



СТАРООБРЯДЧЕСТВО



ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

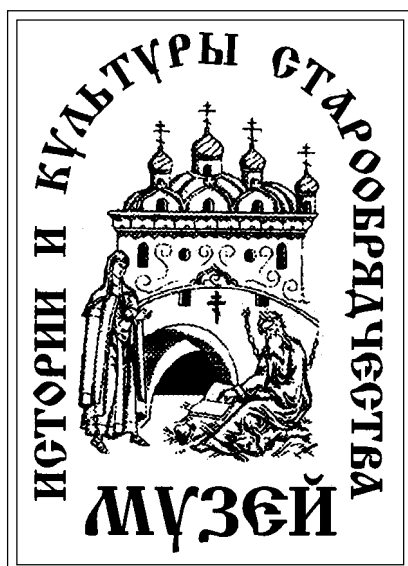
10



Преподобномученики Константин и Аркадий Шамарские. Икона. 2000 г.
Автор Г.П. Токарев (г. Калуга). Собственность И.М. Сережниковой,
временно выставлена в храме св. Афанасия Великого (РПСЦ) г. Улан-Удэ.



Строительство часовни во имя святых мучениц Феодоры и Евдокии в г. Боровске.
24 сентября 2003 г.



Редакционная коллегия:

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

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

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

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

Выпуск 10
МОСКВА
2004

Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 10

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

- А.Б. Островский**
СТАРООБРЯДЧЕСТВО В УСЛОВИЯХ ОГРАНИЧЕННОГО
СОЦИАЛЬНОГО ПРИЗНАНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА
«ЦЕРКОВЬ» 1908–1917 гг.) 2
- Ю.В. Волошин**
ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ РУССКИМИ СТАРООБРЯДЦАМИ
И УКРАИНСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ СТАРОДУБСКОГО
И ЧЕРНИГОВСКОГО ПОЛКОВ ГЕТМАНЩИНЫ
В КОНЦЕ XVII–XVIII ВВ. 18
- А.А. Пригарин**
РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ В БОЛГАРИИ: НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ
ПО ИСТОРИИ ПОТОМКОВ НЕКРАСОВЦЕВ И ЛИПОВАН ДОБРУДЖЫ ... 29
- В.И. Осипов**
«А КРЕСТНОЕ-ДЕ ЗНАМЕНИЕ ОН НА СЕБЕ ПОЛАГАЕТ
ДВОЕПЕРСТНОЕ...» (ДЕЛА БОРОВСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ
В 1730-Е ГОДЫ) 36

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

- М.А. Дзюбенко**
РОМАН М.Н. ЗАГОСКИНА «БРЫНСКИЙ ЛЕС»
В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ 46
- Т.Ф. Волкова**
ПОУЧЕНИЯ ПРОТИВ ЛЕНИ В КРУГЕ ЧТЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ
НИЖНЕЙ ПЕЧОРЫ 55
- С.В. Горожанина**
К ИСТОРИИ ОДНОГО КОСТЮМА 80

МЕСТНЫЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

- В.К. Семибратов**
Л.А. ГРЕБНЕВ И РОДОСЛОВИЯ ВЯТСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ 87
- А.В. Седов**
МНОГОСТРАДАЛЬНЫЙ ХРАМ 90
- И.В. Фролова**
КАК МЕСТНОЧТИМЫЕ СВЯТЫЕ СТАНОВЯТСЯ ОБЩЕЦЕРКОВ-
НЫМИ НА ПРИМЕРЕ ПОЧИТАНИЯ ПРЕПОДОБНО-
МУЧЕНИКОВ КОНСТАНТИНА И АРКАДИЯ,
ШАМАРСКИХ ЧУДОТВОРЦЕВ 93

КОНФЕРЕНЦИИ 102

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ 105

КОРОТКО

- В.И. Осипов**
О ХОДЕ СТРОИТЕЛЬСТВА ЧАСОВНИ БОЯРЫНЕ Ф.П. МОРОЗОВОЙ
И КНЯГИНЕ Е.П. УРУСОВОЙ В БОРОВСКЕ 114
- ПОЗДРАВЛЯЕМ НАШИХ ДРУЗЕЙ 118

СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В УСЛОВИЯХ ОГРАНИЧЕННОГО СОЦИАЛЬНОГО ПРИЗНАНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ» 1908–1917 ГГ.)

А.Б. Островский

Исторический период 1906–1917 гг. имеет особый характер во взаимоотношении двух христианских конфессий — официального православия и старообрядчества («раскольников»). Официальное православие — и после февральской революции 1917 г., провозгласившей отмену каких-либо вероисповедных ограничений, но не полное отделение религиозных институтов от государства, — всё ещё сохраняет привилегированное положение: своей головной частью входит в структуру государственного управления, а на местах по-прежнему опирается на силовую поддержку властей. Однако после принятия закона о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. (разработанного Комитетом министров на основе именного высочайшего указа от 12 декабря 1904 г.) и издания именного высочайшего указа от 17 октября 1906 г. о порядке устройства, правах и обязанностях старообрядческих общин старообрядчество, приравненное в своих правах к сектантству, впервые обретает юридические и социальные возможности институционализации: свободы исповедания и отправления религиозных треб согласно сложившимся (с конца XVII в. по начало XX в.) нормам; возможность открытого создания своих приходов, с присущей им структурой духовных лиц и наставников; наконец, самостоятельного учёта гражданского состояния (государственная функция, ранее исполнявшаяся синодальной церковью) — рождения, бракосочетания, смерти.

Выше названные законы не уравнивали старообрядцев с синодальной церковью (официально именуемой по-прежнему «Господствующая Церковь»), но предоставляли им возможности для социального существования, автономного от официального православия. Старообрядческие конфессии фактически признавались государством: начиная с того, что официальное именование «раскольники» заменялось на «старообрядцы» и с отказа государства преследовать своих граждан «за отпадение от православия», вплоть до юридического признания старообряд-

ческих скитов, молитвенных домов и благотворительных учреждений, разрешения на устройство старообрядческих начальных училищ, а также кладбищ. Отменялись также прежде существовавшие запреты на занятие старообрядцами государственных должностей (1).

Юридическое и, до определённой степени, социальное признание старообрядчества вызвало рост числа общин различных поповских и беспоповских согласий и толков по всей России. Во-первых, происходила легализация фактически сложившихся приходов. Во-вторых, старообрядцы, числившиеся прежде «православными», теперь в ряде мест, нередко целыми семьями, официально присоединялись (после прохождения длительной, порой до нескольких месяцев, процедуры безуспешного «увещевания» их священником господствующей Православной Церкви) к старообрядческой общине.

Институционализация старообрядческих исповеданий, затронувшая почти все губернии с русским населением, происходила под контролем местных властей и в условиях идеологического и социально-психологического взаимодействия старообрядчества и господствующей церкви. Чиновники, прежде руководствующиеся в отношении «раскольников» почти исключительно требованиями, исходившими от местного «православного» священства, теперь должны были при возникновении той или иной конфликтной ситуации учитывать новые юридические нормы; фактически за местной властью был выбор — признавать эти нормы или же игнорировать, ориентируясь по инерции на тотальный приоритет официального православия. Иначе говоря, в каждой конкретной губернии, местности власть либо тормозила, запрещала социальное оформление старообрядческой общины и конкретные формы её социально-религиозной жизни, либо выражала социальное признание институционализации и функционированию этой общины.

С другой стороны, диалог официального православия со старообрядцами, проходивший тоже под контролем местных властей, имел социально объективный характер: а) повсеместно,

особенно первые несколько лет после принятия закона о веротерпимости, происходили публичные собеседования по вопросам веры, истории Церкви «православных» миссионеров со старообрядческими начётчиками; б) повсюду, особенно в сельской местности, по мере оформления старообрядческих общин и их легального функционирования (включая строительство храма, проведение крестных ходов, отправление треб) происходило взаимодействие различных групп деревенской общины, объединённой территориально и экономически, но расколотой на две и более частей по признаку исповедания. Столкновение интересов нередко провоцировалось местным священством, но могло иметь и иное происхождение, экономического или психологического характера. В рамках деревенской общины вырабатывались новые формы социально-психологических контактов различных религиозных групп, опосредованные уже не простым противостоянием «православные» / «раскольники», а наблюдением различий в формах духовной жизни, отныне происходившей во многом открыто, и, конечно, юридическим признанием старообрядчества со стороны верховной власти.

Старообрядческая периодическая печать, ставшая развиваться в России после указа о веротерпимости, предоставляет обширный материал для изучения межконфессионального взаимодействия. Наиболее длительное время и наиболее часто — еженедельно с начала 1908 г. по конец 1917 г. — выходил журнал старообрядцев-поповцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии (в простонародном обозначении — «австрийское согласие», по месту формирования этой конфессии в середине XIX в.). С 1908 г. по вторую половину 1914 г. он назывался «Церковь», а позднее, после его закрытия (по решению властей) — выходил под названием «Слово Церкви». Основная тематическая направленность журнала: а) экскурсии в историю христианской Церкви; б) в историю старообрядчества; в) обсуждение результатов собеседования «православных» миссионеров со старообрядческими начётчиками; г) размышления о духовной роли старообрядческого мирозерцания для русского этноса и его социальном статусе после принятия законов 1905–1906 гг.; д) информация о формировании старообрядческих приходов — по всей России, их взаимоотношениях с местными властями, духовенством и прихожанами господствующей церкви.

Последнее из этих основных направлений находило освещение в корреспонденциях с мест, помещаемых в специальной рубрике журнала, — «Церковно-общественная жизнь» (в первые годы — «Приходские вести»). Перед тем, как перейти к изложению и анализу сообщений этого направления, напрямую связанного с на-

шим исследованием, охарактеризуем позицию журнала, декларированную в ряде статей (нередко без подписи), о духовной роли и социальном статусе старообрядчества в России. Эти позиции, полагаем, как бы задавали читателю философско-идеологическую канву для восприятия конкретных сообщений о жизни приходов.

Уже в 1908 г. в нескольких статьях В. Сенатова, объединённых названием «Философия истории старообрядчества», представлена новая интерпретация, причём не богословского, а социологического характера, сути различия двух христианских исповеданий в России — официального православия и старообрядчества. Во-первых, Сенатов исходит из того, что употребляемый в государственных документах термин «раскольники» отнюдь не означает, что инициатива раскола Церкви в XVII в. исходила от тех, кто желал сохранить в неизменном виде сложившуюся в русском православии обрядность и утвердившиеся в течение ряда столетий (вплоть до реформ патриарха Никона) переводы греческих богослужебных книг на русский язык. Дискуссия по этим направлениям со сторонниками реформ обрела конкретный социальный облик раскола только в силу позиции государственной власти: «...права старообрядцев и господствующего исповедания называться православными представляются совершенно одинаковыми или равносильными. Оба они суть две чаши весов, равные и точно уравновешенные; перевес дала исключительно одна государственная власть. Куда она сказала, та сторона и присвоила себе право называться православием и принудительно назвала другую расколом» (2). Главное различие этих двух христианских исповеданий в том, что за ними стоят различные, по сути противоположные типы их легитимации: «...взаимное “отвержение” — факт исторический, и оно, только оно одно, характеризует все отношения между старообрядчеством и господствующим исповеданием на протяжении двух с половиной столетий ... Не в “буквоедстве” дело, не в “обрядовизме” ... а в глубоко различном понимании народно-общественного устройства Церкви Божией» (3). У старообрядцев отправным выступает «право народа» (В. Сенатов), а у господствующего исповедания — «право иерархии и даже одного высшего церковного управления» (4).

Итак, впервые в легальной печати в развёрнутой форме была представлена позиция старообрядцев о причинах столь длительного конфессионального противостояния внутри русского православного народа. В качестве ответственной за раскол названа государственная власть, а иерархия господствующей церкви выступила хранительницей непримиримости по отношению к тем, кто объявлен раскольниками.

И в других публикациях вина за историчес-

кие последствия разногласий в Церкви фактически возложена на государство: продолжающееся и после 1905–1906 гг. противоположение старообрядчества и официального православия объясняется тем, что церковь в России не отделена от государства, а старообрядческая Церковь «не может допустить над собою господства мирской власти» (5), даже если бы господствующая церковь признала все отвергнутые ею в XVII в. предания. Кроме того, и исторически возникшие разногласия между самими старообрядческими конфессиями (поповцы / беспоповцы и т.д., более конкретно) также, согласно позиции журнала «Церковь», восходят к различному их отношению к господствующей церкви (6).

После того, как законами 1905–1906 гг. старообрядцы были введены в правовое пространство российского общества, главным субъектом сохранения раскола становится институт официального православия: «В злых и яростных нападениях представителей господствующей церкви на Высочайший Указ 17 апреля весьма ярко и полно выразилось враждебное отношение к нам церковных властей ... едва ли можно надеяться, что синодальная церковь когда-либо станет на путь мира, любви, кротости и добрых примеров. Последние 3 года с особой убедительностью показали, что вековая рознь и братоненавидение поддерживаются церковью» (7).

Идеологический аспект противостояния синодальной церкви старообрядчеству обрёл такую социальную форму, как публичные собеседования «православных» миссионеров со старообрядческими начётчиками, происходившие повсеместно, особенно в первые несколько лет после принятия упомянутых выше законов, как в городах, так и в сельской местности. Эти собеседования были заранее организованы, включая и обсуждаемые богословские вопросы, проведение было согласовано с местной властью и проходило в присутствии её представителя. Однако атмосфера этих собеседований далеко не всегда благоприятствовала свободной дискуссии. Вот как об этом обобщённо сказано в одной из публикаций: «Противостарообрядческое миссионерство господствующей церкви, увеличиваясь — особенно в последнее время — количественно, совершенно разложилось качественно. Зайдите хоть раз на московские миссионерские беседы и вы в этом неотразимо убедитесь. Слабость миссионерства чувствуется во всём: в чудовищно нелепых правилах, ими созданных и утверждённых московским митрополитом, которыми они загорожены, как каменной стеной, от нападений старообрядческих собеседников, в постановке вопросов и выборе тем для бесед, в рефератах и речах миссионеров и главным образом в их боязни, доходящей до ужаса, как бы старообрядческий собеседник не обратился к слушателям со

своим словом, как бы не повернулся к ним своим лицом» (8). В той же публикации при освещении конкретного собеседования в Москве по вопросу исправления богослужебных книг в XVII в. сказано, что старообрядческому начётчику не предоставили возможность в течение даже получаса отвечать на зачитывавшийся в течение часа реферат миссионера; затем, по ходу дискуссии, начётчику запретили брать слово, и «беседа кончилась скандалом, вмешалась в дело полиция, и публика поспешила уйти из аудитории» (9).

Вместе с тем, нередкими были случаи, когда, несмотря на неравенство сторон в праве на дискуссию, собеседования происходили организованно, начётчика фактически не стесняли (например, в собеседовании 1908 г. на Рогожском кладбище в Москве о Стоглавом Соброре) (10). Во многих случаях, о которых упоминает журнал «Церковь», в собеседовании более убедительной для присутствующей публики (из разных христианских конфессий) оказывалась позиция старообрядцев.

В каждой епархии духовенство господствующей церкви утверждало конкретные правила для таких собеседований. Наиболее стеснительными для старообрядцев были правила, утверждённые Московским митрополитом, согласно которым начинает беседу, ведёт её и заключает «православный» миссионер; начётчик (или кто-либо из его сторонников) только отвечает в течение не более 15 минут на реферат и речи миссионера; выступающий старообрядец «должен обращаться именно к православному собеседнику, а не к народу, и не должен становиться в положение учителя и наставника слушателей» (11). В Нижегородской епархии и ряде других — наоборот, и миссионеру и начётчику предоставлялось одинаковое время для выступления, в равной мере разрешалось напрямую обращаться к народу (12).

Освещение миссионерских бесед на страницах журнала фактически высвечивает опыт диалога старообрядчества с народом; те или иные значимые богословские вопросы, составлявшие предмет дискуссии, служили каналом разрешённого публичного общения с широкой, часто поликонфессиональной аудиторией. Что касается роли старообрядцев в духовной жизни России, её идеологическая значимость в ряде публикаций, особенно в 1908 г. и в 1914–1916 гг. (в период I мировой войны, когда старообрядцами провозглашалась патриотическая позиция) — представляла в тесной связи с такой этноисторической ценностью, как сохранение традиционного русского быта.

Суждения о старообрядцах как «прежде всего русских людях» или «носителях чистого народного духа» (13) встречаются в 1908 г. 4 раза, в 1909 г. — 1 раз, в 1914 г. — 9 раз (в том числе — 8 раз в двух статьях одного автора), в 1915 г. — 2 раза, в 1916 г. — 3 раза и в 1917 г. — 1 раз (14).

Наиболее развёрнуто осмысление старообрядчества как хранителя «русской народности», национального русского быта и самосознания представлено в статьях И. Кириллова «Национализм старообрядцев» (2 статьи 1914 г.) и «Старообрядчество и государство» (1915 г.). В этих статьях утверждается, что старообрядчество: а) «свято блюдёт как внешний, так и внутренний облик русского человека»; б) «наиболее полное и яркое выражение русской народности, сохранившее все отличительные черты»; в) является «воплощением национального самосознания русского народа»; г) выступает как «протест русской жизни ... против чужих, не русских форм»; д) «насаждало и насаждает в пограничных районах русскую национальность» (15).

Таким образом, по всем составляющим государственно-идеологической триады, утвердившейся в России с 1833 г. и не утратившей значимости в начале XX в. — самодержавие, православие, народность, — старообрядцы очерчивали специфику своего места и роли в России, обусловленную историческими условиями и взаимоотношениями со светскими и духовными властями. Резюмируя излагавшиеся в старообрядческом журнале «Церковь» («Слово Церкви») позиции, приходим к следующему: государственная власть (возглавлявшаяся самодержавием), вплоть до 1905 г. — создатель раскола в русском обществе, народе; господствующая церковь наиболее заинтересована в расколе русского народа, после 1905 г. — главный гонитель старообрядчества; подлинность и полнота русской народности, её самобытность сохраняются только в старообрядческой среде.

Очертив идеологические рамки, в которые как бы помещались конкретные публикации журнала, рассмотрим содержащиеся в нём в 1908–1917 гг. обширные сведения из разных губерний России о взаимоотношениях старообрядцев с теми же тремя составляющими общества (аналогичными их идеологическому отображению в упомянутой выше триаде), но на местном уровне, преимущественно в сельской среде: с властями, синодальным духовенством и нестарообрядческим населением. На основе первичного знакомства с содержанием публикаций можно выделить такие крупные рубрики, которые имеют сквозной характер для рассматриваемого периода и охватывают практически весь относящийся сюда материал: 1) гонения, притеснения старообрядцев со стороны местных властей и/или духовенства; 2) ситуации социального признания со стороны местных властей и/или духовенства; 3) конкретные формы столкновения, противостояния на межконфессиональной основе, в которых участвовало нестарообрядческое население; 4) конкретные формы межконфессионального сближения, взаимопонимания. Весь материал публикаций,

затрагивающих эти аспекты взаимодействия (он преимущественно помещён в разделах «Приходские вести», «Церковно-общественная жизнь»), подвергнут контент-анализу. При этом в качестве единицы содержания выступает конкретный эпизод, приводимый в той или иной публикации. Если в журнальном обзоре событий за прошедший год вновь указывались прежде упоминавшиеся случаи, то они нами не включались, поскольку мы стремились выявить не столько пропагандистские позиции журнала, сколько сведения как таковые.

Гонения, притеснения старообрядцев со стороны местной власти и/или духовенства

Наиболее характерны такие ситуации столкновения с местными властями и / или духовенством господствующей церкви, когда старообрядцам в силу инерции не позволялось реализовывать нормы вероисповедной свободы, предусмотренные в законах 1905–1906 гг., либо когда эти нормы, в чём-либо неотчётливые и дискуссионные, должны были реализовываться с использованием подзаконных распоряжений, инструкций, предоставлявших местным властям право на решение. К числу притеснений следует отнести не только нарушения правовых норм, но и ситуации оскорбления, нарочитого публичного пренебрежения в адрес старообрядческой святыни или старообрядческого богослужения, а также духовного лица.

Наиболее типичные формы гонения со стороны властей — это запреты, шедшие вразрез с указами 1905–1906 гг., уголовные преследования (нередко проводившиеся по заявлению местного священника), социальная дискриминация по признаку принадлежности к старообрядчеству. Формы гонения со стороны духовенства господствующей церкви — оскорбление, угрозы организовать преследование с помощью властей, отказ сотрудничать в школе, училище.

Публичное оскорбление. Оскорбление старообрядчества, духовных лиц миссионером («Старообрядцы служат дьяволу» — Пермская губ., 1908; «дьявольская вера» — Область Войска Донского, 1911); иерей господствующей церкви назвал старообрядческого священника «мужиком» (Томская губ., 1911; Нижегородская губ., 1911); желая унижить старообрядцев, местный священник РПЦ «погребаёт давленников господствующего вероисповедания на старообрядческом кладбище» (Калужская губ., 1911); старообрядцы публично названы местными властями или представителем РПЦ «раскольниками» (публикации за 1908, 1910, 1914 гг.). Всего подобных, близких по своему конкретному содержанию, ситуаций описано 10.

