодико-ритмический период, совпадающий с границами псаломского стиха, состоящего также из двух полустиший. Каждый раз модель несколько варьируется, но все изменения строго регламентированы и зависят от вербального текста.

Таким образом, прихожане общины вполне владеют техникой пения на мелодический образец погласицы и самогласной стихеры. Сами модели – напевы, зафиксированные в общине, – не имеют принципиальных отличий от крюкового образца. Ладово-мелодические параметры письменных источников воспроизводятся достаточно точно: высотное соотношение господствующего и конечного тонов, ладовое наклонение. Расхождения между устной и письменной версиями связаны в первую очередь с особенностями вербального текста и выражаются в основном в вариативности инициального тона, отклонении от господствующего тона на соседние ступени (верхний либо нижний вспомогательный звуки), что иногда приводит к расширению объёма звукоряда (не более, чем на секунду); в замене мелодического способа выделения ударного слога (слогораспев) на ритмический (более долгий звук). Учитывая устную практику бытования этих жанров, канон вполне допускает такие отступления от письменного образца, и подтверждением этому являются аналогичные расхождения крюковых вариантов в различных рукописях.

В то же время было отмечено неканоническое использование самих гласовых моделей. Так, на службе третьего гласа стихиеры вечерни исполнялись на самогласен второго гласа, а утрени – восьмого гласа.

Другим, не менее важным пластом современной певческой практики старообрядчества является исполнение богослужебных текстов «напевкой». Под этим термином понимается исполнение какого-либо песнопения не по крюковым книгам – по письменной версии, а устно, как принято в общине.

В репертуар пения «напевкой» входят обиходные молитвословия, такие как «Отче наш», «Достойно есть», «Слава», «И ныне», «Свете тихии», «Единородный Сын» и т.д., но основным жанром в этом списке являются ирмосы канонов. В новокузнецкой общине репертуар пения по «напевке» представлен полностью.

Сравнение фонограмм песнопений с письменными источниками показало, что в целом в устной версии выдерживается близость к крюковому варианту: сохраняется структура песнопений, в основном выдерживаются ладово-мелодические характеристики строк. Изменения носят системный и целенаправленный характер. В первую очередь, они служат более отчётливому произнесению текста в быстром темпе (выделение ударных слогов, сокращение распевов). Структура самой строки кристаллизуется, по сравнению с письменным источником в ней более чётко выражены все три композиционных компонента: инициальная, срединная и каденционная зоны. В то же время в мелодическом отношении песнопения становятся более однообразными (инициальный и каденционный участки строки типизируются, распевы заменяются речитацией на одном звуке), изменяется их стилистика (силлабика вместо невматики).

В богослужебной практике старообрядцев наблюдаются разнообразные формы литургической речитации, представляющие широкий спектр различных типов интонирования: от речевого до вокального. В качестве основных исследователи выделяют тонированную речь и собственно литургический речитатив.

Тонированная речь – особый «уставной» тип произношения, противопоставленный обыденной бытовой речи, характеризуется сочетанием низкой общей напряжённости (характерной для обычной неэмфатической речи) и малыми её вариациями (что свойственно вокальному типу интонирования). Такой тип интонирования обладает, в первую очередь, ритмической и, в некоторой степени, звуковысотной определённостью. Тонированной речью чаще всего произносятся Исусова молитва, чтения отдельных псалмов (особенно – служб часов), иногда молитвословия приходно-исходного начала.

Литургический речитатив представляет «переходную форму от тонированной речи к вокальной силлабике» (4) и в зависимости от степени напряжённости интонирования балансирует между ре-

чевым и вокальным типами произношения литургического текста. Литургическая речитация представляет собой многократный варьированный повтор мелодико-ритмического периода единой структуры, совпадающего с композиционным уровнем строки вербального текста.

Так же как и тонированная речь, литургический речитатив обладает определённой областью применения: в первую очередь – молитвословия, произносимые уставщиком, чтецами, а также и исполняемые хором: «Слава», «И ныне», «Господи помилуй» и т.д.

При усилении степени вокализации литургический речитатив сближается с пением на погласицу (собственно вокальный тип интонирования). На практике в каждой общине складывается своя традиция произнесения тех или иных богослужебных текстов. Часто даже у одного чтеца на различных участках произносимого текста может меняться не только вид погласицы (например, псалмодическая или формульная), но и тип интонирования – от речевого до вокального. Тем более разными чтецами один и тот же текст может произноситься различно – кто как научился.

Репертуар чтений в общине достаточно традиционен: читаются молитвы приходно-исходного начала, молитвы по ходу службы («Исусова молитва», «Ныне отпущаеши», «Сподоби Господи» и др.), псалмы, кафизмы утрени, тексты Евангелия и Апостола. Кроме того, читаются тексты, относящиеся к певческим жанрам, но в современной старообрядческой традиции произносимые литургическим речитативом или даже тонированной речью: тропари, кондаки, седальны, блаженны, канон Пресвятой Богородице на павечернице и антифоны степенны (воскресных служб) на утрене.

К каждому типу текста, произносимому литургическим речитативом, традицией предназначена своя погласица. В разных общинах погласица может быть различной, но обязательно должен сохраняться принцип закреплённости погласицы за конкретным текстом или группой текстов.

В данной общине используется практически только один мелодико-ритмический вариант погласицы: псалмодирование на одном звуке, завершаемое каденцией, основанной на нисходящем движении в объёме малой терции; конечный тон совпадает с инициальным и господствующим. На эту погласицу уставщик

читает Евангелие, Апостол, шестопсалмие, возглашает, объявляет чтения и т.д. При этом меняется только темп и абсолютная высота произнесения (естественно, и длина участка псалмодии, зависящая от количества слогов в строке вербального текста). Погласицы, исполняемые другими членами общины, интонационно близки к погласице уставщика. Как правило, это либо речитация на одном тоне с каденцией, захватывающей звуки верхней большой секунды и нижней малой терции, либо короткие варьированные формулы в этих же звуковысотных пределах.

Таким образом, говоря о традиции литургического чтения в общине, можно отметить, что принцип закреплённости конкретной погласицы за определённым текстом в основном утрачивается, сам тип погласицы предельно упрощается. Тем не менее, традиция чтения в общине функционирует достаточно стабильно и при необходимости даже заменяет вокальные жанры (за счёт чего расширяется репертуар чтений). Сохраняются и основные принципы композиционной организации литургического речитатива: соответствие пунктуации вербального текста, соблюдение акцентной структуры, трёхзвенное строение самой погласицы и способы её варьирования.

Итак, хотя и не приходится говорить о культивировании в данной общине наиболее сложных типов пения, всё-таки прихожанам удаётся поддерживать стабильное состояние своей певческой культуры, при котором сохраняются все канонические формы произнесения литургического текста.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В 2001 г. рядом с моленной развернулось строительство храма.

2. Федоренко Т.Г. Традиции литургического пения старообрядцев семейских // Национальная самобытность искусства на рубеже тысячелетий: Материалы научно-практической конференции, посвящённой 60-летию Союза композиторов Республики Бурятия. Улан-Удэ,2000. С.66.

3. Владышевская Т.Ф. Самогласен // Музыкальный энциклопедический словарь / Гл. ред. Келдыш. М.,1990. С.483.

4. Федоренко Т.Г. К проблеме классификации устных образцов старообрядческого литургического пения (на материале сибирской региональной традиции) // Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества: Материалы Всероссийской научной конференции. Новосибирск,1999. С.248.



Т.С.КАНЕВА

К ВОПРОСУ О ВНУТРИЛОКАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ПЕСЕННОГО РЕПЕРТУАРА УСТЬ-ЦИЛЬМЫ*

Усть-Цильма хорошо известна специалистам по народной культуре как край, богатый духовными традициями. Здесь, на берегах Печоры, Цильмы и Пижмы нашли прибежище приверженцы старой веры. Их приток в Печорский край не просто вызвал демографический рост, появление новых поселений, но послужил самому формированию этнографической группы устьцилемов и становлению культурного уклада их жизни, характерными чертами которого стали традиционализм, консерватизм, культивирование дореформенного книжного знания. Можно сказать, что старообрядческие установки составили тот фундамент, на основе которого произошло окончательное формирование местной фольклорной традиции в результате взаимодействия и «выравнивания» элементов разных локальных традиций, привнесённых на Печору засельщиками края.

Песенный фольклор составляет один из самых ярких пластов народно-поэтического творчества Усть-Цильмы. Неслучайно именно песни составляют бóльшую часть экспедиционных материалов, зафиксированных в этом районе. Песенные формы народной культуры оказались наиболее устойчивыми во времени, и если в XX столетии, к примеру, сказки, былины, причитания стремительно уходили из активного бытования, то традиционная песня оставалась по-прежнему популярной у местных жителей не только пожилого, но и среднего возраста (1). Усть-цилемская песенная традиция давно привлекает к себе внимание фольклористов-филологов и музыковедов. В ряде работ дана общая характеристика её жанрового и сюжетно-тематического состава, особенностей бытования отдельных групп песен, имеются публикации текстов (2).

*Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого РГНФ (№00-04-00242а).

Канева Татьяна Степановна – к. филолог. н., зав. Центром фольклорных исследований Сыктывкарского госуниверситета.

В данной работе представлены некоторые наблюдения, которые сделаны в ходе детального изучения особенностей бытования песенной культуры Усть-Цильмы, проводящегося в настоящее время.

При издании материалов печорских экспедиций 1929 и 1955 гг. Н.П.Колпакова отметила, что в пределах района песенный репертуар представлен неоднородно: «По-видимому, по всем трём радиусам обследованного района – по береговой линии Печоры, реке Цильме и реке Пижме – был издавна распространён один и тот же старый песенный репертуар. Однако, несмотря на близкое соседство микрорайонов, природные условия и трудность сообщения между деревнями всегда разделяли их и не давали возможности тесному повседневному общению; это способствовало тому, что в каждом микрорайоне образовались свои (хотя бы и небольшие) особенности как в составе репертуара, так и в песенной манере» (3).

Не имея фольклорных записей раньше конца 1920-х годов, практически невозможно подтвердить или опровергнуть предположение Н.П.Колпаковой об изначальном бытовании в Усть-Цильме единого песенного репертуара и о его постепенной локализации в отдельных микрорайонах. Тем не менее, учитывая факт неравномерного заселения Усть-Цилемского края выходцами из разных северных земель, можно говорить и о процессе иного характера – об изначальной автономности песенного (фольклорного) репертуара отдельных кустов деревень, обусловленной особенностями заселения, и о его постепенной ассимиляции. Некоторые подтверждения этому дают результаты внутрилокальных сопоставлений записей усть-цилемских песен, цель которых состояла в том, чтобы проследить ареал распространения каждого песенного сюжета в пределах района (4). Опорными при этом были сведения о месте записи текстов или – при наличии – о месте рождения исполнителя, поскольку, как известно, данные о месте фиксации не всегда соответствуют реальной картине бытования сюжетов; сообщения о месте рождения певца (соответственно – об источниках его «фольклорного знания», репертуаре местности) являются более надёжными. К сожалению, экспедиционные записи далеко не всегда содержат такие указания, и это делает выводы о бытовании песен, основанные, главным образом, на данных о месте их записи, в некоторой степени условными.

Итак, в результате анализа записей усть-цилемских песен (5) с

точки зрения их распространения в районе было выделено несколько групп:

1. общераспространённые сюжеты – более 80 сюжетов, то есть почти половина выявленных в районе песенных текстов, в том числе:

а) с большей или меньшей степенью равномерности по всему району;

б) с преобладанием на Печоре;

в) с преобладанием на Печоре и Пижме;

г) с преобладанием на Пижме;

д) с преобладанием на Печоре и Цильме;

2. сюжеты, зафиксированные *только на Печоре и Пижме* (нет на Цильме) – около 40 сюжетов, в том числе:

а) с большей или меньшей степенью равномерности в данной «зоне»;

б) общие для Печоры и Пижмы, но на Печоре отмеченные только в «Климовском кусте» деревень (с.Климовка, д.Абрамовка, Медвежка);

в) с преобладанием на Печоре;

г) с преобладанием на Пижме;

3. сюжеты, зафиксированные *только на Печоре и Цильме* (нет на Пижме) – 6 сюжетов;

4. сюжеты, зафиксированные *только на Печоре* – 8 сюжетов;

5. сюжеты, зафиксированные *только на Пижме* – 25 сюжетов;

6. сюжеты, зафиксированные *только на Цильме* – 2 сюжета (6).

Очевидно, что на Печору приходится бытование наибольшего числа песенных сюжетов. Это можно связывать с тем, что именно с берегов Печоры началось формирование населения Усть-Цилемского края, здесь было основано его первое поселение, ставшее административным и экономическим центром, здесь на ярмарках и хороводных праздниках («горках») встречались жители разных сёл и деревень; река Печора служила транспортной магистралью края, а её низовья – местом общих для устьцилемов рыбных промыслов. Таким образом, в пространстве усть-цилемской культуры Печора выступала своего рода контактной зоной. На вероятное существование более или менее автономного печорского песенного репертуара указывает группа сюжетов, распространённых преимущественно на этой территории (группы 1б, 2б, 2в, 4 – всего чуть больше 30 песен).

Песни, распространённые одновременно на Печоре и Пижме,

также составляют достаточно большую группу (группа 2, а также 1в). Общность этого репертуара подтверждается незначительными разночтениями песенных текстов как на уровне сюжетов, так и на уровне их реализации – в «подробностях изложения» (7).

Наиболее яркая специфика репертуара характерна для района Пижмы. Здесь бытовали песенные сюжеты, не известные жителям других мест Усть-Цилемского края, причём многие из них относятся к числу редких или зафиксированных только в публикациях северно-русских записей («Анюшенька, возьму в руки топорочек» (ПП №52), «У нас есть такой, братцы, замальчик» (СГУ 0323-53), «Распроклятая машина» (ТПИФУЦ №29), «Люшоньки, да чтой во горнице» (ПП №355) и др.). Богатство песенного репертуара, мастерство певцов-пижемцев, особенности их певческой манеры признаются всеми жителями Усть-Цильмы. Эти отличия песенной культуры Пижмы Н.П.Колпакова связывала с влиянием пижемского Великопоженского скита, который «распространял среди местного населения грамотность и в то же время поддерживал своеобразие местной музыкальной культуры, которое создавалось в результате сочетания старообрядческих культовых напевов с местной песенной традицией» (8). Думается, что своеобразие пижемской песенно-музыкальной традиции обусловлено, в первую очередь, обстоятельствами заселения этой местности. Примечательно, что в усть-цилемском репертуаре есть отдельные сюжеты, не известные пижемцам (группа 3, в том числе, в частности, холостое виноградье) или малораспространённые среди них (группа 1д).

Небольшая группа песенных сюжетов относится к пижемским и отдельным печорским селениям, составляющим так называемый «Климовский куст» деревень (группа 2б; к ней относятся, например, песни «Во садочку, во саду добрый молодец стоял» (ПП №342), «Я по жердочке шла» (ТПИФУЦ №63) и др.). Появление такого ареала бытования небольшой группы песен можно связывать, скорей всего, с миграционными процессами в Печорском крае, а именно с переселением пижемцев на Печору (это предположение, безусловно, нуждается в серьёзной аргументации). Обращает на себя внимание тот факт, что именно к Климовке относится целый ряд редких для района в целом песен, зафиксированных только экспедицией 1929 г. Это, например, «Долина моя, долинушка, раздолье мое широкое» (ИРЛИ. Кол.6. П.4. №74), «Выколю рябинушку начет-

веро» (ИРЛИ. Кол.6. П.5. №39), «Юлочка широка, широкая, да дорога долгая» (ИРЛИ. Кол.6. П.5. №83) – всего более 10 сюжетов, в том числе, кстати, единственная в записях из Усть-Цильмы свадебная корильная песня «Тысяцкой, нехорошей» (10), «выбивающаяся» из местного репертуара, в котором вообще отсутствуют песни свадебные (11). Только в Климовке «горочная» песня «Берёза белая шумела, громела» была записана с традиционным для данного сюжета зачином «Олександровская берёза» (ИРЛИ. Кол.6. П.5. №57).

Песенный репертуар Цильмы значительно уступает Пижме и Печоре: здесь отмечено бытование менее половины сюжетов, составляющих усть-цилемский фонд традиционных песен (группы 2, 4, 5). Однако имеются единичные записи, отмеченные только у цилемцев (группа 6), которые требуют специального внимания.

При предварительном анализе данных о распространении песенных сюжетов в пределах Усть-Цилемского района отдельную группу составили тексты, достаточно широко распространённые на Печоре и/или Пижме, а на Цильме записанные в одном-двух вариантах, что не позволяло сделать вывод об их пижмо-печорском распространении. Так, из 14 записей припевки «Вдоль по бережку конь бежал» 7 записей сделаны на Печоре, 5 – на Пижме (всего 12) и только 2 относятся к Цильме. Подобная ситуация наблюдалась по отношению и к другим песням («За Невагою», «Подле реченьки хожу-брожу», «Я спойду да младенька» – по одной записи с Цильмы; «По Дунаем погуляем», в подавляющем большинстве записей относящейся к Пижме и лишь по одной записи – к Цильме и т.д.). Более тщательное рассмотрение репертуара исполнителей, записи от которых выбивались из общей картины бытования текстов, позволило с большой долей уверенности отнести их к пижемцам. Дело в том, что указанные цилемские записи были выполнены в д.Рочево и в д.Филипповская при сольном исполнении соответственно от А.В.Осташовой и А.Т.Дуркиной; эти же певицы были записаны и в составе ансамблей. Примечательным оказался тот факт, что к сольному исполнению относятся именно те песни, которые известны как бытующие на Пижме. Так, от певческого коллектива, в который входила и А.В.Осташова, зафиксированы общераспространённые сюжеты («Куревушка-курева», «Люшоньки, да что во горнице», «Девка плакала она тужила» и др. – ИРЛИ. Кол.160. П.1. №91, 93, 108, 120, 122), в сольном исполнении

(от А.В.Осташовой) записаны песни пижмо-печорского или только пижемского бытования («Возле реченьку хожу-брожу», «Мимо тот, мимо каменных полот», «С-по Дунаем погуляем», «Вечор девки вечеренечку сидят», последняя песня принадлежит к пижемской версии сюжета «кузнецы нахваливают чужих жён» – ИРЛИ. Кол.160. П.1. №95, 109–112) (12). Таким образом, вопрос о принадлежности ряда песен, имеющих по одной-две записи с Цильмы, к репертуару этого «микрорайона» был снят.

Итак, систематизация усть-цилемских песен по месту записи (с определённой долей вероятности – по месту бытования) позволила выявить «микролокальные» группы сюжетов, характеризующие распространение песенного репертуара в пределах района. О том, насколько традиции пижемцев, цилемцев и печорцев были автономными и самобытными, можно будет судить только после того, как будет осуществлено этномузыковедческое исследование песенно-музыкальных жанров усть-цилемской устно-поэтической культуры. Определённые коррективы в обозначенную группировку песенных текстов, возможно, будут внесены по результатам межлокальных сопоставлений песенных сюжетов, а также характеристики их «поэтического инвентаря» (набора художественных составляющих, из которых складываются формульные выражения, мотивы, сюжетные ситуации и тексты в целом), нацеленной, в частности, на выявление как общих слагаемых «словаря традиции», так и редких или уникальных, встречающихся лишь в отдельных текстах художественных единиц.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Колпакова Н.П. Песни Печоры // Песни Печоры / Изд. подгот. Н.П.Колпакова, Ф.В.Соколов, Б.М.Добровольский. М.;Л.,1963. С.17,18 (на песенные тексты ссылки даются непосредственно в статье – ПП); Розов А.Н. Традиционные лирические песни на Печоре // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар,1990. Ч.1. С.69.

2. Песни Печоры; Бильчук З.Н. Стилистические особенности некоторых сюжетов усть-цилемской лирики (К вопросу о жанровых особенностях лирических песен усть-цилемской фольклорной традиции) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Ч.1. С.16; она же. Репертуар и современное бытование усть-цилемской лирики // Отчёт о научно-исследовательской работе «Выявление и исследование устных и письменных источников по

истории народной культуры северо-востока РСФСР». Сыктывкар,1991. Ч.2. С.199–207. (Копия отчёта по НИР. М.: ВНТИЦ, 1992.); А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Подгот. текстов и коммент. З.Н.Бильчук, А.Н.Власова, А.Н.Захарова, Т.С.Каневой. СПб.,1992 (ТПФИУЦ); Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дисс. канд. филол. н. СПб.,1998; Песенный фольклор Усть-Цильмы (итоги и задачи изучения) // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Междунар. научно-практич. конференции. Улан-Удэ,2001. С.78–84; Фольклорный архив Сыктывкарского университета: Опыт научного описания. Вып.1. Песенный фольклор Печоры: Систематический указатель / Сост. Т.С.Канева, Н.Н.Николаева, О.Г.Шабанова / Под ред. А.Н.Власова. Сыктывкар,2000.

3. Песни Печоры. С.10–11.

4. Практически это выразилось в составлении указателя шифров записей усть-цилемских песен, сгруппированных по месту фиксации – по трём «микрорайонам»).

5. Анализу подверглись экспедиционные записи традиционных песен всех зафиксированных в Усть-Цильме жанров (зимние поздравительные – коляда, виноградья; игровые, хороводные, исторические, необрядовые лирические песни, баллады) из собраний ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (ИРЛИ), МГУ, Фольклорной комиссии Союза композиторов России (ныне – Творческое объединение «Музыкальный фольклор»), Московской консерватории, Сыктывкарского госуниверситета (СГУ).

6. Безусловно, выделение групп №3, 4 и особенно №6 в силу их малочисленности выглядит не очень убедительным и вряд ли может стать основанием для серьёзных выводов, однако мы сочли необходимым представить здесь весь полученный материал.

7. Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб.,2000. С.11.

8. Песни Печоры. С.11.

9. См.: Ульяновский А. Село Усть-Цильма (Исторический очерк) // Архангельские губернские ведомости. 1868. №26; Малышев В.И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар,1960; Парамонова Т.Б. Бегство на Великие Пожни // Родники пармы. Сыктывкар,1993. С.45–47 и др.

10. См. публикацию: Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П.Колпакова. Л.,1973. №418.

11. См. об этом: Песни Печоры. С.11; Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми. С.9–10.

12. На Печоре большее распространение получила другая версия, условно её можно обозначить «Дунин сарафан», см.: ТПИФУЦ №61 и 61а.

РАЗДЕЛ V
ТРАДИЦИИ. ОБРЯДЫ

Е.В.ПЕТРОВА

ЦЕЛЕВАЯ ПРОГРАММА «ИЗУЧЕНИЕ, СОХРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ СЕМЕЙСКИХ НА 2001–2006 ГГ.»

Постановлением Правительства Республики Бурятия за №198 от 04.06.2001 была утверждена республиканская целевая программа «Изучение, сохранение и развитие культуры семейских на 2001–2006 гг.» Это знаковое событие не только для потомков старообрядческих родов Забайкалья, но и для всего российского старообрядчества. Подобная программа, содержание которой связано со старообрядчеством, разработана и утверждена впервые на уровне субъекта РФ. Кроме того, появление данной программы – это пример конструктивного сотрудничества органов государственной власти с общественной организацией. Главным инициатором и разработчиком программы возрождения семейской культуры и её утверждения Правительством Бурятии выступала общественная организация Республиканский Центр изучения культуры семейских (руководитель В.Л.Петров).

Значительный вклад в подготовку и принятие программы внёс президент РБ Л.В.Потапов. Ещё на 1 съезде народов Бурятии он заявил: «Специальным разделом республиканской программы должны быть меры, направленные на возрождение и развитие семейских, которые представляют собой отдельную этнографическую единицу в составе русского народа. Семейские Забайкалья имеют специфические особенности в языке, культуре, быту, в традициях, образе жизни, в форме хозяйственной деятельности, художественного промысла. Возродить и развивать лучшие черты жизни семейских с учётом новых условий, новых требований – наша задача».

Далее в выступлении Президент Бурятии аргументировал свою позицию тем, что «межнациональные отношения в стране во мно-

Петрова Елена Викторовна – к.социологических н., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

гом будут определяться национальным самочувствием русского народа, являющегося опорой российской государственности» (1).

В Постановлении Правительства целевая программа выступает в статусе полноправного субъекта правовых отношений. Такая своеобразная институционализация семейской культуры с благодарностью была воспринята семейским населением. Начавшийся процесс свидетельствует о том, что вместо прежнего, традиционного курса со стороны государства в отношении старообрядческой культуры, когда она определялась как консервативная и отсталая, государство берёт прямо противоположное направление в своей деятельности, проявляя заботу о сохранении нашего общего российского культурного наследия.

Принятие программы, мы надеемся, позволит системными методами с помощью государства сохранить семейским в новом тысячелетии своё культурное богатство, доставшееся им от их предков.

Программа не берёт на себя решение всех проблем, существующих на сегодняшний день. Пространственные параметры её реализации имеют определённые ограничения. Лучше всего об этом свидетельствует перечень подпрограмм и основных мероприятий.

В этой части программы акцент сделан на создание материально-технического и научного обеспечения для изучения, сохранения и развития семейской культуры, на активное участие в создании правовой базы возрождения семейской культуры в Бурятии, кадровом обеспечении, установлении контактов на внутрироссийских и международных уровнях.

Разработчикам программы часто задавали вопрос: почему программа **семейской** культуры, а не **старообрядческой**. По нашему убеждению, такое название наиболее адекватно отражает ту ситуацию, которая существует на сегодня в Забайкалье в вопросе групповой старообрядческой идентичности. В 1990-е годы нами были проведены исследования по этой проблеме. Результаты выявили завидную стабильность при определении самими респондентами, кем они являются – старообрядцами или семейскими?

Почти все они, за редким исключением, предпочитают называть себя семейскими. Такое решение мотивировалось тем, что они являются атеистами, «слабоверующими», не всегда соблюдают обряды и обычаи предков. Речь в данном случае идёт о не явном проявлении на уровне индивида старообрядческой иден-

тичности, то есть процессов мышления и деятельности, которые выступают индикаторами принадлежности их к старообрядческой жизни и включённости в неё.

Конечно, можно доказать с помощью веских аргументов, что старообрядец Забайкалья и семейский, старообрядческая культура и семейская культура – понятия равноправные. Тем более, что этноним семейские мы впервые обнаружили в государственном документе ещё за 1832 г. Появление его в госдокументе в это время даёт основание говорить, что в обиходной речи в Забайкалье он присутствовал уже не один десяток лет.

И всё же мы должны констатировать, что данные понятия хотя и равноправные, но не равнозначные. Во второй половине XX в. резко проявилась тенденция изменений, произошедших в иерархии самоназваний у потомков старообрядцев Забайкалья. Сфера применения конфессионального названия старообрядец в Забайкалье резко сократилась, зато значительно расширилась сфера применения этнонима семейский.

Причина такого явления – тотальная секуляризация мышления всего населения в советское время, в том числе и представителей семейской этноконфессиональной группы. Эта мысль станет более понятна, если мы обратимся к классификации самоназваний и названий старообрядческих групп населения, введённой в научный оборот В.А.Липинской:

- экономические;
- конфессиональные;
- производные от имени и прозвищ (2).

Название забайкальский старообрядец входит в группу конфессиональных, и это определяет его судьбу. Постепенно, с ослаблением роли конфессии в жизни потомков старообрядцев, сфера применения данного названия в прямой пропорции имеет тенденцию к сокращению и сужению. Сама же старообрядческая культура, которая у своих истоков была и рассматривалась как сугубо религиозный феномен, приобрела со временем религиозно-культурное содержание, а во второй половине XX в. превратилась в феномен культурно-религиозный.

Те же самые процессы наблюдаются и на другом конце света, в США. Так, Ричард Моррис, выступая на конференции во Владивостоке, говорил: «Преобладающим оказывается аспект куль-

турно-религиозный, который и сохраняется в виде некоторого анахронизма внутри данной общины» (3). Речь идёт о современных старообрядческих группах в Северной Америке.

Последнее десятилетие XX в. почти не изменило состояния семейской культуры Забайкалья, где религия стала лишь одним из культурных компонентов. Правда, в это время был зафиксирован всплеск интереса среди семейских к религиозно-культовой информации. Но он, скорее всего, лишь обозначил тенденцию. Значительных количественных изменений данного процесса пока нами не зафиксировано.

Процент «истинно верующих», то есть тех, кто неукоснительно соблюдает обычаи и обряды в соответствии с церковным старообрядческим каноном, в конце XX в. колебался среди потомков забайкальских старообрядцев от 8 до 15% (4). Это малое число не могло определить доминирующее положение конфессиональному этнониму в названии группы.

Этнический этноним семейские, на наш взгляд, ввиду его широкого употребления в настоящее время, не нуждается ни в скобках, ни в кавычках, ни в сносках. Он используется как основной для обозначения группы в большинстве научных публикаций конца XIX и XX вв., а также в государственных документах Республики Бурятия.

Словом семейская обозначается название республиканской общины потомков старообрядцев – «Община Семейских РБ». Такие же тенденции наблюдаются и среди других старообрядческих групп. «Особая роль выпала названию липоване. Оно получило широкое распространение и важное значение, став официальным обозначением старообрядческой общины» (5). Речь идёт о старообрядцах Румынии.

Такая современная ситуация, когда этноним семейский стал общеупотребимым для обозначения старообрядцев Забайкалья как на групповом, так и на индивидуальном уровнях, даёт нам право говорить о нём как об этнониме субэтноса.