Препятствия к отправлению службы, в особенности её публичному обнаружению

Противодействие сбору средств, строи-

тельству храма (Вятская губ., 1908); пристав угрожает судом «за самовольное устройство церкви», хотя речь идёт о комнате в жилом доме (Нижегородская губ., 1916); запреты на проведение крестного хода (Вятская губ., 1909; Томская губ., 1911 — губернаторский запрет; Владимирская губ., 1911 — препятствует фабричная администрация вкупе с миссионерами и «Союзом русского народа»; Московская, Калужская губ., 1911 и Смоленская, Саратовская губ., 1912 — ходатайства иерархов РПЦ к губернским властям о запрете старообрядческих крестных ходов; Екатеринославская губ., 1913 — дознание, по доносу единоверческого священника, о проведённом старообрядцами крестном ходе; Область Войска Донского, 1913 — запрет полиции на проведение крестного хода; Ярославская, Екатеринославская губ., 1913 — запрет местных властей); запреты и преследования за публичное ношение старообрядческого священнического облачения (Владимирская губ., 1909; Пермская губ., 1910; Томская, Калужская губ., 1911); преследование за именование себя духовным званием (Костромская, Оренбургская губ., 1911); противодействие погребальной процессии старообрядцев (Орловская губ., 1911; Смоленская губ., 1912). Всего таких или близких по содержанию ситуаций 25.

Притеснения в ситуациях, имеющих межконфессиональный характер

Угрозы за отказ оплачивать содержание прихода господствующей церкви (Московская губ., 1908; Архангельская, Нижегородская губ., 1911); отказ предоставить чудотворную икону, принадлежащую господствующей церкви, для службы в старообрядческой молельной, церкви (Московская губ., 1908, 1909); угрозы старообрядческому священнику за венчание старообрядца с «православной» (Вятская и др. губ., 1908; Саратовская губ., 1909; Пермская губ., 1910; Область Войска Донского, 1912; Калужская губ., 1913); преследования за отпевание «по раскольничьему обряду», хотя покойный лишь числился «православным» (Московская губ., 1908; Архангельская, Саратовская губ., 1911; Самарская губ., 1914; Смоленская губ., 1916); предание старообрядческого священника суду за присоединение единоверца или «православного» к старообрядчеству (Тобольская губ., 1910; Саратовская губ., Область Войска Донского, 1911); запугивания, препятствия «православным» в их стремлении перейти в старообрядчество (Область Войска Донского, Вятская губ., 1911). Всего подобных ситуаций 23.

Дискриминация экономического, социального характера

Требование, по доносу «православного» духовенства, удалить учителей-старообрядцев из школы (разные губернии, 1911; Самарская губ.,

1914); отказ выплачивать жалование учителям-старообрядцам до их перехода в единоверие (разные губернии, 1913); противодействие участию старообрядческого священника в педагогическом совете училища (Московская губ., 1908); запрет на открытие старообрядческого училища (Калужская губ., 1911); отказ в приёме прошения у юношей-старообрядцев, окончивших училище, на место учителя до их присоединения к «православию» (Оренбургская губ., 1916); отказ старообрядцу в приёме документов в Тифлисское военное училище (1915); отказ тем, кто уже сдал экзамены, произвести их в прапорщики — вплоть до их присоединения к официальному православию (разные губернии, 1915, 1917); отказ губернатора в приписке к крестьянскому обществу «инородца», крещённого в старообрядчество (Омская губ., 1913); отказ местных властей принять жалобу от старообрядцев на самовольный кошунственный захват их кладбища — вспахано под посевы, кресты поломаны, осквернены испражнениями (Пермская губ., 1913). Всего подобного характера дискриминаций упомянуто 12. В предвоенный период (1908–1913) тематика притеснений в целом находит значительное место на страницах журнала (58 из 70 случаев — за 10 лет), охватывает большее число аспектов и, полагаем, это соответствует реальной тенденции к снижению уровня притеснений после начала I мировой войны (а отнюдь не утрате идеологической значимости тематики притеснений для журнала). Вместе с тем, социальная дискриминация старообрядчества — отказ в присвоении офицерского звания, отказ в праве на учительство — продолжается и во время войны (6 ситуаций из 12 упомянутых приходятся на 1914–1917 гг.).

Притеснения старообрядцев со стороны местной власти (часто, но не всегда — по инициативе священства РПЦ) отмечены во многих губерниях; по-видимому, во многом стиль взаимодействия со старообрядчеством определялся не центральной, а местной властью.

Из упоминаемых журналом за весь десятилетний период наибольшую долю составляют те, что, во-первых, в разной форме, но препятствуют осуществлению старообрядческого богослужения и, в особенности, публичных процессий — крестных ходов, погребальных процессий (15 таких ситуаций из 25 в данной рубрике, или 21% всех ситуаций притеснения). Таким образом, высвечивается социально-психологическая значимость потенциального воздействия богослужения, которое имело бы альтернативный характер относительно служб господствующей церкви; это ещё более существенно для тех деревень, где отсутствовал официально-православный храм.

Приведём примеры, когда возможность то-

лерантного межконфессионального сосуществования фактически уничтожалась ввиду агрессивных действий священника РПЦ. Так, по сообщению, помещённому в 1909 г., в Вятской губ. «в с. Марковском Нолинского у. имеются две церкви: “православная” и старообрядческая; последняя ещё не освящена. Как “православные”, так и старообрядцы живут мирно друг с другом, например, совместно устроили на пруде плот для водосвятия. Но этот мир был нарушен “православным” священником о. Анисимовым. В день крестного хода, 17 мая, в старообрядческой церкви богослужение кончилось раньше, чем в “православной”. Старообрядческий священник послал в “православную” церковь справиться, скоро ли начнётся ход с иконами на воду, если скоро, то старообрядцы подождут. Получился ответ, что ещё не скоро. Старообрядцы пошли с крестным ходом на плот, но не успели они кончить молебен, как подошёл к пруду крестный ход и из “православной” церкви. “Прочь с плота,” — кричал “православный” священник. “Обождите, о. Арсений, дайте хоть дочитать Евангелие”, — убедительно просил старообрядческий священник своего собрата. “Сказано, прочь да и только”, — кричал о. Анисимов. Напуганный старообрядческий священник, не дочитав Евангелия, сошёл с плота со своими иконами. Такой поступок о. Анисимова произвёл тяжёлое впечатление как на “православных”, так и на старообрядцев» (16).

Инициатором запрещения крестных ходов могла выступать и собственно местная власть. Так, в 1913 г. сообщалось: «В д. Елохиной Ярославской губ. старообрядцами доселе беспрепятственно совершались крестные ходы в торжественные праздники. Старообрядческое богослужение нравилось местному “православному” населению, и оно всякий раз принимало живейшее участие в религиозных процессиях старообрядцев. Со своей стороны и старообрядцы не чуждались “православных” крестных ходов. На этой почве между теми и другими настолько наладились добрые отношения, что излюбленные когда-то эпитеты — “никониане” по отношению к “православным” и “раскольники” по отношению к старообрядцам — исчезли, по-видимому, бесследно. Однако такое отношение местного населения, изглаживавшее религиозную рознь, почему-то не понравилось полицейской власти и в особенности уездному исправнику. Последний сначала только придрался к старообрядческим крестным ходам под тем предлогом, что о них старообрядцы несвоевременно уведомляют полицию, а теперь и вовсе запретил старообрядцам всякие религиозные процессии, предписывая агентам полиции принять самые строгие меры к недопущению этих процессий» (17).

Во-вторых, значительную долю притеснений составляют те ситуации межконфессиональ-

ного характера, где правовые нормы не были отчётливы или явно тормозили свободное взаимодействие: переход из господствующего исповедания в старообрядчество; возможность конфессионально-смешанных браков (упомянуто 5 ситуаций по 5 губерниям); возможность погребения по древлеправославному обряду тех, кто числился православным, но никогда не принадлежал этому исповеданию (3 ситуации по 3 губерниям).

Вот лишь один из примеров, когда была попытка противодействия конфессионально-смешанному браку в 1909 г. в Саратовской губ. Старообрядец-попoveц хотел сочетаться браком с девицей, принадлежавшей к господствующей церкви. «Об этом проведал местный единоверский поп и накануне дня, в который было бракосочетание, захватив с собой местную полицию — урядника и стражника, явился в дом жениха и начал угрожать ему, что если он обвенчается со сказанной невестой, то засадит его в тюрьму. “Засажу также в тюрьму и того попа, который решится вас обвенчать”, — продолжал угрожать ретивый батюшка... В назначенный день бракосочетания было совершено старообрядческим священником, который не отказался даже, по просьбе родителей, проводить новобрачных, в венцах, до дому жениха. Идти нужно было мимо дома единоверческого батюшки. Это его ещё более озлобило. Увидев идущих в сопровождении старообрядческого священника новобрачных в венцах, он с яростью бросился было к ним навстречу ... его, к счастью, удержала за полы кафтана матушка» (18).

ФОРМЫ ПРИЗНАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА СО СТОРОНЫ МЕСТНЫХ ВЛАСТЕЙ И ДУХОВЕНСТВА РПЦ

Признание духовной и социальной роли старообрядчества проявилось по-разному: присутствие представителей администрации и / или господствующей церкви на старообрядческом богослужении (в особенности нередко, если оно проводилось приехавшим для этого епископом); предложение администрации, чтобы старообрядцы отслужили молебен по тому или иному случаю; одобрительное отношение к конфессионально-смешанному браку; земское финансирование старообрядческого учебного заведения. Назовём все подобные ситуации, упоминаемые в журнале «Церковь», с указанием года и губернии.

Присутствие представителей власти, РПЦ на старообрядческой службе

Депутация официально-православных на храмовом празднике старообрядцев (г. Вильна, 1909); присутствие местного «начальства» при закладке старообрядческой церкви (Самарская губ., 1910); местная администрация, духовенство РПЦ

присутствуют на освящении старообрядческого храма (Курская губ., 1910; Калужская, Томская, Пермская губ., 1912; Рязанская губ., 1917); присутствие причта РПЦ на архиерейском старообрядческом богослужении (Область Войска Донского, 1911; Саратовская губ., 1915); официально-православный причт на старообрядческом крестном ходе (Московская губ., 1913), на старообрядческом молебствии о даровании победы над врагом (г. Новочеркасск, 1917). Всего подобно-го характера упомянуто 11 ситуаций.

Предложение от властей — провести общественный молебен, крестный ход, присягу

1908 г.

По предложению городской управы старообрядцами устроены в течение 3 дней крестные ходы на поля с молебнами от бездождия (Саратовская губ., г. Вольск); на сходе, собранном атаманом, решено, чтобы именно старообрядческий священник освятил место для постройки училища (Область Войска Донского); на собрании посада, где численно преобладают старообрядцы, решено пригласить на процедуру присяги старообрядческого священника (Черниговская губ.).

1909 г.

На общем празднике по случаю дарования крестьянам земли сначала отслужен молебен «православным», а затем старообрядческим священником (Владимирская губ.); в день 200-летия Полтавской битвы властями предложено провести службу на площади совместно с духовенством РПЦ (Херсонская губ.).

1910 г.

Попечители храма господствующего исповедания предложили старообрядцам свой плот для использования при водоосвящении в праздник Пятидесятницы (Оренбургская губ.).

1911 г.

Приглашение от земского начальника принять участие в общем крестном ходе, совместно с причтом господствующей и единоверческой церквей (Пермская губ.).

1912 г.

При том, что большинство семей в селе принадлежат господствующей церкви, для присяги старообрядца, избранного в волостные судьи, приглашён старообрядческий священник (Томская губ.); старообрядческий священник приглашён отслужить молебен на заводе (Московская губ.).

1913 г.

Старообрядческий священник производит освящение нового фабричного здания (Пермская губ.).

1915 г.

В праздник иконы Казанской Божией Матери старообрядцам разрешено провести молебен на городской «парадной» площади (г. Богородск Московской губ.) Всего упомянуто 11 подобных ситуаций.

Признание возможности и последствий межконфессионального брака

1909 г.

Священник РПЦ повенчал «православного» и старообрядку, без чиноприёма (Казанская губ.); суд оправдал старообрядческого наставника, окрестившего ребёнка, отец которого — старообрядец, а мать — «православная» (г. Ковно); 2 подобных ситуации.

Выделение средств местными властями на содержание старообрядческих школ, училищ.

1911 г. — Область Войска Донского;

1915 г. — различные губ. Всего 2 упоминания.

Приведённые в журнале материалы свидетельствуют, что в ряде губерний старообрядчество как христианская конфессия (все примеры относятся к поповству, приемлющему Белокриницкую иерархию) получила определённое признание и местных властей, и духовенства господствующей церкви. Привлечение старообрядческих духовных лиц к проведению общественного молебна невольно вызывало сопоставление двух христианских конфессий, нередко не в пользу официального православия. Вот как изложена реакция чиновника почтово-телеграфной конторы, присутствовавшего в 1913 г. на освящении старообрядческим священником нового фабричного здания в д. Ниски Пермской губ., сказавшего, что он «наслышался от своих пастырей разных нелепостей о старообрядцах... Я вижу здесь истовое изображение честного креста, правильное богослужение и сильную веру народа, живущего одним духом. Здесь я не вижу разницы и дробления, которое существует между нашими батюшками и пасомыми. Здесь, я вижу, себя чувствуют все одинаково, все равны, как бы братья, даже больше — как один человек... Нет здесь между вами, старообрядцами, того деления, которое существует среди наших пасомых на классы, степени и разряды, бедных или богатых — нет... Служащий-старообрядец при фабрике: его можно видеть всегда трезвого, аккуратного и точного исполнителя своих служебных обязанностей... Хозяин и служащий живут одним духом. Как один, так и другой стараются услужить друг другу. Этого не замечается у последователей нашей церкви. И кто в этом виноват, как не сами наши пастыри, которые только и свыклись с насилием и требованием слепого подчинения себе» (19).

Если сопоставить суммарные результаты контент-анализа публикаций — затрагиваются аспекты гонения и, с другой стороны, аспекты социального признания, то можно заключить, что случаи гонения, притеснения привлекают большее внимание редакции журнала. Заметна и тенденция к признанию старообрядцев, при том что сохраняется тенденция к поправанию их прав в вопросах межконфессионального характе-

ра, возникающих на уровне прихода и личности. Обратимся к тем свидетельствам, которые характеризуют как раз межконфессиональное взаимодействие на этом уровне.

В журнальных публикациях можно встретить случаи и межконфессионального противостояния (когда имеет место противодействие прихожан РПЦ старообрядцам или противостояние между различными старообрядческими конфессиями) в рамках деревенской общины, и — межконфессионального понимания, толерантности. Так, в 1909 г. в Нижегородской губ., Арзамаском у., с. Собакино в праздник Преполовления старообрядцы совершили крестный ход, где в это время находились с крестным ходом и прихожане РПЦ. «На первых двух полях “православные” старались стать как можно дальше от старообрядцев, на третьем же поле священник синодальной церкви категорически заявил: “Служить не буду”, — и возвратился со своим крестным ходом обратно, заявив по дороге сельскому староoste-старообрядцу, что будет жаловаться на старообрядцев» (20).

Более показательны ситуации, когда противостояние осуществляется самими крестьянами (под влиянием священника или даже вне его прямого влияния). Рассмотрим все ситуации противостояния — и те, где субъектом такового выступает «православный» или единоверческий священник, и те, где нетерпимость проявлена прихожанами.

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ

Священник РПЦ или единоверческой церкви выказывает противостояние старообрядцам

1911 г.

— Попытка православного священника воспрепятствовать своей пастве участвовать в торжественной встрече иконы, написанной старообрядцем (список с иконы XIV в.) и переносимой из Ярославской губ. (Костромская губ.);

— Православный священник приказал разрушить здание церкви — только оттого, по мнению корреспондента, что её посещали старообрядцы-беспоповцы, но мотивируя тем, что будет построена новая (Архангельская губ.);

— При встрече в праздник Преполовления крестных ходов — старообрядцев и единоверческого (там только несколько человек) единоверческий священник выказал злобу и затем окропил старообрядцев водой своего освящения (Кубанская обл.);

— По мнению местного корреспондента, православные священники «готовы растерзать всех старообрядческих священнослужителей за то, что те не пренебрегают своими обязанностями» (21) (Саратовская губ.);

— Хотя в новом училище большинство со-

ставляют дети старообрядцев и здание училища уже освятил старообрядческий священник, приехал «новообрядческий» иерей (назначенный законоучителем) и заново освятил училище, заявив, что он здесь хозяин (Тобольская губ.).

1912 г.

— Попытка миссионера запретить последователям господствующей церкви не приходить на освящение старообрядческого храма, совершаемое приехавшим московским епископом (попытка не удалась, Владимирская губ.);

— Приехавший миссионер, узнав, что православные РПЦ, посетившие старообрядческое богослужение, получили большое положительное впечатление, потребовал при встрече со старообрядцами не здороваться; придя в старообрядческий храм, заявил там: «ваша церковь — фальшивая бумажка»; по мнению корреспондента, миссионер «разорвал прежнюю тесную связь двух обществ — старообрядческого и никонианского» (22) (Кубанская обл.).

1913 г.

— Старообрядцы, встретившись на Иордани с крестным ходом единоверцев, вынуждены дожидаться, пока единоверческий священник не произнесёт речь против старообрядчества (Черниговская губ.);

— Архиерей прислал миссионера, чтобы тот не допустил присутствия прихожан РПЦ на освящении старообрядческого храма (Владимирская губ.);

— Не сумев отговорить свою паству от присутствия на освящении старообрядческого храма, «православные» священники пришли сами и вступали в споры, пререкания со своими прихожанами, «которые указывали отцам на несоответствие их слов с делом» (23) (Саратовская губ.).

1914 г.

Упомянуто, что в 1910 г. «православный» священник вымогал деньги за место на кладбище для похорон старообрядцев (сначала 4 руб., а потом, узнав, что будет отпевать старообрядческий священник, да ещё в облачении — 10 руб. и 25 руб.). Возмущённые этим поступком, крестьяне-никониане заявили сторожу: «Земля не ваша, и вы не имеете права требовать даже что-нибудь» — отшибли топором запор на кладбищенских воротах, и старообрядцы предали тело земле (Ярославская губ.) (24).

1915 г.

— Старушку, которая ранее, в 40 лет, перешла из старообрядчества в православие, а ещё через 20 лет, сильно заболев, присоединилась опять к старообрядчеству, вскоре умерла, по настоянию «православного» священника (ему донесли его прихожане) похоронили не на старообрядческом кладбище, а на «православном»; читать по покойнице «православный» отец раз-

решил старообрядкам, а на кладбище велел убрать у покойницы лестовку, венчик, рукописание и сам вёл отпевание; его прихожане возмущались таким поступком (Область Войска Донского);

— Епископ господствующей церкви, посетивший старообрядческий храм, не лобызал икон, и этот факт он акцентировал в своей публикации в миссионерской газете;

— «Казённые миссионеры» при встрече с крестным ходом — переносившим, во главе со старообрядческим митрополитом, чудотворную икону — не снимали своих шляп, сделали это только при окриках публики (Владимирская губ.). Всего упомянуто 14 подобных ситуаций.

Прихожане РПЦ выказывают противостояние старообрядцам

1911 г.

— Старообрядцев-поморцев лишают земельного надела, не дают им из общественной лесной дачи дровяного леса для отопления молитвенного дома (Нижегородская губ.);

— Погром на старообрядческом кладбище (в деревне проживают старообрядцы и православные): надгробные кресты сломаны, памятники побиты; по мнению местного корреспондента, кощунство совершено «казёнными православными» (Костромская губ.).

1912 г.

— Под влиянием единоверческого священника члены его паствы не снимали шапок, когда мимо них шествовал крестный ход старообрядцев во главе с епископом, приехавшим на освящение старообрядческого храма (Область Войска Донского).

1913 г.

— В ответ на просьбу старообрядцев-повповцев (они составляют треть населения, остальные — «православные», единоверцы и беспоповцы) о выделении площади для постройки храма сельский сход отказал (Екатеринбургская губ.);

— Под влиянием миссионера прихожане РПЦ на сельском сходе отказали старообрядцам в выделении земли для храма (Московская губ.);

— Местное духовенство так настроило официально-православных крестьян, что те отказали старообрядцам в отведении места для храма (Архангельская губ.);

— «Много грубых насмешек со стороны врагов старообрядцев» (25), когда те из-за болезни священника не смогли совершить крестный ход на Иордань (Калужская губ.).

1914 г.

— В течение 4 месяцев сельское общество отказывало в выделении земли для постройки старообрядческого храма; позднее во время постройки препятствовали, «никониане всячески над нами издевались, а их священник нашу церковь обзывал совсем неприличными словами»

(Симбирская губ.) (26). Всего упомянуто 8 подобных ситуаций.

Как явствует из приведённых в журнале материалов, в период до 1915 г. в ряде местностей, где проживало конфессионально смешанное население, и священники РПЦ (даже не прибегая напрямую к помощи властей), и крестьяне-«православные» проявляли нежелание признать равные с ними права старообрядцев. Противостояние обычно имело выражение в конкретных поступках, но иногда ограничивалось подчёркнутым недоброжелательством, злобой в адрес старообрядческого священства и неуважительным отношением к старообрядческим святыням. Весьма показательны все случаи, когда субъектом размежевания крестьянского общества по конфессиональному признаку выступали сами крестьяне, принадлежащие официально православию, что чаще всего выражалось в отказах наделить старообрядцев землёй для постройки храма (5 случаев по 5 губерниям). В подобных ситуациях, даже если они инициировались местным священством РПЦ, именно крестьяне-«православные» оказывались субъектом притеснения старообрядцев и раскола деревенского общества в социально-психологическом плане.