Исходя из логики данных рассуждений, мы предпочли при разработке целевой программы изучения, сохранения и развития культуры семейских Забайкалья называть её не иначе как семейской. Тем самым даже своим названием программа адресуется всем представителям этноконфессиональной группы: верующим и неверующим, молодым и пожилым, детям и отцам. Такой этноним выполняет консолидирующую роль в этой группе населения.

Среди причин, побудивших искать решение проблем семейской культуры программными методами, в рамках сотрудничества с государственной властью, важное место занимают отсутствие комплексного изучения этих проблем и потенциальные возможности государства, располагающего ведомственными структурами, а также различными ресурсами.

Специфическими причинами являются историко-географические параметры существования семейской культуры. К ним относятся быстрое возрожденческое развитие культуры титульной нации – бурятской. На наш взгляд, для межэтнической гармонии и сохранения стабильности поликультурного пространства в Республике Бурятия государство может оказывать помощь в инициировании процессов возрождения культур даже тех этнических сообществ, которые не обладают в данный исторический момент внутренним потенциальным динамизмом, или иначе говоря, пассионарностью.

Главной причиной является осознание со стороны самих семейских, государства, а также общественности, что культура семейских – это единственный в своем роде культурный феномен русской культуры, уникальный и неповторимый, не имеющий аналогов в мире.

Подтверждением этого служит решение штаб-квартиры ЮНЕСКО от 18 мая 2001 г., в соответствии с которым культура Забайкальских семейских вошла в число 19 шедевров устного и нематериального наследия ЮНЕСКО.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Материалы 1 съезда народов Бурятии, Улан-Удэ,1997. С.9.
2. Липинская В.А. Самоназвания русских старообрядцев, проживающих в Румынии // Старообрядчество: история, культура, современность. М.,1997. С.211.
3. Моррис Р. Староверы как ключ к пониманию процесса конвергенции // Алтарь России. Большой камень,1997. С.24.
4. Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья (этносоциологический анализ). Улан-Удэ,1999. С.1–128.
5. Липинская В.А. Указ.соч.



И.Ю.ТРУШКОВА

СТАРООБРЯДЧЕСТВО КАК ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЕ ПРАВОСЛАВИЕ (ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Нередкими в наши дни являются представления о некоей, чуть ли не враждебной, сущности старообрядчества по отношению к официальному православию; до сих пор бытуют рассуждения типа «староверы против православия, они – секта» и т.д. Массовый атеизм XX в. повлиял на снижение качества религиоведческого образования населения, на непонимание того, что старообрядчество есть часть, или вид, или форма православия. Более того, специфические черты быта, наблюдаемые этнографически, чётко объясняются, если рассматривать старообрядчество именно как позднесредневековое православие.

Как известно, в XVI–XVIII вв. история Русского Севера характеризовалась существованием пустыней, разрастанием монастырей со значительной аскезой, трудничеством живших там людей, развитием хозяйственной деятельности и т.д. (1). Трагические события раскола в русской православной церкви привели к оформлению старообрядчества, которое этими событиями консервировалось именно как та стадия развития православия, тот его срез в динамике, который существовал тогда, на время трагедии.

Со старообрядчеством связано немало страниц в конфессиональной истории вятского региона. В XIX в. староверы жили во всех уездах Вятской губернии, кроме Котельнического; их численность в середине XIX в. доходила до 40000 человек (2). Этнографические и некоторые другие материалы помогают представить старообрядчество как позднесредневековую форму православия.

Духовные стихи в среде нестарообрядческого населения Вятской губернии фиксировались ещё в первой половине XIX в. (3).

Трушкова Ирина Юрьевна – к.и.н., доцент, Вятский государственный университет.

Как известно, староверы сохранили их и на протяжении XX в. Данный вид источников подтверждает значительную роль аскезы в повседневной жизни. Образ Христа в стихах, безусловно, играет первостепенную роль, в том числе и в следующем:

Господи, помилуй, Господи, прости,
Помоги мне, Боже, крест свой донести.
Ты прошел с любовью свой тернистый путь,
Ты нес крест безмолвно, надрывая грудь (4).

В комплексе с «изустной» информацией, собранной во время этнографических исследований, духовные стихи говорят о значительной доле идей о трудничестве в ментальности населения данной этноконфессиональной группы. Физическая составляющая трудничества выражалась в сельскохозяйственном и прочем труде, скромности быта. Именно поэтому в хозяйственной деятельности староверами достигались значительные успехи, описываемые ранее (5). Кроме того, достаточно высокая производительность труда и одновременно ограниченное потребление, как в монастырях, приводили к появлению первоначального накопления капитала. И если в монастырях он расходовался на хозяйственные и духовные нужды иноков и паствы, то в старообрядческой среде это вело к появлению купцов, взаимопомощи и поддержке их со стороны общества в случае предпринимательского риска. Этот факт неоднократно подчёркивался и «мирскими» священниками, в числе которых заявления одного из них о том, что в Нолинском уезде Вятской губернии во второй половине XIX в. «большая из них (старообрядцев. – *И.Т.*) половина занимается делами коммерческими» (6). Так, позднесредневековая аскеза и трудничество позволили приверженцам древлеправославия достигать значительных хозяйственных успехов, поддерживать определённый уровень благосостояния в староверческих поселениях, платя при этом повышенные налоги. Это явление красноречиво описал М.Е.Салтыков-Щедрин словами одного из вятских «раскольников»: «Оно и точно, ваше благородие, тяжкие времена тогда были. От самой, то есть, утробы материнской и до самой смерти земская полиция неотступно за нами следила. Как пастырь верный и никогда не спящий, стерегла она стадо наше и получала от того для себя утеху великую. Первая была мзда за нехождение, вторая за сожительство, третья за неокре-

щение, четвёртая за погребение не по чину. **Удивляешься нынче, как на всё это их ставало, откуда деньги у стариков брались** (выделено мной. – *И.Т.*). И не то чтоб помаленьку, по-християнски брали – отчего ж и не взять бедному человеку, коли случай есть? – нет, норовит, знашь, с маху ограбить вконец. Бывали случаи, как поважнее дело – вот хошь бы насчёт совращенья – так в доме-то после полиции словно после погрому» (7).

Жизнь в пустыни, монастыре подразумевала большую наполненность быта предметами религиозного культа и специальных помещений, опрятность и некую замкнутость, и староверческие поселения отвечали всем этим требованиям. Прежде всего этим требованиям отвечали скиты. Хотя в Вятской губернии их не отмечалось в значительном количестве, но староверческие деревни всегда находились в отдалении от больших дорог, рядом с деревнями удмуртов, марийцев, татар, то есть там, где контакт с русским «мирским» населением был минимальным. Обязательный и несокращённый характер молитв предполагал наличие храмов, моленных и широкого набора икон в домах. Поэтому в традиционном поселении и жилище выделялись вариации, связанные с трудничеством через молитвы. Так, например, в д.Рыбная Ватага Малмыжского уезда с целью закрытия «по вехтости» была описана типичная моленная, которая кроме икон имела следующие характеристики: «Означенная изба длины и ширины по 10 аршин и вышины 4 аршина... при этой избе находятся сени, особо срубленные и небольшая клеть» (8). При этом отмечалось, что «крестьяне Кирилов, Пичугин и Иванов осуждены за допущение в их доме богомолия по расколу и молитвенном раскольничьем доме в деревне Рыбная Ватага» (9).

Описание традиционного жилища у старообрядцев региона включает также упоминания о достаточно старых для конца XIX – XX столетия элементах – «воронцах», отходящих от печного угла. Эти детали, стилизованно представленные широкими подвесными досками, зафиксированы во время экспедиций в южных территориях Кировской области в конце XX в. Также фиксируется более длительное существование весьма широких лавок, божниц со створками и других архаичных явлений в устройстве избы. В ряде старообрядческих деревень отмечается более длительное отсутствие туалетов и бань в непосредственной близости

к жилой части усадьбы. Во всех без исключения избах имеются в достаточном количестве иконы. «Дом без икон – хлев», – подчёркивается населением. В некоторых домах существуют «почти иконостасы», отдельные комнаты для молитв. Приверженность духовной чистоте подразумевает и физическую опрятность жилища, его частую санитарную обработку. «Скоблёный» пол, рано появившиеся половики, к празднику белёная печь, разграничение по назначению полотенец и утвари – всё это обязательные правила для ведения домашнего хозяйства. Поэтому даже в татарских селениях о соседях-старообрядцах замечалось: «дома у старых веров чисто как в раю» (10).

Устоями православия объяснялось и «чистое отношение» к утвари. Чётко разделялась банная и кухонная посуда: «Боже упаси банное ведро использовать для трапезы». Из общего ковша запрещалось пить. Разумеется, у каждого члена семьи имелись персональные ложка и кружка. Они различались по специальным отметинам и зарубинкам, использовались только владельцем, хотя мылись в одной воде и хранились вместе. Такое правило приучало к дисциплине, экономии, опрятности. Для «мирских», пришедших в дом, предназначалась особая посуда. Это связывается с предосторожностью от инфекций и болезней, распространённых вне старообрядческой среды. Известно, что в условиях ограниченного выбора брачного партнёра иммунитет староверческого населения распространялся только на определённые болезни; поэтому важно было защитить себя от нежелательных внешних влияний. Для «творения» квашни, варки еды и т.д. предназначались разные горшки, ёмкости. Они обязательно чистились ножом, «обдавались» кипятком, «прожаривались» в печи. Вся использующаяся в доме посуда должна была закрываться, особенно на ночь, и, если пустая, переворачиваться вверх дном. «Вёдры с водой обязательно должны закрываться, всё с молитвой, и, если нет крышки, то хотя бы двумя скрещёнными щепочками, но всё равно закрой». Особая приверженность чистой посуде обычно объясняется словами преподобного Нифонта о желании дьявола где-то укрыться. Мол, сказал дьявол в том случае: «Негде мне укрыться в природе, всё освящено. Полечу-ка я в дом христианина, какие горшки не закрыты – туда и окунусь, вымоюсь там, пусть эти люди после меня и болеют» (11).

Комплекс норм связывался с обиходом утвари для использованной воды, отходов и т.д. Несмотря на их «грязную сущность», они всегда должны были находиться в чистоте. Самой грязной считалась лохань под умывальником, но и она каждый день чистилась. Грязная вода в ней не копилась, выливалась после каждой процедуры мытья, после чего эта вещь промывалась, чистилась «голиком» (веником) несколько раз; особо следили, чтоб на ночь в лохани было пусто, не копились запахи и данный деревянный предмет меньше гнил. Вся посуда и домашняя утварь подчинялась градации: для людей, для скота, для мытья.

Во всех отмеченных выше правилах видится не только противопоставление «чистый – грязный», но и дополняющее его в рамках позднесредневековой культуры отношение «свой – чужой».

В системе питания непреходящую ценность имело постничество и воистину священное отношение к хлебу. Хлеб хранился отдельно, особо экономился. После трапезы даже случайно получившиеся крошки собирались, даже маленькие кусочки хлеба (с «бобышки») требовалось доесть. Для закрывания квашни имелось специальное полотенце – «квашенник». В некоторых местностях отмечен особый способ хранения караваев впрок, который заключался в их укладке «бочком» на специальных полках в подполье (в прохладе и вне бытовой суеты), непременно в чистые полотенца или холсты. Так хлеб хранился в особом температурно-влажностном режиме и на весу, «чтоб мыши и другие твари его не достали». Хлеб считался самой чистой едой, просвира осмыслялась как кусочек тела Христа. Хлеб даже во время самых трудных постов разрешалось есть.

С мясом у старообрядцев вятского края были связаны определённые представления. Не всякое мясо употреблялось в пищу, выделялись грязные и чистые сорта. Говядина, свинина считались пригодными для питания, а конина и зайчатина – нет. Эти запреты объяснялись тем, что «у коня копыта не резаны», а след зайца напоминает когти беса. Несъедобность конины связывалась с большим трудом лошади («конь ведь, как человек, много работает, весь в поту, его и есть как-то не честно, не позволяет как-то душа есть лошадь»). Ограничения распространялись и на использование крови. Ещё в первой половине XX в. употребление крови в пищу запрещалось, считалось нечистым. После это-

го времени переваренную кровь стало позволительно давать домашнему скоту, курам. Отношение к овощной пище строилось как возможной во время постов и в другие случаи, в качестве несколько поздней выделялась пища из картофеля. Порчи продуктов питания не допускалось: «всё взачистую съедалось или, в крайнем случае, отдавалось скотине и курицам». В целом в правилах питания у старообрядцев прослеживаются докапиталистические традиции.

Костюмные комплексы староверов вятского края являют созвездие вариантов (12). Говоря об одежде, следует заметить, что именно архаичные для XIX в. фасоны одежды связывались с самоидентификацией староверов как русских. Эти фасоны в большей степени сохранялись в «моленной» одежде, в старинном, по отношению к XIX столетию, косоклинном сарафане, который обозначался как «русский». При этом отдавалось предпочтение известной внутренней элегантности. К примеру, ткань должна была быть скромной расцветки, но с «потайным» рисунком. Материал должен был быть добротный, пусть дорогой, но ведь его будут использовать несколько поколений («мы не такие богатые, чтоб покупать дешёвые вещи»). Одежду по правилам всегда хвалили: «баская какая в платке» (13).

Аскетичность в употреблении одежды проявлялась в её немногочисленности: «немного одежды должно быть у человека, но чистая, если много – "разнеряшливаешься"» (14). Существовало и чёткое разграничение между рабочей и праздничной одеждой. Разумеется, праздничной считалась моленная одежда. Аскетизм в старообрядческих ценностях, связанных с костюмом, идея довольствования в одежде выявляют аналогии староверчества с представлениями об одежде XVII–XVIII вв. Вообще быт приверженцев древлего православия напоминает жизнь в монастыре, отшельничество.

Любопытный портрет старообрядца в быту нарисовал «мирской» священник из Нолинского уезда Вятской губернии, отнюдь не симпатизировавший староверию: «Общий нравственный характер и образ жизни раскольников совершенным образом известен быть не может поэтому, что раскольники ведут себя уклончиво. Впрочем, можно сказать, что жизнь раскольников, по-видимому, правильная, воздержанная и благочест-

ная», «раскольник любит поговорить о мнимой правоте своего вероисповедания, о старых святых временах. В образе жизни, занятий, в одежде и вообще во всей внешней обстановке крестьянина раскольник мало чем отличается от православного, а особенно которые весьма начитанные: стриженная преимущественно по темени голова, длинные усы и борода. В одежде нет разницы с прочими жителями, в физиономии видна некоторая скромность... В разговорах и действиях заметна умеренность, иллюзорная набожность, осторожность, низкопоклонничество» (15).

Позднесредневековая аскеза проявлялась и в молитве, обрядовой жизни через очищение, пост в душе. Ярким сюжетом здесь предстаёт чтение книг религиозного содержания практически во всех староверческих общинах. Как и молитва, это мыслилось чистым, святым занятием. Приверженность религиозному чтению старообрядцев отмечали даже настроенные негативно священники-«никониане»: «в домашнем быту раскольник... сам свободен от своих занятий, он любит упражняться чтением книг старых», «умственное состояние раскольников находится в жалкой степени развития, грамотность распространяется между ними худо (последняя фраза зачёркнута. – *И.Т.*), грамотные учились и их дети учатся у раскольников же. Впрочем, раскольники обучают и обучаются только читать, а пишут и учатся писать весьма немногие, и то на скоропечатный лад. Из книг преимущественно любят Псалтырь... Четьи Минеи, первые богослужебные книги, рукописи...» (16). Как известно, у старообрядцев существовали специальные правила чтения и чистого отношения к книге. Из материалов по вятскому региону можно отметить следующие: садиться за чтение можно только с чистыми руками; если держишь на весу книгу, то придерживай переплёт; страницы лучше листать сверху; при хранении не ставить тома на «попа» и т.д. (17).

Особое отношение к молитве и старому обряду, сокращённая календарная обрядность виделись духовной частью трудничества. Вино и табак – не просто запрет для староверов, но и излишество для трудника. Это связывалось с представлениями, согласно которым нельзя ублажать тело, по позднесредневековым канонам оно лишь грязная оболочка чистой души. Превалирующим было отношение к браку как к христианскому подвигу; люди

в качестве супругов должны были больше помогать друг другу в деле сохранения и укрепления старой веры.

Особым образом строилась коммуникация внутри старообрядческого сообщества и вне его. Общение внутри культуры у староверов развито сильно. К примеру, вятские староверы связаны семейными и другими связями с общинами Москвы, центра и юга России, Удмуртии, Татарстана, Урала, Сибири. Специфика миропонимания («все на свете твари, творенья божьи») вела к особой функции слова, оно всегда должно было быть «добрым». Поэтому в староверческой среде осуждались конфликты, воинственность, и дискуссии с «новообрядцами» зачастую выглядели отнюдь не как победа старообрядцев. Исходя из этих канонов, и в XX в. нельзя было осуждать власть, невзгоды, грех плохо говорить про что-то. Логически даже пессимистическую мысль нужно «выкручивать» из проблемных ситуаций; к примеру: «конец света нужно встречать созидаючи. Господь должен застать нас не в унынии, а в созидании», «церковь – корабль спасения», «страдать надо только ради Христа, а не ради ИНН и прочих явлений» (18). В последнем факте привязки личности к чему-то, в частности – к документам, видна свободолюбивая личность первопроходца с Русского Севера, поморского крестьянина, некогда осваивающего просторы Урала и Сибири.

Конечно же, представления о необходимости трудничества усугублялись и сохранялись из-за гонений государства. Картины притеснений староверов по Вятской губернии обрисованы М.Е.Салтыковым-Щедриным словами содержателя гостиницы в Вятке. «Постояльцев во всякое время было множество, но выгоднее всех были такие, которых выгоняли в город для увещаний (староверы. – *И.Т.*).

Позовут их, бывало, в присутствие, стоят они там, стоят с утра раннего, а потом, глядишь, и выйдет сам секретарь.

– А вы, мол, кто такие?

– А мы, батюшка, вот такие-то; нельзя ли, кормилец, над нами скорее конец сделать?

– А, — скажет секретарь, — ну, теперь поздно, пора водку пить, приходите завтра.

Придут и завтра; тоже постоят, и опять: "Приходите завтра". Иной раз таким-то манером с месяц томят, пока не догадаются мужички полтинничек какой-нибудь приказной крысе сунуть.

Тут их в один день и окрутят — известно, остались все непреклонны, да и вся недолга. И диво бы не остались, барин!» (19).

Маркёром коммуникации представляется и манера говорить у старовера. Речь предстаёт как этническая характеристика. Употребляемые и ныне слова и фразы типа «отче», «сыне», «зело скучаю», «карала себя (вместо "винила")», «благословляю (книгу)», «трапезничаем сидим» демонстрируют широкое использование архаичных для XIX и XX вв. оборотов русского языка.

Ментальность и этничность в старовериии поэтому и были всегда сильно развиты, что данная стадия развития православия, как позднесредневековая, подразумевает сильное притяжение всего русского и веры в Христа, максимум акцентов на своей собственной культуре, её закрытость как любой традиционной модели культуры, с типичным противопоставлением «мы – они». Развитие контактов официального православия с другими народами и их христианизация приводила к размыванию в среде его приверженцев позднесредневековой русской самоидентификации. Специфичное соединение религиозного и этнического факторов в старообрядческой культуре повлияло на обозначение староверов как «русейших из русских».

Итак, вятские этнографические и другие материалы показывают, что религиозная идея красной нитью проходит через всю этнографическую характеристику старообрядчества в регионе. Она демонстрирует не сектантские и прочие, а именно православные основы жизни и быта данной этноконфессиональной группы русского населения. История староверия являет много рационального из культуры жизнеобеспечения русского народа. В ней содержатся небезынтересные мысли о ведении хозяйства, обустройстве быта, натуральной пище, о нормах потребления, говорящие, что не всегда много – хорошо, а также – правила отношений в малой и большой патриархальной семье, деревенском сообществе и вне его. В условиях переоценки своей этничности русской нацией на рубеже XX и XXI столетий духовные ценности старообрядчества должны не только быть осмысленными; некоторые из них могут быть востребованы современной русской культурой.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Теребихин Н.М. Лукоморье: Очерки религиозной географии и маринистики Северной России. Архангельск,1999. С.15–16.

2. Памятная книжка Вятской губернии на 1860 год. С.236–237.

3. Салтыков-Щедрин М.Е. Губернские очерки // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч. М.,1965. Т.II. С.112.

4. Стихи религиозного содержания. Новосибирск,1992. С.4.

5. Трушкова И.Ю. Система природопользования и организация земледельческого труда у старообрядцев Вятского региона // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы V научно-практической конференции. М.,2000. С.480–485.

6. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.170. Оп.1. Д.289. Л.1об.

7. Салтыков-Щедрин М.Е. Указ. соч. С.373.

8. ГАКО. Ф.582. Оп.14а. Д.6. Л.10–10об.

9. Там же. Л.10об.

10.Полевые материалы автора (ПМА). Уржумский, Малмыжский, Кильмезский, Слободской р-ны. 1997–2002 гг.

11. ПМА. Кильмезский р-н. 2002 г.

12. Трушкова И.Ю. Особенности адаптации некоторых групп старообрядцев в вятском крае (по материалам одежды) // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях (на примере региона Среднего Прикамья). Сарапул,1997. С.113.

13. ПМА. г.Киров. 2002 г.

14. Там же. Кильмезский р-н. 1995 г.

15. ГАКО. Ф.170. Оп.1. Д.289. Л.1–1об.

16. Там же. Л.1об.

17. ПМА. Малмыжский р-н. 1997 г.

18. Там же. г.Киров. 2001 г.

19. Салтыков-Щедрин М.Е. Указ. соч. С.375.



Е.Н.БАБИЧ-БЕЛОШИЦКАЯ

ЭТНОГРАФИЯ В СВЕТЕ ПРИМЕРОВ ТРАНСФОРМАЦИИ ОБРЯДОВЫХ ТРАДИЦИЙ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Современная этнография может опираться на данные полевой археологии в вопросах фиксации, сохранения и осмысления глубочайшего пласта русской культуры. Старообрядчество как наиболее консервативное в обрядово-бытовых и вероучительных вопросах явление смогло наиболее полно донести до нашего времени культурно-бытовой фон того времени. Вероятно, мы можем констатировать, что иного носителя средневековой культуры и традиции кроме старообрядчества в силу специфичности условий развития Руси X–XVII вв. мы не имеем.

События последних 10–15 лет освободили этнографию от табу на рассмотрение или прикосновение к религиозно-догматическим истокам старообрядчества, что способствовало появлению новых открытий, новому осмыслению прежних основ и результатов исследований, привело к пониманию многих процессов, происходящих в этом этнокультурном явлении. Кроме того, возникли важные тенденции к изучению вероучительных первооснов староверия, его исходной диспозиции, фундамента, на основе которого зародились, возросли и сформировались все ныне изучаемые явления и традиции. Изоляция того или иного процесса самого в себе, осмысление его вне глубинной исторической связи и догматической преемственности неизбежно приводит нас к ошибочным выводам, а подчас и профанации.

Пренебрежение догматической и исторической преемственностью как фундаментальной основой методологии приводит нас к фиксации, а затем изучению и анализу зачастую далеко не древних традиций, но явлений новейшей эклектики, порождений деградации и воспроизводству различного рода неотрадиционных,

Бабич-Белошицкая Е.Н. – аспирант Института археологии и этнографии СО РАН, г.Большой Камень Приморского края.

зачастую весьма субъективных единичных примеров. Так, подчас за древнюю традицию или обряд выдаются новейшие творческие измышления, пусть даже и порождённые (постсоветскими) старообрядцами. В ряде случаев в область этнографии попадают явления, которые скорее должны быть отнесены к образцам современного устного народного творчества или к социально-психологическим аспектам, изучающим способы зарождения новых прохристианских обрядов в условиях тотальной догматической безграмотности. Конечно же, и к православию, и к старообрядчеству подобные явления имеют весьма условное отношение.

Два нижеследующих примера лишь малая часть, к сожалению, типичных процессов трансформации традиций старообрядчества, рассмотрение которых поможет нам обозначить суть представленной здесь проблематики.

В с.Сепыч Верещагинского района Пермской области по сей день существует 2 ранее не известных науке направления беспоповского старообрядчества – андреевцы и ивановцы. Представители этих направлений весьма малочисленны и на 1997 г. составляли лишь 3–5 человек престарелого возраста. На контакт с внешними «замирщёнными» людьми представители той и другой группы не идут, детальное изучение их вероучения весьма затруднительно.

Внешне направления этих групп беспоповцев весьма интересны для этнографии. При поверхностном изучении их особенностей и полевом характере изучения обнаруживаются весьма яркие проявления обрядовых и социально-бытовых явлений, как-то: отказ и по сей день от употребления в пищу картофеля, сахара, чая, кофе, макаронных изделий фабричного изготовления; от пользования автотехникой (передвигаются пешком или на телегах). В ряде случаев отказ от использования электричества во время молитвы и даже в быту. Каждая из групп имеет часть этих и других особенностей, отличающихся друг от друга некоторыми обрядовыми традициями. Казалось бы, налицо остатки малоизученных групп беспоповского старообрядчества Урала ранее не зафиксированных толков: андреевского и ивановского (1). Однако пафос первоначальных выводов исследователей остыл после более подробного изучения истории возникновения этих толков.

Историю возникновения андреевцев и ивановцев рассказала клирошанка старообрядческого прихода во имя Рождества Иоанна Крестителя с.Сепыч (Белокриницкой иерархии), перешедшая в поповство из одной из вышеназванных групп. По её словам, раскол в некогда единой беспоповской общине с.Сепыч произошёл около 100 лет назад. Причиной раскола оказалась весьма прозаичная бытовая ситуация. Основу беспоповской общины села составляли 2 семейных клана. Представители одного и другого клана некие молодые люди Андрей и Иоанн пожелали жениться на одной и той же девице. Возникшая конфликтная ситуация охватила оба семейных клана, явно имевших и иные внутренние противоречия. Родственники Андрея и Иоанна перестали молиться друг с другом, хотя никакого догматического различия между ними не наблюдается и спустя 100 лет. В начале 1990-х годов остатки андреевцев и ивановцев делали попытку объединиться для совместной молитвы, но спустя несколько соборных молитв вновь разошлись. Ни та, ни другая группа в силу своей малочисленности и старости последователей не способна к развитию, но обречена на угасание.

Мы же, если бы не случай, приведший к знакомству с историей возникновения групп, могли получить ошибочные выводы историков и этнографов и ряд других научных выводов, основанных на вынутых из контекста события фактах.

Необычная традиция наблюдается в настоящие дни в среде старообрядцев-поповцев с.Доно Калганского района Читинской области.

Во время церковных праздников жители села восходят на сопку, с камнем в руках. Возносят его на какую-либо вершину и оставляют там. Наиболее часто восхождения совершаются на сопку, находящуюся с восточной стороны села (ныне на ней выложены белым камнем слова «Миру – мир»). Христианин, совершающий такое своеобразное паломничество, делает это с целью «потрудиться для Христа», неся с собой увесистый камень, как с просьбой об оставлении грехов, так и в иных случаях: различных прошениях, к примеру, о здравии детей, об успешной поездке и др. (2). Особенно интересна эта традиция тем, что в селе имеется действующий старообрядческий храм во имя Святителя Николы Чудотворца, проводятся служения, наезжающее священ-

ство исполняет все христианские требы: исповедь, причащение, крещение, венчание и т.п. По свидетельствам жителей с.Доно, ранее камни возносились только на восточную сопку, а затем эта традиция постепенно распространилась и на другие сопки (3). По сути дела, мы сталкиваемся с неоязыческим обрядом, сродным по своей типологии с буддийской и шаманской традицией почитания бурханов (культовых возвышенностей).

Однако более тщательное изучение явления проявило его первопричину. Было замечено, что наиболее частые восхождения с камнем осуществляются в дни празднования православного праздника Происхождения Креста Господня и именно на восточную от села сопку. Выяснилось, что до начала преследований за веру на этой сопке стоял восьмиконечный Поклонный крест. В 30-х годах XX столетия крест был разрушен и уничтожен, восстановить его в период атеистических гонений верующим не представлялось возможным. Но в с.Доно сохранилась традиция восхождения «ко Кресту» с камнем, встречающаяся во многих регионах России (4), хотя сам крест не сохранился. Второе-третье поколение выросших в советской России христиан забыли причину, но традиция восхождения с камнем на вершину сохранилась. Здесь наблюдается трансформация некогда православной традиции в языческую.

Осознав это, священство РПСЦ приняло решение о восстановлении на восточной сопке Поклонного креста и возвращения в обрядовую жизнь христиан прежнего смысла данного явления. Однако укоренившаяся новейшая традиция, вероятно, будет сохраняться у жителей села и даже может иметь распространение на окружающие селения, с которыми доновцы связаны хозяйственными и даже семейными узами.

И в данном случае знание древней православной традиции и культуры установления и почитания Поклонного креста, а также рассмотрение изучаемого явления через призму церковного предания и без отрыва от него помогло избежать ошибочных выводов и, быть может, даже появления некоего нового старообрядческого согласия, каких-нибудь «староверов-камненосов», или «староверов-бурханщиков».

Приводимые здесь примеры, как мы видим, имели своевременное осмысление. Однако так случается далеко не всякий раз.

В повседневную практику старообрядчества в определённые отрезки времени вплетались и продолжают вплетаться чужеродные старообрядчеству процессы и явления, что осознают сами старообрядцы и чему пытаются противостоять (5).