Однако, как отмечается на страницах журнала, ведущей тенденцией в ряде местностей с конфессионально смешанным населением в рассматриваемый период становится не противостояние, а сближение, взаимопонимание крестьян, принадлежащих различным христианским исповеданиям. Вот к каким обобщениям пришёл журналист-старообрядец В.Е. Мельников, обследовавший ряд приходов в Калужской губ. (приведём фрагмент из публикации 1910 г.): «Отношения новообрядцев к старообрядцам до 1905 г. были самые враждебные, доходившие часто до фанатизма. Наущаемые своими священниками, новообрядцы смотрели на старообрядцев как на религиозных отщепенцев, у которых нет и не может быть ничего святого. При всяком удобном и неудобном случае они подвергали старообрядцев всяким насмешкам, называя их не иначе, как “кулугурами”, “раскольниками”, у которых, по их мнению, священниками служат женщины, или, как они выражались, “бабы” и т.п. Фантазии их доходили до того, что в одном месте (с. Дворцы) во время пожара старообрядческого молитвенного дома некоторые отъявленные фанатики из них насильственно препятствовали тушению огня, вырывая из рук пожарных насосы и шланги.

Теперь же, после провозглашения религиозной свободы в России, отношения новообрядцев к старообрядцам стали дружественными и братскими. Не говоря уже о том, что теперь более не слышать со стороны их насмешек над старообрядчеством, они восхищаются уставностью старообрядческих богослу-

жений, которые им приходится видеть при открытых церковных процессиях старообрядцев.

Также изменился взгляд к лучшему на старообрядцев и у некоторых священников господствующей церкви. В одном месте мне передавали, что священник ввёл в своей церкви, по обычаю старообрядческому, семипоклонный начал за богослужениями, а в другом — священник, ранее требовавший от своих прихожан знаменовать не иначе, как троеперстием, теперь стал утверждать, что можно знаменовать и двумя перстами, и тремя» (27).

В данной публикации акцент поставлен именно на отношении к старообрядцам как иному христианскому исповеданию: от нетерпимости социально-психологической (у крестьян-«православных») и идеологической (у священников) до 1905 г. — к толерантности в быту и обрядности после правового урегулирования. Приведём ещё один аналогичный пример из публикации 1915 г., где подчёркнуты имущественные аспекты взаимодействия двух конфессиональных групп в рамках сельского общества — в с. Явкино Херсонской губ.: «В этом селе старообрядцы проживают совместно с никонианами. Были раньше сильно гонимы и притесняемы со стороны своих односельчан-никониан. Они преследовали всечасно, не давали молиться, пользоваться нашими наделами земли, брали с нас деньги на постройку господствующей церкви, а кто не давал, брали силой. Из-за гонений некоторые перешли в никонианство, а другие, претерпевая всяческие притеснения, остались верными Церкви Христовой и по сие время. После дарования старообрядцам свободы, в 1905 году, стали наделять землёй наравне со своими членами» (28).

Ещё в одной публикации 1911 г. — о взаимодействии конфессий в Нижегородской губ. — противопоставлены эмоциональные аспекты отношения к старообрядцам, выражаемого крестьянами и, с другой стороны, духовенством РПЦ: миряне «только в редких случаях проявляли враждебное отношение к старообрядчеству, и не общей массой, а какой-нибудь один выскочка, пропитанный миссионерско-полицейским духом. Народ же ... очень благожелательно и добросердечно относится к старообрядчеству и его священнослужителям, с благоволением прислушивается к их богослужению и нередко открыто высказывает свою радость, видя истовое, уставное совершение служб старообрядческим духовенством. За весь прошлый год, как и за всё последнее время религиозной свободы, не произошло между старообрядцами и новообрядцами какого-либо столкновения или просто недоразумения во время публичного совершения старообрядцами богослужения. Враждебно к старообрядчеству только духовенство господствующей церкви и главным образом — её миссионерство,

а миряне-народ мирно уживаются со своими братьями-старообрядцами» (29).

В публикации 1909 г. из Забайкальской обл., с. Тарбагатай (где проживает русская этническая группа *семейские*) также отмечалось, что «жители села, невзирая на религиозную рознь, живут между собой мирно, прежней вражды и ненависти к старообрядцам со стороны последователей великороссийской (господствующей. — А.О.) и единоверческой церкви уже нет» (30).

Если теперь соотнесём эти обобщённые оценки тенденций сближения разных конфессиональных групп, при их социально-бытовом взаимодействии в рамках деревенской общины, с приведёнными выше фактами межконфессионального противостояния, то приходим к следующему. Из всех трёх компонентов, образующих социально-психологическую установку, определяющую конкретные действия в межличностных, межгрупповых контактах — гностический (знание, мнение о партнёре), эмоциональный и поведенческий, — у «православных» крестьян все три компонента претерпели изменение в направлении к большей толерантности. На поведенческом уровне кое-где ещё сохраняется противостояние, обусловленное одним из двух факторов: нетерпимой позицией местного «православного» духовенства и/или стремлением крестьян, принадлежащих господствующей церкви, сохранить социально-конфессиональное неравенство в вопросах, затрагивающих землепользование.

Пожалуй, наиболее ярким подтверждением тенденции к исчезновению неприязни к старообрядчеству собственно как к иной христианской конфессии служат многочисленные случаи присутствия прихожан господствующей и единоверческой церковью на богослужениях, крестных ходах старообрядцев. Хотя в публикациях журнала все подобные участники обычно названы «зрителями» или «любопытствующими», а не молящимися (в соответствии с тем, что старообрядцы запрещают молиться и креститься присутствующим на их службе иноверцам), трудно представить, что такое присутствие совершенно не предполагало сопереживание, а значит, должно было повлечь за собой и религиозное, не только зрительски-эстетическое воздействие, иначе говоря, было формой участия в церковной жизни старообрядцев. Приведём данные, упоминаемые в журнале в разные годы.

УЧАСТИЕ «ПРАВОСЛАВНЫХ» И ЕДИНОВЕРЦЕВ В ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ СТАРООБРЯДЦЕВ

Присутствие на службе в храме в праздник и/или проводимой епископом

1908 г.

— Московская, Саратовская, Черниговская губ. (всего 3 упоминания).

1909 г.

– Екатеринбургская, Саратовская губ. (2 упоминания).

1910 г.

– Екатеринославская, Киевская, Иркутская губ., Юго-Восточная ж.д. (4 упоминания);

1911 г.

– Екатеринославская, Московская, Казанская губ. (всего 3);

1912 г.

– Екатеринославская, Костромская, Тверская губ., Приморская обл., Рига (всего 7);

1913 г.

– Екатеринославская, Калужская, Московская, Тверская губ., Уральская обл. (всего 6);

1914 г.

– Калужская, Московская, Ставропольская губ. (3 упоминания);

1916 г.

– Екатеринославская, Владимирская губ. (2 упоминания);

1917 г.

– Область Войска Донского (1 упоминание). Всего за 10 лет – 31 упоминание.

Присутствие при закладке, освящении храма и / или поднятии крестов, колоколов

1908 г.

– Московская, Саратовская губ. (всего 3 упоминания);

1909 г.

– Калужская, Нижегородская, Саратовская, Самарская, Томская губ. (всего 6);

1910 г.

– Вятская, Курская, Московская, Пензенская, Саратовская, Симбирская губ. (всего 10);

1911 г.

– Казанская, Московская, Омская, Пермская, Томская губ. (всего 6);

1912 г.

– Область Войска Донского, Кубанская обл., Калужская, Пермская, Томская губ. (всего 10);

1913 г.

– Владимирская, Калужская, Нижегородская, Саратовская, Херсонская, Петербургская губ. (всего 8);

1914 г.

– Костромская, Пензенская, Симбирская, Смоленская, Тверская губ. (5 упоминаний);

1915 г.

– Область Войска Донского, Уральская обл., Московская, Пермская губ. (4 упоминания);

1916 г.

– Область Войска Донского, Костромская, Московская губ. (3 упоминания);

1917 г.

– г. Владивосток (1 упоминание). Всего за 10 лет – 56 упоминаний.

Участие в крестном ходе и / или молебне на ярмарке, на реке, полях, кладбище

1908 г.

– Саратовская, Тверская губ. (всего 3 упоминания);

1909 г.

– Владимирская, Московская, Подольская губ. (всего 3);

1910 г.

– Владимирская, Пензенская, Саратовская губ. (3 упоминания);

1911 г.

– Екатеринбургская, Калужская, Костромская, Московская, Томская губ., г. Рига (6 упоминаний);

1912 г.

– Бессарабская, Екатеринбургская, Самарская, Саратовская губ. (всего 5);

1913 г.

– Калужская, Нижегородская, Тверская, Ярославская губ., Область Войска Донского (5 упоминаний);

1914 г.

– Московская, Херсонская губ. (2 упоминания);

1915 г.

– Московская губ. (1 упоминание);

1916 г.

– Петроград (1 упоминание);

1917 г.

– Московская, Саратовская губ. (2 упоминания). Всего за 10 лет – 31 упоминание.

Присутствие на браковенчании, отпевании всего 3 упоминания (Калужская губ., 1909; Оренбургская губ., 1911; Екатеринославская губ., 1915).

Отметим, что наибольшее число упоминаний об участии официально православных и единоверцев в церковной жизни старообрядцев приходится на предвоенные 1912–1913 гг. – более трети (41 из 121) от всех за 10 лет. Если рост числа упоминаний от 1908–1909 гг. (21 случай) к 1912–1913 гг. (41 случай) вполне может объясняться усилением тенденции к терпимости и сближению, то заметный спад подобных упоминаний в годы войны, в 1914–1917 гг. (26 упоминаний) вряд ли свидетельствует о возникновении обратной тенденции, то есть о нетерпимости, отсутствии интереса. Возможно, в военные годы снижается внимание корреспондентов с мест к данному аспекту церковно-общественной жизни, этот раздел занимает в журнале весьма скромное место, помещаемые там сообщения в основном касаются внутренней жизни старообрядческого прихода, а публикации о молебнах, крестных ходах нерегулярны и кратки.

Обращает на себя внимание, что в целом за 10 лет, в том числе в предвоенные годы, заметно преобладает такая форма участия «право-

славных» и единоверцев в церковной жизни старообрядцев, как присутствие при закладке, освящении храма или поднятии крестов, колоколов (имеется упоминание, что в с. Веряя Московской губ. «православные» помогали поднимать колокол старообрядцам (31)). По-видимому, возникновение, довершение старообрядческого храма воспринимались и официально православным населением как знаменательное событие, обладающее духовной значимостью. В ряде случаев упомянуто, что прихожане РПЦ присутствовали, невзирая на противодействие к этому со стороны священника.

Наиболее деятельно участие проявлялось в крестных ходах; здесь уже встречается упоминание о «представителях господствующей церкви», или «никонианах», «новообрядцах», как о молящихся, а не только как о зрителях. Вот как описаны события лета 1912 г. в с. Баланда Саратовской губ., где разными конфессиональными группами совершались свои молебны о ниспослании дождя. Старообрядцы совершили литургию, а затем крестный ход на реку, где был отслужен молебен. «После молебна крестный ход пошёл по селу и служили молебны. В этот же день молились и последователи господствующей церкви. По случаю молебствия магазины были закрыты, ввиду чего число молящихся было велико; когда шли старообрядцы по селу, то выходили из домов и новообрядцы и со слезами падали на колени. Прошедши через село, крестный ход вышел на поле, и здесь молебствовали до вечера» (32). Пожалуй, именно участие в крестных ходах — воспринимавшихся, по-видимому, как совместное религиозное действие — в значительной мере способствовало формированию социально-психологического взаимопонимания, добрых взаимных отношений (как это отмечалось и корреспондентом из Ярославской губ.). В Саратовской губ. в 1907 г. во время проведения старообрядцами крестного хода на поля с молебствием о дожде крестьяне-«православные» «звонили в колокола на своей церкви, оказав тем самым старообрядцам свою любовь и дружелюбие» (33).

Специальное внимание на страницах журнала уделено и вопросам взаимодействия между различными старообрядческими конфессиями: отношениям старообрядцев белокриницкого согласия с беглопоповцами и беспоповцами. Перечислим ряд упоминаемых мероприятий местного масштаба, направленных на консолидацию старообрядческих конфессий в социальных и просветительских мероприятиях.

1908 г.

— Решение поповцев и беспоповцев собираться в доме на совместную молитву (Смоленская губ.);

— В богослужениях белокриницкого согла-

сия стали регулярно участвовать и беспоповцы (Область Войска Донского);

— На общем собрании поповцев и беспоповцев решено ходатайствовать об учреждении в Саратове старообрядческого училища;

— В Риге возникло общество старообрядцев с целью объединения всех согласий, толков.

1910 г.

— Обряды венчания и погребения беглопоповцы стали совершать у священника белокриницкого согласия (Киевская губ.);

— в Санкт-Петербурге образовано старообрядческое просветительно-благотворительное общество, объединившее все старообрядческие толки и согласия.

1911 г.

— Открытие «общестарообрядческой школы», с участием старообрядцев белокриницкого согласия, беглопоповцев и беспоповцев (Калужская губ.).

1912 г.

— Объединение в Рязани старообрядцев различных согласий.

1916 г.

— Казаки, уходящие на военную службу, заказали икону и построили часовню — участвовали белокриницкое согласие, беглопоповцы, беспоповцы и официально православные (Уральская обл.).

1917 г.

— Для всех старообрядцев, проживающих в южных губерниях, учреждается в Харькове акционерное старообрядческое общество (с отчислением не менее 20% на просветительные дела старообрядцев);

— Общее собрание старообрядцев в Тюмени — белокриницкого согласия и беспоповцев (поморцы, часовенное согласие);

— Учредительное собрание оргкомитета московских старообрядцев всех согласий, в оргкомитете — по 2 представителя от каждого из 6 согласий и из провинции; вырабатывается единое отношение к Временному правительству, к войне, по земельному вопросу;

— На политическом собрании московских старообрядцев рассматривается вопрос об отделении господствующей церкви от государства;

— В Москве проходит 1-й политический съезд старообрядцев всех согласий, созывается 2-й съезд, главный вопрос которого — «спасение России».

Среди упомянутых в журнале форм консолидации встречаются и такие, которые преследовали в основном социальные, социально-политические или просветительские цели. Вопросы межконфессиональной толерантности в большей мере предстают опять-таки из публикаций в рубрике «Церковно-общественная жизнь».

**УЧАСТИЕ БЕГЛОПОПОВЦЕВ, БЕСПОПОВЦЕВ В
ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ БЕЛОКРИНИЦКОГО СОГЛАСИЯ**

***Присутствие на службе в храме в праздник
и/или проводимой епископом***

1908 г.

— Черниговская губ. (беглопоповцы), 1 упоминание;

1910 г.

— Киевская губ. (беглопоповцы), 1 упоминание;

1911 г.

— Костромская губ. (беглопоповцы), 1 упоминание;

1912 г.

— Московская, Пермская губ., Приморская обл., г. Рига (беспоповцы), всего 4 упоминания;

1913 г.

— Екатеринбургская губ. (беспоповцы), всего 1 упоминание;

1914 г.

— Область Войска Донского, Саратовская губ. (беглопоповцы), 2 упоминания;

1915 г.

— Саратовская губ. (беглопоповцы, беспоповцы), 1 упоминание;

1916 г.

— Екатеринославская губ. (беспоповцы), 1 упоминание.

Присутствие при закладке, освящении храма и/или поднятии крестов, колоколов

1910 г.

— Енисейская губ. (беглопоповцы), Саратовская, Симбирская губ. (беспоповцы), всего 4 упоминания;

1911 г.

— Казанская, Московская губ. (беспоповцы), Пермская губ. (беглопоповцы), Саратовская губ. (беспоповцы), всего 4 упоминания;

1912 г.

— Саратовская губ. (беглопоповцы, беспоповцы), всего 2 упоминания;

1913 г.

— Нижегородская губ. (беспоповцы), Саратовская губ. (беглопоповцы, беспоповцы), Петербургская губ. (беспоповцы), всего 3 упоминания;

1914 г.

— Пензенская губ. (беглопоповцы), 1 упоминание;

1915 г.

— Пермская губ., Уральская обл. (беспоповцы), всего 2 упоминания;

1916 г.

— Костромская губ. (беглопоповцы, беспоповцы), Область Войска Донского (беглопоповцы, беспоповцы), всего 3 упоминания. Суммарно подобных ситуаций — 25.

Участие в крестном ходе и / или молебне на ярмарке, на реке, полях, кладбище

1909 г.

— г. Рига (беспоповцы), 1 упоминание;

1911 г.

— г. Рига (беспоповцы), Екатеринбургская, Московская, Оренбургская, Томская губ. (беспоповцы), Забайкальская обл. (беглопоповцы, беспоповцы), всего 6 упоминаний;

1912 г.

— Саратовская губ. (беглопоповцы, беспоповцы), всего 2 упоминания. Суммарно подобных ситуаций 9.

Можно пронаблюдать сходные тенденции в упоминании присутствия официально православных и, с другой стороны, старообрядцев иных (относительно белокриницкого согласия) конфессий: значительное число названных случаев приходится на 1911–1913 гг.; спад — в военные годы; примерно половина приходится на такие ситуации, как освящение храма (или места для него), участие в крестном ходе, молебнах на реке, полях. (Следует отметить, что в ситуациях общественного бедствия порой встречается особая форма взаимодействия — консолидация разных конфессиональных групп. Так, в 1912 г. в д. Двоенки Аптекарского у. Саратовской губ. в день освящения места закладки храма белокриницкого согласия священника попросили совершить молебен о дожде — к нему обратились с этим старшина, беспоповец, и староста, беглопоповец; молебен был совершено у ручья, и священник призвал «всех забыть рознь и слиться в одной общей молитве, дабы предотвратить гнев Божий» (34); ранее он сказал, что засуха — знамение гнева Божьего.) Совпадение этих тенденций свидетельствует, полагаем, о том, что действовали одни и те же факторы: объективный — реальное участие представителей указанных конфессий и субъективный — ориентация на значимость отражения этих фактов, в те или иные годы, на страницах журнала.

Факт заметного превышения в числе упоминания православных РПЦ — и в целом, и по отдельным типам ситуаций — не означает, конечно, что они более активно, вовлечённо участвовали в церковной жизни белокриницкого согласия, чем беглопоповцы и беспоповцы вместе взятые. Вероятно, в соответствии с идеологическими задачами журнала взаимодействие с официально православными было наиболее значимым и в большей мере находило в нём отражение, чем межконфессиональное взаимодействие среди старообрядцев.

Факты массового участия православных и/или старообрядцев других конфессиональных групп в церковной жизни старообрядчества Белокриницкой иерархии свидетельствует, несом-

ненно, не только о её социальном (как при появлении на службе представителей местной администрации, духовенства господствующей церкви), но и о духовном признании.

В наибольшей мере духовное признание находит своё выражение в фактах смены конфессиональной принадлежности, переходе в то исповедание, которое обладает большим духовным авторитетом. После принятия законов 1905–1906 гг. смена конфессиональной принадлежности — при том что была затруднена процедура перехода из официального православия в иные христианские конфессии — стала и социально возможной. Выделяются три основных, на наш взгляд, канала перехода из одной конфессиональной группы в другую, сообразно типу ситуации, мотивам перехода: 1) социальное оформление принадлежности к той или иной старообрядческой конфессии тех, кто фактически принадлежал ей, но только числился в господствующей церкви; 2) переход в конфессиональную группу своего супруга перед бракосочетанием; 3) переход из одного старообрядческого исповедания в другое. Если первые два канала знаменуют новые социальные возможности для старообрядчества, то третий — возвышение одной из его конфессий, консолидацию старообрядчества вокруг неё.

Для понимания той значимости, которой наделялся в сознании старообрядцев именно третий канал смены конфессиональной принадлежности, приведём историю «Чудесное обращение беспоповки», изложенную в журнале в 1912 г. (35). В д. Юстик Бийского у. Томской губ. проживали исключительно старообрядцы, но только незначительная часть их принадлежала к приемлющим Белокриницкую иерархию. Беспоповка бабушка Агафья — грамотная, читала священные книги и долго размышляла о том, какое же священство истинное. Она обратилась к Богу с молитвой и решила затем узнать это следующим образом. Агафья изготовила три одинаковых восковых свечи, и «одной из них она определила веру стариковскую (по-видимому, беспоповство. — А.О.), второй — никонианскую и третьей — нашу святую Церковь, Белокриницкой иерархии». Все эти свечи Агафья поставила одновременно перед образом Спасителя, сказав, что «которая вера правая, та должна гореть тише и останется огарок. Этим открой мне, Господи, истинную веру». Зажегши свечи, она усердно молилась, пока горели свечи: «свеча, намеченная изображать Белокриницкой иерархии священство, осталась на 2 вершка недогоревшей». Она этот опыт провела 3 раза — получалось всё то же.

Агафья, не вполне убеждённая, решила испытать на другом. В первый день Пасхи она положила три яйца, «наметив: одним яйцом — стариковщину, вторым — никонианство и тре-

тым — белокриницкое священство. И так же попросила Бога, чтобы он открыл чрез это ей истинную веру». Прошёл год ожидания. Первые два яйца сгнили, когда она их разбила, распространилось зловоние. Третье яйцо «оказалось совершенно сохранившимся, как бы оно только вчера было испечено». Это событие так повлияло на Агафью, что она немедленно присоединилась к Церкви Белокриницкой иерархии.