Представители РПСЦ (Белокриницкая иерархия), осознавая возникающие в истории и этнографии неточности, связанные с отрывом светской науки от догматических основ изучаемых явлений, обращают наше внимание на необходимость преодоления постсоветского идеологического табу на контакт науки и религии (6).

Догматическая и церковно-историческая грамотность учёных-исследователей способна осуществить глубинные переосмысления многих изученных за полувековую практику полевой археологии явлений старообрядчества.

На сегодняшний день науке необходима дальнейшая гуманизация и этноэкологическая безопасность исследований. Необходимо осознание ответственности науки как за судьбу индивидуума, относящегося к той или иной изучаемой нами этнокультурной группе, так и явлений в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Елисеева И.В. Поездка по Уралу: Дневниковые записи // Личный архив автора.

2. Елисеев Е.Е. О принесённых на гору камнях (с.Доно Читинской области): Дневниковые записи // Личный архив автора.

3. Там же.

4. Крест поклонный // Сборник Рогожской старообрядческой казачьей общины. М.,2001. №1. С.74.

5. Преосвященный Силуян, епископ Новосибирский и всея Сибири. О проявлении неоязычества у христиан // Русь православная. 1997. №5–6 (21–22). С.4.

6. Историей Церкви должно заниматься верующим... // Русь православная. 1999. №8–9 (49–50), С.9.



А.И.ИЗЮМОВ

ЭТНОГРАФИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА УРАЛЬСКИХ КАЗАКОВ

Феномен старообрядчества уральских казаков имеет ряд причин геополитического характера. Географически войско являлось в конце XVI в. самым дальним русским форпостом на крайнем юго-востоке Европы. Удалённость от главного русского национального ядра, этнографическая изолированность казаков, отделённых частью Великой степи с воинственными племенами номадов от остальной России — всё это чисто механически препятствовало проведению реформ патриарха Никона на территории войска. Поэтому раскол в войско не был привнесён извне. Казаки просто оставались верны дониконовским обрядам православной церкви. «Русь, современная Алексею Михайловичу, дониконовский быт, со всеми странностями, радушием и закоренелыми предрассудками процветает здесь нерушим и неизменен»,— так характеризовал войско В.И.Даль в 30-е годы XIX в. (1). Подобно казакам-некрасовцам, уральцы составляли этноконфессиональную группу. Их старообрядчество представляло собой явление, «сочетавшее в себе черты древней русской культуры с позднейшими напластованиями, возникшими в ходе исторического процесса» (2). Войсковые атаманы из казаков вообще не заботились об устройстве церквей в Уральском войске. Этому способствовало наличие в войске казаков-мусульман и ламаистов, которых в середине XIX в. общим числом было 11 тысяч (3).

Ещё одной особенностью уральского раскола было то, что, отправляясь на войну, внешнюю службу, длительные командировки, казаки добровольно оставляли все старообрядческие привычки: ели вместе с представителями официального православия, курили, общались со староверами не из казаков. Находясь на внешней службе, казаки посещали «никонианские» храмы, а некоторые брили усы и

Изюмов Андрей Игоревич – к.и.н., МГУ им.М.В.Ломоносова.

бороды. Но когда наступало время возвращения на р.Урал, они снова отпускали бороды, а курившие и нюхавшие табак бросали трубки и табакерки у самых границ войска.

Борода в войсковой жизни уральских казаков была неотъемлемым внешним атрибутом, символом соборности казака — приверженца староверия. Внешность человека воспринималась как символический знак его сущности, а обычаи, обряды — как священные устои общественного порядка. Борода была знаком достоинства казака, символом свободы и привилегий. На территории войска у старообрядцев мода на окладистую бороду продержалась до 1917 г. Борода стала настоящим «идентифицирующим признаком этнографического характера» (4).

Староверие для казаков р.Урала, смотревших на себя как на исключительных и единственных обладателей богатств края, — это протест против реформ церковно-религиозных, да и гражданских. Раскол в войске носил характер политического протеста — войско таким образом отмежёвывалось от Центра. Казаки в этом случае пытались сохранить даже не столько старые традиции церкви, сколько свои обычаи, нравы и жизненные устои, дорожа собственно не духом старины глубокой, а лишь внешними обычаями и привычками. Старообрядчество казаков было более политическим, чем конфессиональным. Они были далеки от религиозного экстремизма. Их «отделение» было ничем иным, как возможностью законсервировать свои вековые привилегии, стремлением обособиться от властей, став под иное религиозное знамя.

Правда, не приняв исправленных при патриархе Никоне богослужебных книг и обрядов, казаки не порывали окончательно и с православными архиереями, посылая к ним для посвящения своих ставленников. В свою очередь казанские архипастыри относились к казакам-староверам достаточно терпимо.

Религиозная свобода уральских казаков являлась прямым следствием необходимости правительства иметь в их лице надёжную военную силу в районе северного Прикаспия. Первоначально причины появления раскола в войске были те же, что и в других местах России, но впоследствии местные условия придали им политический характер. Опасаясь, что старый вечевой строй их общины может рухнуть, казаки энергично отстаивали свои права и привилегии. Сосланные в войско в 1683 и 1702 гг. стрельцы, не приняв-

шие «никоновых новин», только подливали масла в огонь.

В войсковой столице возникает Шацкий монастырь, и казаки-старообрядцы молятся только там. Его уничтожение в 1741 г. ни к чему хорошему не привело. Гонения и пытки староверов не ослабили движения.

Во второй половине XVIII в. возникают знаменитые иргизские монастыри и забирают уральских казаков в свои железные руки. Под могучим влиянием иргизской братии раскол на р.Урал только упрочился. В войске возникает Сергиевский скит, ставший рассадником других скитов по р.Уралу.

В 1756 г. по ходатайству Оренбургского губернатора И.И.Неплюева Военная коллегия приказала «всякие розыски и преследования раскольников на Яике прекратить» (5). Пограничное состояние Уральского войска продлилось до середины XIX в., то есть до тех пор, пока Россия не покорила среднеазиатские ханства. Показательно, что Екатерина II, пережив ужасы Пугачёвщины, в 1795 г. официально узаконила право уральских казаков употреблять старопечатные книги и старые обряды.

Уральское войско закрывало собой Каспийские ворота от набегов кочевников из Средней Азии в Нижнее Поволжье. Казачья колонизация р.Урала была на руку Москве и Петербургу, а потому то, что было недопустимо под боком у правительства, вполне допускалась в Уральском казачьем войске. Искавшие духовной свободы и убежища беглецы-староверы стремились на р.Урал.

Уральское старообрядчество подпитывалось свойственной казакам сплочённостью и взаимопомощью. Традиции взаимовыручки, столь нужные казачеству в противостоянии с врагами, стимулировала и экономика войска. Уральская казачья община не знала земельных переделов, войско являлось единой земельной общиной.

Уральское казачество представляло собой субэтнос – особую этносоциальную группу русского народа, имевшую замкнутую хозяйственно-общественную организацию. Староверы в войске были решительно на своём месте и в своей среде. Здесь не было преследований, крестились свободно двоеперстно, имели старопечатные книги и отправляли по ним службу (6). Старики-старообрядцы являлись консервативной силой, препятствовавшей пре-

образованию хозяйственной и социальной жизни войска. Костяк казачьего староверия опирался на казаков-стариков и офицеров, атаманов, урядников и, особенно, их жён. Последние были главными хранительницами старообрядчества на р.Урале. Этому были свои причины, службу они не несли и из войска не выезжали, владели старославянской грамотой, читали старообрядческую литературу, по ней же учили грамоте казачат.

Староверие как антитеза государству нашло на р.Урал широкое развитие в среде войскового сословия. Казаки в этом случае были людьми, для которых старина — это представление о вольности в прежний золотой век казачества. Совершавшаяся на их глазах постепенная ликвидация автономии усиливала привлекательность и очарование старины, порождала и закаляла в казаках нетерпимость к вводимым никоновским порядкам.

Следовательно, народно-гражданские тенденции староверия вполне соответствовали умственному настроению казаков, а поэтому они почти все стали более или менее ревностными староверами. В этнографии этническое самосознание рассматривается как «многократное» отнесение себя к этносу по линии характерных признаков. Староверие стало своего рода этнографическим компонентом уклада уральских казаков.

Особенности положения казачества привели к формированию такой ментальной черты, как двойственное отношение к центральному правительству. С одной стороны, отдалённость от столицы, длительное отстаивание своей независимости, с другой — привилегированное, особое военно-хозяйственное положение привели к хронической оппозиционности и противопоставлению себя государю и другим группам населения (7).

С конца XVIII в. в казачьем войске возникают единоверческие приходы. В войске избирались протопопы из казаков для отправления службы. Правительство же по отношению к уральскому расколу вело неустойчивую политику. Такое же колебание заметно было в деятельности начальников Оренбургского края и войсковых атаманов. Данное обстоятельство приучило казаков к ожесточённому упорству в отстаивании своих интересов. Протестуя против правительственных распоряжений, казаки всегда становились под знамёна старой веры, разыгрывая роль мучеников, гонимых за веру, в то время как покор-

ные воле властей в их глазах являлись детьми антихриста.

В первой половине XIX в. раскол в войске только усилился. Коренным его источником оставались общественная организация казаков, изолированность войска. Казачество во что бы то ни стало поддерживало прежнее устройство общины. Желание жить обособленно и быть у себя полновластными хозяевами делало старину привлекательной в глазах казачества. «Старая вера с её обрядовой стороной сделалась лозунгом для соединения поборников казачества, оплотом от военно-гражданских реформ правительства. Раскол в этом последнем виде был не столько протестом против православной церкви, сколько оппозицией против правительства и его сторонников» (8). Несмотря на перечисленные отступления от правил, старовериe прочно сохранялось в войске благодаря общественному строю этого последнего, стремившегося «во что бы то ни стало поддержать прежнее устройство общины, прежние порядки и обычаи страны, прежний дух казачества. Защищая неприкосновенность старых обрядов, ратуя за двуперстный крест и бороду, казаки тем самым отстаивали и свои права и привилегии, свободу и вольности, право располагать собою и жить по своему усмотрению. Это желание обособиться и быть у себя полновластным и независимым хозяином и делало старину и старую веру привлекательными в глазах уральцев» (9).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Родина. 1992. №4. С.103.
2. Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале: историко-этнографическое исследование: Дисс. на соискание уч. степени кандидата исторических наук. Уфа,2000. С.5.
3. Витевский В.Н. Первая церковь в Уральском войске. Казань,1877. С.14.
4. Джайлз Констебл. Бороды в истории: Символы, моды, восприятия // Одиссей. Человек в истории. М.,1994. С.165.
5. Витевский В.Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военно-гражданской власти в конце XVIII и XIX вв. Казань,1878. С.220.
6. Он же. Раскол старообрядчества в Уральском войске // Уральские войсковые ведомости. 1871. №12.
7. Сопов А.В. Проблемы происхождения и становления казачества Юго-Востока России: Дис. на соискание уч. степени кандидата исторических наук. Майкоп,1999. С.160.
8. Витевский В.Н. Раскол в Уральском войске // Оренбургский листок. 1879. №2.
9. Он же. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военно-гражданской власти в конце XVIII и XIX вв. С.7.

А.А.ЧУВЬЮРОВ

ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВЛЕГО БЛАГОЧЕСТИЯ НАРОДА КОМИ: СТАРООБРЯДЧЕСТВО НА ВЕРХНЕЙ ВЫЧЕГДЕ

Старообрядческая культура оказала значительное влияние на культуру и быт народов Европейского Севера (русских, карел, коми). Среди коми старообрядчество было распространено в нескольких районах: Верхняя и Средняя Печора (в современном административном делении — Печорский, Вуктыльский и Троицко-Печорский районы Республики Коми) — даниловский, федосеевский толки и странническое согласие; Удора (в бассейне р.Вашки) — бегунское согласие (1); и в 2 районах расселения коми-ижемцев волости Красноборская и Кедвавомская —беспоповцы-поморцы даниловского толка (2).

Ещё одним районом распространения старообрядчества среди коми был басейн р.Верхней Вычегды (в современном административном делении — Усть-Куломский район).

Распространение старообрядчества (глухой нетовщины спасского толка) среди вычегодских коми связано с переселением в этот регион (верхневычегодские сёла Вочь, Помоздино и Керчомья) в середине XVIII в. русских староверов из Соликамского, Тобольского и Чердынского уездов (3).

При выявлении численности старообрядцев среди вычегодских коми и географии их расселения возникает ряд сложных проблем, связанных с характером источников (статистические материалы официальной церкви): официальные источники противоречивы; информация в них приводится в искажённом в виде — численность староверов, как правило, значительно уменьшается, некоторые группы вовсе не упоминаются.

В 1853 г. Святейшим Синодом было разослано по местам циркулярное сообщение (указ №31, от 28 июля 1853 г.), в котором

Чувьюров Александр Алексеевич – Российский этнографический музей (г.Санкт-Петербург).

епархиальным властям предписывалось предоставить в распоряжение Синода сведения о количестве старообрядцев в епархии, о местах их расселения, о руководителях старообрядческих общин и т.д. По этому указу епископом Вологодским и Устюжским Феогностом было сделано разыскание, и на его основании составлен рапорт, в котором, в частности, сообщалось о старообрядческих общинах Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. Из этого рапорта следует, что старообрядчество среди вычегодских коми было распространено в 2 приходах: в Петропавловском Усть-Куломском — 189 человек и в Иоанно-Предтеченском Керчомском — 340 человек (4).

Среди мер, которые должны были быть предприняты для уменьшения влияния старообрядцев, Феогностом Вологодским и Устюжским в числе других указывались следующие: «Во-первых, необходимо, чтобы в приходах, заражённых расколом, были избираемы в сельские начальники самые надёжные из православных... Необходимо, во-вторых, удалить из селений раскольнических наставников, по крайней мере, тех, которые замечательно и более прочих действуют на поддержание и распространение раскола, помещая их или в монастыри, или отсылая на поселение. В-третьих, преследовать и ловить бродяг и беглецов, равно и скитников лесных, уничтожая их вредные скиты и кельи. В-четвёртых, отыскивать и отбирать у них поддельные старопечатные книги и другие вредные раскольнические сочинения со строгим разысканием о сочинителях и с должным взысканием как с сих последних, так и тех, у коих они найдут. В-пятых, усилить училища для детей...» (5).

В другом рапорте, составленном на запрос Святейшего Синода (указ №294 от 27 апреля 1855 г.), Феогност давал некоторые разъяснения о количестве старообрядцев в Усть-Сысольском уезде: «Раскол в Усть-Сысольском уезде существует в двух приходах: в Иоанно-Предтеченском Керчемском и Троицком Печорском, из коих первый простирается на 90 вёрст, а второй на 500 вёрст и более. По собранным сведениям в прошедшем году протоиереем Усть-Сысольского собора Вонифатием Кокшаровым в первом из них число раскольников простирается до 600, в том числе записных по книгам за 1854 г. 435 обоего пола; во втором до 1000 душ, из числа коих значатся записанными по тем же книгам 451 душ» (6). В рапорте также давалось разъяснение по поводу упоминания старо-

обрядцев в Петропавловском Усть-Куломском приходе (д.Джеджым): «По книгам значится ещё в Усть-Куломском приходе в деревне Джеджым до 190 душ. Но объяснениям того же протоиерея Кокшарова их не должно причислять к раскольникам; они чисто православные кроме того только, что крестятся двуперстным крестом» (7).

В рапорте Вологодского и Устюжского епископа, помимо сведений о количестве старообрядцев, приводятся также фамилии некоторых местных коми наставников: в 50-е годы XIX в. обязанности наставников в с.Керчомья исполняли Кирилл Морокин, Егор Самарин, Иван Воробьёв, Антон Лютоев и Марфа Воробьёва. К фамилии последней в рапорте приписано — «попадья» (8).

Ряд дополнительных сведений о количестве и географии распространения старообрядчества среди верхневычегодских коми дают материалы Первой Всеобщей переписи 1897 г., в соответствии с которыми старообрядцы на Верхней Вычегде проживали в двух волостях: Помоздинской (12 чел.) и Керчомской (222 чел.). В Помоздинской волости они проживали в следующих деревнях:

д.Пузла: всего населения 21 чел.; православные — 16 чел., старообрядцы — 5 чел. (9);

д.Вольдинская: всего — 341 чел.; православные — 334 чел., старообрядцы — 7 чел. (10).

В Керчомской волости старообрядцы, согласно этим данным, проживали в 10 населённых пунктах:

д.Фроловская: всего населения 72 чел.; православные — 69 чел., старообрядцы — 3 чел. (11);

д.Асыввожская (Оня-вожская): всего — 14 чел.; православные — 1 чел., старообрядцы — 13 чел. (12);

д.Климовская: всего — 45 чел.; православные — 18 чел., старообрядцы — 27 чел. (13);

д.Прундор (лесная избушка): всего — 1; старообрядцы — 1 чел. (14);

д.Габовская: всего — 58 чел.; православные — 53 чел., старообрядцы — 5 чел. (15);

с.Дзольская: всего — 90 чел.; православные — 73 чел., старообрядцы — 17 чел. (16);

с.Керчомья: всего — 2380 чел.; православные — 2250 чел., старообрядцы — 130 чел. (17);

починок Оська: всего — 10 чел.; православные — 6 чел., старо-

обрядцы — 4 чел. (18);

с.Верхняя Вочь: всего — 245 чел.; православные — 243 чел., старообрядцы — 2 чел. (19);

с.Нижняя Вочь: всего — 512 чел.; православные — 491 чел., старообрядцы — 21 чел. (20).

Безусловно, этим данным нельзя вполне доверять. На этих результатах сказалась как общая практика официальных властей занижать статистические данные по старообрядцам, так и специфика местного, верхневычегодского старообрядчества. Как мы уже отмечали, верхневычегодские коми относились к глухой нетовщине спасовского толка, допускавшей крещение и венчание в православной церкви. Полный разрыв с официальной церковью у них происходил обычно в пожилом возрасте. Поэтому и духовенство предпочитало старообрядцев, не порвавших окончательно с церковью, числить православными (21).

Старообрядчество наложило отпечаток на различные стороны повседневной жизни верхневычегодских коми. В быту верхневычегодские старообрядцы, как и печорские и удорские старообрядцы-беспоповцы, придерживались различных нормативов и предписаний, ограничивающих контакты с представителями других конфессий. Так, старообрядцам воспрещались совместные трапезы с мирскими: питаться они должны были из отдельной посуды, за отдельным столом. Наиболее радикальные считали грехом посещение бань (22). Эти запреты обрели мифологическую форму, способствовавшую безусловному их усвоению. Так, известный сюжет о воскресшем петухе у верхневычегодских старообрядцев рассказывается в качестве объяснения запрета приветствия рукопожатием: «Жиды, значит, сели обедать. На тарелке принесли жареного петуха. Был там какой-то человек, откуда-то пришёл к этим жидам, говорит: Христос воскреснет. Не может Христос воскреснуть, отвечают ему. Скорее этот жареный петух, говорят они, оперится, воскреснет и полетит, нежели воскреснет Христос. Вот тогда-то и петух и встрепенулся, взлетел, и Христос воскрес. А жиды, когда встрепенулся и взлетел петух, испугались, схватившись за руки, в страхе попадали на землю. Из-за этого и говорили наши староверы, что нельзя приветствоваться рукопожатием, потому что жиды держали друг друга за руки, когда воскрес Христос. Говорили — это грех, потому что жиды тогда попа-

дали держась за руки, когда петух воскрес и вспорхнул. Нужно без рукопожатия приветствоваться, просто говорить: здравствуйте» (23). У старообрядцев воспрещалось употребление некоторых продуктов. К числу таких греховных продуктов, например, относилось мясо зайца (24). В одной из поговорок верхневычегодских староверов отмечается: «Лучше грызть (есть) правый бок собаки, нежели есть мясо зайца» (25). Как мы уже отмечали, в отличие от ортодоксальных печорских и удорских старообрядцев, верхневычегодские коми старообрядцы-нетовцы признавали возможным крещение и венчание в православной церкви на том основании, что «хотя и еретик крестит, да поп в ризах, а не простой мужик». (26). Центрами религиозной жизни верхневычегодских коми являлись старообрядческие кельи и скиты (27). В 20–30 годы XIX в. недалеко от с.Керчомья, в урочище Попель существовал старообрядческий скит, основанный местным крестьянином Никифором Напалковым. В этот скит приходили на службы староверы из коми сёл, а также из соседней Пермской губернии. В 1840 г. скит был уничтожен по приказу местных властей (28). В середине XIX в. особым почитанием среди местных коми старообрядцев пользовалась часовня возле д.Дзёль, в которой, согласно местной легенде, был погребён иносхимник Варлаам, переселившийся в эти края из Москвы во времена патриарха Никона (29). Значительное влияние на духовную жизнь верхневычегодских коми староверов оказали старообрядческие центры Пермской губернии и деятельность пермских наставников. Так, в 1860-е годы пермскими «старцами»-староверами был основан скит возле д.Дзёль, который посещали как старообрядцы из коми сёл Керчомья, Вочь, Дзёль, Пруп, так и из пермских деревень (30).

В конце XIX в. на Верхней Вычегде появляется своеобразное религиозное движение *бурсьылысьяс* (певцы добра), в религиозно-обрядовой жизни которых наблюдается ряд близких черт с русскими мистическими сектами (скопцов, хлыстов) (31). С основателем движения *бурсьылысьяс* Степаном Артемьевичем Ермолиным связывается возникновение во многих отношениях рукописной традиции — переводы на коми язык различных литургических текстов, духовных стихов, Псалтыри (32). В начале 1920-х годов религиозное движение *бурсьылысьяс* охватило 8 верхневычегодских волостей, в том числе и Керчомскую (33), значительная часть на-

селения которой придерживалась старообрядчества. История религиозного движения *бурсьылысьяс* рассматривалось в работах исследователей, но многие вопросы, связанные с генезисом этого движения, остались невыясненными. В частности, неясна роль старообрядчества в возникновении этого движения: духовные центры *бурсьылысьяс* (сёла Мыелдино и Усть-Нем) расположены между Помоздинской и Керчомской волостями, в которых, как мы уже указывали, было распространено старообрядчество. Любопытным в этой связи представляется одно из преданий о С.А.Ермолине, в котором начало его переводческой деятельности связывается с его поездкой на Печору, к коми старообрядцам-беспоповцам: «Степан Ермолин побывал на Печоре и увидел, что там исполняются религиозные песнопения на коми. После возвращения в Мыелдино он сам стал заниматься переводами религиозных гимнов на коми. Приехали откуда-то с Москвы и взяли его переводы на проверку. Несколько мешков книг увезли. Через некоторое время вернули его книги, сказав, что всё здесь правильно, можете пользоваться вашими книгами» (34).

В течение 3 полевых сезонов (1999—2001 гг.) нами проводились исследования в верхневычегодских сёлах Керчомья, Нижняя Вочь, Дзёль, Габово, Жежим, в которых в прошлом было распространено старообрядчество. Результаты этих исследований показали, что в настоящее время о старообрядчестве на Верхней Вычегде во многом можно говорить в прошедшем времени: представления о старообрядческой традиции в значительной степени трансформированы и размыты.

Старообрядческое прошлое достаточно устойчиво фиксируется в местных преданиях о первопоселенцах.

Так, в д.Жежим (д.Джеджым), которая упоминается в рапорте епископа Вологодского и Устюжского Феогноста, летом 2001 г. нами было записано предание, согласно которому деревня была основана тремя переселенцами из старообрядческой Керчомьи. В предании также сообщается, что эти три переселенца были знахарями (*тодысь*). Они долго искали место для поселения пока не наткнулись на бурелом, где и остановились (*джемдомась* — споткнулись), отсюда и название деревни — Джеджым. А так как знахари, как отмечалось в предании, не могут жить вместе, то они расположились отдельно друг от друга (35).

Неоднократно нами упоминаемая д.Дзёль, согласно местным преданиям, была также основана жителями с.Керчомьи, которые приезжали в эти места для охоты (36). По другой легенде, деревню основал некий беглый старообрядец, именно поэтому деревня и расположена не на берегу реки, как обычно располагаются другие деревни, а в некотором отдалении от неё (р.Вочь), чтобы сложнее её было обнаружить (37). Легенды о беглых старообрядцах фиксируются и в преданиях ряда других деревень. Так, сёла Нижняя и Верхняя Вочь, согласно местным преданиям, были основаны беглыми солдатами-староверами, бежавшими в эти места со своими жёнами-удмуртками (38).

О старообрядческом прошлом свидетельствуют и коллективные прозвища (антропонимы), бытующие в прошлом среди местных жителей. Так, жителей с.Керчомья на Верхней Вычегде именуют *кержаки* («кержаки – старообрядцы»). За жителями с.Вочь закрепилась поговорка: *вочса кержакъяс лешак кодь жаднойось* («Вочские кержаки (старообрядцы) скупые как черти») (39).

Как показали наши полевые исследования, в сёлах Нижняя Вочь, Дзёль, Габово в настоящее время нет человека, хорошо знающего старообрядческую традицию. Представления о старообрядчестве среди жителей этих сёл во многом размыты: помнят различные нормы и предписания повседневной жизни старообрядцев: раздельное питание, ограниченность контактов с окружающим населением, двоеперстие и т.д, – но обозначить основные постулаты вероучения не могут. Отсутствует и необходимая богослужебная литература: Потребник, Часослов, Псалтырь. Основной круг литературы — это издания Православной (новообрядческой) церкви последних лет: молитвенники, различные издания Нового Завета и др. Собираются в дни похорон, панихид и в дни больших, великих праздников. По-прежнему сохраняются древлеправославное перстосложение, моление по лестовке. Посещают также богослужения в православных храмах: в районном центре Усть-Кулом, Ульяновском монастыре и до недавнего времени в с.Керчомья. Ранее до открытия православных храмов пожилые женщины (*пыртысь баб*) производили крещение. Бытующая практика крещения в этих сёлах не имела каких-либо специфических особенностей, характерных для старообрядчества, практически ничем не отличаясь от других верхневычегодских сёл, в которых про-

живали сторонники официального православия. Крещение совершалось над новорождёнными (на 3-й или 8-й день, указывается также на 2—3-х недельный возраст). Для мальчиков выбирался крестный и крёстная (*вежай и вежань*), для девочек только крёстная (*вежань*). Считалось, что у окрещаемого не могут быть крёстные из одной семьи, так как, по мнению информантов, для крёстных не допускается босыми ногами стоять на одной половице, это является осквернением (40). В отличие от печорских старообрядцев, здесь крещение совершалось не по требникам, а согласно устоявшейся устной традиции. Крестили в деревянной кадушке или в тазу (должен быть новым, допускалось также применение таза, который использовался для купания ребёнка). Воду набирали из колодца, реки или ручья, по течению воды (*ва ньылыд*). При этом старались, чтобы никто не видел (скрытно от окружающих). Если навстречу попадался кто-нибудь из прохожих, его не приветствовали и не отвечали на расспросы, для какой цели набирается вода, поэтому и крестильную воду называли – *шыасьтом ва* («безмолвная вода»). По достижении семилетнего возраста ребёнка приводили в православный храм для совершения Миропомазания. Как объясняют информанты, *бабушкалон пыртомасо попыс оз волі дарйод* (крещённых бабушками (без Миропомазания. — *А.Ч.*) православный священник не допускал до причастия). После открытия православных храмов в Усть-Куломском районе практика крещения в большинстве этих сёл прекратилась.

Несколько иная ситуация в с.Керчомья. Представления о старообрядческой традиции здесь также в достаточной мере размыты. Показательным в этом отношении является объяснение символики лестовки: «Вообще-то нужно 6 лопостков, так как у ангела 6 крыльев: двумя летает, двумя закрывает лицо, двумя ноги. Это у нас по неграмотности делают четыре лопостка». При этом информант сослалась на духовный стих *Оні и херувимъяс* («Ныне и херувимы»): «Ныне и херувимы перед Троицей стоя и тремя святыми песнями прославляют Троицу... Шестикрылые ангелы поднимают и опускают, как Царя раскачивают. Двумя крылами лица свои они закрыли, другими двумя крылами закрыты их ноги. Двумя крылами они летают» (41). Необходимость совершать молитвы по лестовке информант объяснила тем, что лестовка нужна для счёта молитвы «Господи помилуй». Если нет лестовки, отметила она,

можно считать количество молитв на костяшках левой руки, а считать количество молитв на пальцах (загибая пальцы) — это то же, что и играть на гармошке (42).

10 августа 1998 г. в селе был открыт православный храм, но в настоящее время службы в нём не проводятся, так как священник, исполнявший обязанности настоятеля храма, уехал в Сыктывкар, чем вызвал различные негативные толки о своей деятельности. Жители верхней части селения (*Катыдпом, Лютойсикт, Оньосикт, Вичкосикт*) по традиции являются приверженцами официальной церкви, хотя, безусловно, события последних лет (оставление настоятелем своего прихода и др.) также затронули их и определённым образом сказываются на их отношении к церкви. В нижней части села — *Кывтыдпом* — есть небольшая группа верующих, которая себя в той или иной мере соотносит со старообрядческой традицией. Для совместных молений, как правило, собираются в дни похорон, панихид и в дни больших, великих праздников. В отличие от других верхневычегодских сёл (Нижняя Вочь, Дзёль, Габово), в с.Керчомья значительная часть пожилых людей активно вовлечена в религиозную традицию; они хорошо знают церковную грамоту: читают на церковнославянском и достаточно хорошо знакомы с порядком богослужения (уставом). Разнообразна и литература, имеющая хождение среди верующих: старопечатные книги (Псалтырь, Часослов), старообрядческие рукописные сборники, а также рукописные сборники, связанные с деятельностью *бурсьылысьяс*, которые включают переводы на коми различных религиозных текстов: духовные стихи, переводы из Часослова (стихера из «С нами Бог»), переводы из житийной литературы (житие св. вмч. Пантелеймона, св. вмч. Пелагеи, св. вмч. Кирика и Улиты) и переводы поучений о. Иоанна Кронштадтского. Такие рукописные сборники встречаются практически во всех верхневычегодских сёлах, в которых было распространено движение *бурсьылысьяс*: от Усть-Кулома до Пожега. Безусловно, определённые различия в корпусе текстов существует. Так, только в рукописной традиции с.Керчомьи нам встретились переводы ряда апокрифов: Хождение Богородицы по мукам; Мытарства блаженной Феодоры; Видение блаженного ученика преподобного Василия Нового о Страшном Суде, пришествии Христовом. Есть различия и в корпусе духовных стихов. Так, духовный стих «Плач

Адама» (*Восплачется Адам перед раю стоя: раю ты мой раю, прекрасный мой раю...*) встречается только в нижнем конце с.Керчомьи, в то время как в верхнем конце села (*Катыдпом*), как и в других верхневычегодских сёлах, бытует другой стих с этим же сюжетом, но более позднего происхождения (*«В скорби много обретаясь сердцем люто сокрушаясь»*). В сёлах Нижняя Вочь, Дзёль, Габово рукописные тексты единичны. Как правило, они привезены жителями этих сёл после посещения богослужений в Усть-Куломе или Ульяновском монастыре. Среди книг, представленных в библиотеках керчомских жителей, встречаются перевод на коми Нового Завета (*Выль Косйысьом*), изданный институтом перевода Библии в Стокгольме, сборники поучений известного коми евангельского проповедника В.Попова (*Ыджыд гусятор*). Любопытно, что совмещение различных религиозных традиций характерно не только для круга чтения, но и самой религиозной практики. Так, во время панихиды, первая её часть совершается по старообрядческим «Панихидникам», вторая по рукописным сборникам – духовные стихи на коми. Безусловно, требуется и музыковедческий анализ, который мог бы существенно обогатить анализ текстов (выявление локальных и конфессиональных различий). В частности, это позволило бы ответить на вопрос: объясняется ли контрастирующее отличие керчомских напевов от бытующих в других верхневычегодских сёлах влиянием старообрядчества, или же это связано с контактами с их ближайшими соседями коми-пермяками.

Следует подчеркнуть, что даже для той небольшой части жителей Керчомьи, которые в той или иной мере пытаются ориентироваться на старообрядческую традицию (ориентация на старопечатную, старообрядческую литературу), выбор в пользу старообрядчества объясняется не столько догматическими соображениями (как церковное учение, сохранившее в полной мере традицию древлеправославной церкви), сколько сохраняемой в нём религиозной традицией, в которой наиболее полно реализуются христианское благочестие, христианская аскеза. Показательными в этом отношении являются предания о местном подвижнике Гичеве В.Н. (1925—1964), которые были записаны нами в Керчомье в 1999 г. Сюжетная канва этих рассказов, записанных от различных информантов, в целом была сходна, но интонации, комментирование

рассказчиками тех или иных поступков отличались. Безусловно, эти интонационные, акцентные различия очень важны и позволяют выявить некоторые особенности религиозного сознания в с.Керчомье, которые в той или иной мере в целом присущи всему региону Верхней Вычегды. Сюжет рассказов о Гичеве В.Н. выстраивается следующим образом: в молодости он учился в высшей партийной школе, но социальная карьера не сложилась. Из-за злоупотребления спиртным ни на какой работе закрепиться он не смог. При этом, если в верхнем конце об этих увлечениях Гичева В.Н. рассказывают как просто о факте, то информанты из нижнего конца в них видят промысел Божий. Так, одна из информантов отметила: «Богу нужен был такой подвижник, потому его и всякий раз увольняли». Затем, как рассказывают информанты, Гичев В.Н. стал заниматься изучением Священного Писания, и через некоторое время в нём произошла радикальная перемена. По словам информантов, он пешком из Керчомьи совершил паломничество в Почаевскую лавру. После возвращения он стал проповедовать, ходить из деревни в деревню. Занимался переводами на коми Библии и различных религиозных текстов, составлял свои проповеди. При этом, как отметил один из информантов, ходил «аки Христос посуху — даже в самую зимнюю стужу ходил в ветхом пальто и босиком». Его несколько раз помещали в психиатрическую больницу. Если в верхнем конце села информация о больнице ограничивается только скупой констатацией его пребывания в ней, то в нижнем эта информация обрастает рядом подробностей, выстроенных по канону христианской агиографии: мученичество, страдание за веру. Общая оценка жизни и его поступков различна среди информантов. В верхнем конце села, в заключение рассказа о Гичеве В.Н., информант отметила: «Странный он какой-то был. Непонятно, какой он был веры. Иконы из дома вынес, может, баптистом был. Не знаю». В нижнем конце на нашу просьбу прокомментировать это высказывание, информант, сама в прошлом крещённая в старообрядческом храме в Москве (Рогожское кладбище), ответила: «Я не знаю, какой он был веры. Говорили про него, что он вынес иконы из комнаты, где он жил, но он их не выбросил и нас не учил этому. Вместе с нами молился, когда приходил к нам, хотя в доме у нас всегда были иконы. Говорил, кому как открыто, тот так и должен поступать. Другого

такого я не знаю, кто бы так преданно, от всего сердца служил Богу». Безусловно, это замечание по-своему примечательно: для информанта, которая признаёт истинной верой старообрядчество, важным оказалось не педантичное соблюдение различных предписаний и норм, а сам акт веры – отречение ради служения Богу от мирского. В ходе этнографических исследований на Верхней Вычегде нам не раз приходилось сталкиваться с подобной оценкой такой ситуации, когда для информантов важен был подвижнический акт, идея самопожертвования ради веры, а не те или иные конфессиональные отличия. В этом и заключается особенность современной религиозной ситуации как в Керчомье, так и на Верхней Вычегде: особое повышенное состояние религиозности, некое латентное состояние религиозного напряжения. Поэтому и достаточно сложно предугадать будущность этнокультурных, религиозных процессов, происходящих в настоящее время в с.Керчомье и на Верхней Вычегде. Это внутреннее религиозное напряжение может быть реализовано в официальном православии, а может привести к некоему культурно-религиозному взрыву: возрождению старообрядчества или же появлению каких-либо новых религиозных движений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М.,1978. С.105, 170.
2. Голицын Н.Д. Записка по обозрению Печорского края летом 1887 г. Архангельск,1888. С.22; Бегунов Ю.К., Дёмин А.С., Панченко А.М. Отчёт об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ. Т.XVII. М.;Л.,1961. С.545.
3. Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.105.
4. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.796. Оп.135. Д.308. Л.3.
5. Там же. Л.8об.–9.
6. Там же. Л.27.
7. Там же. Л.27об.
8. Там же. Л.37 (прим.).
9. Там же. Ф.1290. Оп.11. Д.364. Л.1475.
10. Там же. Л.1473.
11. Там же. Л.1408.
12. Там же. Л.1410.
13. Там же. Л.1406.
14. Там же. Л.1412.
15. Там же. Л.1396.
16. Там же. Л.1398.

17. Там же. Л.1390.
18. Там же. Л.1400.
19. Там же. Л.1394.
20. Там же. Л.1392.
21. Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.170.
22. Жеребцов Л.Н., Лащук Л.П. Этнографический уклад населения верхней Вычегды // Историко-филологический сборник. Вып.5. Сыктывкар,1960. С.88.
23. Записано от Логиновой Н.Г., 1943 г.р., с.Дзёль Усть-Куломского района. Запись от 25.07.2001. Материалы Верхневычегодской экспедиции Российского этнографического музея (РЭМ) и НМРК.
24. Коми легенды и предания / Составитель Ю.Г.Рочев. Сыктывкар,1984. С.110.
25. Записано от Логиновой А.П., 1928 г.р., Мезевой Н.В., 1939 г.р., Логинова А.А., 1939 г.р., с.Габово Усть-Куломского района. Запись 2001 г. Материалы Верхневычегодской экспедиции РЭМ и НМРК.
26. Жеребцов Л.Н., Лащук Л.П. Указ. соч. С.88.
27. Власова В.В. Сакральное пространство в традиционной культуре коми-староверов: часовни, скиты, пустыни, молельные дома // Музей. Традиция. Этничность. XX—XXI вв.: Материалы Международной научной конференции, посвящённой 100-летию Российского Этнографического музея. СПб.;Кишинёв,2002. С.310.
28. Там же. С.310.
29. Там же. С.311.
30. Там же.
31. Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.218—221
32. Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. 1912. №20. С.504—512; Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.218.
33. Гагарин Ю.В. Указ. соч.
34. Записано от Матюшевой А.М., 1907 г.р., с.Мыелдино Усть-Куломского района. Запись 2000 г.
35. Записано от Напалковой Е.П., 1923 г.р., д.Джеджым Усть-Куломского района. Запись 2001 г.
36. Записано от Лютоевой Н.К., 1933 г.р., д.Дзёль Усть-Куломского района. Запись 2001 г.
37. Записано от Логиновой Н.Г., 1943 г.р., д.Дзёль Усть-Куломского района. Запись 2001 г.
38. Власова В.В. Распространение старообрядчества среди коми (зырян): проблема формирования этноконфессиональных групп // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Сыктывкар,2000. С.236.
39. Записано от Напалковой А.С., 1917 г.р., с.Керчомья Усть-Куломского района. Запись 2001 г.
40. Записано от Поповой Е.М., 1925 г.р., Кипрушева П.В., 1928 г.р., с.Керчомья. Запись 1999 г.
41. Фрагмент духовного стиха «Оні и херувимъяс» приводится в нашем авторском переводе.
42. Записано от Кипрушевой П.В., 1928 г.р., с.Керчомья Усть-Куломского района. Запись 1999 г.



А.И.МАЛЬЦЕВ

ПРОБЛЕМА ЧИНОПРИЁМА НОВООБРАЩЁННЫХ В СОЧИНЕНИЯХ СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ XVIII–НАЧАЛА XIX В .*

Как известно, православная церковь выработала три способа присоединения к ней неправославных христиан: а) через полное крещение, или перекрещивание, с миропомазанием, покаянием и проклятием ересей, б) через миропомазание, с покаянием и проклятием ересей, в) через покаяние, с проклятием ересей. Во всех случаях, по правилам, приём должен совершать иерей или архиерей (1).

Старообрядцы-беспоповцы, в связи с вынужденным отказом от церковной иерархии и рукополагаемого священства, столкнулись с необходимостью, не выходя за рамки православной традиции, выработать свои правила приёма новообращённых. Первым шагом здесь стала защита утверждения, что православные каноны позволяют мирянину в особых случаях («по нужде») крестить, равно как и перекрещивать, то есть принимать «от ересей приходящих» первым чином. Беспоповские полемисты, защищая свою позицию, приводили примеры совершения крещения мирянином, заимствуя их из Пролога и Миней четьих. Возможность не только крестить, но и перекрещивать прямо вытекала из правила, которому следовали беспоповцы: «еретическое крещение несть крещение, но паче осквернение» и крещённые еретиками должны приниматься в церковь таким же образом, как и вовсе не крещённые. Причем так называемые «никониане», на необходимость перекрещивания которых была изначально обращена беспоповская проповедь, были, по мнению последних, крещены не просто еретиками, но антихристом или же его слугами (2).

Уже в первой четверти XVIII в. выговцы, обосновывая необ-

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 02-01-00313а).
Мальцев Александр Иванович – к.и.н., Институт истории СО РАН.

ходимость перекрещивания «никониан», утверждают, что вообще всякий еретик подлежит повторному крещению, а если церковь порой и не перекрещивала некоторых еретиков, то это следует понимать не как закон, а как «снисхождение» в надежде их скорейшего обращения (3). Такое рассуждение автоматически снимало непростой для беспоповских идеологов вопрос о приёме «от ересей приходящих» вторым или третьим чином. Сложность заключалась в том, что приём еретиков по второму чину, по православным канонам, не мог совершить ни мирянин, ни даже священник, не имеющий св. мира. Приём по третьему чину также требовал обязательного участия священника. Поморские сочинения XVIII в. фиксируют чёткую позицию: любой еретик, в отсутствие священных лиц, может быть принят в церковь только через повторное крещение, приём по второму и третьему чину в настоящее время невозможен (4).

Перекрещивание «никониан» было принято всеми беспоповцами, за исключением спасовцев. Относительно чиноприёма поповцев, принимавших «никонианское» крещение, изначально единого мнения у беспоповских идеологов не было. Известно, что спор о перекрещивании поповцев в 1710-х годах происходил среди стародубских поморцев. Когда прибывшие в Стародубье выходцы из Керженских лесов стали перекрещивать поповцев, с возражениями выступил местный поморский наставник Спиридон Иванов. Сохранилось его послание на Керженец с обоснованием недопустимости перекрещивания поповцев (5). Впрочем, вскоре все беспоповцы (кроме спасовцев) примут за правило перекрещивать переходящих к ним поповцев.

В отношении друг друга беспоповцы в первой половине XVIII в. воздерживались от жёстких характеристик и обвинений в ереси. В этот период в поморском и федосеевском согласиях утверждаются принципы чиноприёма, основанные на православных правилах, относящихся не к еретикам, а к согрешающим. Чиноприём федосеевцев поморцами и наоборот осуществлялся через специальное молитвенное правило – покаянный начал; Польский федосеевский Собор в 1751 г. несколько ужесточил требования к переходящим в федосеевское согласие поморцам, установив, что, кроме начала, они должны класть 300 земных поклонов (6).

Первые филипповские наставники по-разному осуществляли

приём неофитов, переходящих из поморского и федосеевского согласий. Сам инок Филипп и его ученик инок Матфей продолжали применять для приёма новообращенных покаянный начал. Другой ученик Филиппа, инок Терентий, высказался за применение более жёсткого правила, установив, что обращающиеся беспоповцы должны вынести шестинедельный пост. Учению Терентия следовал петербургский филипповский наставник Фёдор Михайлов.

Но именно среди первых последователей инока Филиппа возникло учение, характеризующее беспоповцев других согласий как еретиков. Семён Иванов (Шаготский) заявил, что поморцев следует перекрещивать, применяя к ним правило Московского Собора 1620 г. о перекрещивании «белорусцев», моливших Бога за Римского папу (7). Нельзя не обратить внимание, что позиция Семёна Иванова совпадала с мнением поморских полемистов о возможности приёма еретиков, в отсутствии священства, только первым чином.

Особую точку зрения в конце 60-х годов XVIII в. высказали московские филипповцы, так называемые «балчужные». Они утверждали, что даже в условиях лишения истинного священства беспоповцы могут совершать приём «от ересей приходящих» не только первым, но также вторым или третьим чином. При этом «балчужные» охарактеризовали всех остальных старообрядцев — и поповцев, и беспоповцев — как еретиков. Эта новая в старообрядчестве точка зрения была закреплена решением Московского филипповского Собора, состоявшегося в январе 1769 г., а затем подробно обоснована в написанном около 1770 г. московским филипповским наставником Григорием Яковлевым сочинении «Ответы на шесть вопросов поморца Ивана Романова» (сами вопросы касались отношения филипповцев к поморскому, федосеевскому и странническому согласиям).

Согласно соборному определению 1769 г., при переходе в филипповщину старообрядцы поморского, федосеевского и страннического согласий должны были подробно рассказать, «како и от кого крещены, и не имеют ли иных каковых явных пороков, кроме с реченными согласии общения». Затем они давали обет «в том: 1) чтобы им паки ко оным согласиям не возвращатися, 2) и чтобы им противныя оных согласей учении и содержании в правость не поставляти, 3) но быти бы им с нами во едином православном учении и содержании твердо и неизменно и веч-

но, а не пременно». Грамотные люди давали в этом подписку. Далее неофитам предлагалось «при братстве прощение творити и четыредесять дней поститися, яко же и приглашенные постятся». Во время поста они должны были стоять при церковной службе на месте оглашенных. «По совершении же поста, с чистым известием и с прощением при братстве, прияти их во всякое церковное общение, яко и новокрещенных» (8). Близко знакомые с практикой «балчужных» поморские авторы сообщали, что по окончании поста с новообращённого снимался нательный крест, затем наставник надевал на него новый, приговаривая: «Да будет, де, наше на тебе крещение» (9).

При обосновании порядка приобщения неофитов «от писания», авторы соборного постановления ссылались на правило Кормчей о приёме «приходящих от средних еретиков – ариян, македониан, наватиан, четыренадесятников, аполинариан и прочих», предусматривающее наложение десяти- или пятнадцатидневного поста, произнесение неофитами проклятия ересей, их миропомазание «с молитвами святительскими», после чего им запрещалось в течение семи дней есть мясо. «Но понеже у нас, – писали "балчужные", – тайны миропомазания и молитв святительских не имеется, и того ради тако поклоны при братстве творити и 40 дней поститися общесоветно положихом». Аналогичным образом, при ссылке на то же правило Кормчей, «балчужные» определяли и порядок приобщения по третьему чину. Только в данном случае от новообращённых требовали вынесения пятнадцатидневного поста. Третьим чином принимались несоюзные «балчужным» филипповцы – последователи московского наставника Михаила Григорьева, ярославских старцев Ивана и Андреяна (10).

Отвечая на вопросы И.Романова, Г.Яковлев перечислил «ереси» поморского, федосеевского и страннического согласий и сделал вывод, что крещение, полученное в них – это крещение «безблагодатное», еретическое, нуждающееся в «навершении». Г.Яковлев отмечал, что от упомянутых трёх согласий «приходящих приемлем мы яко от втораго чина еретическаго и разумеем достоиных их быти прииматися под таину миропомазания, а понеже у нас миропомазания таины, за оскудением ныне священных чинов, не имеется, и того ради навершаются у нас таковыи при-

ходящии покаянием, молитвою, слезами и постом». Что же касается обязательного в таком случае по православным канонам употребления чина проклятия «ересей и ересеначальников», то, отмечает филипповский наставник, «понеже мы, нижаишии, ныне в неприсудствии священных чинов, и от перваго чина еретическаго – никониан – бес проклятия ереси и ересеначалников (приемлем. –*А.М.*), и того ради и от сих трех согласеи приходящих приемлем бес проклятия же ереси и ересеначалников, с крепким точию православныя веры обетом» (11). Новация «балчужных» таким образом заключается не в том, что они установили приём неофитов через шестинедельный пост (такое правило применялось раньше и будет применяться беспоповцами разных согласий далее), но в том, что «покаяние, молитвы, слезы и пост» рассматривались ими как эквивалентная замена таинства миропомазания.

Установленные «балчужными» новые правила чиноприёма вызвали негативную реакцию части филипповцев. Так, упомянутый в соборном постановлении 1769 г. известный московский наставник Михаил Григорьев потребовал от «балчужных» прекратить квалифицировать представителей других беспоповских согласий как еретиков и отменить правило о шестинедельном посте, отметив, что у первых поморских отцов – руководителей Выговского общежительства такого «мудрования» не было (12).

Против «новоизмышленного» учения «балчужных» резко выступили поморские полемисты, справедливо отметив, что миряне не вправе принимать новообращённых вторым или третьим чином, а могут совершать приём только первым чином, через перекрещивание. Автор поморского сочинения «Предисловие увещательное к раздирающим церковное единство» обратил внимание на противоречие установленного «балчужными» чиноприёма правилу Кормчей, на которое они ссылались. «Первое. Во оном уставе (Кормчей. – *А.М.*) положено 10 и 15 дней... постится, у них же положено четыредесять дней... Второе. Во оном уставе в количестве дней пощения не обдержъно законополагает, но аще 15 или 10 дней таковыи, по положению от церкве, постится... от балчюжных же непременныи закон положен... Третие. В Завещании святых апостол, в книзе 7-й, во главе 23-й, тако же и в Потребницех – 40 дней поста налагаются на первыи чин, а не на вторыи». Поморский автор пишет, что пост не

очищает еретическое крещение, но готовит человека к принятию св. таинств (в том числе миропомазания). В других случаях «пост бывает виною пришествия Святаго Духа, но – верным христианом, а не еретическое крещение имущим». Если, подобно «балчужным», думать, что пост и покаяние могут очищать еретическое крещение, то следует считать, что и другие еретические таинства можно «очищать» таким же образом, в том числе еретическое священство, как было принято в беглопоповщине (поскольку новое крещение, по церковным правилам, отменяло предыдущее рукоположение в священники, в беглопоповщине «никонианских» иереев принимали обычно вторым или третьим чином).

Только таинства, по мнению поморского автора, могут «исправить» еретическое крещение: «Еретическое крещение имеяи – како оныя благодати или дара Святаго Духа без тайнодействия сподобится? Иже в начале приятия не действовал Дух Святыи его крещение, по писанному: "Имать бо всяк еретик в себе дух дияволь"». Тот же, кто имеет православное крещение – «аще и грязию неверия тое осмрадит, аще и сажею грехов очернит, но цел и неотмытен характир святаго крещения на своей имеет, даже и вовеки». Относительно того, что, согласно православным канонам, еретики третьего чина принимаются через таинство покаяния, поморский автор замечает: «Третияго чина еретики с покаянием и проклятием ересей, въкупе же и с возложением рук презвитерских приемлются», то есть «несогласно есть сие разумение святей церкви, еже еретиком – единем точию достославным покаянием без церковныя действия очищатися» (13).

С точкой зрения поморцев в 80-х годах XVIII в. согласился и один из разработчиков учения о замене миропомазания шестинедельным постом Алексей Яковлев (Балчужный), осудивший тех филипповских наставников (Ивана Алексеева и Стефана Андреева), которые продолжали придерживаться правил и оценок филипповского Собора 1769 г. (14). Несмотря на то, что в начале XIX в. А.Яковлев вернулся к оценке представителей федосеевского и поморского согласий как еретиков, а также к практике приёма переходящих от них через шестинедельный пост, он старательно подчёркивал, что пост налагается «без действия тайны миропомазания», а федосеевцы и поморцы – это еретики не второго, а третьего чина. Интересно, что в связи с этими новыми взглядами А.Яков-

лев в 1808 г. переработал упомянутое выше сочинение своего родного брата Г.Яковлева «Ответы на шесть вопросов И.Романова», озаглавив свой вариант как «Другия ответы на шесть вопросов о разных согласиях, яснейши и полнейши написаны» (15).

В целом, к концу XVIII в. учение о возможности замены миропомазания шестинедельным постом уже практически не находит поддержки у старообрядцев-беспоповцев, но само правило приёма неофитов через шестинедельный пост (без его приравнивания к миропомазанию) будет и далее широко применяться беспоповцами.

Радикальная точка зрения Симеона Шаготского о необходимости перекрещивания беспоповцев других согласий была развита в 80-х годах XVIII в. в сочинениях идеолога страннического согласия инока Евфимия. Он настаивал, что все еретики подлежат повторному крещению, а поскольку круг еретиков для него включал всех старообрядцев, легально живущих в миру, в ведении «антихристовых» властей и людей, допускающих церковное общение с мирскими, то получалось, что вне этого круга находились только староверы страннического согласия, то есть беглые, нелегалы. В октябре 1784 г. Евфимий перекрестил сам себя, а на следующий день – своих последователей (16).

Несмотря на то, что вся история старообрядчества теснейшим образом связана с сохранением традиции, сам факт его существования на протяжении более чем трёх столетий «свидетельствует о том, что, наряду с сохранением традиций, в жизнь старообрядцев входили и новые явления». Каноническое право – одна из сфер жизни старообрядческих общин, где сочетание традиций и новаций проявлялось особенно ярко (17). Проблема чиноприёма новообращённых оказалась одной из первостепенных и очень непростых для всех старообрядцев и в первую очередь для беспоповцев, лишившихся возможности прямо использовать для её решения традиционные нормы канонического права. В XVIII–начале XIX вв. беспоповские идеологи в ходе острых дискуссий предложили разные и порой очень своеобразные пути решения этой проблемы, в основном применявшиеся в таком же виде и далее – в XIX–XX вв. – в зависимости от того, каким образом развивались взаимоотношения беспоповских согласий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее об этом см.: Серафимов А. Правила и практика церкви относительно присоединения к православию неправославных христиан: Историко-каноническое исследование. Кострома,1881.

2. Анализ учения беспоповцев о крещении и перекрещивании см.: Ивановский Н.И. Критический разбор учения неприемлющих священства старообрядцев о церкви и таинствах. Казань,1883. С.175–240; Смирнов П.С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб.,1909. С.212–228.

3. Смирнов П.С. Указ. соч. С.219–220.

4. См., например, поморское сочинение конца 1770-х гг. «Предисловие увещательное к раздирающим церковное единство» // Библиотека Академии наук (БАН). Собр. Дружинина. №745. Л.61об.–63. Здесь же цитируется решающее вопрос в том же духе сочинение выговца Трифона Петрова «Следование правил о крещении и о священстве».

5. Смирнов П.С. Указ. соч. С.141, 220–227, 0106–0116.

6. Мальцев А.И. О взаимоотношениях старообрядцев филипповского и федосеевского согласий в XVIII в. // Гуманитарные науки в Сибири. 1995. №1. С.56–57.

7. Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск,1988. С.100–101; Мальцев А.И. Проблемы взаимоотношений старообрядцев филипповского и поморского согласий во второй половине XVIII в. // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск,2000. С.140–141, 148–149 (Далее: Мальцев.А.И.Проблемы взаимоотношений...).

8. Мальцев А.И. Московский филипповский Собор 1769 г. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М.,1999. С.286–287. (Далее: Мальцев А.И. Собор).

9. Мальцев А.И. Проблемы взаимоотношений С.147–148.

10. Мальцев А.И. Собор. С.287.

11. Российская Государственная библиотека (РГБ). Собр. Барсова. №583. Л.7–7об. См. также: Мальцев А.И. Проблемы взаимоотношений... С.142–143.

12. Письмо Михаила Григорьева к «балчужным» (нач.: «Первое сомнение наше...») // ИИ СО РАН. Собр. рукописей. №14/74. Л.571–572.

13. БАН. Собр. Дружинина. №745. Л.64об.–70.

14. Мальцев А.И. Проблемы взаимоотношений... С.151–152.

15. РГБ. Собр. Егорова. №1021. Л.223–249об.

16. Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX в. Новосибирск,1996. С.111–115, 143–151.

17. Покровский Н.Н. Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск,1992. С.6–12.



А.А.НАЗАРОВ

СЕМЕЙНОЕ ПРАВО СТАРООБРЯДЦЕВ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

В дореволюционной России семейные правоотношения регулировались преимущественно нормами церковного права. Представители различных конфессий заключали браки в соответствии со своими религиозными обычаями. И только старообрядцы, составлявшие значительную часть населения России, были лишены этого права.

В первые годы после осуждения старых обрядов на соборах 1666—1667 гг. староверы не испытывали серьёзных затруднений в отправлении таких таинств, как венчание и крещение. Однако после принятия в 1685 г., в период правления Софьи Алексеевны, закона «О наказании распевающих и принимающих ереси и расколы» старообрядцам, не желавшим отказаться от старой веры, стала грозить смертная казнь (1). Эти меры вынудили большую часть тех, кто не принял «Никоновых новин», бежать за границу, в сибирские, поморские и уральские леса и на Дон, а оставшихся в городах и деревнях — скрывать свою веру и совершать обряды тайно.

К концу XVII в. количество священников, поставленных до избрания патриарха Никона (1652 г.) начало неумолимо сокращаться, ввиду чего часть старообрядцев стала венчаться и крестить детей у бывших священников господствующей церкви, перешедших в старую веру через проклятие ересей (беглопоповцы). Другая часть совершала таинства в господствующей церкви по старым служебникам. Совершение таких действий допускал ещё протопоп Аввакум: «По старому служебнику и новопоставленный поп, аще в нем дух не противен, да крестит ребенка. Где же детца? Нужда стала» (2). Третья часть старообрядцев (беспопов-

Назаров Андрей Александрович – к.эконом.н., доцент, МГАТХТ им. М.В.Ломоносова.

цы) стала проповедовать отказ от семьи и брака, считая, что истинное священство на земле исчезло, а венчание у новопоставленных священников — ставленников антихриста — невозможно. Миряне же, по их мнению, могли совершать два таинства: крещения и исповеди. Подтверждение своей позиции они также находили у Аввакума: «Исповедайте друг другу согрешения, по Апостолу, и молитеся друг о друге, яко да исцелеете» (3).

Другой причиной отказа от брака стало распространившееся среди старообрядцев учение об ожидаемом пришествии антихриста. В этой ситуации многие верующие хотели отказаться от земных утех; к тому же в обстановке преследований со стороны властей не каждый решался завести семью: семейные связи ставили под удар жён и детей.

И, наконец, свою роль могла сыграть пропаганда монахов, доля которых среди сторонников старых обрядов, особенно в Поморье, была очень велика. По всей видимости, именно поэтому беспоповщина была наиболее распространена на русском севере.