В данной истории фигурируют два объекта, обычно играющие роль медиаторов в коммуникации русского христианина с Богом: восковые свечи и пасхальные яйца. Интересно, что окончательный ответ об истинности священства приходит к Агафье на пасхальных яйцах, каждое из которых символизирует, по-видимому, пасхальную службу той или иной конфессии, в отличие от свечей, символизировавших индивидуальную молитву. Отметим, что в русской обрядности свечи широко использовались, в частности, в святочных гаданиях; но для наиболее значимых ситуаций — коллективное бедствие, тяжёлые роды — привлекались только свечи (их огарки), горевшие во время богослужения (36). Пасхальные яйца, сохранившиеся с прошлого года, или отпускали по реке (подобно обветшалым иконам), или ими могли разговляться пожилые люди. Кроме того, в некоторых местностях их опускали в борозду при севе зерновых или зарывали на огороде, а во время пожара повсеместно в русских губерниях бросали пасхальное яйцо в огонь, чтобы он стих. Итак, и восковые свечи, и пасхальные яйца в истории о беспоповке Агафье не только служат проводниками воли Бога, но и означают два важных признака: индивидуальная молитва/коллективная литургия; частные интересы/интересы коллектива. Посредством двух этапов испытания, предпринятых в данной истории, символизируется, что именно эта конфессия — белокриницкое поповство — наиболее способна реализовать религиозные потребности старообрядческого коллектива.

Упомянутые в журнале ситуации смены конфессиональной принадлежности затрагивают обычно или несколько человек, семей, или большую группу местного населения.

СМЕНА КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ

Присоединение к старообрядчеству тех, кто только числился «православным»

1912 г.

— Из тех, кто прежде числился в господствующей церкви, образованы 2 общины старообрядцев (Костромская губ.).

Присоединение к конфессии супруга при браковенчании

1910 г.

— Часть беспоповцев для узаконения брака

и детей переходит к господствующей церкви (Томская губ.);

1912 г.

— 6 девиц, принадлежащих господствующей церкви, присоединились к старообрядчеству при их венчании (Калужская губ.).

Переход из одной старообрядческой конфессии в другую

1908 г.

— 40 семей беглопоповцев — в белокриницкое согласие;

1909 г.

— Беспоповцы присоединились к белокриницкому согласию (Оренбургская, Рязанская губ.);

1910 г.

— Беглопоповцы — к белокриницкому согласию (Тамбовская губ.); 80, а затем ещё 30 семей беспоповцев — к белокриницкому согласию (Томская губ.); много беспоповцев присоединилось к белокриницкому согласию (Оренбургская губ.);

1911 г.

— Беглопоповцы — к белокриницкому согласию (Калужская, Костромская, Нижегородская, Томская губ.); община беглопоповцев (более 100 чел.) объединилась с общиной белокриницкого согласия (Томская губ.); беспоповцы (Архангельская, Томская губ., Забайкальская обл.) и единоверцы (Псковская губ.) — к белокриницкому согласию; присоединение членов господствующей церкви к старообрядчеству (Саратовская, Томская губ.);

1912 г.

— Беспоповцы-часовенные присоединились к белокриницкому согласию (Вятская губ.); некоторые из часовенных присоединяются к белокриницкому согласию, а некоторые — к беглопоповцам (Оренбургская губ.);

1913 г.

— За последние 6 лет около 150 беглопоповцев и единоверцев присоединились к белокриницкому согласию (Область Войска Донского); 30 чел. беглопоповцев — к белокриницкому согласию (г. Витебск); по 2 семьи беспоповцев присоединились к белокриницкому согласию (Екатеринбургская губ. и г. Омск); несколько случаев присоединения членов господствующей церкви к белокриницкому согласию (г. Омск);

1914 г.

— Большинство беглопоповцев желают объединиться с белокриницким согласием (деревни вблизи г. Барнаула); ряд беглопоповцев присоединились к белокриницкому согласию (Пензенская губ.); всё более беглопоповцев присоединяется к белокриницкому согласию (Область Войска Донского); некоторые беспоповцы присоединяются к белокриницкому согласию (Новгородская, Томская губ.); некоторые беглопоповцы присоединяются к господствующей церкви (Томская губ.);

1916 г.

— Община беспоповцев постепенно присоединилась к белокриницкому согласию (Оренбургская губ.); из господствующей церкви много перешло в единоверческую церковь (Нижегородская губ.);

1917 г.

— 42 чел. беспоповцев-часовенных перешли в белокриницкое согласие (село на Амуре); около 2000 единоверцев присоединились к белокриницкому согласию (Забайкальская обл.); беспоповцы-поморцы присоединились к белокриницкому согласию (г. Владивосток).

Итак, за все годы в журнале наиболее освещался третий из выше названных каналов смены конфессиональной принадлежности, и здесь наиболее часто — присоединение из других старообрядческих конфессий к белокриницкому согласию. При этом в 10 ситуациях происходило движение из беглопоповства, в 12 — из беспоповства, в 3 — из единоверчества и в одной — из господствующей церкви.

Смена конфессиональной принадлежности происходила, согласно этим сообщениям, почти в 20 губерниях. Даже если исходить в оценке приведённого материала из преобладания субъективного фактора — того, что наиболее широко освещалось движение в сторону Белокриницкой иерархии (печатным органом которой и служил журнал «Церковь») — это движение, пусть не везде массовое, было почти повсеместным. Во многих губерниях происходила консолидация старообрядчества и проявлялась тенденция сплочения вокруг белокриницкого согласия, наиболее организованного и последовательного оппонента господствующей церкви.

Изучение публикаций журнала «Церковь» за 1908–1917 гг. восстанавливает, полагаем, имевшие место тенденции духовно-социального признания старообрядчества: а) противоречивость этого признания, и в основном только его права на определённую общественную роль, — со стороны местных властей и господствующей церкви; б) духовное признание со стороны официально-православного населения; в) усиление консолидации в среде самого старообрядчества.

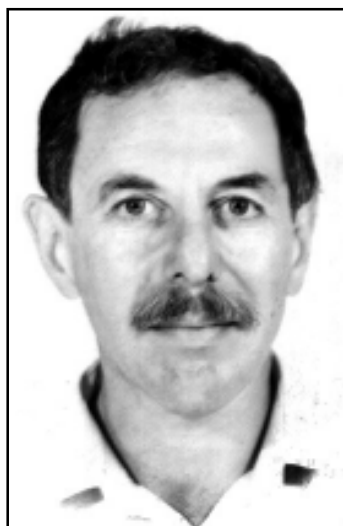
ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: За первый год вероисповедной свободы в России. СПб., 1907.
2. Сенатов В. Философия истории старообрядчества // Церковь. 1908. №23. С.807.
3. Сенатов В. Философия истории старообрядчества // Церковь. 1908. №39. С.1316.
4. Там же.
5. Церковь. 1908. №49. С.1659.

6. Церковь. 1908. №27. С.930.
7. Церковь. 1908. №16. С.570.
8. Церковь. 1908. №6. С.212.
9. Там же.
10. Церковь. 1908. №7. С.242–243.
11. Церковь. 1908. №11. С.394. Курсив имеется в тексте оригинала.
12. Там же.
13. Церковь. 1908. №58. С.285; №7. С.218; См.: Там же. №9. С.307; №22. С.822.
14. Церковь. 1909. №42. С.1204; 1914. №5. С.131, 132; №6. С.164, 166; №10. С.234; №37. С.852; Слово Церкви. 1915. №15. С.349; №23. С.531–533; 1916. №1. С.9; №47. С.935; 1917. №32–33. С.579.
15. Церковь. 1914. №5. С.131–132; №6. С.164–166; Слово Церкви. 1915. №23. С.531–533.
16. Церковь. 1909. №1. С.24.
17. Церковь. 1913. №26. С.638.
18. Церковь. 1909. №20. С.668.
19. Церковь. 1913. №22. С.541–542.
20. Церковь. 1909. №23. С.746.
21. Церковь. 1911. №29. С.707.
22. Церковь. 1911. №27. С.658.
23. Церковь. 1913. №24. С.587.
24. Церковь. 1914. №26. С.624.
25. Церковь. 1913. №22. С.540.
26. Церковь. 1914. №10. С.245.
27. Церковь. 1910. №49. С.1205.
28. Слово Церкви. 1915. №10. С.244–245.
29. Церковь. 1911. №2. С.40.
30. Церковь. 1909. №34. С.1014.
31. Церковь. 1910. №2. С.56.
32. Церковь. 1912. №26. С.637.
33. Церковь. 1910. №3. С.79.
34. Церковь. 1912. №29. С.711.
35. Церковь. 1912. №28. С.685.
36. См.: Островский А.Б. Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // Материалы по этнографии. Т.1. СПб., 2001.



Островский Александр Борисович родился в 1949 г. в г. Севастополе. В 1973 г. окончил Санкт-Петербургский государственный университет, психолог. С 1980 г. научный сотрудник



Российского Этнографического музея (РЭМ), отдел этнографии русского народа. В 1986 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Проблема первобытного мышления в работах представителей школы французского структурализма», а в 1998 г. защитил докторскую диссертацию по теме «Мифология и верования

нивхов».

Темы научных интересов: структурализм в этнологии, своеобразие мышления в бесписьменных культурах, числа в традиционном менталитете; круг явлений народного православия; психологические аспекты межконфессионального

взаимодействия (старообрядцы и православные РПЦ) в рамках деревенского социума.

Принимал участие в работе конференций «Старообрядчество: история, культура, современность» в 2000 г. и 2002 г.

Автор книг:

Мифология и верования нивхов. СПб., 1997; Библийская метаистория: Семиотика чисел. New York, 2000 (в соавт. с Ю.П. Вартаковым), на рус. яз.; Семиотика мифологического мышления. New York, 2001, на рус. яз.

Автор ряда статей, докладов по русской этнографии, тематика: православные нагрудные кресты XVII–XIX вв., православные вотивы-подвески, обряды деревенской общины в ситуациях бедствия (засуха, падёж скота и др.) в XIX–XX вв., старообрядческие лестовки, психологические аспекты межконфессионального взаимодействия (староверы и мирские) и др.

Принимал участие в создании музейных выставок: «Русские православные кресты», 1995 (автор), «Народное православие: этнографические реалии XIX–XX вв.», 1997 (руководитель авторской группы), «Христианство в быту и культуре народов России XIX–XX вв.», 2000 (соавтор).

Совершил экспедиции в районы проживания старообрядцев для изучения традиционной бытовой культуры: в Нижегородскую (1994, 1996, 2002), Новгородскую обл. (2000), Бурятию (2001).

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ РУССКИМИ СТАРООБРЯДЦАМИ И УКРАИНСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ СТАРОДУБСКОГО И ЧЕРНИГОВСКОГО ПОЛКОВ ГЕТМАНЩИНЫ В КОНЦЕ XVII—XVIII ВВ.

Ю.В. Волошин

В XVIII в. русские старообрядцы, которые основали ряд слобод на территории Северной Гетманщины, существенно влияли на политическую, экономическую и религиозную ситуацию в регионе. Значительный интерес для исследователей представляют их отношения с местным населением, которое отличалось от представителей этой группы как религиозно, так и этнически. К сожалению, в наше время указанная проблема остаётся относительно слабо изученной. Отдельных её аспектов касались в своих работах в основном исследователи второй половины XIX—начала XX вв. (1). Поскольку объём журнальной публикации не позволяет охватить всех сторон этой темы, автор попытается раскрыть наиболее важные, по его мнению, вопросы. В статье предполагается рассмотреть отношения между украинским населением и староверами от времени их поселения в Гетманщине и до передачи старообрядческих слобод в ведение Киевской губернской канцелярии; изменение отношения к старообрядцам после указанной передачи и развёртывание конфликта между этими группами населения; особенности и характерные черты этого конфликта; позицию гетманской администрации и представителей имперского правительства относительно участников конфликта.

Источниками послужили документы, которые хранятся в фонде Киевской губернской канцелярии Центрального государственного исторического архива Украины в г. Киеве. Ведущее место среди них занимают материалы работы специальной следственной комиссии, созданной Киевской губернской канцелярией для рассмотрения земельных споров между землевладельцами Гетманщины и жителями старообрядческих слобод в 1764 г. Значительный интерес для изучения поставленных вопросов представляют документы, опубликованные известным исследова-

телем старообрядчества в Стародубье Михаилом Ивановичем Лилеевым в конце XIX в.

Анализ использованных нами источников и литературы позволяет утверждать, что отношения между землевладельцами Стародубского и Черниговского полков и русскими староверами, которые расселилась в их владениях, не были постоянными на протяжении всего указанного времени. Условно их можно разделить на 2 периода: первый — от времени учреждения первого поселения (1669 или 1676—1677 г.) (2) до 1714 г., а второй — с 1714 г. и до ликвидации Гетманщины.

На протяжении первого периода отношения были в целом дружескими. Именно так встретили первую группу староверов, приведённую московским священником Кузьмой Калмыком. Их не только не прогнали, а даже отвели место для учреждения слободы Понуровки. Ведущую роль в этом сыграл сам стародубский полковник*, который в литературе назван «другом» попа Кузьмы (3). Какой смысл первые историки стародубских старообрядцев вкладывали в понятие «друг», остаётся неизвестным. Вполне возможно, что имелась в виду личная дружба. Безусловно, это могло иметь место, если стародубский полковник раньше довольно часто бывал в Москве или же поп Кузьма в Гетманщине. В этом случае и выбор места поселения объясняется не только близостью границы Речи Посполитой, которую можно было легко перейти в случае опасности, а и уверенностью в том, что в Стародубье им предоставят необходимый приют.

С другой стороны, слово «друг» могло быть употреблено в связи с тем, что вышеуказанный полковник приветливо встретил беглецов и определил им место для поселения. Это суждение кажется наиболее возможным, ведь в то время землевладельцы Гетманщины, заинтересованные в увеличении количества подданных, активно занимались оставлением сёл и слобод в собственных владениях. Для поощрения переселенцев они освобождали их от уплаты налогов и выполнения повинностей на 1—5 лет (4). Старообрядцы были

*Кто именно был тем полковником, точно не известно. В литературе он назван Гаврилой Ивановичем. Однако такого полковника в Стародубском полку не было. А. Лазаревский считал, что это мог быть наказной стародубский полковник Гаврила Дашенко, а, по мнению М. Лилеева, первое старообрядческое поселение в крае было основано в полковничество Григория Карповича Коровки-Вольского (1678—1681). См.: Лазаревский А.М. Описание старой Малороссии: Материалы для истории заселения, землевладения и управления. Киев, 1888. Т.1.; Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. Киев, 1895.

идеальными колонистами — трезвыми, трудолюбивыми, спокойными.

Относительно доброжелательное отношение украинских землевладельцев к староверам сохранялось и в дальнейшем. Едва ли изгнание полковником Семёном Самойловичем жителей Понуровки в 1684 г., осуществлённое по требованию российского правительства, изменило его. Не убеждают в этом и радостные нотки, которые, по мнению С. Зеньковского (5), якобы звучали в словах полковника о том, что он «веры проклятой капитоновской москалей ... добре притиснул, не токмо заключением, но и знатным наказанием» (6). Ведь одновременно с выполнением этого указания С. Самойлович выдал староверам осадные письма на учреждение слобод Деменки, Еленки и Шеломов (7). Таким образом, свои экономические интересы землевладельцы Северной Малороссии ставили выше стремления тогдашней русской власти ликвидировать старообрядчество.

Но можно ли объяснить в целом доброжелательное отношение украинских помещиков и казацкой администрации лишь исключительно экономической выгодой? Не следует забывать и о том, что мировоззрение тогдашнего украинского общества было христианским. Проблемы веры доминировали во многих социальных и культурных движениях. Сомнительно, чтобы «малороссийские державцы» могли с лёгкостью отступить от своих религиозных убеждений, даже если это давало значительную материальную выгоду. Поэтому лояльное отношение к старообрядцам объясняется, очевидно, более терпимым характером украинского православия и значительным опытом сосуществования с представителями других религиозных конфессий, приобретённым в предшествующее время.

Эта умеренность выразилась, по нашему мнению, ещё и в том, что даже Киевская митрополия не проявляла агрессивности. Более того, уже после её подчинения Московской патриархии старообрядцы основали на землях Черниговского Свято-Троицкого Ильинского монастыря слободу Добрянку, а на землях Киево-Печерской лавры — Свяцкую, Ардонь и Тимошкин Перевоз (8).

С другой стороны, одной лишь заинтересованности украинских помещиков в колонизации собственных имений было недостаточно, чтобы побуждать старообрядцев к переселению в указанный регион. По мнению М.И. Лилеева, Стародубье старообрядцы выбрали для поселения потому, что оно имело некоторые преимущества: было отдалено от административных центров и находилось близ границы с Речью Посполитой, за которую можно было легко перейти в случае опасности (9). Но в отличие от регионов на Севере России и Сибири, куда бежали в то время старообрядцы, Стародубье было в значительной

степени колонизированным и имело свои административные органы. То есть для переселенцев неминуемо возникала проблема отношений с властью. Возникает вопрос: отождествляли ли староверы гетманских чиновников, подобно представителям царской администрации, со «слугами Антихриста» или нет? Считается, что конец XVII—начало XVIII столетий — период возрастания эсхатологических настроений среди старообрядцев. В это время распространяется убеждение, согласно которому Конец Света уже наступил (10). Персонифицируется Антихрист, образ которого будто воплотился в Петре I. В старообрядческой среде становится популярной идея отхода из «мира», где он утвердился. В.Ф. Миловидов отмечает, что «вопрос о том, как спастись от гибели, от причастности к “миру” антихриста в старообрядчестве конца XVII—первой половины XVIII в. решался двояким образом: путём добровольной смерти либо путём бегства от “слуг антихристовых”» (11).

Как видим, переселенцы в Стародубье не принадлежали к тем, кто радикально решал эту проблему. Вероятно, что староверы не считали малороссийских чиновников слугами «Антихриста», иначе как бы они получали из их рук осадные письма? Итак, значительных религиозных препятствий, которые бы не разрешали старообрядцам селиться в Северной Малороссии, не существовало.

До 1714 г. на территории Стародубского и Черниговского полков староверы основали 17 слобод. Отсутствие в доступных нам источниках сообщений о спорах между переселенцами и землевладельцами Северной Малороссии позволяют охарактеризовать отношения между ними как доброжелательные и взаимовыгодные.

В 1714 г. в жизни жителей стародубских слобод произошли серьёзные сдвиги, которые кардинально изменили эти отношения. Пётр I в марте и октябре того года издал указы, которые существенно повлияли на дальнейшую судьбу староверов. Киевскому генерал-губернатору князю Д. Голицыну предписывалось совместно с гетманом И. Скоропадским составить комиссию для переписи старообрядцев. Комиссары должны были выяснить, где, в чьих владениях и в каком количестве они поселились, и переписать их подворно. Вопрос о возвращении старообрядцев на места предшествующего проживания не поднимался, наоборот — царь приказывал оставить их там, где поселились. Однако эти указы неминуемо затрагивали интересы малороссийских помещиков, так как в них подчёркивалось: «...и велено им жить на тех же грунтах, на которых они поселились, а владельцам ими раскольниками отнюдь не владеть и податей с их не иметь, и никакими делами их не ведать и обид им не чинить ...» (12). Таким образом, те землевладельцы, которые разрешили основание «рас-

кольнических» слобод в своих владениях, понесли значительный урон: они потеряли не только подданных, но и земли. Среди пострадавших были представители довольно известных старшинских родов Гетманщины: Борознов, Зенченков, Миклашевских, Рубцов, Чернолузких и др. Значительные убытки понёс и стародубский полковник Лукьян Жоравка, ведь часть поселений были основаны в имениях, данных ему на ранг.

Исследователи по-разному пытались объяснить причины, которые побудили Петра I предпринять указанные шаги. Впервые в историографии эту проблему затронул ещё автор «Истории Руссов». По нашему мнению, уже сам этот факт указывает на важность данного вопроса для тогдашней украинской элиты. Изъятие старообрядцев из-под власти помещиков трактовалось в этой работе как интрига князя А. Меншикова, обиженного на гетмана И. Скоропадского и казацкую старшину (13).

Значительное распространение в работах авторов XIX в. приобрело утверждение о том, что вышеуказанные указы были проявлением монаршей милости по отношению к стародубским старообрядцам за то, что они по собственной инициативе воевали со шведами во время Северной войны (14).

Обе точки зрения опроверг М.И. Лилеев, заметив, что они не подтверждаются архивными источниками. По его мнению, царь в своих действиях руководствовался исключительно интересами государства, которое в то время требовало значительных денежных сумм. Поэтому основной целью переписи было увеличение за счёт староверов количества податного населения (15).

Характер переписки между Киевской губернской канцелярией и созданной в результате переписи «волосною конторой описанных раскольнических слобод» (16) также свидетельствует в пользу утверждения М.И. Лилеева. Вероятно, что в своих действиях русский самодержец проникался исключительно проблемами пополнения государственной казны. Однако нельзя не обратить внимание и на политические последствия проведённых им мероприятий. Во-первых, на территории Гетманщины возникла особая группа населения, которая подлежала не местному законодательству и администрации, а представителю царского правительства — Киевской губернской канцелярии. Явление само по себе беспрецедентное, ведь из-под гетманской юрисдикции выводилась не только целая группа населения, но и территория её проживания. Во-вторых, указанные действия царской администрации вызвали враждебное отношение к старообрядцам со стороны гетманской власти и местных

помещиков, которое сохранялось вплоть до ликвидации Гетманщины.