В период правления Петра I репрессии против староверов начали постепенно ослабевать: Пётр был обеспокоен не столько богословскими спорами, сколько увеличением доходов государства. В соответствии с указом от 8 февраля 1716 г. «раскольники» были обложены двойным налогом (4), а также ежегодным сбором в размере 50 руб. за ношение бороды и старинного платья (5). По отношению к совершаемым старообрядцами бракам проводилась двойственная политика: государственные органы пытались смягчить, а церковные — ужесточить репрессии. Судя по указу от 24 марта 1719 г., государство смотрело сквозь пальцы на венчание по старому обряду и ограничивалось взиманием штрафов. «С них же раскольников, которые женятся тайно не у церкви, без венечных понятий, наложить сбор, а именно: рубли по три с человека мужского и женска полу, по обе стороны поровну, а с богатого и больше» (6).

Церковная власть пыталась не допустить проведения такой либеральной политики. 15 мая 1722 г. выходит указ Синода, запрещающий заключение браков староверами и вводящий преследования за данные действия. В нём, в частности, говорилось: «Обоих раскол держащих лиц не венчать, а если и без цер-

ковного венчания жить собою станут, допросить... А если они не похотят сказать, кто венчал их, или без всякого венчания сжились, то взяты будут в розыск» (7). Взятие в розыск в то время гарантировало подозреваемому как минимум пытки и телесные наказания.

Серьёзные перемены в статусе староверов начались после прихода к власти в России Екатерины II. Императрица помиловала всех осуждённых по раскольничьим делам. При её участии были предприняты меры по оказанию содействия в возвращении старообрядцев из эмиграции, была закрыта Раскольничья контора, отменено двойное налогообложение. Более того, было запрещено употребление в письменных актах и в разговорах наименования «раскольник».

Однако в сфере семейно-брачных отношений, которые находились в ведении церковной, а не светской власти, изменений не произошло. Но поскольку проблема требовала разрешения, то в 1784—1785 гг. при участии Екатерины II Синод принял решение о даровании старообрядцам, проживающим в Белоруссии, Малороссии и Новороссии, священников с дозволением служить по старым обрядам. В 1798 г. право строить часовни и иметь священников получили старообрядцы, проживающие в других российских губерниях.

Такая политика привела в конечном счёте к учреждению в 1800 г. единоверия — особой части православной церкви, находящейся в подчинении Святейшего Синода, но совершающей обряды по старопечатным книгам.

Таким образом, поповцы получили вполне легальную возможность заключения брака. Однако брак старообрядцев-беспоповцев не признавался ни властями, ни большинством их духовных лидеров. Несмотря на препятствия, брачные связи среди беспоповцев получили, по всей видимости, достаточно широкое распространение. Так, например, в федосеевском согласии эта проблема возникла уже через несколько лет после его основания, в начале XVIII в. Последователи учения Феодосия Васильева (1661—1711) различали законные браки старожёнов (заключённые до перехода в согласие) и незаконные — новожёнов.

В 1752 г. Польский Собор федосеевцев принял потив новожёнов специальное постановление. С новожёнами запрещалось

мыться в бане, жить в одном доме, есть и пить из одной посуды, молиться в храме. Преследованиям подвергались и дети: «У новоженов детей крестить с обещанием, чтобы им разойтись. И аще не разойдутся, и над таковым младенцем погребения не отпевать» (8).

Ещё более активными противниками брака были члены филипповского согласия — последователи инока Филиппа (Фотия Васильева) (1674—1742). Филипповцы запрещали совместное моление не только с новожёнами, но и со старожёнами.

Первоначально противниками брака были также представители поморского согласия. Большую роль в распространении среди них бессвященносословного брака сыграл Г.И.Скачков (1745—1821), который в 1807 г. был избран настоятелем Монинской молельни и духовным отцом Московской поморской общины. Он участвовал в разработке брачного устава, устанавливающего порядок вступления в брак для поморцев. Настоятель обязан был выяснить степень родства, возраст, разрешение родителей вступающих в брак. Единоверцев и поповцев следовало первоначально крестить. Специально для обряда венчания Г.И.Скачков составил канон Всемилостивому Спасу (9). После обряда венчания подписывался брачный договор о сохранении брака, взаимопомощи, взаимных правах и обязанностях.

Г.И.Скачков добился разрешения от московских гражданских властей на ведение при часовне метрических книг. Старообрядческие браки, занесённые в них, признавались светскими властями законными. Вскоре подобный порядок был установлен и в Санкт-Петербурге. Синод, никогда не признававший законность старообрядческих браков, выступал против подобной практики. В постановлении от 27 мая 1829 г. говорилось, что «введение в раскольничьих молельнях метрических книг не только бесполезно, но и незаконно... будет только содействовать усилению заразы той и породит для церкви великий соблазн, а для отечества самое пагубное зло и вред неизбежный» (10).

К середине XIX в. правительство фактически пришло к признанию брака старообрядцев-поповцев. При составлении ревизских сказок в 1850 г., согласно императорскому указу, жён и детей староверов, приемлющих священство, признавали таковыми «на основании полицейских свидетельств или обыватель-

ских книг, не требуя в своём случае других доказательств о действительности брака» (11).

По отношению к беспоповцам проводилась другая политика: их дети признавались незаконнорождёнными, а жёны вносились в списки тех семейств, к которым они принадлежали по рождению (12). В таком неопределённом положении семьи беспоповцев находились до середины 70-х годов XIX в. Непризнание заключаемого ими брака приводило к появлению не только «незаконнорождённых» детей, но и к отдельным случаям «двоежёнства», проблемам с наследованием имущества и т.д.

Ситуация изменилась с принятием 19 апреля 1874 г. «Высочайше утверждённых Правил о метрической записи браков, рождения и смерти раскольников», согласно которым жених и невеста, принадлежащие к «раскольничьей среде», имели право зарегистрировать свой брак в полицейском управлении: «для записи брака в метрическую книгу оба супруга должны лично явиться в полицейское управление... Каждый из супругов должен представить двух поручителей, для удостоверения ими, что брак, о котором заявлено полиции, не принадлежит к числу воспрещённых законом». Таким образом, впервые для значительной части населения Российской империи была введена процедура гражданского брака. Данный порядок заключения брака допускался для лиц, которые «принадлежат к расколу от рождения и не состоят в браке, совершённом по правилам Православной церкви или обрядам другого признанного в государстве исповедания» (13).

Окончательная ликвидация ограничений прав старообрядцев в сфере семейного права произошла лишь 17 апреля 1905 г. после выхода именного Высочайшего Указа Правительствующему Сенату «Об укреплении начал веротерпимости». Согласно этому указу, старообрядцы и сектанты были уравнены в правах с лицами других исповеданий «в отношении заключения ими с православными смешанных браков» (14). Кроме того, были отменены преследования в отношении православных, перешедших в другое христианское вероисповедание (15). Ведение метрических книг для записи рождений, браков и смерти старообрядцев и сектантов было возложено «на их духовных лиц под наблюдением» соответствующих правительственных или общественных организаций (16).

Таким образом, после 250-летней безуспешной борьбы с последователями старой веры государство вынуждено было признать право своих подданных заключать брак в соответствии со своими традициями и обычаями.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Полное собрание законов Российской Империи. СПб.,1830. Т.II. С.647.
2. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М.,1992. С.354.
3. Там же. С. 355.
4. Полное собрание законов. СПб.,1830. Т.V. С.196.
5. Там же. С.641—642.
6. Там же. С.687.
7. Там же. Т.VI. С.679.
8. Сенатов В. Материалы для исследования вопроса о бессвященносословности брака. Саратов,1913. С.14.
9. Сборник о таинстве брака. М.,1909. С.28—37.
10. Собрание постановлений по части раскола. СПб.,1860. С.230—231.
11. Собрание постановлений по части раскола. СПб.,1858. С.337.
12. Там же. С.338.
13. Полное собрание законов. СПб.,1876. Т.49. Отд.1. С.654.
14. Законодательные акты переходного времени (1904—1906). СПб.,1906. С.43.
15. Там же. С.41.
16. Там же. С.102.



Г.В.ПОТАШЕНКО

РИЖСКАЯ ФЕДОСЕЕВСКАЯ ОБЩИНА И ПРИНЯТИЕ БРАКОВ В XIX В.

XIX в. стал переходным в истории старообрядчества Латвии, Литвы и Эстонии. В это время большинство федосеевских общин ввели у себя чин бракосочетания и постепенно стали (ново)поморскими. Это одно из самых важных событий в истории беспоповцев Балтийских стран. Поэтому историю старообрядчества в этом регионе можно условно разделить на три главных периода: федосеевский, переходный федосеевско-поморский и собственно поморский. Периодизация истории старообрядчества в каждой стране Балтии имеет свои чёткие хронологические рамки. Так, уже к началу XX в. большинство старообрядческих общин Литвы стали поморскими, а в 1920-х годах в Польше (с Вильнюсским краем) и Литве, по-видимому, все старообрядческие общины были поморскими. В Латвии процесс утверждения поморства среди абсолютного большинства общин завершился в 1964 г., когда Резекненская кладбищенская община стала поморской. В Эстонии этот процесс завершился, по-видимому, в середине XX в., хотя и в настоящее время в стране существует 10 поморских и одна федосеевская община в Раюшах (Рая) (1).

Отношение к браку остаётся одной из главных черт, отличающей два самых больших современных беспоповских общества – поморцев и федосеевцев. За истекшие 100 или 180 лет отношение к браку балтийских старообрядцев коренным образом изменилось. Однако этот вопрос изучен на сегодняшний день далеко не достаточно, хотя без его учёта едва ли возможно осмысление феномена старообрядчества, развитие которого в существенной степени зависело от отношения к браку. Уже в XIX в. (Н.Лесков, И.Нильский, П.Смирнов) отмечалась важность и актуаль-

Поташенко Григорий Владимирович – Вильнюсский университет, Литва.

ность проблемы браков для рижских федосеевцев. В XX в. эта проблема отчасти затрагивалась историками старообрядчества. Среди них отметим Ивана Заволоко, написавшего краткий исторический очерк о старообрядцах Риги, исследователя латвийского старообрядчества Арнольда Подмазова, имевшего доступ к архивным материалам и в 1970-х годах исследовавшего событийную канву и социальные процессы в старообрядчестве с точки зрения советского марксизма (2).

Настоящий доклад является опытом исследования, в котором, опираясь на ограниченные сведения архивов и историографии, автор пытается выяснить, когда Рижская Гребенщиковская община окончательно ввела брак, какие главные причины и обстоятельства способствовали такой перемене.

Рижская община в первой половине XIX в.

В XIX в. Рижская Гребенщиковская община постепенно становится одной из самых больших и богатых беспоповских общин в Российской империи и крупным региональным религиозно-духовным центром. Известно, что после пожара 1812 г. в Риге старообрядцем Пушковым была выстроена новая моленная (3). В 1813 г. рижская старообрядческая община приняла свой устав, или так называемые «Правила», которые были утверждены генерал-губернатором (4). 1820-е годы стали временем расцвета рижского старообрядческого общества. В Риге действовали 3 моленные, Гребенщиковская богадельня, больница, сиротское отделение и старообрядческая школа для мальчиков. В 1830 г. в городе проживало почти 8 тысяч старообрядцев (точнее, 7904) (5). Были приняты новые «Правила» (1827) этого общества, во главе которого стоял совет из трех духовных лиц. Рижские староверы уже владели большой недвижимостью, дававшей общине значительный доход: имение Гризенберг было приобретено купцами К.Л.Хлебниковым и А.П.Гребенщиковым. Община имела и своих жертвователей. По имени одного из крупных благотворителей, купца Алексея Петровича Гребенщикова, Рижская богадельня получила название Гребенщиковской. Несмотря на репрессии 1830–1850-х годов и внедрение единоверия, в середине XIX в. Гребенщиковская старообрядческая богадельня была одной из

самых крупных в Латвии. Богатые старообрядцы, купцы и промышленники: Пименов, Грязнов, Хлебниковы, Кузнецов и др. – занимали прочные, а в некоторых отраслях промышленности и первые позиции в хозяйственной жизни края (6). Их благотворительная деятельность и пожертвования немало способствовали развитию деятельности рижского старообрядческого общества. Старообрядцы Ковенской, Виленской, Витебской, Минской, Могилёвской, Смоленской и Эстляндской губерний находились в тесных религиозных, хозяйственных и иногда в родственных отношениях с рижскими староверами и признавали Ригу своим центром (7). Это было замечено уже современниками. В 1863 г. писатель Николай Лесков писал в своей записке о рижских старообрядцах: «Русские раскольники [старообрядцы], имевшие некоторое понятие о рижской общине беспоповцев, представляют себе эту общину идеалом всестороннего благоустройства и желанной свободы» (8).

Несколько позже (1869) другой исследователь русского старообрядчества, И.Нильский, заметил о рижских федосеевцах: «После Москвы с её знаменитым Преображенским кладбищем и Петербурга, где федосеевцы умели и могли заводить... полезные для раскола знакомства с лицами самыми влиятельными, Рига занимала первое место в ряду остальных городов Российской империи по благоустройству находившейся в ней федосеевской общины и по свободе, какою она пользовалась в крае, не особенно сочувствующем интересам русского православия и русского государства» (9).

Заметим, что, несмотря на известность и значение Москвы, Петербурга и Риги, для десятков и сотен старообрядческих беспоповских общин, рассеянных на огромной территории западной, центральной и северо-западной России, не менее, а может быть, более важными были местные центры, непосредственно связанные с их религиозной жизнью. Такими локальными центрами в Балтийском регионе в середине XIX в. были Динабург в Латвии, Дегучай (до 1840 г.), Римки и Лазарцы в Литве, Войновский монастырь в Пруссии (10).

Итак, согласно свидетельствам современников, уже в 1820–1860-х годах Рига для старообрядцев была первым по богатству и благоустройству городом в России после двух столиц Москвы и Петербурга. Иначе говоря, Рига – третья столица старообрядцев.

В исторической литературе приводятся разные данные о том, когда рижские федосеевцы начали вводить у себя брак. Согласно А.Подмазову, в 1827 г. руководители рижских старообрядцев в обращении к властям заявили о решении «завести у себя бракосочетание по обряду, согласному с верой» (11). И. Нильский же полагает, что рижские федосеевские наставники признали необходимость брачной жизни в 1837 г. или даже до 1837 г. (12). Существует мнение, что рижские федосеевцы приняли брак во второй половине XX в. (13). Итак, рижские федосеевцы вводят у себя чин бракосочетания в период между 1827 и 1837 гг.

Постановления Варковского (Динабургский уезд) Собора 1831 г. позволяют ещё более точно определить время принятия браков федосеевцами Литвы и Латвии, а также рижскими федосеевцами в частности. В первой статье уложения этого Собора «О супружестве» наставники постановили: «Весть приим настоятель о хотящих браку сочетатися и дав весть кто и каковы суть. И аще несть между ими препятствия коего правильнаго, подробно обыскаться об них. Зри настоятелю и блюдися опасно да неприрадением твоим или неразумием не последовало бы каковое кровосмешение». И далее: «Священнословия в бракосочетании яко иерею сущия в церкви по чину тому не довлеет нам рекатися [касаться], но токмо иже яко простолюдином достойная тая содержати и исправляти с записанием. Яже святой Матфей Иерусалимский пишет в составе 3-м главы 2: Брак есть мужа и жены совокупление и снаследие во всей жизни. Божественные же и человеческия правила приобщение любо благословением, любо венчанием, любо с записанием. И паки Кормчая лист 500. Аще ли по тесноте или смирением невозможет кто добре прияти и написанно составити брака, то и ненаписанно да совершается женитба нелукавна советом совокупляющих лиц родителеве или в церкви благословения ради, или пред други пятьми повелено бысть» (14).

Таким образом, с 1831 г. решениями Варковского Собора среди части федосеевских общин Балтийского региона вводятся в правило и благословляются их наставниками бессвященнословные браки. Это начало нового, федосеевско-поморского периода в истории старообрядчества Балтийских стран. На этом Соборе присутствовали

32 наставника, большинство которых было из сельских и городских общин Литвы, Латвии, Западной Белоруссии, а также по наставнику из Петербурга, Новгорода, Себежа, Войново и Новоржева. Первыми постановления Варковского Собора подписали наставник Масловской общины (Динабургский уезд) Сысой Назаревич и наставник Манеевской общины (Ново-Александровский уезд, ныне Рокишкский район Литвы) Емельян Павлович, которые были, по-видимому, самыми авторитетными наставниками этого края. Среди участников Собора были два наставника из Риги: Иван Ефимович из Гребенщиковской общины и Григорий Савинов из Панинской молельни. Таким образом, появление так называемых «рижских федосеевцев» или «польских федосеевцев» (ныне сказали бы – литовских федосеевцев) относится к 1820–1850-м годам. Впервые в литературе эти термины появились в 1860-х годах в статьях Н.Лескова и в исследованиях по семейной жизни старообрядцев профессора Петербургской духовной академии И.Нильского, а позже – в трудах по истории старообрядчества П.Смирнова.

Необходимо заметить, что первой беспоповской общиной в Балтийском регионе, принявшей бессвященнословный брак, был, по-видимому, Дегуцкий приход (ныне Зарасайский район Литвы) (15). В 1822 г. в Дегучай был написан «Выбор и благословение на степень отеческий» и чин бракосочетания. Позже и другие федосеевские общины на землях бывшего Великого княжества Литовского, Курляндии и Лифляндии последовали примеру Дегуцкого прихода.

Вот как в 1863 г. Н.Лесков писал о рижских федосеевцах и их религиозных обычаях:

«Рижане же, до которых не дошло павловское учение (учение инока Павла Прусского о браках. – *Г.П.*), остаются в при прежней смешенности федосеевских и поморских понятий о браке. Они допускают брак "по слабости человеческой", и акт обручения у них совершается в моленной при участии духовного отца, но женатый человек и замужняя женщина со дня своего брака теряют право молиться со всеми вместе, не могут стоять на клиросе и вообще как бы пребывают под вечную эпитимию, что, по толкованию чистых федосеевцев и поморцев, равно отлучению от церкви. А под старость некоторые из них нередко заявляют намерение перейти "в девство", то есть муж с женою прекраща-

ют всякие супружеские сношения и даже иногда расходятся жить в разные дома. Всего чаще в таких случаях муж поселяется в богадельне, а жена остаётся дома. Это единственный остаток федосеевского духа в рижанах» (16).

Согласно Лескову, в начале 1860-х годов у псковичей сближение с поморством было гораздо резче, чем у рижан, хотя и рижане называли себя православными или «староверами федосеевско-поморского согласия». Значит, окончательное утверждение поморского учения в среде рижских беспоповцев произошло во второй половине XIX в.

Причины изменений

Какие причины побудили рижских федосеевцев изменить в 1830-х годов своему основному учению о всеобщем девстве и признать если не законность, то по крайней мере необходимость брачной жизни? И.Нильский приводит четыре главных причины, приведших к смене отношения рижских федосеевцев к браку. Он указывал на распоряжения местных и центральных властей, ограничивавших религиозную жизнь рижских федосеевцев и особенно те обычаи (например, безбрачие, внебрачные дети), которые противоречили или не соответствовали действующим законам, общественным нормам и моральному чувству. Много влияния на введение в рижской федосеевской общине браков, согласно Нильскому, имела «неустанная деятельность в пользу православной истины тогдашнего местного преосвященного (с 1836 по 1850 гг. архиереем на правах викария Псковской епархии был Иринарх. – *Г.П.*)» (17). Далее он отметил критическое отношение местных наставников к учению и правилам своих предков, а также ослабление у них консервативно-охранительной традиции или усвоение образа жизни и образа мышления более образованного и прогрессивного, более европеизированного общества остзейского края, в котором они жили уже около ста лет. Согласно Нильскому, это выражалось прежде всего в том, что рижские старообрядцы «сами не отличались слепою привязанностью к старине, к обычаям предков» (18).

Главные причины введения у рижских федосеевцев браков можно было бы разделить на «внешние» и «внутренние». Не останавливаясь на политике и мерах против старообрядцев правительства Ни-

колая I и Русской Православной Церкви, которые были достаточно подробно изложены в исследовании Нильского, попытаемся дополнить размышления о внутренних причинах и их значении.

Изменения во взглядах на брак рижских федосеевцев были тесно связаны с описанными выше тенденциями. Однако роль и значение внутренних изменений в федосеевстве в работах Нильского по сути остаётся второстепенной. С нашей точки зрения, политика властей была важной и одной из стимулирующих причин введения федосеевцами браков, но существенную роль при этом сыграли религиозные и социокультурные сдвиги внутри федосеевства. Главное направление религиозных изменений в среде федосеевства – это ослабление специфически беспоповских эсхатологических черт религиозного сознания, которое способствовало зарождению во второй трети XVIII в. такого нового движения как новожёны. В 1820–1830-х годах движение за брак (так называемое новожёнство) среди балтийских федосеевцев возникло в то время, когда их образ жизни на практике перестал строиться на основе постановлений «Польского устава» (1752) или правил московского Преображенского общества.

Вообще, вопрос о браке волновал беспоповские общества уже в XVIII в. В последней трети XVIII в. наставник поморской Покровской часовни (основана в начале 1780-х годах) в Москве Василий Емельянов (ум. 1797) стал самостоятельно благословлять на брачное житие, установив для этого особый чин с чтением канона Всемилостивому Спасу (19). Умный и практичный Емельянов, пользовавшийся большим авторитетом среди беспоповцев – согласно П. Любопытному, даже поповцы и нетовцы «тряслись пред ним» – учил, что брак возможен и для беспоповцев. Священническое венчание, как «такмо благолепное украшение», форма (ведь уже И. Алексеев учил, что единственным основанием брака служит первоначальное Божие благословение, данное Им в лице Адама и Евы их потомкам), может быть заменено, в отсутствие священства, соответствующими случаю молитвами, которые могут читать и «мужи нерукоположенные».

Таким образом, отказавшись от венчания в синодальной церкви и браков, заключавшихся лишь по одному взаимному согласию жениха и невесты, нередко без согласия родителей, старообрядцы-беспоповцы получали законное, с точки зрения поморцев-брачников, право

на супружескую жизнь. В Москве и в других крупных городах России такой бессвященнословный брак приобрёл много приверженцев. Вслед за В. Емельяновым, Гавриил Скачков, Алексей Заяцевский и другие наставники и члены поморской Покровской общины в Москве на практике и в своих сочинениях, направленных против учения федосеевцев Преображенской общины о всеобщем девстве, защищали брак и вели полемику со своими противниками. Полемизируя с федосеевцами, поморцы-брачники не впали в противоположную крайность, а их позиция отличалась смелостью, последовательностью и гибкостью: они не называли девство, к которому федосеевцы обязывали всех и каждого, явлением неестественным и «уродливым». Наоборот, относились к нему с уважением, но доказывали, что несправедливо девственную жизнь возвышать в ущерб супружеской жизни и что брак — дело законное и не препятствует спасению христианина даже в последнее время, и что безрассудно требовать от всех верующих непременного девства. Г. Скачков, как и В. Емельянов, говорил, что «девство должно почитать выше брака» (20). После 1816 г. к московским поморцам стали переходить десятки и сотни федосеевцев из Преображенской общины. Их успеху способствовало и признание московским магистратом книг записи бракосочетаний, которые велись уже В. Емельяновым в Покровской часовне, что означало признание местными властями законности старообрядческих браков, хотя официально правительство не признавало их. С 1813 г. в Санкт-Петербурге об этом писал «первый объяснитель в Христовой (поморской) церкви брачной тайны и признатель ее совершенства и вечного бытия кроме участия хиротонии» Павел Любопытный (1777—1848). Он жил и работал при поморской Малоохтинской общине (21). Защитники брачной жизни среди поморцев и федосеевцев нашлись и в других городах и губерниях России: в Рязанской, Архангельской, Астраханской, Владимирской, Вильнюсской, Курляндской, на Кубани и т. д. (22). Даже Выговское общежитие, восставшее в конце XVIII в. против В. Емельянова за его учение о браке, должно было в начале XIX в. смягчить своё отношение к усиливавшемуся в беспоповстве движению за брак. Согласно петербургским федосеевцам, собравшимся на Собор в 1809 г., выговцы в то время «новоженов по всему образу, без распуста их, себе приобщали и даже на первых местах в церкви с книжными их поставляли» (22).

Здравый смысл опытных пастырей подсказывал, что вне Цер-

кви, вне обители без брака трудно сохранить чистоту души и тела даже строгому, склонному к аскетизму федосеевцу. Многие литовские, курляндские и рижские федосеевцы в реальности вели семейную жизнь и несли за это церковные наказания, которые были установлены ещё на Польском Соборе в 1752 г. Допуская брак как общее право каждого желающего вести семейную жизнь, а не как исключение, рижские наставники подтвердили действительное положение и лишь отчасти противоречили преданию федосеевских отцов. Могли быть у них и чисто практические соображения. Допуская в своём приходе семейную жизнь, они могли рассчитывать, что этим они склонят на свою сторону тех из совестливых, а также состоятельных и влиятельных федосеевцев, которые сторонились «разврата». Наконец, как свидетельствуют постановления Варковского Собора, в котором участвовали и два рижских наставника, старообрядцы признали законную брачную жизнь и для того, чтобы удержать в старообрядчестве тех из беспоповцев, которые вступали в брак в официальной православной и единоверческой церкви или даже переходили в «иноверие».

Итак, в 1820-х и 1830-х годах в консервативно-охранительном обществе балтийских федосеевцев новые идеалы семейной жизни получили поддержку, но федосеевскому аскетизму и религиозным обычаям безбрачия всё ещё отдавалось предпочтение перед супружеской привязанностью. Более того, с признанием бессвященнословных браков положение брачных поморцев в беспоповских общинах стало значительно отличаться от положения федосеевцев-безбрачников. Наставники стали признавать и благословлять брак в старообрядческой молельне, что сформировало новую основу для супругов и изменило взаимоотношения между женатыми и неженатыми, женщиной и мужчиной. Вполне законным считался брак, когда «молодые люди сходятся с согласия и благословения родителей и отца духовного в молитвенном храме» (24). В конце XIX и начале XX вв. среди старообрядцев на территории современных Балтийских стран такие браки стали широко распространёнными, хотя и не общепризнанными.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Пономарева Г. Русские староверы Эстонии. Б.м. Б.г. (1999). С.26–30.
2. Заволоко И.Н. О старообрядцах г.Риги (Исторический очерк). Рига, 1933. (Далее – Заволоко); Подмазов А.А. Церковь без священства. Рига,

1973. (Далее – Подмазов 1873); Podmazovs A. Vecticiba Latvija/ Riga, 2001.
3. Заволоко. С.8-9.
4. Подмазов 1973. С.44.
5. См.: Подмазов 1973. С.42.
6. Там же. С.46.
7. Заволоко. С.8.
8. Лесков Н. С. О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам // Лесков Н. С., Полное собрание сочинений. Т.3. М.,1996. С.384. (Далее – Лесков).
9. Нильский И. Семейная жизнь в русском расколе: Исторический очерк раскольнического учения о браке. Вып.2. СПб,1869. С.125–126. (Далее – Нильский 1869).
10. Об этом см.: Хронограф, сиречь Летописец Курляндско-литовской / Подг. текста Г.Маркелова, in В.П.Бударагин и др. (ed.)// Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования. Л.,1990. С.180–248 (Далее – Дегуцкий летописец); Воспоминания, беседы и иные сочинения о глаголемом старообрядчестве, составленные игуменом Павлом, настоятелем Московского Никольского единоверческого монастыря. М.,1871. С.547–640.
11. Подмазов А.А. Ранняя федосеевщина в Прибалтике и её исторические судьбы // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы 4-й научно-практической конференции, проходившей 14–15 мая 1998 г. в Москве. Москва,1998. С.119. Далее: Подмазов 1998.
12. Нильский. С.136.
13. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М.,1996. С.78 Далее – Старообрядчество); Миролюбов И.И. Некоторые черты состояния старообрядчества Прибалтики// Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы 4-й научно-практической конференции, проходившей 14-15 мая 1998 г. в Москве. М.,1998. С.12.
14. Институт русской литературы Российской Академии наук (Пушкинский дом). Древлехранилище им. В.И.Малышева. Коллекция И.Заволоко. №22. Л.9–17.
15. Поташенко Г. Старообрядческая церковь в Литве в XVII–начале XIX вв: Докторская диссертация. Вильнюс, 1999. С.142.
16. Лесков. С.390.
17. Нильский. С.137.
18. Там же. С.139.
19. Там же. С.215–219; Старообрядчество. С.103–104.
20. Нильский. С.231.
21. Любопытный П. Исторический словарь Староверческой церкви // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1863. Кн.1. Раздел 2; Нильский. С.391–399.
21. Нильский. С.227, 398; Дегуцкий летописец. С.210–211.
22. Нильский. С.400.
23. Краткий отчет о местном съезде о. о. наставников в городе Вильне, состоявшемся в общественном молитвенном старом храме 1–3 октября 1901 года // Труды о съезде всего Северно-Западного, Привисленского и Прибалтийского краёв и других городов Российской империи, состоявшемся в Вильне 25–27 января 1906 года. Вильна,1906. С.191.



Н.А.МИРОНОВА-ШАПОВАЛОВА

ПАСХАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАБАЙКАЛЬЯ (СЕМЕЙСКИХ)*

В пасхальных обрядах и обрядовых текстах прослеживается сочетание различных мировоззренческих аспектов – от культа предков до почитания Исуса Христа. Выделяется одна из закономерностей эволюционного процесса, наиболее чётко прослеживающаяся в весенне-летнем календарно-обрядовом фольклоре, в частности в пасхальном. Основные функции – покровительство, защита, помощь – которые исполняли предки, постепенно становятся прерогативой христианских святых. К Егорию, Николе Чудотворцу или даже к самому Христу обращены просьбы в календарные дни, связанные с их именами, совершаются обряды, восходящие к языческому прошлому. На функциональном уровне произошло совмещение образа предка и образа христианского святого. В некоторых случаях наблюдается сближение образов по внешним признакам, например, ветхостью и дряхлостью одежды отличаются ряженые святочных обрядов как представители иного мира, такими же предстают в легендах старообрядцев Исус Христос, Никола Чудотворец.

В народе Пасха осознаётся как день воскресения Бога, у семейских бытуют легенды, напоминающие библейский сюжет об этом событии. В текстах описывается процесс воскресения Исуса Христа. В легенде, записанной от Терековой Улиты Парамоновны (уроженки с. Никольское Мухоршибирского р-на), воскресение происходит как бы в несколько этапов: «... А кто его казнил, этого Исуса Христа, вот там же вот есть крест вот такой, гвоздями забивали. И он воскресал... Яво в могилу забили, в этой в гроб и в могилу. ... В бочку забивали ... В эту печку забросили, хотели

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 010697204.
Миронова-Шаповалова Наталья Александровна – к. филолог. н., отдел литературоведения и фольклористики ИМБиТ СО РАН, г.Улан-Удэ

спалить, тожа он воскрес...» Сюжет развивается по спирали: прослеживается постоянное противостояние добра и зла, на каждом новом витке повторяется тема уничтожение – воскресение.

Примечательно, что со стороны добра действуют два основных образа: кроме Бога-Сына присутствует ещё и Бог-Отец. Их отличие базируется на разнообразии исполняемых функций: если Бога-Сына убивают (уничтожают), то Бог-Отец воплощает силу спасения («Могилу раскрыл, вытащил»). При том Исус Христос описывается через одну деталь (физического плана): «руки все в крови», а Богу-Отцу даётся следующая характеристика: «А Бог невидимец был, яво не видали». Бог-Отец олицетворяет справедливость: с одной стороны, Он помогает и спасает невинных, а с другой – божие наказание неминуемо настигает тех, кто несёт в мир зло: «Да они все погибли после. Господь их усех наказал». Как итог и в то же время наставление в заключение звучит фраза: «Я вот и молюсь сейчас, у мине икона». Подобная назидательность (иногда скрытая) характерна для старообрядческой прозы, когда целенаправленно проводится мысль о том, что молитва (божие слово) должна присутствовать в жизни каждого человека.

Пасхальные праздники характеризуются тем, что слово, включённое в ритуал, ещё не утратило магическую функцию и большинство жанров, используемых в пасхальном репертуаре, имеет черты фидеистического общения, когда «адресат речи – это не собеседник (грамматическое 2-е лицо), а неодушевленное или неведомое "3-е лицо", возможно, высшая сила» (1). В вербальных компонентах пасхальных ритуалов это неведомое лицо, или высшая сила, концентрируется в разноуровневых культах: языческом (предки–усопшие, домовой, дворовой) и христианском (Господь Бог, святые) – и проявляется в виде тех или иных образов в различных жанрах. Обращение к предкам/божественным силам происходит в рамках коммуникативного акта, в котором актуализируется сверхъестественный (трансцендентный) план содержания. В пасхальных вербальных структурах данное положение типично для жанров присловий, заговоров, голошений, молитв.

В Тарбагатайском, Мухоршибирском, Хоринском районах сохранился обряд пасхального кормления домового и дворового: обрядовые тарочки (булочки), «оскрёбушки» (скатанные остатки теста) оставляли во дворе (на стайках, на амбарах, под сарайчи-

ках и даже на уличных столбах), в доме (в углах, около печи, чаще в подполье). В некоторых сёлах, например в Куготах, «пищу» для домового и дворового называли «мякушками» (об этом упоминает Т.С.Стрельникова в статье «Пасха в старообрядческой деревне» (2)). Раскладывая тарочки и мякушки, ни одна женщина (а данный обряд был женской обязанностью) не обходилась без вербального сопровождения собственных действий.

В присловьях (во время своеобразного «общения» – задабривания предков) «хозяина» (домового, дворового), иногда «хозяйку», поздравляют с праздником, просят благополучия и выражают благодарность за сохранность хозяйства – эта тема является доминирующей. Но устойчивы только тема присловий, персонаж, к которому обращаются, и некоторые клишированные формулы. В основном же тексты имеют импровизационный характер. В разные экспедиционные сроки нам удалось не один раз зафиксировать от одного и того же информанта описание ритуального кормления домового и дворового. В результате сопоставления текстов становится понятно, что вербальная структура может видоизменяться под воздействием каких-либо внешних обстоятельств: то, что тревожит человека в этот момент и от чего хочется оградиться, закладывается в текст. Например, Ефимова Устинья Вавиловна, воспроизводя текст через несколько месяцев после того, как мы записали от неё подобный ритуал, начала рассказ с того, как однажды её пугал домовой, и после этого повествования в пасхальном обращении к домовому появляются следующие слова: «меня не пугайте». В нескольких присловьях, зафиксированных в это «посещение», ощущается особая эмоциональность и ориентированность прежде всего на собственную безопасность: «Хозяин с Хозяюшкой, меня сохраните, спасите!» – и сохранность хозяйства: «Хозяин с Хозяюшкой, вот вам гостинцы, сохраните моё хозяйство!» (3). Хотя в другие «посещения» и в присловьях, записанных от других информаторов, подобная эмоциональность отсутствует. Таким образом, персонаж пасхальных присловий – это фигура особая, и на создание вербальных структур, в которых он действует, влияет и психологический фактор. Чаще всего структура пасхальных малых фольклорных форм следующая: обращение к персонажу и упоминание о том, для чего или за что его кормят/угощают. Вследствие обозначенной семантики мы можем выделить обращение-благодарность (за сохранение хо-

зяйства) и обращение-просьбу (чтобы и дальше «хозяин» так же хорошо выполнял свои обязанности).

Знаковыми являются места обитания домашних покровителей, из которых наиболее распространённым, по свидетельству большинства опрошенных, является подполье – сакрализованный локус жизненного пространства человека. На подобных «границах» между мирами происходит «общение» с потусторонними силами (с возможным получением информации). Домовой имеет тесную связь с культом предков и даже мыслится предком, охраняющим домашний очаг. Показательно, что у заволжских старообрядцев был распространён обычай захоранивания под домом, в подполье (4). А каждый усопший (согласно мифопоэтическому мышлению) переходил в разряд предков, влиявших на весь жизненный круг. Предок, воплощённый в домовом, может вредить или помогать человеку (по народным представлениям), поэтому до сих пор исполняются ритуалы, когда у покровителя домашнего очага просят разрешения заселиться в новый дом. Или, когда появляется новорождённый, считается обязательным предупредить «хозяина и хозяйку» и обратиться к ним с просьбой о принятии в дом младенца: «Хозяйка с хозяином, пустите прибыль нашу!» (5). В обрядовом поле в такие моменты почти всегда действуют малые формы фольклора, что связано со спецификой звучащего слова в условиях обрядовой актуализации.

Печь также была одним из мест обитания домового. В связи с этим показателен факт, приводимый Б.А.Рыбаковым, что «белорусы называли угловой столб печи "дедом" и в какой-то мере отождествляли его с домовым. Само слово "домовой" нередко заменялось словами "столбовой", "старый", "господар". В тех случаях, когда необходимо было добыть живой огонь, его получали посредством вращения веретена в какой-нибудь щели печного, купного "деда". Печной столб превращался в представителя "дзядоу", предков-покровителей. Возможно, что в древности такому столбу-деду придавались антропоморфные черты, пережитком чего можно считать изготовление "копки" – небольшой выемки в верхней части (рот идола?), куда прятали пуповины новорождённых» (6).*

Кроме кормления домашних предков, самым важным пасхальным ритуалом у семейских было и остаётся до сих пор посещение кладбищ и «кормление» усопших родителей. Считает-

*У старообрядцев Забайкалья «послед» закапывали или в подполье, или в углу

ся, что предки ожидают приношений, чтобы «принять» участие в общей трапезе: «А у нас так положено. Потому что покойник ждёт разговеться яичко» (7). Приходя на кладбище, сначала с поздравлениями обращались к усопшим: «С праздником поздравляешь: "С праздником тебя, мама! С праздником тебя, Евстафий!". Имя поминаешь... Вот к кресту я помолюсь подхожу, допустим: "Христос воскресь, мама! Тебе яичко". Закопаю. Поплачу постою, немножко поголошу: "Нас не встречаешь. Собрались мы к тебе все"... » (8).

Во время экспедиций семейские сообщали нам о том, что у них не принято было ходить на кладбище, чтобы не тревожить покойников, об этом же упоминает и Т.С.Стрельникова, описывая пасхальные ритуалы старообрядческого села Куготы (9). Возможно, неоднородность поминальных обычаев связана с постепенной утратой традиционного уклада жизни старообрядцев, а также с некоторыми различиями в обрядах на внутриконфессиональном уровне. Например, последователи «тёмной веры» в с.Большой Куналей стараются и сейчас придерживаться заведённых правил и не посещают «могилки», а семейские поповского согласия поминают покойников и на кладбище.

«Общению» с предками (голошениям), «кормлению» (закапыванию яиц, жертвенному подношению другой обрядовой пищи) обычно предшествуют присловья (в виде поздравлений), затем читается христианская молитва, своего рода «ключ» к раскрытию границ между мирами, просьба к высшим силам «разрешить» поминовение. Большинство вариантов молитв сохранили жанровую формообразующую структуру, содержание же – пересказ Пасхального канона – не во всём совпадает с каноническим текстом. Зафиксирована молитва с незначительными сокращениями по сравнению с каноническим текстом, содержащимся в старообрядческом рукописном каноникe XVIII в.:

Христос воскреся их мертвых.	Христос воскресе из мертвых
Смертию на смерть натупив,	. . . . .
И гробным (-ы) живот даровал.	. . . . .
Святися, святися новые Иерусалиме,	Святися, святися новые Иерусалиме
Славо бо Господня на небе воссия.	Славо бо Господня на тебе воссия.
Ликуй ныне и веселисе Сионе	Ликуй ныне и веселисе Сионе.
Ты же чистыя красуйся Богородица	Ты же чистая красуйся Богородица
Во восстании рождества твоего (10).	Восстании рождества твоего (11).

Этот же текст исполняли мужчины, когда, как и в рождественские праздники, на Пасху ходили славить по домам Христа («На Рождество и на Паску Христа славили. Раньше попы ж были. Приходють, молются. Я деучонкой была, после уж попов-то не было. Но вот хто Богу верит, наша мама была верующая, вот к нам вкрадчу придут, пославют.» (12)), его же пели женщины, если на пасхальной неделе случалось отпевать покойника.

В пасхальных обрядах семейские широко используют заговоры. В этом жанре сосредоточена вера в безграничные возможности магического слова. Заговорное слово, по народным представлениям, помогает избавиться от насекомых, оградиться от колдунов и колдовок; способствует росту волос, избавлению от различных недугов.

В действо, совершаемое для того, чтобы освободиться от насекомых, включён был важный атрибут пасхальных празднеств – яйцо. Прошлогоднее яйцо, снятое с божнички, измельчали и обходили дом, посыпая углы, произнося при этом заговор. Для получения результатов семейские апеллируют к силам, способным (по народным представлениям) оградить хозяйство от всякой нечисти, к высшим христианским защитникам: «О, Господи, благослови. / Посылал Господь / Ни на скота,/ Ни на живота, / А на насекомых» (13). Опираясь на указатель сюжетных тем заговорных текстов, составленный В.Л.Кляусом, где основным принципом классификации сюжетов и сюжетных ситуаций является «направленность действий», мы относим этот вербальный компонент ритуального изгнания нечисти из дома к сюжетной теме В6 – «создание защиты, сохранение через замыкание, закрывание, охрану» (14). Особенно показательна в плане принадлежности к данной подгруппе вторая часть заговора: «Замыкаю насекомым / Губы-зубы, замок-рот, / А ключ отдаю небу. / Воистину отца сыну, святага дух. Аминь!». Происходит уничтожение замыканием (очевидно, насекомые теряют возможность питаться, а, следовательно, губить урожай). В тексте фигурирует типичный заговорный атрибут – ключ, при этом имеется указание на его «небесное происхождение», что, по мнению В.Л.Кляуса, – редкое явление («чаще всего говорится о том, что ключи находятся у Бога, на престоле, на горе» (15)). В обряде воздействие на насекомых с целью их уничтожения ведётся с использо-

ванием всех обрядовых составляющих: как собственно акционального кода (действия), предметного (измельчённая скорлупа), так и вербального, пожалуй, самого важного, так как действие может варьироваться, а иногда и вообще отсутствовать, так же, как могут быть не задействованы атрибуты реального кода, но без магического воздействия слова желаемое не будет иметь воплощения. Слово, произнесённое как обращение к высшим силам, приобретает особые качества, в какой-то мере оно становится «вещим» (по Н.Б.Мечковской), так как даже просто его звучание мыслится как магический акт. Сохранение своего хозяйства при помощи заговора, базирующегося на уничтожении/изгнании путём замыкания, типично для заговоров, бытующих у старообрядцев Забайкалья.

Ещё один пасхальный обряд интересен тем, что в нём соединилось несколько ипостасей вещественного мира – это яйцо/кольцо как символы бесконечности жизни (яйцо, как вечно возрождающееся, а кольцо как замкнутый круг – тоже знак беспрерывности существования), вода (как символ очищения), а также ментальный план (вербальный текст заговорного характера). В с. Куйтун Тарбагатайского района на Пасху детей умывали через освящённое в церкви яйцо или через обручальное кольцо, приговаривая при этом: «С гуся-лебедя – вода, / С девицы Галины – вся худоба» (16), текст повторяется трижды. По «семантике основного действия» этот вербальный компонент обряда мы можем отнести к сюжетной теме А3 – «уничтожение водой».

Вода способствует очищению от всевозможных болезней и напастей, и семейские пользуются её свойствами почти ежедневно, а не только в сакральнозначимые календарные периоды. Нами в с. Хасурта Хоринского района был записан текст, включающий одну из заговорных формул, которая использовалась в пасхальном обряде: «Святая вода. / С раба божия Виктора – худоба, / Откуда пришла, туда ушла» (17). Только действие – обкатывание водой – происходит в бане и не на какой-либо праздник, а просто, во время умывания, которое все же приобретает ритуальные свойства, так как вода в таких условиях выступает как средство народной медицины. Подобный текст имеет универсальный характер, так как в разных вариантах бытует на всей территории Сибири и трактуется как заговор от разных болезней.

В томе «Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока», например, опубликован текст, записанный в г.Новосибирске: «С гуся – вода, / с рабы (имярек) – вся худоба, / все с меня скорби, / все болезни...» (18).

В среде семейских существует поверье, что в период с чистого четверга по Пасху «бегают колдуны и колдовки». Несмотря на то, что такого «бесчинства», как на Ивана Травника, не наблюдается, их проказы всё же «заметны» для человека. В с. Куготы, как пишет Т.С.Стрельникова, в Сочельник (так в Куготах называют субботу «Страшной», то есть Страстной недели) предостерегали что-либо давать посторонним людям, так как считается, что «просят» именно колдовки (19). В эти моменты следовало читать заговор от колдовок: «...Заклинаю вам зубы, губы, / А глаза в тыл отверну. / Отниму язык – силу оружия...» (20). По основному действию этот текст относится к сюжетной теме А6 – «уничтожение стрельбой (из лука и др.), избиением, изгнанием» (21). В тексте существует характерный для этой группы заговоров атрибут – стрела: «Отниму язык... Двадцати пяти стрелами» (22). Уничтожение стрельбой в заговорах – это обычно тема уничтожения болезней. В данном же случае заговорная магия слова, направленная на защиту от колдовок и колдунов, призвана оказать негативное воздействие на нечистую силу.

После исполнения заговорного ритуала (процесса соприкосновения с «иным» миром) – использования вербальных формул, обладающих «священным воздействием», обращения к божественным силам, совершения акциональной части обряда (посыпание углов дома истолчённым пасхальным яйцом, умывание девиц через освящённое яйцо и т.п.) ожидается результат – доказательство силы действующего «вещего» слова.

«Вещее» (фидеистическое) слово в пасхальной обрядовой поэзии обращено к языческим предкам и христианским защитникам. Данное сосуществование породило многообразие исполняемых функций (от магической до христианско-религиозной коммуникации в молитвах).

Постоянное соприкосновение различных мировоззренческих уровней наблюдается не только на вербальном, но и на акциональном уровнях. У семейских, как и у всех восточных славян, самым популярным развлечением молодёжи были качели. Обя-

зательно именно на Пасху, приходя качаться к тем, у кого были подобные сооружения, хозяину давали яйцо: «На Пасху надобно качели делать. "Давай-ка, ребята, делать качелю!", – вот они, девки. Качаться. Яички таскали. Принесёт, пока не накачается – следующая пара» (24). В.К.Соколова считает, что качание, в котором заложено древнейшее магическое действие – подъём вверх, стимулировало рост растительности, «в первую очередь посевов» (25).

Мы уже говорили выше об особом отношении к атрибуту весенне-летней обрядности – яйцу. Но кроме того, что им разговлялись в пасхальное воскресенье, «кормили» усопших предков, применяли в заговорной практике, яйцо использовалось в ритуалах аграрной направленности. Например, широко распространён обычай катания яиц с гор: «Пясок. На гору заберемся, да канавочки делаем. Пустим, там один за одним и сломаются. Съешь, нету, опять нету, опять домой идёшь, бярёшь» (26). Считается, что возник этот обычай как магический акт и что жизненная сила яйца должна была передаться пробуждающейся земле (27). Яичная скорлупа, насыпанная в зерно или картофель, способствовала хорошему урожаю: «Обычай такой был. Вот первое яичко, если чистишь крашеное на Паску, то у зерно сыпали. В зерно его бросали, чтобы сеяли, урожай был» (28). О том, что с яйцом (скорлупой) передавалось не только плодородие, но и плодовитость, свидетельствует тот факт, что принято было кормить кур «крашеной шелухой». С пасхальным символом связано множество обрядов и поверий, считалось, что освящённым яйцом можно потушить пожар. Также нам не раз приходилось слышать о том, что, лежавшее целый год на божничке, к Пасхе яйцо наливалось силой и становилось свежим. В этом поверье заложено народное понимание пасхального атрибута как символа бесконечно возрождающейся жизни.

В пасхальных обрядах и фольклоре присутствуют некоторые элементы солярной символики. В это время приходит солнечное тепло, радость от этого состояния отразилась в некоторых вербальных формах, прославляющих «удивительный» праздник: «...Паска Богом дадена. / Солнышко греет – / Земля радуется...» (29). В Забайкалье (у семейских) раньше не удавалось записать поверье об игре солнца, но в апреле 2001 г. в с. Хасурта мы

зафиксировали воспоминания о том, как в первый день Пасхи детей будили очень рано для того, чтобы они могли понаблюдать за игрой солнца: «Ой, дявчонки, вставайте, – мама бывало, – солнце как играет браво. Пасочка, праздничек, дак вон как заиграло!» (30).

Пасха у старообрядцев Забайкалья, будучи одним из основных христианских празднеств, впитала некоторые архаические обряды и обрядовый фольклор с присущей им символикой. Органично сосуществуют христианские и языческие ритуалы, иногда взаимодополняя друг друга. И несмотря на строгость и регламентацию поведения, семейские широко и иногда разгульно отмечали этот весенний праздник. Обязательным считалось «продемонстрировать» своё богатство, поэтому девушки, в зависимости от благосостояния семьи, должны были каждый день менять сарафаны: «Но на Паску ещё надо кажный день переменный (сарафан. – *Н.М.-Ш.*) – это восемь надо» (31).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мечковская Н.Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий. М.,1998. С.41.
2. Стрельникова Т.С. Пасха в старообрядческой деревне // Филологический сборник. Улан-Удэ,1998. С.176–181.
3. Информант У.В.Ефимова, 1936 г. р., с.Тарбагатай Тарбагатайского района.
4. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.,1983. С.168.
5. Информант У.В.Ефимова, 1936 г. р., с.Тарбагатай Тарбагатайского района.
6. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.,1987. С.496.
7. Информант У.В.Ефимова, 1936 г. р., с.Тарбагатай Тарбагатайского района.
8. Информант У.В.Ефимова, 1936 г. р., с.Тарбагатай Тарбагатайского района.
9. Стрельникова Т.С. Указ. соч.
10. Информант Е.И.Фёдорова, с.Алтачей Бичурского района, материалы ВСГАКиИ.
11. Рукописный каноник XVIII века // ОПП ИМБиТ СО РАН.
12. Информант А.А.Шамарина, 1927 г. р., с.Никольское Мухоршибирского района.

13. Видеоматериалы кафедры этнологии и фольклора ВСГАКиИ.
14. Кляус В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М.,2000. С.61.
15. Там же.
16. Видеоматериалы кафедры этнологии и фольклора ВСГАКиИ.
17. Информант В.Ф.Иванов, 1966 г. р., с.Хасурта Хоринского района.
18. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры / Сост. Ф.Ф.Болонев, М.Н.Мельников, Н.В.Леонова. Новосибирск,1997. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. С.452.
19. Стрельникова Т.И. Указ. соч. С.178.
20. Там же.
21. Кляус В.Л. Указ. соч. С.35.
22. Стрельникова Т.И. Указ. соч. С.178.
23. Кляус В.Л. Указ. соч. С.25.
24. Информант К.П.Степанов, 1934г.р., с.Тарбагатай Тарбагатайского района.
25. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.,1979. С.118.
26. Информант К.П.Степанов, 1934 г. р., с.Тарбагатай Тарбагатайского района.
27. Соколова В.К. Указ. соч. С.131.
28. Информант П.А. Филипова, 1929 г. р., с.Хасурта Хоринского района.
29. Стрельникова Т.С. Указ. соч. С.178.
30. Информант Ф.К.Мартынова, 1924 г. р., с.Хасурта Хоринского района.
31. Информант П.И.Горбатых, 1936 г. р., с.Большой Куналей Тарбагатайского района.



Т.И.МАТВЕЕВА

ТРАДИЦИЯ ПОМИНОК В СОВРЕМЕННОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ДЕРЕВНЕ ЗАБАЙКАЛЬЯ*

Традиция проведения поминок в настоящее время у забайкальских старообрядцев во многом сохранила архаические черты, хотя и в редуцированной форме.

Можно выделить основные причины, благодаря которым сохранилась во времени поминальная обрядность: строгое соблюдение последовательности ритуальных действ в обряде; мифологизация обыденных предметов, включённых в обряд; участие в церемониале лиц, которые контролируют весь похоронный процесс. Благодаря этому во многих старообрядческих сёлах до сих пор придерживаются традиционных правил проведения поминок, которые мы и постараемся кратко охарактеризовать.

Поминальный комплекс включает в себя не только поминальную трапезу, хотя она является и основной составляющей поминального обряда. Сюда входят заупокойные молитвы, посещение в родительские дни и дни памяти усопшего кладбища, где исполняется причеть, запреты и обереги, облегчающие, по воззрениям семейских, умершему существование в потустороннем мире.

По возвращении с кладбища после похорон в доме умершего начинается поминальная трапеза – «горячие поминки». Она проходит под наблюдением пожилых женщин, которые читали заупокойную молитву по умершему.

Пожилые люди заранее дают наказ своим близким, что необходимо приготовить на «горячие поминки». Все продукты, из которых готовятся поминальные блюда, должны быть свои, если чего-то не хватает, занимают у соседей, но обязаны отдать в короткий срок. «*Чтоб умирать ни у кого не просить, нельзя просить*

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ №01-0697204.

Матвеева Татьяна Ивановна – к.ф.н., отдел литературоведения и фольклористики ИМБиТ СО РАН.

ни у кого – будешь в долгу лежать у кого-то» (1). Летом 2001 г. в с.Куготы нам рассказали, что незадолго до своей смерти Е.П.Фёдорова заставила дочь проверить, хватит ли запасенных продуктов для горячих поминок, а затем попросила приготовить для пробы квас и щи – обязательное горячее блюдо на поминках у старообрядцев с.Куготы. «*Она попробовала квас, говорит: "Хороший квас". – Уже знала, какой квас получится и каким квасом её будут поминать*» (2).

У женщин, которые читали заупокойную молитву, спрашивают благословения: «*Разрешите набирать на стол*». Получив благословение, по очереди заносят поминальные блюда.

На поминальном столе почти во всех старообрядческих селах обязательными были кутья, оладьи, щи, лапша, каша – «символ достатка, плодородия и вечной жизни» (4) – последнее подаваемое блюдо (в Мухоршибирском районе называемое «выгоном»). «*Кашу выгон называют. Вроде бы когда ставят кашу, дают понять, что это уже конец поминок. Всё, поминки заканчиваются. Каша съедается до конца*» (4). «*Обычно говорят, чтобы всю скушали, чтоб горя не было*» (5). Обязательными у семейских с.Хасурта Хоринского р-на Бурятии, например, кроме перечисленных, назывались пирог, соль, суп, пышки, которыми завершается поминальная трапеза. «*А остальное, как позволяют средства*» (6).

Необходимо отметить, что раньше на поминках запрещалось подавать вино. «*Если ты выпил на поминках, значит, ты водкой заливаешь*» (7). Иногда старики наказывают, чтобы не было на поминальном столе водки. «*Я наказала: помру, мене не было вина. Подайте всем, сколько бы ни поминало. Чтобы вина не было*» (8).

Вилки на поминальный стол класть запрещено, по поверью, «*Это вот как бы ты тело, вот тело чье ли, то ли покойника ты протыкаешь, то ли Христова – точно не скажу. Потому, что грех, тело как бы ты колешь. У нас не велено. Ложат на поминках только ложки*» (9). «*Вилки оне же как гвозде*» (10). Старое поколение осуждает тех односельчан, которые кладут вилки на поминальный стол: «*Я говорю: "безбожники"*» (11). Ложки на столе должны обязательно лежать перевернутыми (вниз дном). Перед тем, как приступить к поминальной трапезе, пожилые женщины читают молитву и крестятся перед употреблением каждого блюда: «*Господи Исусе Христе сыне Божий, помилуй нас*». Кутью по оче-

реди передают вдоль стола по солнцу. «*Кутьёй помянут, опять говорят молитву*» (12). Только после этого приступают к другим блюдам. В течение всей поминальной трапезы хозяева должны приглашать: «*Кушайте, люди добрые, кушайте поминайте. Нужно, чтоб не просто сидят, надо говорить, несколько раз за помин сказать*» (13). Все подаваемые блюда посетители должны отведать. По окончании трапезы говорят: «*Творите молитву*» – читают молитву. «*Вот как я одна творила молитву, так я и буду, они (*гости. – *Т.М.) хором отвечают "Аминь" и встают*». (14).

Поминки на 9-й, 40-й дни, полугодовые, годовые проходят так же, как и «горячие». Хотя живы воспоминания, что «*раньше вот даже поминки не делали по покойнику. На кладбище уйдут, там*» (15). На кладбище брали кутью и, по солнцу передавая друг другу, поминали. С другой стороны, есть свидетельства о том, что кладбище вообще не посещали.

В семейских сёлах Хасурта Хоринского р-на, Куготы, Шаралдай, Никольское Мухоршибирского р-на Бурятии нам сообщили, что на сороковины за столом должно умершего помянуть не менее сорока человек. «*На поминках сорок человек обязательно надо накормить*» (16). До сорока дней душа летает. Об этом говорят все семейские. Бытуют мифологические рассказы о том, как душа умершего даёт о себе знать. «*Её же хоронили попы, уставщик хоронил её. Маланья рассказывает: "Он сказал, что 40 дней душа летает дома, через 40 дней она даст тебе знать, какой-то будет знак"*» (17). Считалось, если меньше сорока человек помянуть придут, то «*значит грешный, недостойный Богу. Если много – 50–60 человек – это сильно она не грешная, святая*» (18). «*Сорок человек обязательно чтоб помянули. Больше ешо лучше, меньше – хуже. Сорок мучеников же было. Вот, наверное, их, на ихну долю как бы*» (19). По рассказам семейских, в загробном мире все умершие выравниваются до сорокалетнего возраста: «*Все сорокалетние будут. Хоть я в семьдесят лет помру – там мне сорок будет*» (20). В связи с этим существует мифологический рассказ о женщине, которая, уснув и проспав 14 дней, во сне проходила мытарства потустороннего мира: «*Говорит, ходила я везде, пытали мене всяко разно, спрашивали, наказывали мене, водили по мытарствам. А где они грешники живут, а где чо. Воду везуть, а кто чо делает. Смола кипить, а он сидить там – вобше грешник. Ни-*

когда не надо людей судить – это грех большой, говорит. И вот она говорить, всё мене разрешили сказать, а одно не велели сказать. Так и не сказала. Ангелы, говорит, на небе сидят и в песочке роются. Говорит, что все 40-летние будут». (21).

В поминальные дни на кладбище надо ходить до обеда, «*потому что до обеда слышат покойники*» (Е.Ф.Кононова с.Куготы). «*Ишо говорили, надо раньше всех, с утра, чтобы голос слышали (покойники – Т.М.), когда приговариваешь*» (22). Помимо поминальных дней, семейские посещают кладбище и в родительские дни. Родительскими днями у семейских считаются дни поминовения умерших родственников, которые со смертью переходят в разряд родителей. Таких дней в году четыре. Первой родительской субботой в году является суббота перед масленицей. Второй родительский день – вторник на Фоминой неделе после Пасхи. Следующий день поминовения следует в субботу перед Троицей. У семейских считается, что родительский день на Троицу самый большой, когда поминают всех умерших. В этот день разрешается молиться за самоубийц, что запрещено в другие родительские дни. «Они даже прозревают на какой-то миг, как верят многие старушки» (24). «*Свет им (*удавленникам – *Т.М.) Господь открывает под Пасху и на Троицу*» (25). На «Троицкие родители» обязательно нужно подавать три яйца – символ вечной жизни. Последним днём поминовения предков является суббота перед Дмитриевым днём.