Закономерно, что эти события вызвали недовольство украинских землевладельцев. Однако не меньший интерес представляет вопрос о реакции старообрядцев. Если принимать во внимание их апокалипсические настроения, то перепись, которую проводили комиссары во главе с полковником Г. Ергольским, должна была восприниматься ими исключительно как обозначение «печатью Антихриста». По крайней мере, именно так реагировали, правда на 100 лет позднее, староверы Буковины, предки которых вышли из Стародубья, на попытку переписи со стороны австрийского правительства. Даже молоко внесённых в государственные списки коров они считали непригодным для употребления (17). Довольно продолжительное время проведения этой переписи — с 1715 по 1718 г. (18) — свидетельствует, по нашему мнению, о наличии у комиссаров значительных проблем. Вероятно, что слобожане прятались от переписчиков, скрывали своё настоящее количество, а то и убегали за границу — в основанную неподалёку старообрядческую колонию Ветку. О том, что эта форма протеста была довольно распространённой, свидетельствовал и сам председатель комиссии. В одном из своих сообщений он писал Киевскому генерал-губернатору: «В Стародубовском уезде поселены слободы великороссийского народа раскольники, а ехать в те слободы опасно, дабы не разбежались за границу» (19). Таким образом, по нашему мнению, староверы также отрицательно отнеслись к действиям правительства, но в основе их недовольства лежали не экономические, а религиозные причины.

Тем не менее, говорить о полном неприятии старообрядцами этих действий тоже нет достаточных оснований, ведь перепись всё-таки завершили. В 13 слободах* комиссары насчитали 3813 жителей (20). Была определена и сумма налога, которую они должны были платить — 1519 рублей (21). Сообщений о радикальных формах сопротивления и репрессиях властей в ходе переписи исследователями не выявлено. Более того, староверы согласились на создание подчинённого Киевской губернской канцелярии «волосного правления государевых малороссийских раскольнических слобод», руководил которыми ими же избранный бурмистр (22). Как видим, значительная часть старообрядцев всё-таки приняла, безусловно вынужденно, это изменение в своей жизни и даже допускала отношения с властью.

По нашему мнению, такую ситуацию можно объяснить рядом обстоятельств:

1. В Стародубье поселились в основном

*В слободах Ардонь, Светская и Тимошкин Перевоз, которые находились во владениях Киево-Печерской лавры, и основанной в поместьях князя А. Меншикова слободе Митковке перепись не проводилась.

представители поповского течения, среди последователей которого эсхатологические настроения были не такими сильными, как среди приверженцев других толков.

2. В стародубских слободах жили не только религиозные диссиденты, но и обычные беглецы от господского гнёта, которых также записали «раскольниками» (23). Для них религиозных препятствий в общении с властью практически не существовало, а статус «описных государевых слобод обывателей», который они получили в результате переписи, был намного привлекательнее того, который они имели на месте предшествовавшего проживания.

3. Перепись и внедрение окладного сбора фактически легализовали старообрядцев в Северной Малороссии. И вдобавок их положение было намного лучше, чем староверов из других регионов: здесь не собирали двойного оклада и не принуждали носить специальную одежду (24).

Как мы уже отмечали, изменение положения старообрядцев начало качественно новую фазу их отношений с администрацией Гетманщины и землевладельцами Стародубского и Черниговского полков. Этот период, который длился вплоть до ликвидации Гетманщины, можно охарактеризовать как период конфронтации. Конфликт разворачивался в трёх направлениях: попытки гетманов вернуть старообрядцев к прежнему состоянию или выселить за границы Украины; ограничение хозяйственной деятельности староверов, прежде всего права заниматься торговлей, и земельные споры.

Свидетельством довольно быстрого ухудшения отношений между этими двумя категориями населения является, по нашему мнению, тот факт, что уже гетман И. Скоропадский, который сам активно выдавал осадные письма, занял по отношению к староверам враждебную позицию. В 1722 г. он обратился к царю с просьбой выселить их за пределы Малороссии. Подобное пожелание высказал, сразу же после избрания на гетманство, и его преемник — Даниил Апостол. Интересно, что причина необходимости выселения в обоих случаях религиозная: «ересей своих сеют плевелы и прельщают народ малороссийский» (25). Аргумент, безусловно, надуманный, так как случаи присоединения представителей «народа малороссийского» к «раскольникам» если и были, то чрезвычайно редко. По крайней мере, в обработанных нами документах XVIII в., включая «Румянцевскую перепись Малороссии», украинские фамилии среди старообрядцев не встречаются. Однако это не помогло. Хотя проблема борьбы с расколом для российской власти ещё оставалась такой же важной, как и в начале столетия, всё же она уступила место проблеме построения светского универсального государства. Ситуация изменилась в том плане, что после 1714 г.

выселение староверов из Гетманщины означало для царского правительства потерю одного из источников прибыли.

Однако полностью игнорировать указанные обращения в Петербурге также не могли. В 1728 г. император Пётр II, отказав гетману Д. Апостолу в выселении, приказал изъять старообрядческие слободы из-под юрисдикции Киевской губернской канцелярии и передать в ведение «тому кто при гетмане будет» (26). Вероятно, имелся в виду представитель российского правительства. Тогда это был тайный советник Ф. Наумов.

Положение старообрядцев в связи с этим значительно усложнилось: оставаясь независимыми от украинских землевладельцев, они снова попали в зону действия местного законодательства и вынуждены были отбывать те же государственные повинности, что и остальное население Гетманщины. Ситуацию обостряло то обстоятельство, что представителями местной власти были прежние собственники предоставленных староверам земель. В связи с этим, по мнению М.И. Лилеева, Стародубская полковая и сотенные администрации довольно внимательно относились к выполнению указаний царского правительства по борьбе с расколом (27). Особенно отличились в этом плане полковники Афанасий Радищев (1734—1741) и Фёдор Максимович (1741—1756). Сами староверы так характеризовали их деятельность: «а после отбывшего в Стародуб полковника, господина Радищева, и прочих происходили утеснения и посылаемы были разные команды, — то учинились побегы, и объявленные попы и черницы и некоторое немалое число из слободских обывателей в полскую и турецкую области бежали» (28).

Тем не менее, притеснения и гонения проблеме не решили. После восстановления гетманства она снова стала актуальной. Одной из причин осложнения ситуации было, очевидно, возвращение «описных раскольнических слобод» под власть Киевской губернской канцелярии. Показательно, что новоизбранный гетман Кирилл Розумовский уже 15 апреля 1751 г., то есть через месяц после торжественной присяги императрице, обратился к ней с просьбой «в высылке оных раскольников, в Стародубовском и Черниговском полках на малороссийских владельческих землях слободами поселившихся, на прежние их жилища в Великороссию» (29). По нашему мнению, в этом случае гетман руководствовался стремлением показать заботу об удовлетворении интересов казацкой старшины, которая всё ещё не оставила надежды вернуть давно утраченные земли. Сомнительно, чтобы тогда он знал реальное состояние дела, ведь выехал в Гетманщину лишь в июле. Не задевали староверы и его собственных интересов.

Но с этого времени проблема выселения старообрядцев стала одной из центральных тем его общения с правительством. В инструкции посланному в Петербург войсковому канцеляристу Григорию Губчицу, данной 8 мая того же года, вопрос выселения староверов стоит в одном пункте с вопросом передачи Киева под управление гетмана (30). По прибытии на Украину он изучал ситуацию на месте, о чём свидетельствует сбор данных «о поселившихся в Малой России раскольниках», проведённый казацкой администрацией в 1752 г. В сентябре 1753 г. Розумовский сделал новое представление в Коллегию иностранных дел. Его текст удостоверяет, что гетман не сомневался в положительном решении дела и считал это вопросом времени. Со своей стороны он предлагал до принятия решения о выселении старообрядцев передать их во владение бывших собственников, распространить на них действие малороссийского законодательства и подчинить генеральной войсковой канцелярии. При этом Розумовский не возражал против того, чтобы налог, который платили староверы, поступал в Киевскую губернскую канцелярию (31).

Тем не менее, надежды гетмана не осуществились. Несмотря на немалое влияние при императорском дворе, он не смог добиться ни выселения старообрядцев, ни подчинения их своей администрации, ни закрепощения. Причина, по нашему мнению, кроется всё в тех же фискальных интересах российской короны. Начиная с 1740-х годов правительство Елизаветы Петровны, обеспокоенное бегством тяглого населения за границы империи, стало принимать энергичные меры по возвращению старообрядцев с территории Речи Посполитой. Причём, в отличие от своей предшественницы, императрица отказалась от репрессивных мероприятий. В связи с этим был принят целый ряд указов, которые поставили жителей стародубских слобод в относительно привилегированное положение по сравнению с их единоверцами в России. Так, изданный в мае 1743 г. сенатский указ запретил принуждать жителей слобод носить специальную одежду и брить бороды (32). Ровно через год вышел новый указ, который разрешал принимать в слободы тех старообрядцев, которые вышли из-за границы польского государства (33).

Эти мероприятия, очевидно, дали положительные результаты, так как начиная со второй половины 1740-х годов наблюдается значительный прирост населения слобод за счёт так называемых «польских выходцев»*. На 1761 г. число

этих переселенцев составляло 4198 чел., а сумма выплачиваемых слобожанами налогов выросла до 2965 руб. 90,5 коп. (34). Очевидно, именно возрастание количества населения и необходимость контроля за уплатой налогов принудили царское правительство создать для управления слободами при Киевской губернской канцелярии в 1754 г. «Волостную контору описанных раскольниковских слобод» (35).

Сомнительно, чтобы в условиях развития абсолютизма, который сам по себе нуждался в мобилизации финансов, российская власть согласилась на передачу гетману контроля над одной из категорий тяглого населения. Предложение об уплате налогов непосредственно в казну было неприемлемым, так как для эффективного управления старообрядцами требовалась вся полнота власти.

Таким образом, все попытки украинских гетманов возвратить казацкой старшине утраченные земли и подданных потерпели поражение. Основной причиной неудач было то, что стремление старшины и гетманов противоречило экономическим интересам российского абсолютизма.

Первые известные нам ограничения торговых прав староверов приходятся на июль 1715 г. Именно тогда Стародубский полковник Лукьян Жоравка своим универсалом запретил жителям полковых сёл продавать староверам пряжу, мёд, воск и др. за пределами г. Стародуба (36). Ещё через год на эту проблему обратил внимание гетман Иван Скоропадский. В ноябре 1716 г. он выдал универсал на имя Стародубского полковника, которым вообще запрещал староверам торговать на территории Северной Малороссии. Своё решение он мотивировал тем, что старообрядцы «...продаючи усякие товары чинят крамарам тамошним убыток» (37).

Очевидно, указанные запреты на практике действовали не совсем эффективно, так как в феврале 1719 г. гетман снова возвратился к этому вопросу. Он подчёркивал, что старообрядцы продолжают торговать на территории полка «... и тем стародубских купеческих людей, которые всякие до ратуши подати отбывают и великороссийских жолнеров беспрестанно кормят весьма утиснули, через що до крайнего приходят разорения...» Скоропадский приказывал предпринять решительные шаги для недопущения староверов к торговле, а крестьян и казаков, которые им помогают, «... киевым наказовати каранием» (38).

Появление универсалов сразу после передачи староверов в ведение Киевской губернской

*Как свидетельствуют документы, часть этих переселенцев составляли беглецы из России, которые сначала переходили границу Речи Посполитой, а потом направлялись на русский пограничный форпост и назывались «людьми польской породы». Это разрешало им получить статус жителей «описанных раскольниковских слобод» и таким образом легализовать своё положение. Это обстоятельство значительно усложняет возможность определения настоящего количества староверов, которые вышли из Польши. См.: ЦГИА Украины. Ф.59. Оп.1. Д.4555. Л.23.

канцелярии закономерно наталкивает на мысль о том, что их издание стало следствием этих изменений. Именно так трактовал события М.И. Лилеев, который считал основной причиной торговых ограничений изъятие старообрядцев из-под власти «малороссийского управления и суда» (39). Учитывая такое развитие событий, вывод вполне логичен, однако, по нашему мнению, корни конфликта были намного глубже.

Значительную роль в его зарождении сыграли природно-географические условия поселения старообрядцев в Стародубье. Заметим, что грунты в этом регионе — малоплодородные супески и суглинки. Указанная территория покрыта лесами, порезана густой сеткой рек и болот (40). Итак, пригодных для возделывания земель было чрезвычайно мало. К тому же, на время переселения старообрядцев наиболее плодородные из них были уже заняты украинскими крестьянами и казаками. Естественно, что все эти обстоятельства не могли не сказаться на характере хозяйственной деятельности как населения Стародубья в целом, так и старообрядцев в частности. Значительную роль, во многих случаях главную, стали играть промыслы и торговля. По мнению одного из величайших историков XX в. Фернана Броделя, такое направление экономического развития было характерно для регионов со сложными природно-географическими условиями. Он, в частности, писал: «везде к развитию так называемой сельской промышленности людей побуждает убогость» (41).

Староверы в сравнении с местным украинским населением обнаружили большую предприимчивость и довольно быстро составили конкуренцию стародубским купцам в торговле пряжей, коноплём, щетиной, мёдом, воском и другими товарами. В значительной мере этому благоприятствовали особенности их вероучения, в основе которого лежали взаимопомощь, строгий аскетизм и консерватизм. Как отмечал В.Ф. Миловидов, «старообрядцы не признавали никаких публичных зрелищ и развлечений, выступали против образования и науки, модной одежды, бритья бород, употребления табака, кофе, чая, картофеля и т.п.» (42). Несмотря на то, что старообрядчество по своей сути было противоположностью западноевропейскому протестантизму, оно сформировало аналогичное, ответственное, отношение к работе. Очевидно, староверы получали такое же специфическое религиозное воспитание, которое, по утверждению М. Вебера, оказывало содействие повышению производительности труда (43).

Возрастание предпринимательской активности старообрядцев противоречило интересам нескольких групп населения Стародубья. Прежде всего недовольство высказывало влиятельное стародубское купечество, которое, занимая клю-

чевые должности в городском магистрате, старалось контролировать торговлю в регионе (44). Именно их интересы, в первую очередь, защищали вышеупомянутые универсалы. Вполне возможно, что именно они и организовали издание этих распоряжений. Тем более, что универсалы подобного содержания в первой половине столетия издавал лишь гетман И. Скоропадский, тесно связанный с Стародубьем ещё со времён своего полковничества. С другой стороны, втягивание староверов в местную торговлю противоречило интересам новой шляхты, казаков и даже духовенства, которые занимались подобной деятельностью вне городов (45).

Как видим, причины для недовольства торговой деятельностью старообрядцев со стороны части местного населения сложились независимо от изъятия их слобод из-под юрисдикции украинской власти. Вполне вероятно, что до тех пор, пока раскольники платили многочисленные налоги и сборы, а также выполняли государственные повинности, как и остальное население Гетманщины, власть смотрела на эту сторону их деятельности сквозь пальцы. После передачи староверов в подчинение Киевской губернской канцелярии ситуация существенно изменилась. Старообрядцы оказались в относительно привилегированном положении, так как стали платить, по утверждению М.Н. Никольского, лишь государственный налог (46). И вдобавок он не попадал в гетманскую казну. Это качественно новое состояние вещей и принудило, по нашему мнению, гетманскую администрацию обратиться к вышеуказанным запретам.

Таким образом, изъятие раскольнических слобод из-под власти гетманской администрации обострило давно назревший конфликт, проявлением чего и стало издание названных гетманских универсалов. Передача староверов в 1728 г. под власть российских представителей при гетмане, очевидно, немного его пригасила. Старообрядцы хотя и не получили официального разрешения на торговую деятельность, но и значительных притеснений не испытывали. Руководители «Правления гетманского уряда», которые в первую очередь заботились об интересах империи, также относились к ним снисходительно.

Очередной раз ситуация усложнилась после восстановления гетманства, когда слободы снова возвратили под власть Киевской губернской канцелярии. Новоизбранный гетман Кирилл Розумовский старался защитить интересы украинских купцов. В обращении слободских поверенных Ивана Шапова и Василия Гатилина, представленном в декабре 1765 г. на имя графа Петра Румянцева, читаем: «... от Его Светлости (Кирилла Розумовского. — Ю.В.) описных слобод обывателям купечество иметь в Малой России запрещено было и весьма не малые в том

стеснения как и от владельцев, так и от мещан ... и из городов выслатъ приказали, почему особливо из города Стародуба, с немалым разорением...» (47).

Старообрядцы старались добиться от украинской власти признания за собою права заниматься торговлей на территории Гетманщины. С этой целью они неоднократно ходатайствовали как перед местными органами власти, так и перед имперскими. Так, в ноябре 1753 г. бурмистр «описанных раскольнических слобод» Гаврила Карпов обратился в Генеральную воинскую канцелярию. В своём донесении он жаловался, что, несмотря на выполнение староверами «малороссийских повинностей», городская власть Стародуба и других мест не разрешает им осуществлять торговые операции. Бурмистр просил канцелярию вмешаться и исправить существующую несправедливость (48). Гетманская администрация не отреагировала на это ходатайство, и проблема осталась нерешённой. О важности этого вопроса свидетельствовал и управляющий раскольнических слобод коллежский асессор Василий Морозов. Запрещение торговли он называл главной причиной плохой уплаты староверами государственных налогов. В своём письме в Киевскую губернскую канцелярию он сообщал, что «...стародубского магистрата старшина и мещане описных раскольничьих слобод обывателям в Стародубе и прочих местах торговать запрещают: а понеже оных слобод обыватели кроме торгового промыслу за неимением земель содержать себя и в казну Ея Императорского Величества положенного оклада платить крайне не в состоянии...» (49).

Тем не менее торговые права старообрядцев стали расширяться лишь после ликвидации гетманства. За решение этой проблемы взялся сам председатель Малороссийской коллегии граф Пётр Румянцев. Сразу же после своего назначения, в конце 1764 г., он обратился в Сенат с просьбой о снятии торговых ограничений для стародубских староверов. Ещё через год повторил свою просьбу (50). Однако, возможно, через несовершенство бюрократической системы, возможно, по другой причине, Сенат затягивал с принятием соответствующего решения. Свидетельство об этом находим в «Наказе жителей раскольнических слобод», представленном в созданную Екатериной II в 1767 г. Законодательную комиссию. Кроме предоставления права свободной торговли в Малороссии, староверы просили разрешить всем желающим записываться в купечество и предлагали основать при слободах торгово-ремесленные посады (51).

Несмотря на отсутствие решения правительства, Малороссийская коллегия 23 декабря 1765 г. приказала всем полковым канцеляриям разрешить жителям «описанных раскольнических слобод» вести оптовую и розничную торговлю по

всем городам и городкам Гетманщины (52). Таким образом, и эта сторона конфликта была решена в пользу старообрядцев. С ликвидацией гетманства защищать интересы украинских купцов стало некому. Имперская же власть беспокоилась, главным образом, о наполнении государственной казны.

С особой остротой в указанный период разгорелись земельные споры между староверами и украинским населением. Начались они сразу же после перехода слобод в подчинение Киевской губернской канцелярии. Стародубские старшины в своём письме к Петру I так характеризовали сложившуюся ситуацию: «... (старообрядцы. — Ю.В.) помещикам своим на которых грунтах укупилися, такожде и в городе Стародубове, подать отдавали и во всех случаях помогствовали, вплоть до 1714 г. Но всех годах, когда под державу царского величества подписами застали, множество келий в монастыру раскольническом своём набудовали, грунта тяглые, с которых люди наши твоих драгунов довольствовались, насилием себе позабирали и забирают, различными видами утиски и гроду, деревням и селениям делают, начали небоязненно, самовольствием, з укоризною и нарушениями православной нашей веры, прельщением и превращением правоверных на своё злочестие наклоняют...» (53).

Сомнительно, чтобы обрисованная в этом фрагменте картина раскрывала действительное положение вещей, ведь стародубские старшины были заинтересованной стороной. Понятно, что стремясь возвратить потерянные земли, они всеми средствами старались показать староверов в наиболее невыгодном свете. Как видим, так же, как и в обращениях гетмана Скоропадского, упор делается на религиозную сторону проблемы. Безусловно, что главная цель этого письма такая же, как и представлений гетмана, — дискредитировать старообрядцев в глазах царского правительства и склонить его к их выселению за границы Гетманщины. Только в таком случае украинские помещики могли рассчитывать на возвращение своих владений.

Тем не менее, значительная часть истины в этом сообщении тоже была. Конфликт между украинскими землевладельцами и жителями раскольнических слобод, по нашему мнению, был неминуем. Царские указы 1714 г. лишь ускорили его развёртывание и прибавили лишней остроты. Главная причина — отсутствие достаточного количества пригодных к возделыванию земель. Возможно, что до 1714 г. местные землевладельцы, если имели такую возможность, разрешали старообрядцам пользоваться ещё и землями и угодьями свыше тех, которые были определены им осадными письмами. Вдобавок, как отмечалось выше, известные нам запреты на торговую деятельность староверов тоже приходится

на период после переписи. Как известно, занятие торговлей разрешало приобретать дополнительные средства пропитания, не увеличивая земельных наделов.

Изъятие староверов из-под власти помещиков Гетманщины существенно изменило ситуацию. Землевладельцы, стараясь максимально уменьшить свои потери, стали прилагать значительные усилия, чтобы ограничить использование старообрядцами их земель. Вполне возможно, что они утратили даже часть угодий, предусмотренных осадными письмами. С другой стороны, запрет на ведение торговли лишал их других средств существования. Кроме того, не нужно забывать, что количество населения слобод постоянно возрастало. Причём в основном за счёт прибытия в слободы новых мигрантов из России, которых привлекали сравнительно лучшие политические и экономические условия существования.

Данные переписей, проведённых в 1729, 1736 и 1761 гг., свидетельствуют о значительном росте числа жителей слобод. В частности, между 1718 и 1729 гг. оно увеличилось на 1644 чел., между 1729 и 1736 — на 1164 чел., а между 1736 и 1761 — на 4547 чел. (54). Таким образом, население постоянно возрастало, а возможности проживания усложнялись. Понятно, что всё это в значительной мере повлияло на разгорание земельных споров. Особенно увеличилось их количество в 1750-е годы, когда старообрядческие слободы стали активно пополняться ещё и выходцами с территории Речи Посполитой.

В конфликт, который длился фактически до конца столетия, втянулись представители почти всех категорий украинского населения и практически все землевладельцы, имения которых были расположены рядом со слободами староверов. В частности, по поводу захвата слобожанами земель и угодий, к Киевской губернской канцелярии неоднократно обращались крестьяне (55) и казаки (56) разных населённых пунктов Стародубского полка. Наибольшую же часть истцов составляли представители старшинских родов — Новицкие (57), Миклашевские (58), Немировичи, Рубцы, Зайченки (59), Зенченки (60), Милорадовичи (61). В земельные споры со старообрядцами вступали и более знатные лица. Так, в 1754 г. жители слобод Митковка и Климовая захватили земли, леса и угодья, которыми владел граф Алексей Розумовский (62). В 1775 г. Сенат рассматривал дело о завладении жителями слобод Климовой и Злынки пахотными землями и покосными лугами, пожалованными руководителю «Малороссийской коллегии» графу Петру Румянцеву (63).

После втягивания в конфликт высокопоставленных царских сановников для расследования отдельных земельных споров стали практиковать создание специальных временных след-

ственных комиссий. В их состав входили представители как российской, так и украинской власти. Первое упоминание о такой комиссии в документах Киевской губернской канцелярии датируется 1756 г. Создали её по приказу Сената для рассмотрения дела, которое касалось графа Розумовского. От Киевской губернской канцелярии к ней назначили секунд-майора Матвея Ефремова, а от Генеральной воинской канцелярии бунчукового товарища Василия Гудовича (64).

К сожалению, это не решало проблемы расследования земельных споров, количество которых постоянно возрастало. Необходимо было создать постоянно действующий орган. Очевидно, из таких соображений в том же 1756 г. Киевская губернская канцелярия обратилась в Сенат с представлением: «...для разобранья и исследования всех оных происшедших у раскольников с малороссийскими владельцами и обывателями обидных, спорных и смертоубийственных дел к Киевской губернской канцелярии определить, а в раскольников слободы послать особого ... офицера киевского гарнизона и с ним от малороссийской стороны депутата господину малороссийскому гетману и кавалеру определить...» (65). Однако решение этого дела из-за неизвестных для нас причин замедлилось. Постановление о создании специальной следственной комиссии Сенат принял лишь в 1764 г. Российскую сторону представлял секунд-майор Степанов, а украинскую бунчуковый товарищ Рубец (66). Материалы её работы удостоверяют, что вышеназванным представителям не приходилось скучать. Только в 1777 г. они рассматривали 22 дела (67).

Предметом споров были в основном пахотные земли, но довольно часто ссоры возникали по поводу леса, луга, бортных угодий и т.п. Расследованию этих конфликтов, по нашему мнению, довольно часто мешало то, что в осадных письмах, на которые ссылались староверы, не всегда чётко были определены границы предоставленных им земель. Например, осадное письмо, выданное гетманом И. Скоропадским на учреждение слободы Митковки в сентябре 1709 г., разрешало осадчому Семёну Савинову занятие «...всех грунтов по Ирпу и по-за Ирпью...» (68). Ещё более размыто выглядят границы в осадном письме архимандрита Черниговского Иллинского Свято-Троицкого монастыря Варлама Василевича на учреждение слободы Добрянки. В нём отмечается, что она может располагаться за селом Горностаевкою (69).

Одним из препятствий для успешного и быстрого рассмотрения дел могла быть и практика подделки заинтересованными сторонами документов, которые предоставляли им право владения. Известно, что это явление приобрело значительное распространение во второй половине XVIII в. (70). На мысль о возможности это-

го наталкивает утверждение поверенных помещицы Елены Новицкой в деле о рубке жителями слободы Зыбкой её леса. Они писали: «...оную осадную прописанные зыбковские раскольники сфальшивили и в оной поделали подчистки и на подчистках понаписовали небывалые в оной термины к пользе их служащие...» (71). Правда, это заявление могло быть и голословным, направленным на дискредитацию доказательств староверов.

В силу этих и целого ряда других причин расследование дел затягивалось и продолжалось по нескольку лет. В частности, рассмотрение дела графа Алексея Розумовского длилось больше 2 лет, а бригадира Петра Милорадовича не менее 5. Решения по представлению Киевской губернской канцелярии выносил Сенат. Чаще всего захваченные земли возвращали собственникам, а иногда между сторонами конфликта заключались мирные соглашения. Такое соглашение было заключено в 1771 г. между бунчуковым товарищем Зенченком и казаками села Засухи Стародубского полка с одной стороны и жителями слободы Зыбкой с другой. С их согласия в определённых следственной комиссией местах были установлены специальные межевые знаки (72).

Тем не менее, большинство споров решалось, очевидно, не в пользу староверов. Именно этим, по нашему мнению, можно объяснить их недовольство работой следственной комиссии, которое нашло своё выражение в обращении бурмистра Алексея Хрущева к Киевскому обер-коменданту Якову Ельчанинову, датированному 1777 г. От лица «всех слобод обывателей» он просил ликвидировать комиссию, а ведение спорных дел передать управляющему «описанных раскольнических слобод». По утверждению бурмистра, комиссары не выполняли надлежащим образом распоряжений правительства о тщательном рассмотрении дел, а относились к выполнению своих обязанностей «праздно». В связи с этим, не имея от её деятельности никакой выгоды, жители слобод несли лишь убытки, связанные с содержанием комиссии (73). Однако власть не выполнила просьбы староверов, хотя и не оставила без внимания их письмо — руководителей комиссии всё же заменили (74).

Эти споры поставили представителей российской администрации в непростую ситуацию. С одной стороны, они старались обеспечить интересы короны, заинтересованной в увеличении населения слобод, а с другой — вынуждены были считаться с интересами землевладельцев, среди которых были и высокопоставленные члены правительства империи.

Несмотря на то, что в 1770-е годы количество конфликтов было ещё довольно значительным, острота указанной проблемы стала постепенно снижаться. На это в значительной мере повлияли два обстоятельства. Первое — разре-

шение на свободную торговлю, запись в купечество и предоставление некоторым раскольническим слободам статуса посадов. В частности, осенью 1782 г. выборы в посадские ратуши были проведены в Воронке, Зыбкой, Злынке, Климовой и Клинцах (75). Второе — начало миграции жителей старообрядческих слобод в Елисаветградскую провинцию Новороссии в середине 1760-х годов. Об их появлении в том регионе свидетельствуют названия поселений. По утверждению В.М. Кабузана, в 1764 г. была основана слобода Злынка, а в 1767 — Зыбка (76). Миграция прослеживается и по документам волостной конторы. В частности, в 1767 г. она выдала паспорта для переселения в южный край 25 жителям слободы Климовой и 22 — слободы Клинцов (77). По данным «Румянцевской переписи Малороссии» на 1767 г. из слободы Митковки в Новороссию выбыло 151 чел., а из слободы Зыбкой — 415 (78). Всего же за период с 1765 по 1769 г. число старообрядцев уменьшилось на 3270 чел. (79).

Таким образом, всё вышесказанное позволяет сделать такие выводы:

1. Отношения между старообрядцами и украинским населением Стародубского и Черниговского полков от времени их появления в регионе и до 1714 г. оставались добрососедскими, хотя сам факт переселения староверов в регион с неблагоприятными для земледелия природно-географическими условиями нёс в себе потенциальную перспективу конфликта, так как автоматически заострял земельную проблему. В значительной мере терпимому отношению украинских крестьян, мещан и казаков к староверам содействовала заинтересованность в их появлении местных помещиков.

2. После выхода старообрядцев из-под власти землевладельцев Гетманщины ситуация кардинально изменилась. Начался конфликт, который длился почти до конца столетия. В его основе лежали не религиозные, а исключительно экономические причины. С одной стороны, украинские помещики и купцы старались вернуть себе утраченные земли и угодья, не допустить захвата старообрядцами новых, защитить свои торговые привилегии. С другой — староверы стремились обеспечить себе в новых условиях средства для существования и уплаты государственных налогов.

3. Внешними проявлениями этого конфликта стали попытки гетманов Ивана Скоропадского, Данила Апостола и Кирилла Розумовского выселить старообрядцев за границы Гетманщины; ограничение казацкой администрацией их торговой деятельности; земельные споры. В первых двух случаях домогательства украинской стороны были обречены на поражение, поскольку интересы старообрядцев в значительной мере совпадали с фискальными интересами имперской власти. Поэтому даже такой влиятельный

гетман, как Кирилл Розумовский, не смог решить проблемы выселения староверов.

4. Довольно интересной оказалась позиция имперской власти, которая фактически выступала на стороне старообрядцев. Показательно, что она игнорировала интересы украинских помещиков не только в период лояльного отношения к ним Елизаветы Петровны или Екатерины II, а и во время гонений против них, организованных правительством Анны Иоанновны. По нашему мнению, это лишний раз свидетельствовало о том, что в процессе построения унитарного хорошо регулируемого государства центральная власть не собиралась считаться ни с чьими интересами, кроме своих собственных.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. Киев, 1893; он же. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. Киев, 1895; он же. Из истории поповщинского раскола. Киев, 1915; Барсов Е.В. Описание актов архива Марковича относящихся к истории стародубских скитов. М., 1885; Лазаревский А.М. Обзорение Румянцевской описи Малороссии. Чернигов, 1866.
2. Голубев С.Т., Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. Киев, 1895; Миссионерское обозрение. 1897. №5—8. С.450.
3. Там же. С.439.
4. Гуржий А.И. Эволюция феодальных отношений на Левобережной Украине в первой половине XVIII в. Киев, 1986. С.35.
5. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовное движение семнадцатого века. М., 1995. С.332.
6. См.: Письмо С.И. Самойловича, полковника Стародубского к отцу-гетману, от 2-го сентября 1684 г. // Лилеев М.И. Новые материалы из истории раскола на Ветке и в Стародубье. Киев, 1893.
7. Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ). Ф.59. Оп.1. Д.3395. Л.1—8об.
8. Лазаревский А.М. Указ. соч. С.717.
9. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. Киев, 1895. С.81.
10. Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998. С.90.
11. Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969. С.16.
12. ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.6470. Л.42.
13. Кониский Георгий. История Русов или Малой России. (Репринтное воспроизведение издания 1846 года). Киев, 1991. С.222.
14. Ливанов Ф. Раскольники и острожники:

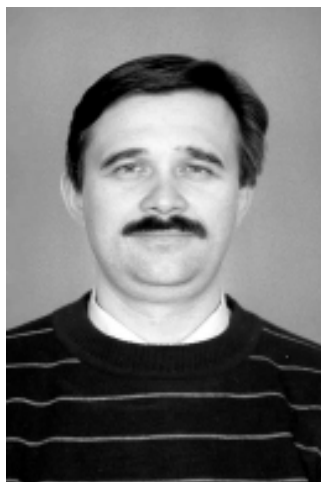
- Очерки и рассказы. СПб., 1872. Т.III. С.62.
15. Национальная библиотека Украины. Институт рукописей. 127. №48.
 16. См.: ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1.
 17. Дан Д. Липоване // Белая Криница. 1999. Июль. С.16.
 18. ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.2864. Л.86зв.
 19. Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.122.
 20. ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.3612. Л.4—26об.
 21. Там же. Д.6470. Л.41.
 22. Там же. Д.9864. Л.83.
 23. Кониский Георгий. Указ. соч. С.222.
 24. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. С.503.
 25. Раскольничьи слободы в Черниговщине в первой половине XVIII в. С.398.
 26. Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.182.
 27. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.496.
 28. Наказ жителей раскольнических слобод // Сборник императорского русского исторического общества. СПб., 1900. Т.107. С.205.
 29. Представление гетмана Разумовского в государственную иностранных дел коллегию о том, чтобы раскольничьим слободам быть в ведении генеральной войсковой канцелярии, от 7 сентября 1753 года // Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.173.
 30. Инструкция войсковому канцеляристу Григорию Губчицу, отправленному в Санктпетербург за делами малороссийскими // Киевская Старина. 1888. №11. С.82.
 31. Представление гетмана Разумовского в государственную иностранных дел коллегию. С.174.
 32. Национальная библиотека Украины. Институт рукописей. 127. №250.
 33. ЦГИАУ. Ф.59. О.1. Д.6242. Л.8.
 34. Подсчитано по: ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.3612. Л.4—26об.
 35. Там же. Д.6470. Л.50.
 36. Универсал стародубского полковника Лукьяна Жоравки от 19 июля 1715 г. о непродаже по сёлам и деревням кроме города, пеньки, мёда, воска и пр. московским людям // Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.109.
 37. Универсал гетмана Скоропадского стародубскому полковнику Лукьяну Жоравке от 28 ноября 1716 г., воспрещающий слободским раскольникам торговать в Северной Малороссии // Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.110.
 38. Универсал гетмана Скоропадского стародубскому полковнику Лукьяну Жоравке от 5 февраля 1719 г., подтверждающий прежнее запрещение слободским раскольникам торговать в Се-

- верной Малороссии // Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.114.
39. Национальная библиотека Украины. Институт рукописей. 127. №250.
40. Россия: Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. В.П. Семёнова. СПб., 1903. Т.7: Малороссия. С.24.
41. Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. Первая: Пространство и история. М., 1994. С.48.
42. Миловидов В.Ф. Указ. соч. С.41.
43. Вебер Макс. Протестанська етика і дух капіталізму. Київ, 1994. С.58.
44. Дядиченко В.А. Нариси суспільно-політичного устрою Лівобережної України кінця XVII—початку XVIII ст. Київ, 1959. С.80.
45. Когут Зенон. Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини, 1760—1830. Київ, 1996. С.42.
46. Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983. С.242.
47. Национальная библиотека Украины. Институт рукописей. 127. №250.
48. Доношение в генеральную войсковую канцелярию бурмистра раскольниковых слобод, от 8-го ноября 1753 г., о дозволении свободной покупки в Малороссии слобожанами жита, конопель и пр. // Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.180.
49. ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.2864. Л.9.
50. Национальная библиотека Украины. Институт рукописей. 127. №250.
51. Наказ жителей раскольниковых слобод. С.206.

52. Национальная библиотека Украины. Институт рукописей. 127. №250.
53. Барсов Е.В. Указ. соч. С.35.
54. Подсчитано по: ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.3612. Л.4—26зв.
55. Там же. Д.6359.
56. Там же. Д.9741.
57. Там же. Ф.1943. Оп.1. Д.17.
58. Там же. Ф.59. Оп.1. Д.8367.
59. Там же. Д.8442. Л.4—6.
60. Там же. Д.6359.
61. Там же. Д.8932. Л.1.
62. Там же. Д.2745.
63. Там же. Д.7574. Л.29.
64. Там же. Д.2745. Л.11.
65. Там же. Д.9741. Л.11.
66. Там же. Д.8442. Л.1.
67. Там же. Л.7.
68. Там же. Л.17.
69. Лазаревский А.М. Указ. соч. С.75.
70. Когут Зенон. Указ. соч. С.210.
71. ЦГИАУ. Ф.1943. Оп.1. Д.17. Л.56об.
72. Там же. Ф.59. Оп.1. Д.6359. Л.2.
73. Там же. Д.8442. Л.3.
74. Там же. Л.64.
75. Там же. Ф.206. Оп.3. Д.44. Л.7—24.
76. Кабузан В.М. Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губерний) в XVIII—первой половине XIX века (1719—1858 гг.). М., 1976. С.105.
77. ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.6470. Л.21.
78. Там же. Ф.57. Оп.1. Кн.116. Л.167, 358.
79. Там же. Ф.59. Оп.1. Д.5790. Л.21.



Волошин Юрий Владимирович родился 17 сентября 1963 г. в с. Крючки Балаклеянского района Харьковской области, Украина. В 1989 г. закончил исторический факультет Полтавского государственного педагогического института им. В.Г. Короленко. Кандидат исторических наук, тема диссертации — «Православная церковь в Украине в годы нацистской оккупации» (1997 г.). Работает на кафедре всемирной истории Полтавского государственного педагогического университета, доцент.



Научные интересы лежат в области старо-

обрядчества (история старообрядчества на Украине, история «Государевых описных малороссийских старообрядческих слобод» в XVIII в.)

Основные работы по истории и культуре старообрядчества:

1. Міграція російських старовірів на територію Гетьманщини у світлі переписів першої половини XVIII ст. // Київська старовина: Науковий історико-філологічний журнал. 2001. №3. С.130—162.

2. Старовіри Гетьманщини в Генеральному описі Лівобережної України 1765—1769 рр. // Київська старовина: Науковий історико-філологічний журнал. 2002. №2. С.117—142.

3. Населення домогосподарств «государевых описных малороссийских раскольниковых слобод» (за матеріалами Генерального опису Лівобережної України 1767—1769 рр.) // Соціум: Альманах соціальної історії. Вип.2. Київ, 2003. С.117—134.

РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ В БОЛГАРИИ: НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ПОТОМКОВ НЕКРАСОВЦЕВ И ЛИПОВАН ДОБРУДЖЫ

А.А. Пригарин

Раскол православной церкви середины XVII в. является многомерным явлением истории русского народа. Многие аспекты его традиционно привлекают внимание специалистов-исследователей (религиозно-церковные искания, социально-экономический протест, общественно-политический утопизм и т.п.). Его последствием была в том числе и этнокультурная сепарация русского народа на множество групп со своими самобытными вариантами культуры. История скитаний староверов может служить ярким примером формирования внутриэтнического многообразия на основе субъективных факторов (в данном случае конфессиональных). Сознательный выбор своей религии предопределил и прочие факторы своеобразия таких групп.

С точки зрения современного исследователя они могут быть рассмотрены как параллельный мир христианской традиции, при этом традиции, построенной на сакрализации старых форм (обрядов, ритуалов, книг, символов, икон). Однако вряд ли старообрядчество можно рассматривать как мировоззрение, застывшее на рубеже XVII в. Несмотря на многочисленные формальные пережитки этого времени, различные направления и толки в староверии — живые динамичные системы. Они прошли проверку своей более чем трёхсотлетней историей и имеют достаточно серьёзные перспективы. В силу этого они представляют оправданный интерес для историков, этнологов, социологов и т.п.

Прошрое, современное положение и перспективы старообрядцев мы рассмотрим на материалах локальной группы — 2 общин (немногим более 1000 жителей) на территории современной Болгарии. Они в полной мере могут быть расценены как две разные модели исторического прошлого и будущего русских староверов юго-восточной Европы в целом.

Библиография по этим двум поселениям достаточно обширна, но большинство исследований имели лингвистическую или фольклористическую направленность (1). Собственно историческим сюжетам, к сожалению, внимания уделялось мало. Возможно, что это связано с общей историографической ситуацией в изучении казаков-некрасовцев и липован Добруджи и всего Причерноморья. Исследователи убедительно отмечали мобильность группы — масштабные

миграции как внутри этих групп, так и за их пределами на протяжении XVIII—XX вв. (2). В такой ситуации история любого из поселений тесно связана с историей общности в целом.

Именно так и можно рассматривать, на наш взгляд, современное старообрядческое население в Болгарии. Оно представляет собой оригинальный реликт некрасовской и липованской истории в Причерноморье. Два существующих анклава имеют столь значительную разницу в прошлом, что вполне оправданно можно назвать условным это объединение. Оно оправдано только формальным нахождением в границах одного современного государства. Такое положение способствует определённому сближению общин, наблюдающемуся последние полстолетия. Однако связи и сейчас носят спорадический и окказиальный характер.

Кроме того, во время своих архивных и экспедиционных исследований мы убедились, что на территории современной северо-восточной Болгарии имели место и другие поселения русских старообрядцев, не сохранившиеся до наших дней.

Первые представители старообрядчества проникали на территорию Южной Добруджи не позднее конца XVIII—начала XIX вв. Именно в это время российско-турецкие войны и активизация враждебности со стороны соседей (задунайских украинских казаков) заставили часть некрасовцев искать новых мест жительства в Османской империи. В историографии этого вопроса утвердилось мнение, что в этот период укрепляются поселения некрасовцев в Анатолии, на о. Майнос (3). Однако часть некрасовцев нашли себе пристанища возле крепости Силистры, то есть выше по течению Дуная по отношению к местам предыдущего пребывания.

С этими событиями, по-видимому, связано основание Татарицы. В специальной литературе не существует единой точки зрения о дате основания села. В качестве таковой указывались и 1780-е годы (4), и середина XVIII в. (5). Однако у нас есть все основания полагать, что Татарица заселена старообрядцами в 1810-х годах. Село с таким именем существовало ещё с XVI в., однако с другими по этнокультурному составу жителями (6). Заселение старообрядцами вряд ли состоялось ранее 1809 г. В это время около села произошло крупное сражение между турецкой и российской армией за крепость Силистру. В источниках не отразилось столь примечательное некрасовское либо липованское население Татарицы, что может означать его отсутствие на тот момент.

С другой стороны, известно, что в 1811 г. «напуганные выступающими русскими подразделениями некрасовцы искали простор в области Дуная» (7). Именно к началу 1810-х годов относятся массовые «выходки» некрасовцев из северной части Добруджи, расположенной вблизи российских границ. В это время часть некрасовцев переселяется в Анатолию, в район Майноса (в частности, из Сарикиоя часть некрасовцев ушла на Майнос, а часть — в Татарицу (8)).