В родительские дни на кладбище над могилой умершего исполняется причеть – «голошения».

До сих пор в с.Хасурта и во многих других семейских сёлах на родительские дни подают милостыню, для того, чтобы верующие женщины молились за усопших. «*И на то есть родители (*родительские дни – *Т.М.). Вот четверо родителей, их подают. Под Пасху, под Троицу*» (26). Обязательно, чтобы подавали продуктами, хотя не исключены и деньги. «*Деньги это деньги, говорят так, что там (*на том свете – *Т.М.) уходят они все, престол стоит и на престоле должны быть продукты. Так наши родные будут чем-то питаться*» (26). В с.Хасурта принято на Пасху подавать, перед родительским днем или в Воскресенье, или в понедельник утром до 12 часов: «*бабушки молятся до 12 часов*». Надо отметить, что в Хасурте принято подавать «трудовые деньги», то есть деньги от продажи молока, например, поданные на молитву –

«отмоленные». Кстати сказать, подавать пенсионные деньги считают семейские Хасурты грехом, так как пенсионные деньги не являются трудовыми. Отмаливается каждый поданный рубль, поэтому пожилые женщины просят много денег на молитву не давать. Подавать на молитву необходимо не менее чем трём старикам.

Не хоронили, не оплакивали, не отпевали на общем кладбище самоубийц, утопленников и людей, умерших не своей смертью, «*клали их возле забора. Грех*» (28). Или закапывали там же, где покойник наложил на себя руки: «*Один вон там у лясочке да на сучке удавился. Ему выкопали могилу, его отрезали и там закопали. Кто пойдет туда*» (29). Опасность «заложных покойников» (термин Д.К.Зеленина) заключается в «неизрасходованной жизненной энергии» (30), которая способствует беспрепятственному проникновению их в область живых. «Живут заложные покойники, – по словам Д.К.Зеленина, – совсем не там, где обитают родители, а близко к людям на месте своей несчастной смерти или же на месте своей могилы. Они сохраняют все свои жизненные, человеческие потребности, и особенно – способность к передвижению» (31). В старообрядческих селах Забайкалья «грешников» (как называли семейские самоубийц) опасались и по возможности старались не участвовать в их похоронах. Голосить по «заложным покойникам» считалось у семейских большим грехом. Как уже отмечалось выше, подают на родительский день, «*перед Троицей по три яйца, лучше крашеные*», чтобы помолились за их душу: «*Животворящую молимся как за милостыньку. Упокой Господи за Животворяшево – раз поминаем по лестовке*» (32). В с.Хасурта семейские вспоминают, что за селом «*там стоял леденник – избушка; которые не своей смертью умирали, люди их туда увозили и бросали "замеркушкина" – "мертвушки" – видимо так. И вот бабушка-то вспоминает, за ягодой, за грибами ходили далеко-о-о обходили эту избушку – боялись*» (33).

Итак, современное состояние похоронно-поминальной обрядности старообрядцев Забайкалья сохранило архаические черты общеславянской основы.

Как видим, ритуальное оплакивание покойного – «голошение» – в современном старообрядческом селе Забайкалья совмещается в одной системе похоронно-поминальной обрядности с христианским церемониалом – заупокойными молитвами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Информант Г.С.Калашникова, с.Куготы Мухоршибирского р-на Бурятии.
2. Она же.
3. Болонев Ф.Ф. Приёмы продуцирующей магии в свадебных и календарных обрядах русского населения Восточной Сибири (вторая половина XIX–начало XX в.) // Общественный быт и культура русского населения Сибири. Новосибирск,1983. С.34.
4. Информант Е.С.Павлуцкая, с.Шарадлай Мухоршибирского р-на Бурятии.
5. Информант И.Т.Овчинникова, с.Куготы Мухоршибирского р-на Бурятии.
6. Информант Н.В.Иванова, с.Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
7. Информант В.И.Кухтина, с.Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
8. Информант Е.Г.Серпионова, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
9.Она же.
10. Информант З.Н.Бурдуковская, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
11. Она же.
12. Информант Е.Г.Серпионова, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
13. Информант В.И.Кухтина, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
14. Она же.
15. Информант Ф.Т.Шестакова, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
16. Информант М.И.Овчинникова, с.Куготы Мухоршибирского р-на Бурятии.
17. Информант Е.И.Овчинникова, с. Куготы Мухоршибирского р-на Бурятии.
18. Информант М.Н.Зубакина, с. Хасурта хоринского р-на Бурятии.
20. Информант М.И.Овчинникова, с. Куготы Мухоршибирского р-на Бурятии.
21. Она же.
22. Информант Е.Ф.Кононова, с.Куготы Мухоршибирского р-на Бурятии.
23. Информант Е.И.Овчинникова, с.Куготы Мухоршибирского р-на Бурятии.
24. Болонев Ф.Ф. Подвижная часть календаря // Народный календарь семейских Забайкалья. Новосибирск, 1978. С.133.
25. Информант П.А.Филиппова, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
26. Она же.
27. Информант В.И.Кухтина, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
28. Информант А.А.Шамарина, с. Никольское Мухошибирского р-на Бурятии.
29. Информант З.Н.Бурдуковская, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
30. Зеленин Д.К. Умершие неестественной смертью и русалки // Очерки русской мифологии. М.,1916. Вып.1. С.2.
31.Там же.
32. Информант Мартынова, с. Хасурта Хоринского р-на Бурятии.
33. Информант В.Ф.Иванов, с.Хасурта Хоринского р-на Бурятии.



В.В.ВЛАСОВА

ПОВСЕДНЕВНЫЕ ЗАПРЕТЫ В КОМИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ

Описание системы запретов, налагаемых на социально значимое поведение личности, является одной из центральных проблем при описании любого коллектива. Существующие запреты регулируют как поведение группы людей в целом, так и поведение отдельных её членов (внутри и за пределами группы) и идентифицируют членов коллектива по принципу свой/чужой (1).

Достаточно компактные группы коми староверов исторически сформировались в трех различных регионах Коми края: на Удоре (среднее течение р.Вашки, приток р.Мезени), на Верхней Вычегде, Верхней и Средней Печоре. Изучая культуру коми староверов, исследователи обращали внимание и на особенности бытовой жизни, а следовательно, и на повседневные запреты, анализировали фольклорные тексты, связанные с ними (2). В настоящей работе рассматриваются бытующие в устной традиции современных коми староверов представления о повседнеыных запретах с целью сохранения «религиозной чистоты», их влияние на общение верующих в общине и вне её. Исследование основано на полевых, архивных и опубликованных материалах.

Целью соблюдения повседневных запретов, связанных с представлениями о «религиозной чистоте», является предотвращение греха, греховного поведения. Существовавшая в среде коми староверов классификация грехов была более подробна, нежели известные лестницы грехов в книжных памятниках, в частности в Цветниках. У коми староверов каждый шаг мог оказаться греховным: «Матрен баб сказала — люди без греха никто не живет. Человека без греха нет, **каждый час** идет на грех» (3). «Все грех, даже **мысли**— грех. Мы грешны от Адама и Евы» (4). Предписа-

Власова Виктория Владимировна — отдел этнографии Коми НЦ УрО РАН, Республика Коми, г.Сыктывкар.

ния, существовавшие в форме запретов, предлагали один из способов избежания греховных поступков в повседневной жизни.

Собранные нами сведения о запретах мы систематизируем по классификации С.Е.Никитиной в соответствии с теми сферами, к которым они относятся (5). Начнём с **пищевых** запретов, наиболее стойко сохранившихся в устной традиции всех групп староверов и считавшихся едва ли не главными признаками их отличия. Исходя из полевых и историко-архивных материалов можно констатировать, что набор продуктов, запрещённых к употреблению у коми староверов, был практически идентичен таковому же в русских старообрядческих группах. В «запрещённые продукты» до начала XX в. (а в некоторых семьях до середины XX в.) входили: картофель (*вижля мӧшня* = кобелиная мошонка у верхневычегодцев, *пон кольк* = собачьи яйца у печорцев), чай, некоторые сорта рыб и мясо, добытое или приготовленное без соблюдения определенных правил (удавленина, с кровью). На Удоре рассказывают, что мужчины из старообрядческого рода Рахмановых при охоте не использовали ловушки — силки, слопцы. Ряд запретов имеют развёрнутые мотивировки, например, о греховном происхождении картофеля. Негативное отношение к картофелю в конце XIX в. существовало не во всех старообрядческих группах. Так, А.Н.Сивкова пишет, что Иван Малахиевич Матев (один из старообрядческих наставников Удоры) был первым картофелеводом: он привёз (во второй половине XIX в.) несколько клубней из Лешуконья. Выкопал возле дома первые огороды под репу, редьку, капусту (6). Достаточно долго во всех регионах существовал запрет на чай, кофе, сахар. На Средней Печоре до середины XX в. бытовали рассказы о том, что при производстве сахара используются человеческие кости (7). Чай заменяли традиционные напитки: квас, заварки зверобоя, шалфея, чашелистиков морошки, черемухи. Почти повсеместно с начала XX в. эти запреты существовали лишь в форме устных предписаний, староверы всех групп ввели в свой рацион картофель и чай, а епархиальные миссионеры отмечали, что в старообрядческие сёла постепенно проникают пагубные привычки — курение, пьянство.

К.Ф.Жаков, посетивший в начале XX в. с.Керчомья, записал объяснение старообрядческого наставника, что «водку упот-

реблять нельзя, потому что первым виноделом был "Кузь-бӧжа" (антихрист)» (8). Длительное время сохранялись ограничения на употребление спиртного, в первую очередь в **обрядовых** трапезах. «Раньше на карезьнях (поминках. — *В.В.*) не пили, такого чуда не было. Я всегда одну рюмку пила, была тут Кирик Матрен, она две пила» (9). В настоящее время вино (водка) являются непременным атрибутом поминальной трапезы, но жители отмечают, что подобной практики раньше не было. Вместе с тем, наставница с.Чупрово, рассказывая о том, что в селе на поминки принято выставлять спиртные напитки, сказала, что она читала «старые книги» и там нет запрета на употребление вина в небольших количествах.

Дольше остальных в старообрядческой среде держался запрет на употребление **табака**. В начале XX в. удорский наставник М. Бозов писал: «До этого табака не было, этот же благочестивый государь (Михаил Фёдорович. — *В.В.*) принимал все меры, чтобы табак не был принят к употреблению, и особенно духовным лицам совсем воспрещено употреблять, таковое вредное влияние» (10). Запрет на употребление табака женщинами действует и в настоящее время.

Запреты, связанные с **одеждой**, касались её отдельных элементов. По-видимому, повседневная одежда староверов и не староверов не имела существенных различий. Ю.В.Гагарин отмечает, что на Средней Печоре у староверов считалось большим грехом носить юбку в складку, так как её носит сатана (11). Староверы предпочитали длинные сарафаны тёмных тонов, рубашки с высоким воротом и длинными рукавами, практически полностью закрывавшие руки и шею, тёмные платки. Как отмечает С.Е.-Никитина, цветовая регламентация является знаковой: тёмный цвет означает отречение от мира, тогда как все остальные цвета, кроме белого, соотносятся с его греховностью (12). Более строго следили за соблюдением комплекса моленной одежды, особенно женской; главные его признаки: длина, тёмный цвет, пояс и платок. Этого преступать было нельзя. «На молитву надо одежду с длинными рукавами, пояс. В фартуках молятся, а в Чупрово Нина Михайловна (наставница. — *В.В.*) говорит, чтобы в фартуке не молились — грех» (13). «Для молитвы нужно черное платье, платок, пояс. Фартук, но я не ношу. Часы не надо» (140.

Поскольку в настоящее время на общественные моления ходят, как правило, только женщины, то выяснить, как должен быть одет мужчина, довольно сложно. На Удоре в ходе бесед пожилые женщины говорили, что мужчины молитвы не творят, но сердцем верят. В последнее время допускаются отступления от правил: так, наставница с.Чупрово сказала, что сейчас молодые не соблюдают правил «на одежду», но это уже и не существенно — главное, чтобы на молитву приходили (15).

В комплекс **бытовых** запретов входили прежде всего поведенческие правила, регулировавшие общение внутри общины, староверов и не староверов, стояние на церковных службах, обращение с посудой и др. До начала XX в. староверы стремились максимально ограничить свои контакты с внешним миром. По сей день на Удоре существует разделение в посуде истых и мирских, последние не имеют права даже прикасаться к посуде истых. Запреты на контакты и необходимость последующего очищения обусловливались представлениями старообрядцев об окружающем мире как мире антихриста.

С особым трепетом староверы относились к своим святыням (книги, иконы), стараясь скрыть их от «глаз слуг антихристовых». Для старообрядца именно дом был вместилищем иконы. В каждом доме непременно была божница — *енко* у удорцев, *енчцм* у верхневычегодцев – в восточном, переднем углу. На Верхней Вычегде иконы в божнице занавешивают вышитыми полотенцами или шторками. Боясь осквернения, старообрядцы до сих пор прячут свои святыни. В некоторых домах на Удоре иконы стоят не в божнице, а за шкафом или в другом укромном месте. Исследователи XIX в. отмечали, что в своём доме староверы имели и чествовали свои особенные иконы, ставили их в разные углы и завешивали *платом*, чтобы они не осквернились от созерцания их другими. Иконам в переднем углу члены семьи не молились, так как они предназначались для приходящих (считались как бы «нечистыми»), даже если они были древнего письма. Если на икону старовера помолился новообрядец, то её мыли в реке; если же медные иконы окропил святой водой новообрядческий священник, то их клали в глиняный сосуд с золой и горячей водой и ставили в печь на несколько дней, только после этого считали, что они очищены (16). Можно предположить,

что традиция хранения литых икон, крестов не в божнице имеет глубокие корни, а именно — преследование их официальными властями как запретных, принадлежащих «еретикам».

В XIX—начале XX вв. старообрядческая община коми разделялась, по словам её членов, на две категории верующих: *истые* или *верные/старообрядцы* и *мирские*. Представители первой категории строго выполняли все религиозные предписания, максимально ограничивали свои контакты с внешним миром, тогда как *мирские* соблюдали все перечисленные запреты не столь строго, имели контакты за пределами общины. В настоящее время на Удоре и Верхней Вычегде категорию *истых* обозначают словом *староверы*. Следует отметить, что в настоящее время для многих верующих принадлежность к категории *истых* определяется именно соблюдением бытовых запретов.

Особенно жёстко поведение верующих регламентировалось во время совместных молений. «На Пасху молились всегда, дома, или ходили вместе. У меня сестра ходила, где **все вместе** молились. Она вела, там мирские были, молились в одной комнате, раньше **раздельно**» (17). «Была один раз на карезне (поминках. — *В.В.*) в Пучкоме, там они сидят перед образами на скамье, молятся. Другие молятся, но **не крестятся**» (18). В настоящее время на Вашке и Верхней Вычегде строгого разделения категорий верующих не существует, отмечается лишь то, что *мирские* стоят у входа, то есть максимально удалены от центра с иконами. Вместе с тем, встречаются упоминания о том, что *мирские* и *староверы* молились в разных комнатах (но не помещениях); возможно, ранее это было одно помещение с перегородкой. Во всяком случае, такая практика «разделения» существовала у проживавших по соседству русских староверов (19). На общественных молениях противопоставление *мирские — староверы* (*истые*) реализовывалось во всей полноте. Именно здесь фиксировался более высокий статус *истых*, их принадлежность к «избранным».

В XIX в. на Удоре, Средней Печоре, Верхней Вычегде основными занятиями коми продолжали оставаться охота и рыболовство, широко было распространено отходничество. Естественно, что уходя на промысел, человек не мог в полной мере соблюдать все правила «старой веры». «Муж (Егор) поехал на охоту вместе с другом, который старовером не был. Сварили кашу,

Егор в котелке провёл ложкой черту: "Ты ешь с этой половины, а моё не трогай". Первое время так и ели, а потом надоело, стали вместе питаться. Приехал Егор домой, мать первым делом спросила: "Как ел-пил?" Он рассказал, признался, чтобы очиститься, читал молитвы по книге» (20). Подобная практика существовала и у печорских староверов: мужчины, работавшие на лесозаготовках, сплавлявшие деревья, по возвращении домой проходили специальные очистительные обряды.

Очищение восстанавливало социальную идентичность члена старообрядческой общины, нарушение которой в любом традиционном обществе воспринимается негативно (21). Допустимость нарушения строгих правил (когда речь шла о хозяйственных интересах), регулирующих контакты староверов за пределами «общины-собора», позволяла нормально функционировать сельской общине, состоящей из староверов и нестароверов. Таким образом, была выработана своеобразная модель «неправильного» поведения — правила для нарушения правил, которые позволяли человеку омирщившемуся восстановить свой статус.

Рассмотренные повседневные запреты существовали как запреты конкретных старообрядческих групп, причём большинство из них только в устной традиции. В них нашли отражение идеи христианского аскетизма, неприятия никонианского мира, общехристианская идея спасения. Повседневные запреты были тесно связаны с вопросом **самоидентификации**, несмешения с «чужими», с людьми иной веры. В то же время соблюдение/несоблюдение этих запретов было одним из критериев внутриобщинного деления.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чернов А.И.. О семиотике запретов // Труды по знаковым системам III / Отв. ред. Ю.М.Лотман. Тарту,1967. С.45–60.

2. Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М.,1978.

3. Полевые материалы автора (ПМА). Информант А.А.Коровина, с.Чупрово. Запись 2000 г.

4. ПМА. Информант А.А.Палева, с.Чупрово. Запись 1999 г.

5. Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М.,1982. С.97.

6. Сивкова А.Н. Заповеданная книга// Эском (Вера). Архив 1991—1998 гг. размещен http://www.mrezha.ru/vera/5/3.htm
7. Научный архив Коми научного центра УрО РАН (НА КНЦ). Ф.1. Оп.13. Д.159. Л.27.
8. Жаков К.Ф. К вопросу о составе населения в восточной части Вологодской губернии. М.,1908. С.7.
9. ПМА. Информант А.А.Коровина, с.Чупрово. Запись 1999 г.
10. Национальный архив Республики Коми. Ф.7. Оп.1. Д.304. Л.6.
11. НА КНЦ. Ф.1. Оп.13. Д.79. Л.38.
12. Никитина С.Е. Указ. соч.
13. ПМА. Информант М.И.Сивкова, д.Вильгорт.
14. ПМА. Информант О.К.Созонова, д.Острово. Запись 1999 г.
15. ПМА. Информант Н.М.Давыдова, с.Чупрово. Запись 1999 г.
16. Обозрение пермского раскола так называемого старообрядства. СПб.,1863.
17. ПМА. Информант А.И.Сивкова, с. Пучкома. Запись 1999 г.
18. ПМА. Информант А.А.Коровина, с. Чупрово. Запись 1999 г.
19. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Раскол среди русского населения. Гл. IX // Труды этнографического отдела императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн.V. Т.XXX. М.,1877. Вып.1. С.213; Миссионерские поездки в 1914 г. в Тотемский уезд // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. №10. 1915. С.261—264.
20. ПМА. Информант И.В.Логинова, с.В.Вочь. Запись 1999 г.
21. Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. Л.,1990.



Ю.В.АРГУДЯЕВА

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ СТАРООБРЯДЦЕВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Общей сферой традиционного быта для всех групп восточных славян, в том числе и русских, независимо от их вероисповедной принадлежности, был народный земледельческий календарь, основу которого составляли христианские даты и праздники, дополнявшиеся рядом обычаев и обрядов языческого характера. Для старообрядцев Дальнего Востока, как и для староверов других регионов страны, одним их основополагающих принципов жизни была приверженность русским народным традициям, в том числе традициям, связанным с земледельческим календарём. Праздничные циклы в календарной последовательности года образовывали особый круг. Ежегодное проживание каждого цикла являлось такой же необходимостью, как выполнение хозяйственных работ, продолжение рода, почитание предков и родителей, выполнение религиозных канонов. Эти традиционные обряды сопровождались крестьянскими праздниками. В праздниках, как и в магических представлениях, поверьях, приметах воспроизводилась вторая действительность крестьянского быта – духовная жизнь.

Народный календарь старообрядцев Дальнего Востока имел приблизительно следующий порядок в годовом цикле: с Рождества (25 декабря; даты приводятся по старому стилю. – *Ю.А.*) до Крещения (6 января); мясоед (январь – февраль); Масленица (февраль – март); Великий пост (7 недель), Благовещение (25 марта), Вербное воскресенье (6-я неделя Великого поста), Страстная неделя, Пасха (апрель – май), Радоница (9-й день по Пасхе); начало луговых гуляний и хороводов (после Радоницы); Вознесение (40-й день по Пасхе); Юрьев или Егорьев день (23 апреля) – первый выгон скота, начало сева; Николин день (9 мая) – начало или половина сева;

Аргудяева Юлия Викторовна – д.и.н., Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

семицко-троицкая неделя, включая Духов день (конец мая – июнь); неделя Всех святых (Петрово заговенье) – проводы весны; Петров пост (Петровки) – с Петрова заговенья до 29 июня, включая Иванов день – Рождество Иоанна Крестителя (24 июня); Петров день (29 июня) – страда, сенокос до Ильина дня (20 июля); Успенский пост (с 1 августа) до Успенья (14 августа) – конец жатвы; «бабье лето» (конец августа – начало сентября до Воздвижения 14 сентября) – уборка огородных культур; Покров Пресвятой Богородицы (1 октября), ассоциирующийся со снежным покровом, рубежной датой начала молодёжных вечёрок, женских супрядок, осенних свадеб; Николин день (6 декабря) – приготовление молодёжи к Святкам; Рождественский (Филипповский) пост (с 14 ноября по 24 декабря) – вечёрки с работой.

Помимо этих стержневых для православного календаря праздников, старообрядцы отмечали три праздника Спаса: первый – Всемилостивый Спас (медовый, 1 августа); второй – Преображение Господне (яблочный Спас, 6 августа), третий – Спас Нерукотворный (хлебный или ореховый, 16 августа); Козмы и Дамиана (1 ноября) и некоторые другие.

Примечательно, что на Дальнем Востоке, в связи с иными, чем в европейской части России, на Урале и в Сибири природно-климатическими условиями, старообрядцам пришлось несколько изменить свой аграрный календарь. В Дальневосточном регионе в отдельных районах и начало, и завершение сельскохозяйственных работ шло с некоторым опережением или опозданием по сравнению с другими регионами, заселёнными русскими. Например, по свидетельству известного путешественника В.К.Арсеньева, старообрядцы, проживавшие в северной части Южно-Уссурийского края (в д.Амагу на побережье Японского моря), «хлеба сеют в конце мая, тогда как у оз. Ханка (южная часть края. – *Ю.А.*) и в районе Анучина (центральная часть края. – *Ю.А.*) посев производится в конце марта или в самом начале апреля. Хлеба жнут... в самом конце сентября и даже в начале октября... около Ханки к концу июля или в самом начале августа...» (1). В Амагу на три-четыре недели позже цвели черёмуха и липа, созревали травы, поэтому и покосы здесь начинались в августе, в не в июне, как на юге Южно-Уссурийского края.

Таким образом, природно-климатические условия Дальнего Во-

стока, а также сложный региональный состав старообрядцев (мигранты из европейской части страны, Поволжья, Урала, Сибири, Алтая, Забайкалья), принесших на восток страны как южнорусские, так и северорусские традиции, обусловили некоторую трансформацию «коренных» русских традиций и послужили основой сложения местных традиций. И всё же в своей основе народный календарь и календарная обрядность сохранили общеславянскую и общерусскую традиции.

Расскажем о некоторых магистральных датах народного календаря: Рождестве, Крещении, Масленице, Пасхе – очень кратко, так как полная характеристика календарной обрядности – тема отдельного и большого разговора.

Праздники годового цикла у старообрядцев начинались с зимнего солнцеворота и открывались Святками. В святочном цикле отмечались Рождество с сочельником (24–25 декабря), Новый год, или Васильев день (1 января), Крещение с сочельником (5–6 января).

В Святки грех было работать, следовало предаваться занятиям, не соответствующим обыденному поведению. В сочельник, завершающий Филипповский пост и предшествующий Рождеству, особенно отчётливо проявлялись архаичные моменты аграрной направленности праздника. По свидетельству информаторов, кур старались покормить перед сочельником попозже и после сочельника пораньше, а в сочельник не кормили, так как считалось, что они в таком случае будут ходить в огород.

Отголоски аграрной направленности можно обнаружить в обычае приготовления на сочельник определённых блюд, в частности, кутьи. Кутью готовили из зёрен пшеницы (иногда риса) с добавлением изюма или молотой черёмухи и рассматривали как пищу, символизирующую в будущем году хороший урожай. Однако в некоторых локальных группах старообрядцев, в частности, у выходцев из Вятской, Пермской и Томской губерний, кутью не готовили, считая её только поминальной пищей.

В условиях региональной смешанности на местном уровне постепенно побеждала та или иная традиция. Потомки уроженцев южных губерний могли воспринять традиции северян и наоборот, хотя первоначально строго придерживались «коренных» традиций. Так, у выходцев из южных районов наблюдалось колядование и ряженье, а для северорусской традиции это не было характерно.

Время с пяти часов вечера 6 января до пяти часов вечера 7 января считалось святым. Заранее, перед наступлением этого времени, чтобы не заниматься скотиной, задавали ей побольше корма. Всенощная заканчивалась в 4 часа утра, после этого ложились спать. Вставали немного позднее, начинали разговляться тем, что приготовила заранее хозяйка.

Все святочные дни сопровождались обильным застольем. В эти дни употребляли много мясных и рыбных блюд, разнообразную выпечку (шанежки, пирожки и т.п.), разрешались и хмельные напитки (медовуха, брага). Изобильный стол символизировал благополучие семьи в течение нового года.

Ряженье, колядование и другие святочные игрища прослеживаются у старообрядцев лишь как отдельные элементы, причём не у всех региональных групп. В отличие от православных господствующей церкви, старообрядцам запрещалось активно участвовать в игрищах, исполнять мирские песни. У них сохранился своеобразный святочный репертуар. К примеру, федосеевцы совершали поздравительный обход домов с «виноградьем». Во время рождественского застолья пели особый стих с припевом «Виноградье, красно-зелено мое». В тот период, когда старообрядцы ходили славить Христа, они исполняли тропарь «Рождество Твое», кондак «Девая днесь», ирмосы празднику «Христос рождается» и др. Выходцы с Урала вместо коляд пели апокрифические песни «На море, на Ердане», «На море на Кияне в городе Еруслане» и др. Во всех старообрядческих согласиях и толках пели духовные стихи – переложение рождественских антифонов в виршах.

Святочные игрища заканчивались в Крещение. Крещенскому дню придавалось особое значение, для него особенно характерна продуцирующая магия. Считалось, что блюда с крещенского стола должны обеспечить в наступившем году благополучие не только членам семьи, но и домашнему скоту. Его кормили кусочками домашней пищи, окропляли освящённой водой, за которой в полночь на Крещение отправлялись к проруби. Этой же водой, в продуцирующую силу которой верили все восточные славяне (2), окропляли стены и углы жилых и хозяйственных построек.

В дни святок широкое распространение получили гадания девушек на судьбу, в основном, на предстоящее замужество. Для этого выбирали три вечера: сочельник Рождества, канун Нового года и

канун Крещения. «Гадали раньше так, – вспоминает одна из информантов. – Приносили курицу и петуха. Сыплют перед ними зерно и воду ставят. И смотрят – как себя будет петух вести. Если петух воду попил, запел и давай клевать курицу – муж будет пьяница. Если потоптался и уходит от курицы – выйдешь замуж, но разойдёшься. Если петух запел, поклевал, попил и курицу обхаживает, то муж будет обходительным. Или ещё так гадали: валенки через ворота кидали. Один раз ребята подслушали и валенки собрали... Овечек в темноте ловили в овчарне. Какую поймаешь, такой и жених будет: белый, рыжий или чёрный... Бегали подслушивать к окну: о чём разговаривают. Если про свадьбу – выйдешь замуж» (3).

Для Святок были характерны молодёжные посиделки. Это было время более близкого знакомства девушек и юношей, образования будущих брачных пар. По воспоминаниям информантов, «...были и посиделки, вечёрки. Собирались в избах по очереди: у кого родители уехали в гости, изба освободится, то у них собираются. В следующий раз у других свободная – у них собираются... Керосин вскладчину покупали. На посиделках девушки пряли, вязали, нитку сучили. Ребята приходили с угощением: конфетами, пряниками, орехами» (4).

Брачная и семейная в целом тематика была характерна и ещё для одного январского дня – Емельянова (8 января). В этот день в семью приходили кумовья – крёстные родители – и одаривали своих крестников подарками. Однако это был не единственный момент общения крёстных с крестниками. Для института кумовства характерно участие в судьбе крестников вплоть до брачного возраста. Крёстная мать девушки могла выступить в роли свашки, крёстный отец молодого человека мог быть в числе сватов. Такое поведение было обусловлено принятой в конфессиональной и сельской общине традицией и было направлено, по мнению некоторых авторов, на расширение семейных связей не только за счёт родства, но и за счёт кумовства. Однако наши полевые материалы и архивные изыскания свидетельствуют, что старообрядцы как раз не стремились расширить за счёт кумовства семейные связи. Наоборот, при существующих у всех русских брачных запретах на вступление в брак с кровнородственниками до определённого колена родства и с духовными родственниками, то есть с кумовьями и их детьми, особенно строго соблюдаемых старообрядцами, они стремились приглашать в

кумовья близких родственников, нередко родных братьев и сестёр крестников. Это облегчало в будущем расширение круга брачных связей за счёт однообщинников, не связанных узами по родству, свойству и кумовству.