Примечательно, что в исторических преданиях липован Татарицы сохранилась память о



Резное крыльцо и вид двора. Село Татарица Силистринский округ, Болгария.

скитаниях тех лет. Приведём лишь один пример из тех, что удалось нам зафиксировать.

«Царь Петр сказал: “Или бараду брите или курите”. А они православные христиане, сильно религию исправляли. Надо уезжать и уехали на лодках с парусами. Оне парусами, парусами, парусами и перебрались туды, чуть ниже Переславу (г. Малък Переславец. — А.П.). И когда чума их напала, они — на один остров, называется Гаромуд-остров (Гаргалик, Гарван. — А.П.). И переехали трошки сюды, и опять... Тогда был Паша, турецкое время, нали, было. И они приехали тут называется Калмацури. Железный Яр. Тутатка, нали, были пастухи-татары, а Осман Паша переехал туды и говорит: “Уезжайте отседова”. А тут вода была... А наши все рыбалки були, им он говорит: “Даю вам кому сколько хотим земли”. Они переехали сюды, а татары испужались и ушли» (9).

В подчинении у силистринского сираксыра находилось несколько общин некрасовцев вплоть до

русско-турецкой войны 1828—1829 гг. В источниках того времени эти поселения зафиксированы как Татарица, Кючук Диоли (Кючук-Гьол — «малое озеро», тюрк.), хутор Силистринский.

Наиболее крупным из них являлось Кючук Диоли, Кючук-Гьол, Некрасовская или Липованская Кугуголь. Сохранилось его краткое описание, сделанное в 1826 г. известным И.П. Липранди (10). Среди собранных им разведанных указывалось, что это поселение находилось на Дунае «около 30 вёрст выше Силистрии близ селения Попе». «Она вся состоит из бывших по



Красный угол — божнички липован. (Село Татарица Силистринский округ, Болгария).

несколку лет приписанных и имевших оседлость жителей: Измаильских, Вилковских, Бессарабии и других прибрежных мест; они оставили дома, сады и другие заведения свои, и перебрались в 1822 и 1823 годах на правый берег Дуная, тот час по появлении сыщиков от поселенных войск — к деревням, коим прежде принадлежали. После краткого пребывания в Тульче, Исакче и Некрасовских деревнях, отправлены были большею частью на подводах к Силистрии для поселения — и даны им те же права, коими пользуются Некрасовцы и Липованы, в состав коих и поступили». «Промышляют преимущественно рыбной ловлею, разведением садов и виноградников, и весьма мало хлебопашеством». Далее И.П. Липранди свидетельствует о том, что «в прошлом году около Покрова (14 октября 1825 г. — А.П.) в Кучуголе погибло от Чумы более 250 душ».

Во время войны один из офицеров писал С.А. Тучкову, что «около крепости Силистрия

селение Кучук Диоли разрушено, откуда некрасовцы переселились — часть в Бабадаг, где помогали Российской армии, а часть — в Татарицу. Из них 35 душ обоего пола в Россию, в Тучков (Измаил)» (11).

Примечательно, что в упомянутом селении Кючук Диол находился некрасовский старообрядческий монастырь, называвшийся «Кучесом или Верировкой» (12). Однако во время военных действий он был разрушен турками, а монахи

гионе, Татарица с другими липованскими поселениями Добруджи всегда входила в состав одного государства (Отоманской Порты, Болгарии, Румынии). Тесные конфессиональные, торгово-хозяйственные, брачные связи (особенно с липованами Новенького (Гиндерешт)) предопределили общность исторических судеб. Вместе с другими старообрядцами-поповцами приняли активное участие в учреждении Белокрилической иерархии (1846).



**Храм Покрова Пресвятой Богородицы (1860-е годы, колокольня 1900 г.).
Село Татарица Силистринский округ, Болгария.**

переселились вместе с казаками в Россию (на Кубань, Ставрополь).

То, что Татарица стала центром сбора всего старообрядческого населения, сохранившегося в округе Силистры после 1828 г. и не желавшего переселиться в Россию, свидетельствуют также материалы П. Бахметьева (13). Согласно им, часть жителей Кючук-Диола, после разрушения села ушли в северную Добруджу (с. Караорман), а затем вернулись в Татарицу.

В это же время военная администрация попыталась склонить некрасовцев к переселению в пределы России. На этот призыв откликнулось 8 семей и 2 бурлака из числа татарицких жителей. В архивных материалах удалось обнаружить список этих переселенцев. Согласно ему, 25 взрослых и 8 малолетних (19 мужского и 14 женского пола) перешли в Новую Некрасовку (Кургурлуй) в конце 1830 г. (14).

Так сформировался один из анклавов русских старообрядцев на территории современной Болгарии.

На протяжении XIX в.—1940-х годов, несмотря на изменения политических границ в ре-

В 1850-х годах в Татарице располагалась одна из станиц Добруджанского казачьего войска под руководством М. Чайковского (Садык-Паши) (15). Своеобразные воспоминания об этом периоде остались в преданиях местных жителей.

«Свои были старейшины, — рассказывал нам один из липован Татарицы, — каждую неделю собирались и советовали все. И когда турки были наших в армию не брали, а когда румыны пришли наших почали в армию брать, а турки не брали наших в армию. Говорили — у вас есть атаман, который говрили учит вас. Как донские казаки на конях учили, а которые сухопутные были, нали, по сухопутью учились. Каждные недели выходили у субботу иль середу и два раза у неделю выходили и учились. И атаман приезжал, помагал тому турецкому везиру, управителю, штобы: “Иди посмотри, как наши учаться тамотки, где была пустая место”. И он очень одобрил их: “Очень хорошо”. Донские козаки — наше село» (16).

В 1868 г. после упразднения казацкого положения некрасовцев староверы Добруджи (в частности Татарицы) были уравнены в правах с остальными жителями края.

В конце XIX в. за счёт естественного прироста и пополнения беглецами-староверами из внутренних губерний изменяется география расселения липован. Поиск новой земли приводит к освоению новых территорий Добруджи и образованию малодворных поселений (хуторов). Так, в начале XX в. в границах современной Болгарии липованскими анклавами были Татарица (788 староверов), Горна Мусубей (119), Екисче (89), Хасерлек (88), Деведжикиой (29) (17). К этому же времени относится основание хуторов Стълбище (Деликиташ) между Силистрой и Тутраканом, Карапча (беспоповцы из северной Добруджи), Камчия (беспоповцы) и Ресилер на побережье Чёрного моря.

Ещё одним путём решения земельного вопроса являлась реэмиграция в Россию. Либерализация политики по отношению к старообрядцам совпала с проведением столыпинской аграрной реформы. В этих условиях около трети липован Добруджи согласилась на переезд на Дальний Восток. Среди них были и жители Татарицы. Выходцы из этого села совместно с выходцами из Новенького в 1909 г. заселили с. Абайканское Амурской области (18).

Следует также отметить, что на образование малодворных поселений старообрядцев, по-видимому, оказала влияние и конфессиональная дифференциация. Беспоповцы стремились обособиться от старообрядцев, приемлющих священство.

В это же время наблюдаются и новые переселения в Татарицу. Так, среди местных жителей сохранились предания о том, как их отцы-деды пришли из разных мест. В таких рассказах фигурируют Белая Криница, Браилы, Тульча, Измаил и т.д.

С началом XX в. связано основание ещё одного современного анклава в Болгарии — Казашко, Казашко махала на берегу Варненского озера. Сюда первоначально переселились потомки некрасовцев с о. Мада и Майнос (Анатолия). Их предки — радикально настроенные казаки-некрасовцы — ушли в глубь Турции именно из Добруджи в конце XVIII—начале XIX вв. (19).

После эпидемии, в начале XX в. большая часть из них уехала в Россию (на Кубань и в Грузию), а те, кто не хотел возвращаться, вынуждены были искать новые места жительства. В источниках конца XIX в. есть свидетельства о том, что северо-западное Причерноморье было хорошо известно казакам Мады и Майноса (20).

Семьи Русова, Федосея и Филата, перешли на берег Варненского озера и положили начало селу Казашко. Позднее к ним присоединились несколько семей беспоповцев-липован из Добруджи.

Жители Казашко в основном беспоповцы. Как показали наши экспедиционные исследования, в первой половине XX в. здесь существовало несколько микрообщин: окказиальные беспоповцы — потомки некрасовцев из Анатолии, не принявшие Белокриницкую иерархию, «хатники» из

северной Добруджи. Среди жителей встречались и приверженцы поповского согласия. В этой связи отметим, что нам известно о посещении села представителями «беглопоповцев» — Новоизыбковской иерархии Древлеправославной Церкви.

Важным историческим событием в жизни старообрядцев в Болгарии являлось массовое переселение 1946—1947 гг. Тогда половина жителей Казашко и Татарицы решила на возвращение в пределы СССР. Выходцы из Казашко — на Кубань, а из Татарицы — в с. Рыбачье Херсонской области и с. Софиевку Ивано-Франковской, а также в г. Килию Одесской области. Переселенцы из Ивано-Франковской области через 2—3 года организованно перешли на постоянное жительство в г. Бендеры.

С потомками этих переселенцев нам доводилось общаться в Килие, с. Приморском Одесской области.

На современном этапе эти 2 анклава насчитывают: Татарица 800 жителей и Казашко 300. Однако численность русских не вполне совпадает с численностью религиозных общин. Так, показательно, что церковная общность беспоповцев в Казашко составляет не более 25–30 человек. Значительная часть жителей данного села, являясь сознательными сторонниками старой веры, за несоблюдение суровых правил и норм лишены возможности регулярно посещать храм. Наоборот, для общины в Татарице характерна открытость: на большие религиозные праздники в церковь приходят не только русские староверы, но и болгары. Многие из болгар, проживающих в Татарице, мированы («довершены») в старообрядческой церкви.

Общиной в Казашко управляет уставщик-дьяк (в настоящее время это Кузьма Савельевич Григоров), которого выбирают из числа наиболее авторитетных прихожан. Известны случаи, когда уставщика переизбирали за прегрешения. Параллельно в селе существует светская власть («кмет»). В конфессиональном и в административном отношениях община Казашко самостоятельна. Несмотря на известные факты переговоров с другими беспоповцами Румынии и России, а также «беглопоповцами» (Древлеправославная Церковь), прихожане Казашко не примкнули ни к одной из известных организаций староверов.

Ежедневные часы читает дьяк. Достаточно строго относятся к запрету на совместные моления с представителями других конфессий («*Православные христиане, молитися, Бог один. Но мы — старообрядцы, когда мы молимся — вы не молитесь. Когда мы помолимся, а вы уж тагда молитесь*»). Основные таинства прихожане ездят отправлять в Татарицу либо же в Румынию, к одноверцам.

Община имеет церковь Покрова Пресвятой Богородицы, построенную в 1950-х годах.

В Татарице не существует административной автономии. Она входит в состав большого



**Традиционное жилище липован. Конец XIX в.
Село Татарица Силистринский округ, Болгария**

села Айдемир. Священника также избирают из числа уважаемых и «знающих» людей. Затем его отправляют на обучение в один из старообрядческих монастырей или митрополию в Румынию. В церковных делах ему помогает опытный дяк, в обязанности которого входит поддержание в порядке церковных книг и утвари, обучение молодёжи. Некогда в качестве светской власти выбирали «атамана».

Повседневные и праздничные службы открыты для посторонних. Следует указать, что до недавнего времени на службе пение велось «по крюкам». Однако сейчас эта традиция, к сожалению самих жителей, прервалась.

В Татарице находится церковь Покрова Пресвятой Богородицы, время постройки которой относится к середине XIX в. Несмотря на последующие перестройки, чётко прослеживается изначальная композиция — однефный и одноапсидный храм с деревянным сводом и куполом. В начале XX в. к церкви была пристроена колокольня. В церкви значительная библиотека, в которой хранятся книги рукописные (переписанные в Татарице) и печатные (старообрядческих типографий Москвы и Добруджи).

Русский язык в южнорусском смешанном варианте сохраняется в бытовой сфере до настоящего времени. В нём можно проследить тюркские, романские и болгарские заимствования. Следует отметить, что младшее поколение на момент нашего исследования (2000 г.) предпочитало болгарский (особенно в Казашко).

Курьёзный случай иллюстрирует отношение к русскому литературному языку. В библиотеке с. Казашко достаточно полно представлена русская классика, но на болгарском языке. На наш вопрос о книгах на русском библиотекарш с гордостью ответила, что они есть, и... вынесла нам «Пісні кубанських козаків» на украинском, которые им подарила делегация с Кубани. При этом в домашних библиотеках сохраняется немало старопечатных книг.

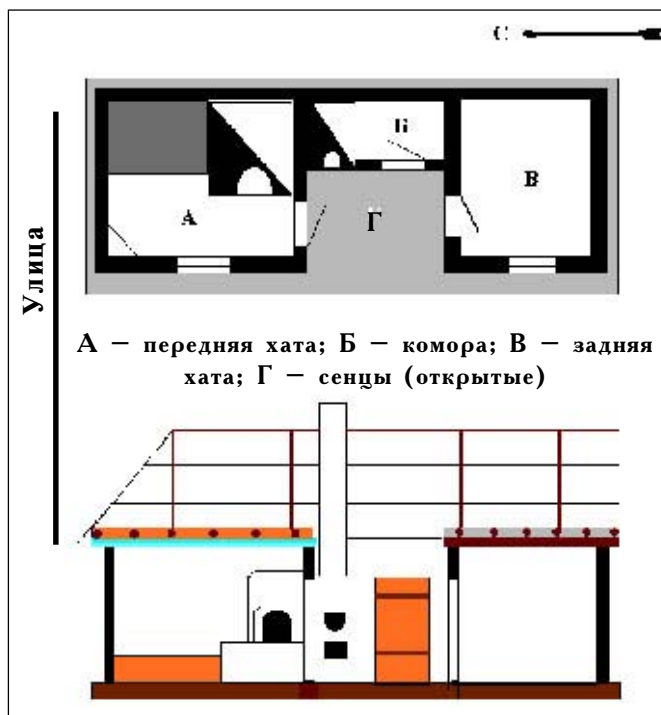
Сохранив столь значительные этнические признаки, как религия и язык, русские в Болгарии обладают сложной структурой самосознания.

В нём чётко проявляется и общеэтнический уровень (русские), и субэтнический (липоване в Татарице и некрасовцы в Казашко), и конфессиональный (старообрядцы-поповцы в Татарице и старообрядцы-беспоповцы в Казашко).

Основой хозяйственного уклада является в обоих сёлах рыболовство. Земледелие до середины XX в. распространения не получило из-за отсутствия земли. Из промыслов особо следует отметить плетение из камыша (чаки) циновки и продажа их в соседних сёлах.

Выразительные черты комплекса материальной культуры прежде всего обусловлены сохранением этнических традиций. Так, например, традиционное жилище старообрядцев в Болгарии (до середины XX в.) мало чем отличалось от юго-восточного (донского) варианта жилища русских: трёхкамерный жилой дом («две хаты через сенцы») с двух- или четырёхскатной крышей, с крытой галереей вдоль фасадной и торцевой стен («поветка»). Стены возводили из смеси глины с половой («чамур»), основание составляло глинобитное уплотнение («завалинка»). Для перекрытия крыши использовался камыш, а после 1960-х годов получают распространение черепица, шифер, железо.

Своеобразие народного костюма обусловлено в значительной степени его регламентацией со стороны церкви. Этнические традиции как бы сакрализованы — в обрядово-праздничной одежде сохраняется самобытность. Из женского костюма отметим сарафаны («шупка») и сложные головные уборы (трёхчастные: кичка, косяк и платок; двух-



**План и разрез традиционного жилища
с открытыми сенями. 1870-е годы.
Село Татарица Силистринский округ, Болгария.**



Женский церковный костюм. Федосеева Агафия Алексеевна, 1930 г.р., с. Казашко Варненский округ, Болгария.

частные: кичка и сборник), из мужского косоворотку («липованска рубаха») и стёганное длинное пальто («поддѣвка»). Стоит указать, что в современных условиях национальная одежда является также социально престижной (особенно в Татарице).

В системе питания особо укажем многообразие блюд из рыбы. Зерновые и мясо-молочные продукты до середины XX в. в основном выменивались и покупались у соседей болгар. Специфичными являются блюда из кукурузы, заимствованные от соседей (мамалыга, малай и др.).

Традиционная духовная культура жителей данных сёл уже являлась предметом детальных описаний в историографии. Здесь мы лишь отметим, что несмотря на общую церковную направленность, обряды календарного и семейного циклов, а также фольклор сохраняют выразительную первооснову, характерную для русского народа.

Таким образом, даже столь короткий обзор истории и культуры старообрядцев Болгарии позволяет сделать следующие выводы.

1. Данная группа, несмотря на свою специфику, входит в общность старообрядцев юго-

восточной Европы (липован). Общность исторических судеб, а также тесные этнокультурные и конфессиональные связи на протяжении XIX—XX вв. убеждают нас в этом.

2. Самобытность группы, а также выразительность её культуры во многом обусловлены сохранением русской этнической традиции в её южном варианте. Значительную роль в этом сыграли конфессиональные факторы.

3. Несмотря на замкнутость старообрядцев Болгарии, они испытывали значительное влияние соседних культур. Однако результаты этого взаимодействия проявляются во внешних формах, не затрагивающих принципиального содержания культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Анастасова Е.Е. Старообрядците в България: мит — история — идентичност. София, 1998; Кауфман Н. Песни на казаците некрасовци от България // Българска музика. 1963. №5. С.35—40; Критска-Иванова Е.Ф. Наблюдения върху сватевния фолклор, на руските села Казашко, Варненски окръг, и Татарица, Силистренски окръг // Български фолклор. 1977. №2. С.44—51; она же. Типология и еволюция руского сватевния обряда и фольклора в България (сѐла Татарица и Казашко) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С.198—221; Романска Цв. Фолклор на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско // Годишник на Софийския университет. Филологически факултет. 1959. Т.LIII. №2. С.493—614; Романска Цв. Риболовът на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско (принос към етнографското проучване на черноморския ни риболов) // Годишник на Софийския университет. Филологически факултет. 1960. Т.LIV. №1. С.353—446; Романска Цв. Някои етнографски особености на с. Казашко, Варненско и на русите-некрасовци, които го населяват // Езиковедско-етнографски изследования в памет на академик Стоян Романски. София, 1960. С.563—589; Anastasova E. Nekrasovsky Old Believers // Communities and identities in Bulgaria, edited by Anna Krasteva. Belgium, 1998. P.209—220; Grek-Pabisowa I. O tendencjach rozwoju gwary starowiercow w Bulgarii // Studia z Filologii i Slowianskiej. 1972. Т.XLI. S.221—312; Grek-Pabisowa I. Религиозная и культовая терминология и её функции в говоре старообрядцев в Польше и Болгарии // Skupiska staroobrzadowcyw w Europie, Azji i Ameryce: ich miejsce i tradycje we w spytczesnym swiecie. Warszawa, 1994. С.301—312; Steinke K. Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heidenelberg, 1990.

2. Скальковский А.А. Некрасовцы, живущие в Бессарабии // Журнал Министерства Внутренних Дел. 1844. №8. С.61—82; [Кельсиев В.] Очерк старооб-

- рядцев в Добрудже // Славянский сборник. Т.1. СПб., 1875; Короленко П.П. Некрасовские казаки // Известия общества любителей изучения Кубанской области. 1900. Вып.2. С.1—74; Бачинский А.Д. Некрасовские поселения на Нижнем Дунае и в Южной Бессарабии // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Вып.7. Одесса, 1971. С.159—163; Пригарин О.А. Козаки-некрасівці на Дунаї (середина XVIII— перша половина XIX ст.) // Козацтво на Півдні України. Одеса, 2000. С.29—45.
3. Иванов-Желудков В. (В.Кельсиев). Русское село в Малой Азии // Русский вестник. 1866. Т.63. Кн.6. С.413—451; Смирнов И.В. Некрасовцы // Вопросы истории. 1986. №8. С.97—107; Волкова Н.Г., Заседателева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестник МГУ. Серия №8. (История). 1986. №4. С.44—54.
4. Критска-Иванова Е.Ф. Типология и эволюция русского свадебного обряда и фольклора в Болгарии. С.198—200.
5. Steinke K. Die russischen Sprachinseln. P.14—16.
6. История на Добруджа / Под ред. Н. Тодорова и Стр. Димитрова. Т.3. София, 1988. С.11.
7. [Кельсиев В.] Указ. соч. С.78—79.
8. Феноген С. Сарикей: страницы истории. Бухарест, 1998. С.54.
9. Полевые материалы автора. Записано со слов: Каракудова Семёна Александровича, русского, 1920 г.р., с. Татарица. (02.09.2000).

10. [Липранди И.П.] Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1826 году. СПб., 1827. С.42—43.
11. Государственный архив Одесской области в г. Измаил (ГАОО). Ф.56. Оп.1. Д.19. Л.9—10.
12. Там же. Л.4.
13. Бахметьев П. Към историята на старите руски поселища в сегашна // Периодическо списание на Българското книжовно дружество в Софии. София, 1908. Т.68. С.297—300.
14. ГАОО. Ф.51. Оп.1. Д.18. Л.125.
15. Chaykowski M. Kazaczyszna w Turcyi. Paris, 1857. P.74—75.
16. Полевые материалы автора. Записано со слов Карпа Степановича Дементьева, 1934 г.р., липованина, с. Татарица. (01.09.2000).
17. Романски Ст. Народописна карта на нова ромънска Добруджа // Списание на Българската Академия на науките. 1915. Кн.ХІ. С.58—59, 76, 80, 93, 102.
18. Церковь. 1909. №49. С.1368—1370.
19. Смирнов Я.И. Из поездки по Малой Азии: У некрасовцев на острове Мада на Бейшеирском озере, Гамид-абадагского санджака, Кониинского вилайета // Живая старина. 1896. №1. С.3—31.
20. Например: Гордлевский В.А. Уголок России в Турции: Старообрядческая деревня под Ак-шехиром // Русская мысль. 1912. Кн.12. (Отдельный оттиск: М., 1913). С.8—9.