Следующий важный цикл народного календаря, сопровождавшийся различными обрядами, приходился на последнюю неделю перед Великим постом – сырную, или масленичную. Масленица считалась у русских праздником белой пищи: сметаны, сыра, масла и других молочных продуктов, получаемых от домашних животных (5). Их употребляли с центральным блюдом Масленицы – блинами; широко распространены были и другие кушанья и напитки, в частности, для этого празднества готовили много браги. Для масленичной недели был характерен не только отказ от воздержания в пище (за исключением мяса), но и освобождение от всех повседневных условностей в поведении и речах.

Наиболее активным временем масленичных гуляний считались дни с четверга до воскресенья. В этот период особенно ярко проявлялись элементы общинной и семейной обрядности, которые образовывали единую цепь развлечений, увеселений, розыгрышей. Масленичные обряды имели аграрный характер и, по представлениям крестьян, были направлены на увеличение плодоносящей силы земли и всего живого, то есть выполняли карпогоническую функцию.

К Масленице тщательно готовились. Женская часть семьи прибирала избу: мыли иконы, стены, потолки, лавки, подбеливали печь; мужчины ладили сани и салазки, катушки и другие приспособления для катания, сооружали ледяные горки. К обрядам, связанным с магией плодородия, относили также масленичную езду на запряжённых в сани лошадях и различные состязания. В эти дни особенно популярны были катания с ледяных гор, где юноши присматривали себе будущих жён. Взрослые ездили на украшенных лошадях, запряжённых в сани, смотреть на катания с гор юношей и девушек. В последний день Масленицы молодёжь утром шла «копотиться» (бросали друг друга в снег).

Помимо общинных обрядов, требовавших присутствия всех членов общины, в масленичные увеселения включались и семейные обычаи. Брачная тематика и отголоски архаичных обрядов (право мужчин на всех женщин) просматривались в обычае в последний день масляной недели целовать «молодушек», то есть молодых жен-

щин, вышедших замуж на мясоед или вообще в этом году (6). Молодожёнов обкатывали в снегу, зарывали в сугроб, катали на катушках и санях. Всё это осуществлялось при общем веселье, смехе.

В семейном кругу «молодые» после ритуальной бани в четверг устраивали «хлебины». В один из масленичных дней они шли к тёще, которая пекла для зятя блины. Иногда шуточно «наказывали» тёщу.

После недели, проведённой в объедении, безудержном веселье, катании, валянии в снегу, играх, различных зрелищах и состязаниях, следовало «прощёное» воскресенье, когда по обычаю просили прощения у всех, целовались. Вечером этого воскресенья объявлялся пост.

Масленичный ряд обрядовых действий выступал как переходный: он заканчивал цикл зимних праздников и подготавливал приход весенних с их идеей возрождения всего живого. Основным условием такой подготовки выступали игры парней и девушек, испытания молодожёнов, смех. Смех в традиционных обрядах продуцировался не только в устной традиции (игровой песенной), но и в книжной культуре, основными носителями которой оказались как раз старообрядцы (шуточный стих «О хмеле» федосеевцев и др.). Масленичные гулянья имели всепроникающий характер. Причина такой популярности заключалась ещё и в том, что это был последний всплеск праздничных увеселений перед длительным перерывом – семинедельным постом.

Самый почитаемый праздник в году – Пасха, которому предшествовали семь недель Великого поста. К Пасхе готовились как духовно, так и телесно. Все дни Великого поста были заполнены молитвами. За неделю до Пасхи – Вербное воскресенье. В этот день ломали и освящали ветви вербы, которым приписывались оберегающие, оздоровляющие и чадородящие свойства. Именно поэтому ими слегка хлестали прежде всего женщин, детей, других членов семьи, а также вёсь домашний скот. Вербная неделя сменялась Страстной. На этой неделе особое внимание уделяли Великому, или Чистому, четвергу, обычаи и обряды которого имели очистительную, обережную и заклинательную направленность. Весенне-летний праздничный цикл на Дальнем Востоке начинался в Пасху и заканчивался в Петрово заговенье (первое воскресенье после Троицы). Приход Пасхи – самого большого и значительного праздни-

ка православных – знаменовал завершение длительного Великого поста и наступление праздника оживления. Недаром атрибут Пасхи – крашеное яйцо, которое символизирует пробуждение новой жизни, солнца, земли, природы. Поэтому все игры, связанные с катанием яиц по земле, отражали магические верования и обряды, имевшие целью вызвать плодородие. Поздравляя с Пасхой, одаривали друг друга крашеными яйцами, «христосовались» (целовались). Яйца, как и специально выпеченные к этому дню куличи, освящали. Часть освящённых яиц оставляли в избе и хранили как оберег от разного рода напастей (пожара, града, наводнения).

Действия с пасхальными яйцами завершались на следующей за Пасхой неделей – Фоминой. Во вторник этой недели, в девятый день по Пасхе, отмечали Радоницу – поминовение всех умерших. На кладбище устраивали поминальную трапезу, непременным блюдом которой были пасхальные яйца. Ими «христосовались» с ушедшими в иной мир; остатки выпечки в виде крошек и яйца оставляли на могиле.

С приходом Пасхи юноши и девушки шли на гулянья. Они устраивали хороводы, всевозможные игры. Все дни гуляний, которые занимали иногда 2–3 послепасхальные недели, называли Красной Горкой. Название отражало происшедшие к этому времени изменения в природе: освобождались от снега и прогревались возвышенности, где дети и молодёжь устраивали всевозможные игры. В эти дни – «вьюнишные» – поздравляли молодожёнов, вступивших в брак в текущем году (7).

В период между Пасхой и Петровым заговеньем устраивали и другие праздники, сохранившие, как и Красная горка, некоторые языческие черты. Главными среди них и наиболее распространёнными были Семик и Троица (седьмая неделя после Пасхи), которые, образуя единый обрядовый комплекс, в концентрированном виде представляли весенне-летние ритуалы весенне-праздничного цикла в крестьянском быту. Объединяющим началом в семицко-троицком цикле выступали обряды, связанные с культом растений и поминовения умерших. В частности, Семик (четверг этой недели) отмечался как день поминовения заложных покойников, Троица (50-й день после Пасхи) – день поминовения предков. Для старообрядцев Дальнего Востока более характерно отмечать Троицу. В этом праздничном действе культ умерших накладывался на культ растений, что нашло своё выражение в целом ряде девичьих обрядов,

связанных с берёзой, играми и хороводами девушек, гаданием их о своей судьбе. Обряд «завивания» берёзки и её «похорон», распространённый в большинстве районов, заселённых восточными славянами, был характерен не для всех групп дальневосточных старообрядцев. Зато повсеместно сохранился обычай гадания девушек на берёзовых венках, которые они пускали по реке. Гадание на венках в воде имело магический смысл: оно служило прогнозом здоровья-нездоровья, замужества, благополучия или несчастья. С венком связывали понятие жизни-смерти: поплыл венок – к свадьбе, на месте стоит венок – не в тот год свадьба, утонул – болезнь или смерть. В то же время захоронение венка и берёзы означало смерть девичества и переход девушки в иную социальную группу. В последующие праздники (Петрово заговенье, Иванов день) молодёжь гуляла вместе. Начиналось время закрепления половозрастных отношений.

Такова краткая характеристика основных праздников календарного цикла старообрядческого населения Дальнего Востока, распространённых в крестьянской среде в конце XIX–начале XX вв. и, отчасти, бытующих в настоящее время преимущественно у старообрядцев, живущих на севере Хабаровского и Приморского краёв и в Еврейской автономной области. В этих районах поселились так называемые «маньчжурские» старообрядцы, то есть староверы, жившие до 1930-х годов на юге Дальнего Востока и эмигрировавшие затем в Маньчжурию, где им удалось хорошо сохранить традиции русского этноса, в том числе и календарной обрядности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Архив ОИАК. Фонд В.К.Арсеньева. Оп.1. Д.8. Л.24об., 26об.

2. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М.,1987. С.384.

3. Рукописный фонд автора (РФА). Информация Е.В.Макуриной, 1920 г. р., пос. Кавалерово Приморского края.

4. Там же. Информация И.В.Маркиной, 1928 г. рожд., пос.Высокогорск Кавалеровского р-на Приморского края.

5. Русские. М.,1997. С.625.

6. РФА. Информация И.А.Басаргиной, 1955 г. р.; М.М.Селетковой, 1932 г.р.; А.Ю.Чайкиной, 1958 г. р., пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края.

7. Русские. С.632.

С.В.ГОРОЖАНИНА

МОЛЕННЫЙ КОСТЮМ СТАРООБРЯДЦЕВ ФИЛИППОВСКОГО СОГЛАСИЯ ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ XIX–XX ВВ.

Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей–заповедник провёл в 1994–2000 гг. 7 научных экспедиций в Кировскую область по изучению и приобретению произведений народного искусства. Особое внимание в экспедиционной работе уделялось проблемам исследования народной культуры старообрядческого населения бывшей Вятской губернии.

Появление старообрядцев на Вятке отмечено в XVII в. Известно, что епископ вятский и великопермский Александр (1603–1678 гг.) отстаивал на церковных соборах интересы старообрядчества, скрывал его гонимых приверженцев (1). Массовое заселение «раскольниками» Вятского края началось при Петре I, когда стали разорять нижегородские скиты, и старообрядцы с р.Керженец бежали в глухие вятские леса. Распространению раскола в северных уездах губернии способствовала, в том числе, торговля с Архангельским портом через Орловскую и Ношульскую пристани, а также частое посещение этих мест насельниками Выговской пустыни для сбора милостыни, торговли крестами, иконами и другими вещами (2). На конец XIX в., по данным Вятской консистории, в губернии насчитывалась 101 тысяча старообрядцев беспоповского (даниловцы, федосеевцы, поморцы, филипповцы, рябиновцы, бегуны) и поповского (белокриницкого) согласий. Однако, по данным миссионера Добротворского, это официальное число было занижено в 10 раз (3).

В Сергиево-Посадском музее хранится более 100 отдельных предметов и целых комплексов будничной, праздничной, свадеб-

Горожанина Светлана Валентиновна – заведующая отделом русского народного и декоративно-прикладного искусства XVIII-XX вв. Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника.

ной и моленной одежды XIX–XX вв. старообрядцев Уржумского, Нолинского, Малмыжского, Яранского и Орловского уездов. Данная работа является первой попыткой систематизации экспедиционных материалов по моленной одежде старообрядцев немногочисленного беспоповского филипповского согласия.

Первое упоминание о месте проживания филипповцев на территории Вятского края, в Уржумском уезде, относится к 1835 г. (4). Любопытно отметить их устойчивое историческое проживание по настоящее время в Уржумском районе: в с.Русский Турек, Новая Шурма, деревнях Максинерь, Уланово, Савиново, п.Пиляндыш и п.Плотбище Малмыжского р-на. Филипповцы делятся на толки: «максинерский», «шихальский», «ионовский» по названию той местности, где проживают (д.Максинерь, Шихали)), или имени наставника (Иона, ум. до Великой Отечественной войны (?)). Различия в покрое моленной одежды разных толков экспедицией не выявлено.

Бездорожье, малонаселённость Вятской губернии, консервативный образ жизни старообрядцев, удалённость их мест проживания от промышленных центров способствовали сохранению древних традиционных форм одежды. Наиболее архаичной, регламентированной по покрою, цвету ткани, манере или способу ношения является моленная одежда. Согласно 81 правилу VI Вселенского собора, «христианин отлучается от Церкви, если облачается в одежду, не соответствующую общему обычаю» (5).

Традиция ношения беспоповцами на молении особых костюмов сохраняется в наши дни. Самые строгие требования к моленным комплексам одежды предъявляют старообрядцы филипповского согласия. Она может быть как старинного покроя, так и изготовленной из современных тканей по старым образцам. Моленные костюмы шьются, как правило, на руках «слепым» (бельевым) швом из домотканого холста (в редких случаях из фабричной льняной ткани) белого, черного или тёмно-синего цветов. На ноги обуваются особые «моленные» лапти с домотканными онучами, которые в иных случаях не используются. Женщинам на службу запрещается надевать нижнее бельё, украшения.

В собрании Сергиево-Посадского музея коллекция моленной одежды филипповцев состоит из 19 предметов, представляющих все половозрастные группы крестьянского населения.

Моленная одежда детей до 5–6 лет не различается по покрою. Она состоит из длиннополой рубахи, пояса – «опояски», молитвенного коврика – подручника, лестовки («лестовицы», «вербицы») и у девочек платка – «повязушки».

Рубаха сохранила архаичный туникообразный покрой, известный с IX–XIII вв. Её конструкция представляет собой перегнутое пополам по утку центральное полотнище с прорезанным в месте сгиба округлым отверстием для головы и разрезом по середине груди, застегивающимся на пуговицу. По бокам к нему пришиты скошенные полотнища, расширяющие рубаху книзу. Рукава изготовлены из одного или полутора скошенных к запястьям полотнищ ткани (ширина полотнищ 38–42 см). Особенностями кроя, не отмеченного ранее исследователями в рубахах крестьян Европейской России, являются треугольные выступы и срезанные уголки в верхних частях боковых полотнищ и рукавов, что можно считать заменой вставок – ластовиц, позволяющих руке свободно двигаться.

Непременным атрибутом костюма является пояс в виде плетёного одноцветного шнура (по свидетельству корреспондентки, с 1930–1950-х годов на моление иногда стали надевать узкий пояс, сплетённый на «бёрдышке» из х/б нитей, с узорами из продольных полос и словами молитвы), строгая без украшений лестовка («лестовица», «вербица») в 103 ступени и подручник. Последний исполняет роль молитвенного коврика, необходимого для положения рук при земных поклонах. Он шьётся двухсторонним, квадратной формы, с небольшой ручкой, необходимой для того, чтобы поднимать его с пола, не прикасаясь к грязной стороне. Во время моления подручник висит на руке или затыкается за пояс.

Девочкам на голову повязывается платок – «повязушка». Он шьётся из двух полотнищ отбелённого тонкого льна, складывается по диагонали косяком и завязывается концами под подбородком.

Все старообрядцы филипповского согласия, независимо от пола и возраста, используют на молении в праздничные и воскресные дни рубахи, подручники, лестовки, платки и пояса из отбелённого льна, а в посты и по будням - только чёрного цвета. Это обусловлено в том числе и тем, что филипповцам в пост, даже в Великий, который длится 7 недель, запрещено мыться в бане.

В женский моленный комплекс костюма «филипповского» согласия входят: рубаха – «бессборая», сарафан, пояс – «опояс-

ка», головной убор – «чехлик», платок – «повязушка», подручник, лестовка.

Основой костюма является рубаха – «бессборая» составной конструкции, изготовленной из верхней и нижней частей. Верхняя часть рубахи имеет древний туникообразный покрой, с округлым вырезом горловины и разрезом по середине груди, застёгивающимся на пуговицу. К боковым сторонам центрального полотнища пришиты квадратные и прямоугольные полотнища, верхние стороны которых имеют небольшие островерхие завершения. Рукава, состоящие из одного полотнища и одного или двух клиньев, сильно скошены к запястьям. В верхней части они имеют небольшие прямоугольные выступы. Нижняя часть рубахи шьётся из 3,5 прямых полотнищ, как правило, из холста более грубой работы. Редким элементом кроя женской рубахи является небольшая подоплёка на спине в виде полуовала. Моленная рубаха лишена каких-либо украшений в виде сборок, декоративных швов, отделок, в отличие от рубах филипповок иного назначения.

На рубаху надевается косоклинный сарафан чёрного или тёмно-синего цветов. Он сшит из двух прямых полотнищ, расположенных спереди, четырёх или шести клиньев и клиновидных вставок по бокам, одного центрального клина или скошенного кверху полотнища на спине. Использование последних не отмечено ранее в этнографической литературе и вносит добавление в составленную нами классификацию сарафанов Вятской губернии (6). Клин на спине заканчивается фигурной планкой с отходящими от неё узкими лямками, крепящимися на груди. Возможно, она является рудиментом, напоминающим в схематичной форме очертания спинки архаичного глухого сарафана с откидными рукавами (7). Особенностью покроя подростковых сарафанов является застёжка на левом боку на металлический крючок. В верхней части сарафаны укреплены на подоплёку из грубого холста. Сарафан обязательно подпоясывается плетёным поясом в виде шнура.

Головным убором незамужней женщины служит платок – «повязушка», который завязывается под подбородком. Замужние женщины строго убирают волосы под «чехлик» – небольшую мягкую шапочку из отбелённого льна с невысоким очельем, завязывающуюся тесёмками на затылке. Поверх «чехлика» повязывается платок, также завязывающийся под подбородком.

Мужской моленный костюм состоит из рубахи, штанов – «портов», пояса – «опояски», кафтана, подручника и лестовки.

Моленная рубаха сохранила архетип великорусских рубах туникообразного покроя, расширяющихся книзу скошенными боковыми полотнищами, с округлым вырезом горловины и разрезом на левой стороне груди, застёгивающимся на пуговицу. Рукав сшит из скошенного к запястью полотнища и клина, состоящего из двух частей. В местах соединений рукавов с боковыми полотнищами вшиты ромбовидные вставки-ластовицы, которые позволяют руке свободно двигаться. Рубаху носят навыпуск, подпоясываясь плетёным поясом-шнуром.

Штаны также сохранили традиционный общерусский крой. Они сшиты из двух перегнутых по продольной линии полотнищ ткани со вставленными в них двумя клиньями, один из которых заворачивается вперёд, а другой назад. На одном из швов, соединяющих впереди полотнища, оставлена небольшая прореха, закрытая узкой планкой. Штаны носятся на узком пришивном поясе, застеёгивающемся на пуговицу. По свидетельству корреспондентки из д.Савиново Уржумского р-на старообрядки-филипповки Чернышевой А.К., 1932 г.р., её дед носил на моление штаны не на поясе, а на вздёржке, вставленной под обшивку.

Моленные кафтаны первой половины XX вв. – длиннополые, с отрезной талией, боковыми клиньями, расширяющими их нижнюю часть. По талии, на спине, имеются два небольших, застроченных защипа. Кафтаны сшиты без воротника, с глубокой у-образной выемкой ворота, длинными прямыми узкими выкройными рукавами, внутренним карманом на передней полочке. Верхняя часть спинки укреплена на небольшую подоплёку. Они носятся с запахом на левую сторону, застёгивающимся на крючки. Данные, полученные нами при опросах, свидетельствуют, что более ранние кафтаны XIX в. изготавливались с прямой спинкой и полами, между которыми вшивались клинья с небольшими складками на боковых швах.

Рассмотренный материал позволяет сделать выводы о сохранении в моленных костюмах старообрядцев филипповского согласия целого ряда архаичных элементов, не встречающихся в одежде других групп крестьянского населения Вятской губернии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М.,1996. С.11. (далее – Старообрядчество).

2. Вятские епархиальные ведомости (ВЕВ). 1876. №2–3. С.80; 1908. Приложение к №7. С.4, 11.

3. Там же. 1899. №6. С.260; 1884. №14. С.4.; 1902. №9–10.

4. Государственный архив Кировской области. Ф.574. Оп.2. Д.32. Л.21.

5. Старообрядчество. С.201.

6. Горожанина С.В. Вятский крестьянский сарафан XIX–начала XX вв. (по материалам экспедиций в Кировскую область в 1994–1998 гг.) // Народный костюм и современная молодёжная культура: Сб. статей. Архангельск,1999. С.147–157.

7. Там же. С.150.

ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ I
ИСТОРИОГРАФИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Молзинский В.В.
Историк Н.М.Никольский. Его взгляды на старообрядчество в русской истории **4**
Пашков А.М.
А.С.Пругавин — исследователь старообрядчества (по публикациям журнала «Русская мысль») **12**

РАЗДЕЛ II
ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Окладников Н.А.
Верный ученик и сподвижник протопопа Аввакума **23**
Станкевич Г.П.
Светская и церковная власть и старообрядцы на черниговщине в последней четверти XVII—XVIII вв. **31**
Ильин В.Н.
Взаимоотношения государственной власти и официальной церкви со староверами на Алтае в XVII–начале XX вв. **43**
Юркин И.Н.
«...И на магистратском дворе их не видали» (Старообрядцы и структуры управления посадским населением в середине XVIII в.) **59**
Васильева С.В.
Анализ источников по вопросу вероисповедной политики государства и старообрядчества Забайкалья во второй половине XVII—начале XX вв. **56**
Морохин А.В.
Приходское духовенство и старообрядчество в нижегородском Поволжье в первой половине XVIII в. **67**
Кублицкий А.Г., Перекрёстов Р.И.
Ранние иночские поселения старообрядцев Стародубья и слободы Зыбкая в XVIII в. **72**
Перекрёстов Р.И.
Источники накопления капиталов старообрядцами Стародубья в начале XVIII в. **78**

Расков Д.Е.
Новые сведения о московских старообрядцах-предпринимателях **84**
Семибратов В.К.
Из вятских старообрядцев: предприниматели Л.А.Гребнев и А.Т.Сметанин **92**
Данилко Е.С.
«Казаки все вообще с жёнами и детьми суть старообрядцы» **98**
Ружинская И.Н.
Старообрядцы Выга в годы правления Александра II **110**
Глебов А.А.
Старообрядцы в сельце Семёновское Московского уезда Московской губернии **119**
Борисов В.В.
Мумриковы **123**
Рудаков С.В.
Часовенные Городца **129**
Машковцева В.В.
Из истории Наймушинской старообрядческой молельни Глазовского уезда Вятской губернии **134**
Пулькин М.В.
Старообрядческие моленные в XIX—начале XX в. (по материалам Олонецкой епархии) **141**
Водолазко В.Н.
Старообрядчество Олонецкой губернии в начале XX в. **147**
Никонов В.В.
Из истории Режицкой кладбищенской старообрядческой общины. 1858—1940 гг. **156**
Островский А.Б.
Формы общественного признания старообрядчества после принятия указов 1905—1906 гг., легитимировавших веротерпимость **163**
Горбацкий А.А.
Белорусское имение Ветка и его судьба в начале XX в. **174**
Мурашова Н.С.
Хронологический перечень важнейших данных из истории алтайского старообрядчества **180**

Дутчак Е.Е.
Старообрядческая община п.Гарь: возможности социологического дискурса **189**
Бородкин А.В.
Легенда о «подрешетниках». (К вопросу о мифологизации русского старообрядчества) **199**
Осипов В.И.
К вопросу о численности старообрядческого населения Жиздринского уезда Калужской губернии в XIX—начале XX в. **205**
Бацер М.И.
Архипастыри и староверы Олонецкой епархии в 1828–1869 гг. **213**
Михайлов С.С.
Из истории подмосковного старообрядчества во второй половине 1940-х—первой половине 1950-х годов **218**
Безгодов А.А.
Поморское древлеправославие в Белоруссии (современный аспект развития) **225**
Романова Н.И.
Современное положение Русской Православной Старообрядческой Церкви в Казахстане и Средней Азии **230**
Дынникова И.В.
Старообрядцы Бразилии: жизнь и традиции **241**
о.Елисей Елисеев
Об исповеднике Мефодии, епископе уральском и сибирском **245**
Сережникова И.М.
О почитании в лике святых старообрядцами Забайкалья епископа Афанасия Иркутско-Амурского **251**
Корепанов Н.С.
Уральские старобрядцы и европейские горные специалисты в XVIII в.: проблема взаимодействия **258**
Смирнов И.П.
Вклад старообрядцев в развитие искусства фарфора в России **264**
Калугина О.В.
К проблеме выбора творческой судьбы в биографии А.С.Голубкиной **271**

Бужинский В.В.
Один мир – три эпохи **279**

РАЗДЕЛ III
КУЛЬТУРА. ЯЗЫК. КНИЖНОСТЬ

Дементьева Л.С.
Особенности проявления традиционного отношения к общехристианской системе ценностей в культуре старообрядчества **286**
Пуцко В.Г.
Лествица райская Иоанна Лествичника в ранней старообрядческой иконописи **293**
Ершов В.П.
Огненное копьё (икона «Архангел Михаил—воевода») **299**
Васильев А.В.
Архитектура Преображенского старообрядческого богадельного дома. Традиции и новации **305**
Комягина Л.П.
Об изменениях в церковнославянском языке во время реформы XVII в. **311**
Кульматов В.А.
А.Х.Белобоцкий и выговские старобрядцы **316**
Перекрёстов Р.И.
Плач по Иргизу **322**
Маёрова К.В.
Отражение «картины мира» языковой личности алтайских старообрядцев в их устной повествовательной культуре **326**
Бураева С.В.
Рассказы забайкальского книжника **333**
Прокуратова Е.В.
К вопросу об изучении вопросно-ответных сочинений странников-статейников XIX—XX вв. **339**
Никитина С.Е.
О словаре старообрядческих духовных стихов **348**
Любимов И.М.
Анализ указателя имён святых календаря Русской Православной Старообрядчекой Церкви **356**

Соколова В.Ф.
Старообрядческий китеж на озере Светлом Яре **360**
Боченков В.В.
«Очерки поповщины П.И.Мельникова как произведение публицистики и изображение старообрядческого священства в них» **365**
Муравьёва Г.П.
Письма П.И.Мельникова в Костромскую губернию, использующие материалы допросов инока Павла **373**

РАЗДЕЛ IV
СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ

Старикова И.В.
Представление о церковном пении в старообрядчестве **380**
Макаровская М.В.
Своеобразие липованской богослужебно-певческой традиции **384**
Федоренко Т.Г., Червякова Е.Г.
Традиции духовного пения староверов-странников (по материалам полевых исследований на территории Сибири) **391**
Федоренко Т.Г.
Силлабические формы старообрядческого литургического пения: к вопросу о соотношении вербального и музыкального текстов **400**
Судакова О.Н.
Южнорусская традиция в песенном фольклоре старообрядцев Забайкалья **413**
Фаттахова Л.Р.
Традиии богослужебного пения Белокриницкой общины г.Новокузнецка **422**
Канева Т.С.
К вопросу о внутрилокальных особенностях песенного репертуара Усть-Цильмы **429**

РАЗДЕЛ V
ТРАДИЦИИ. ОБРЯДЫ

Петрова Е.В.
Целевая программа «Изучение, сохранение и развитие культуры семейских на 2001—2006 гг.» **436**

Трушкова И.Ю.
Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) **441**
Бабич-Белошицкая Е.Н.
Этнография в свете примеров трансформации обрядовых традиций старообрядчества **451**
Изюмов А.И.
Этнография старообрядчества уральских казаков **456**
Чувьюров А.А.
Из истории древлего благочестия народа коми: старообрядчество на Верхней Вычегде **461**
Мальцев А.И.
Проблема чиноприёма новообращённых в сочинениях старообрядцев-беспоповцев XVIII–начала XIX в. **474**
Назаров А.А.
Семейное право старообрядцев в дореволюционной России **482**
Поташенко Г.
Рижская федосеевская община и принятие браков в XIX в. **488**
Миронова-Шаповалова Н.А.
Пасхальные обряды и обрядовый фольклор старообрядцев Забайкалья (семейских) **498**
Матвеева Т.И.
Традиция поминок в современной старообрядческой деревне Забайкалья **509**
Власова В.В.
Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах **515**
Аргудяева Ю.В.
Календарные обряды старообрядцев Дальнего Востока **522**
Горожанина С.В.
Моленный костюм старообрядцев филипповского согласия Вятской губернии XIX—XX вв. **531**
Оглавление **537**

Подписано к печати 01.11.2002.

Печать офсетная Бумага офсетная
Формат 60 x 84 /16 Объем печ. л. 33,88
Тираж 1000 Заказ 1591

Отпечатано на фабрике офсетной печати
г. Обнинск, ул. Королева, 6

Возлюбленные о Христе братие и сестры !

В городе Боровске Калужской области началось строительство часовни-памятника во имя святых мучениц и исповедниц боярыни Феодосии Морозовой (во инокинях Феодоры), княгини Евдокии Урусовой и иже с ними пострадавших за правоверие в XVII веке.

Церковной комиссией во главе с высокопреосвященнейшим Алимпием, митрополитом Московским и всея Руси утвержден проект сего знаменательного памятника, выполненный архитектором-старообрядцем А.П.Долнаковым.

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

«И верит она - не погибнет
Идея свободной мольбы.
Настанет пора и воздвигнут
Ей памятник вместо дыбы».

Спаси Христос всех откликнувшихся и помоги им в делах праведных.

**ОСБ №2671 г.Боровск.
р/с 40410810322070000012,
Калужское ОСБ №8608 г.Калуга.
к/с 30101810100000000612,
БИК 042908612.
ИНН 4003011262,
Внебюджетный Фонд культуры МО «Боровский район» (на строительство часовни)
Тел. (8-08438) 4-40-63**

**ОСБ №2671 г.Боровск.
Р/с 40703810022070100107
Калужское ОСБ №8608 г.Калуга.
к/с №30101810100000000612
БИК 042908612
ИНН 4003007509
Боровская старообрядческая община Введения Пресвятыя Богородицы (на строительство часовни) Тел. (8-084-38) 4-39-55**