Пригарин Александр Анатольевич родился 26 сентября 1971 г. в г. Одессе. В 1993 г. закончил



исторический факультет Одесского государственного университета им. И.И. Мечникова. Кандидат исторических наук, в 1998 г. защитил диссертацию по теме «Этническая выразительность сельского жилища славянского населения Юго-Западной Украины (XIX—XX вв.)». В настоящее время работает на кафедре археологии и этнологии Украины Одесского национального университета им. И.И. Мечникова.

Научные интересы лежат в области истории и этнографии старообрядцев Украины, Молдовы, Румынии и Болгарии. Основные работы по истории и культуре старообрядчества:

1. Культурно-бытовые особенности этноконфессиональных групп русских Одесщины // Историчне краєзнавство Одещини. Вип.6. Одеса, 1995. С.45—50.
2. Традиційне житло етноконфесійних груп росіян Нижнього Подунав'я XIX—XX ст. // Записки історичного факультету ОДУ. Вип.5. Одеса, 1997. С.36—43.
3. Расселение и численность русских старообрядцев в Нижнем Подунавье (XIX—XX вв.) // Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження. Одеса, 1998. С.38—41. (совместно с А.И. Федоровой).

4. Субэтнические группы русских Юго-Восточной Европы // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць. Секція 1: Теоретичні проблеми етнології. Київ, 1999. С.63—66.

5. Русские старообрядцы и сектанты в Южной Украине и Бессарабии: численность и расселение в 1860-е гг. // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Збірка наукових робіт, присвячена 135-річчю ОДУ ім. І.І.Мечникова. Одеса, 2000. С.271—298.

6. Козаки-некрасівці на Дунаї: кінець XVIII—перша третина XIX ст. // Козацтво на Півдні України. Кінець XVIII—XIX ст. Одеса, 2000. С.29—41.

7. К вопросу о содержании термина «Этноконфессиональная группа»: на материалах русских старообрядцев Балкан // Ethnoses and Cultures on the Balkans. Vol.1. Sofia, 2000. P.80—93.

8. Історична типологія поселень росіян-старообрядців (липован) Карпато-Дунайського регіону // Буківинський історико-етнографічний вісник. Вип.3. Чернівці, 2001. С.89—92.

9. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830—1835 гг. // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вип.3. Бухарест, 2001. С.376—404.

10. Семья у некрасовцев Бессарабии: по материалам ревизских переписей первой половины XIX века // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Т.3. Одеса, 2002. С.331—333.

11. Русское старообрядчество в Болгарии: история и культура // Історія та сучасність християнства: Матеріали наукової конференції, присвяченої 2000-річчю Різдва Христового (Одеса, 25—26 грудня 2000). Одеса, 2001. С.131—140.

12. «Некрасівці»: до змісту поняття // Записки історичного факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова. Вип.12. Одеса, 2002. С.93—104.

«А КРЕСТНОЕ-ДЕ ЗНАМЕНИЕ ОН НА СЕБЕ ПОЛАГАЕТ ДВОЕПЕРСТНОЕ...» (ДЕЛА БОРОВСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В 1730-Е ГОДЫ)

В.И. Осипов

О старообрядцах Калужского края, в том числе и Боровского уезда, написано мало. Работа И. Тихомирова, изданная в 1900 г., является в этом плане хрестоматией для любого исследователя (1). За прошедшие 100 лет более совершенного и полного исследования по истории старообрядчества калужской земли не появилось. Если за последние 15 лет выходили новые исследования (2), то новые документы по истории старообрядчества Калужской губернии практически не публиковались. Можно назвать лишь материалы о регистрации старообрядческих общин и сведения о старообрядческом священстве Калужской губернии с 1900 по 1914 гг., подготовленные В.И. Осиповым (3) и Указ Калужской духовной консистории 1893 г. о «мерах к ослаблению раскола и сектантства в Калужской епархии», подготовленный Н.В. Зиновкиной (4).

История калужских старообрядцев в первой половине XVIII в., в том числе и боровских, из-за недостатка документов практически не изучена.

В фондах Российского государственного исторического архива сохранилось дело о боровских старообрядцах, которое даёт представление об их взаимоотношениях с синодальной церковью, использовавшей силу государства для решения религиозных вопросов в своих целях (5).

Вот как это дело выглядит по сохранившимся документам.

14 февраля 1731 г. священники церкви Успения Богородицы в с. Ворсино Никита Васильев и Яков Иванов посылают донос в Московский Архангельский собор о том, что часть их прихожан, начиная с 1728 г. не ходят на исповедь (документ №1). Это крестьяне из 6 близлежащих деревень Инютино, Каурцово, Коряково, Нефедово, Денисово, Ермолино. Число старообрядцев доходит до 50 человек.

Приходским священникам непонятно, почему их прихожане не ходят в церковь, но они точно знают, что те «крест полагают на себя двоеперстия, пальцы складывают большой с четвертым и пятым, и держат они в домах своих незнаемо каких людей, лжеучителей, отвратников от церкви божии, и отправляют у них в домах их всякия требы, и собираютца к ним в те дома из многих деревень сонмище немалое... станем учить — и они нас всячески ругают и порицают слугами антихристами, и в домах они своих богомольцов

хотят всякой бит и хватают в руки чем не попало: тапор, дубина или рогатина». Пробовали священники обращаться за помощью в духовное правление, которое располагалось в Пафнутьев-Боровском монастыре, и к боровскому воеводе, но помощи от них не получили.

Причина подачи жалобы священниками ясна: они опасались увеличения численности старообрядцев в своём приходе и, следовательно, уменьшения доходов за церковные требы («как богомольцам от такого не прити в крайнюю нищету»). Они просят, чтоб в это дело вмешался Архангельский собор. А так как московский Архангельский собор владел в Боровском уезде с. Ворсино и рядом расположенными деревнями, то упрёк, что в его вотчине имеются старообрядцы, мог негативно сказаться и на нём. 19 февраля дело было заслушано властями Архангельского собора, а уже 22 февраля дело слушалось в Синоде, который вынес решение: «лжеучителей» и крестьян «совратившихся в раскол» взять и прислать в Москву в Синод скованных и под караулом. Подписали это решение известные «борцы» со старообрядчеством: Леонид, архиепископ Крутицкий, Питирим, архиепископ Нижегородский, Иоаким, епископ Суздальский, Евфимий, архимандрит Чудовский, архимандрит Платон Маленовский, Иларион, архимандрит Горицкий, Иоанн, протопоп Успенский, Иоанн, протопоп Благовещенский (6).

23 февраля в Боровск к воеводе Дмитрию Чебукову был послан указ разобраться с делом и, сыскав «лжеучителей» и «раскольщиков» Макара и Алексея Яковлевых с товарищами мужского пола, взять их в Москву (7). Для контроля выполнения указания из Синода должен был отправиться канцелярист Афанасий Пуговишников с 2 солдатами, которому надлежало сопровождать пойманных (ехать «канвоем и присмотрение иметь надо всеми без всякого послабления, дабы из колодников никто утечки не учинил. А ежели чьим несмотрением то учинится, и такой послабитель отослан будет к наказанию в светской суд...»). Предписывалось также в духовном правлении в Пафнутьевом монастыре взять письменные «ведомости» ворсинских священников, которые они подавали. Синод хотел убедиться в правоте написанных ими прошений (8).

7 марта 1731 г. канцеляристу Афанасию Пуговишникову была дана инструкция о том, как себя вести в Боровске (см. документ №2). И вскоре, 24 марта, А. Пуговишников отчитался о выполнении полученной инструкции.

Несколько раньше, 9 марта, архимандрит Пафнутьева монастыря Дорофей прислал доношение в Синод о том, что он и до получения предписания принимал меры к «раскольникам» из ворсинского прихода. Он посылал отставного сержанта Фёдора Бедова с солдатами и монастырских служителей Антипа Коренева с «товарищи», пытавшегося старообрядцев арестовать, но безуспешно, так как «противники (старообрядцы. — В.О.) собрався в один двор, заперши, взять себя не дались и хотели ж их посланных побить до смерти» (9). 30 сентября 1729 г. он посылал ведомость ворсинских священников в Московскую духовную дикастерию, в которой указывались уклонявшиеся от причастия и исповеди.

13 марта поступило доношение от боровского воеводы о выполнении приказа, полученного 10 марта из Синода: «раскольники» задержаны, допрошены и отправлены в Москву (10).

20 марта 1731 г. было произведено следствие и составлены допросные речи боровских старообрядцев Афанасия Алексеева, Филиппа Трофимова, Мартина Алексева, Филипа Агапова, Филата Юдина (11). Из составленного экстракта из дел о боровских старообрядцах (документ №3) и слушания 8 марта 1732 г. дела о сбежавших старообрядцах (документ №5) можно представить все этапы мытарств крестьян, взятых по доносу и осуждённых за свою приверженность вере отцов и дедов.

Кто же эти религиозные смутьяны? Двадцатипятилетний Афанасий Алексеев, крещён в церкви с. Ворсино. В церковь он ходил до Великого поста 1729 г. и бывал до этого времени на исповеди, причащался, но делал это не ежегодно. После Великого поста к нему пришёл из лесов на р. Угре Егор Кононов и научил его и родных правильно молиться дома, и в церковь не ходить, а также запретил общаться с людьми, которые курят табак. Через 3 дня Е. Кононов ушел в неизвестном направлении. Сам Е. Кононов никогда не перекрещивал: ни Афанасия, ни его отца Алексея Яковлева, ни мать, ни братьев — Савелия, Михаила, Левона. В течение некоторого времени к ним присоединились из д. Инютино Макар Яковлев, Флор Никитин, Федот Трофимов; из д. Курьяново — Артемон Кирилов. Все они присоединились добровольно без принуждения. Молебны совершает у себя дома или у других членов общины.

Филиппу Трофимову около 60 лет. Крещён он был также в ворсинской церкви, но в неё он не ходил и не причащался, и 3 года не был на исповеди.

Мартину Алексееву около 40 лет. Как и предыдущие он был крещён в ворсинской церкви. За все годы исповедовался раз шесть.

Филату Юдину 20 лет. В ворсинскую церковь ходил и даже раза три исповедовался, но

после с братьями перестал ходить в церковь, молится дома и крестится двумя перстами.

Это старообрядцы в возрасте от 20 до 60 лет, которые были крещены в одной церкви и записаны в один приход. Они не желают двоеперстное крестное знамение, которому научились от отцов и дедов, менять на троеперстное, а также ходить и причащаться в синодальную церковь. Вынужденные сознаться в принадлежности к старообрядчеству, они готовы записаться в двойной оклад (12).

Все допросные речи должны были быть скреплены подписями, но старообрядцы никто своих рук не приложил, объяснив, что не умеют писать (13).

При рассмотрении и решении дела о боровских старообрядцах суд опирался на петровские указы от 8 февраля 1716 г. и 17 февраля 1718 г. (14). Основным содержанием первого из них была ежегодная исповедь. На тех, кто не исповедовался, священники обязаны были подавать (в городе — архиереям и судьям, а в уезде — старостам поповским) именные росписи. Эти росписи затем представлялись губернатору, а в уезде к ландратам, которые вносили со старообрядцев штрафы. «Раскольников» же они были обязаны переписать и положить на них двойной оклад.

По указу от 17 февраля 1718 г. штрафовались, те кто не записан в именные росписи: с посадского за первый раз — 1 руб., за второй раз — 2 руб., за третий раз — 3 руб.; с сельского жителя за первый раз — 10 денег, за второй раз — 1 гривна, за третий раз — 5 алтын. Священники, укрывавшие уклонявшихся от исповеди, также подвергались штрафу: за первый раз — 5 руб., за второй раз — 10 руб., за третий раз — 15 руб.

Согласно судебному решению, все 6 человек были взяты под стражу (см. документ №5). Во время следствия 16 июня 1731 г. старообрядец Филипп Трофимов умер в заключении, на что было составлено доношение караульного солдата Ивана Невского (15). Филип Агапов не выдержал заключения и после продолжительного увещания «от раскола ко святой церкви обратился» (16). Четверо оставших старообрядцев «возжелали быть в прежнем своем расколническом заблуждении» и 12 января 1732 г. были разосланы по разным монастырям: Филип Алексеев в Саввино-Сторожевский, Филип Юдин в Златоустов, Афанасий Алексеев в Николо-Угрешский и Мартин Алексеев в Николаевский Перервынский (17). Оторванные от своих семей, они содержались в «чепих и в железах», исполняли тяжелую физическую работу и под строгим караулом ходили на все богослужения и увещания. Уже 24 января «з железами ушел» Филип Юдин, а 30 января «во время заутрени, скиня с себя чепь, бежав через ограду в железах» Афанасий Алексеев (18). Не выдержал заключения Мартин Алек-

сеев. Он пожелал, как пишет игумен Варлаам, «богопротивную расколническую прелесть отрицать и соединится святая православной католической церкви» (19). Было это сделано от чистого сердца или с тем, чтобы добиться освобождения, остаётся неизвестным.

3 марта 1732 г. ключарь Архангельского собора Пётр Алексеев доносил, что бежавшие из монастырей боровские старообрядцы Филипп Юдин и Афанасий Алексеев пока не обнаружены, при этом приказчику Никите Петрову дано указание, чтобы при появлении в родных местах поймать их снова и доставить в Москву (см. документ №4).

Как сложилась дальнейшая судьба боровских старообрядцев, по документам проследить не удалось. Но и так становится понятно, что в 30-е годы XVIII в. церковное законодательство, как и в предыдущие десятилетия, было неотделимо от светского. Церковь всячески поддерживала и одобряла применения гражданскими властями тяжких телесных наказаний и сама, кроме диспутов и анафем, использовала ссылки и заточения в монастыри (20). Все данные мероприятия пагубно сказывались на развитии гражданского общества в XVIII в.

Все документы взяты из одного дела. Орфография и пунктуация даются с учётом современных требований и с сохранением особенностей подлинника. Документы публикуются впервые, без комментариев.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С.8—12.
2. Боченков В. Годы и приходы: Очерки по истории Калужского старообрядчества. М., 2001; он же. В тюремный замок до востребования: Очерки по истории Калужского старообрядчества. М., 2002; Осипова А.И. Из истории церковного братства пр. Пафнутия (последней четверти XIX—начала XX вв.) // Вопросы археологии и истории Верхнего Поочья. Калуга, 1991. С.46—50; Осипов В.И. Миссионерское противораскольничье братство Александра Невского // Старообрядчество: история, традиции, современность. Вып.2. М., 1995. С.32—35; он же. Из

- истории миссионерского противораскольничьего братства св. Иоанна Богослова в Калуге (1879—1914 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.4. М., 1995. С.2—8; он же. История старообрядчества в Жиздринском уезде // Песоченский историко-археологический сборник. Вып.2. Ч.1. Киров, 1995. С.93—96; он же. К вопросу о численности старообрядцев Калужской губернии в XIX—первом десятилетии XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8. М., 2000. С.33—38; он же. Численность старообрядческого населения Боровска и уезда в XIX—начале XX вв. // Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья: Материалы VIII региональной научной конференции 17—19 марта 1999 г. Калуга, 2001. С.110—116 и др.
3. Осипов В.И. Калужские старообрядцы 1900—1914 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995. С.36—48.
4. Зиновкина Н.В. Указ Калужской духовной консистории 1893 г. о «мерах к ослаблению раскола и сектантства в Калужской епархии» // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8. М., 2000. С.39—52.
5. Российский государственный исторический архив. (РГИА). Ф.796. Оп.12. Д.84.
6. Там же. Л.3—4об.
7. Там же. Л.6—8.
8. Там же. Л.8об.
9. Там же. Л.14об.
10. Там же. Л.12—13.
11. Там же. Л.16—22об.
12. Там же. Л.31, 45 и др.
13. Конечно, грамотные среди старообрядцев были. В деле названы имена старообрядцев, которые могли читать и писать. Это Иван Филиппов, так как «читает книги», десятилетний Филипп Трофимов. (Л.17).
14. Полное собрание Законов Российской империи. СПб., 1830. Т.5. №2991, 3169.
15. РГИА. Ф.796. Оп.12. Д.84. Л.23, 45.
16. Там же. Л.45об.
17. Там же. Л.45об.—46.
18. Там же. Л.47, 48об.
19. Там же. Л.49.
20. Более подробно см.: Старообрядчество: светское и церковное законодательство. XVII—XVIII вв. Арзамас, 2001. Гл. II.

1

1731 г., февраля 14. Доношение священников с. Ворсино Боровского у. о старообрядцах в вотчине Архангельского Московского собора

Собор великаго Архистратига Михаила господину священнопротопресвитеру Иякову Михайловичу з братиею.

Доношение

Боровскаго уезду церкви Успения Пресвятыя Богородицы, что в селе Ворсине, поп Никита Васильев, Яков Иванов милости у вас у всего собору просят. В прошлых 728-м и 729-м и 730-м и в нынешнем 731-м годах вотчине ваших разных приходские люди наши крестьяне в деревни Инютиной Макар да Алексии Яковлевы з женами и з детми, Филип да Федор Трофимовы з женами и з детми, вдова Дарья Евдокимова дочь, вдова ж Настасия Петрова дочь, Филип Алексеев з женою, Фрол Никитин з женою, сын Егор з женою, Яков Исаев з женою, Иван Исаев; деревни Каурцовой вдова Матрена Никонова дочь, дети Кондратеи, Григорей, Филат, Евсейко Юдин з женами, Сафрон Иванов з женою, Провотарь Васильев з женою; деревни Корековой Мартин Алексеев з женою, Димитрей Иванов з женою. Деревни Нефедовой Иван Никулин з женою. Деревни Денисовой вдова Евдокия Савельева дочь; деревни Корьяково Марья ¹...¹ дочь, Артем да Аверин Кириловы з женами; да деревни Ермолино Филип Агапов з женою, сын Агап з женою, Гавриил Григорьев. А про них мы богомольцы в тех ваших деревнях уще и неизвестны незнаемо с каково умыслу не приходят к церкви божии на молитвословие и к покаянию ²...² к нам благославлению не приходят же. А крест полагают на себя двоеперстия, пальцы складывают большой с четвертым и пятым, и держат они в домех своих незнаемо каких людей, лжеучителей, отвратников от церкви божии, и отправляют у них в домех их всякия требы, и собираютца к ним в те дома изо многих деревень сонмище немалое. А слышно нам богомольцам, что те расколщики крестьяне от них лжеучителей, которыхы нами были крещены, перекрещевают их сызнова, а как мы богомольцы их прихожене по преданию святых апостол и святых отце ³...³ станем учит — и они нас всячески ругают и порицают слугами антихриставами, и в домех они своих богомольцов хотят всякой бит и хвотают в руки чем не попало тапор, дубина или рогатина, а мы богомольцы на них о такой возвратной ереси подавали ведомости к духовному правлению в Пафнутиев монастырь неоднократно, такоже и в Боровскую канцелярию о том же явочное чело-

битную подано ж, и в том ис Пофнутьева монастыря, из Боровской канцелярии приходским нашим людям по сие время резолюции никакой не учинили и о той возвратной ереси в непокорении церкви Божии и с такова их злодейства смертнава к нам от них бою топоров, дубин и рогатин. И быть и впредь мы к ним в дом их ходить опасно.

Милостивейшие господин священный протопрезвитер Ияков Михайлович з братиею всего Архангельскаго собору, пожалуйте соблаговолите сие наше доношение на соборе принять и о токих вышепомянутых вотчин ваших раскольниках учинить резолюцию, дабы в вотчинах ваших у крестьян такая ересь не размножалось, а как богомольцам от такого не прити в крайнюю нищету.

⁴К сему доношению Никита Васильев⁴ руку приложил, поп Яков Иванов руку приложил.

Февраля 14-го 1731- го году.

Слушано февраля, 19-го дня. 1731-го года.

Ф.796. Оп.12. Д.84. Л.2, 2об., 3.

1-1 — не читается 1 слово.

2-2 — не читается 2 слова.

3-3 — не читается 1 слово.

4-4 — написано под текстом на листах.

2

1731 г., марта 7. Инструкция канцеляристу Афанасию Пуговишникову, направленному в Боровск для доставления в Москву старообрядцев

По указу ея императорскаго величества и по приказу Святейшаго Правительствующаго Синода канцеляристу Афанасью Пуговишникову

Инструкция

Ехать тебе с солдаты двумя человеки в город Боровск, а по приезде поступать тебе по нижеписанным пунктам:

1

Посланной с тобою ея императорскаго величества и святейшаго правительствующаго Синода Боровскому воеводе Дмитрию Чебукову Указ подать, требовать, чтоб расколщических лжеучителей и от церкви Божией Боровскаго уезду вотчине Архангельскаго Собора крестьян отвращающих, как возможно, также и тех крестьян, от церкви святых отвортившихся и в раскол впавших, Макара да Алексея Яковлевых с товарищи, от которых в вышеупомянутому указу изображенному, мужеска полу сыскав, выслать в Москву в святейший правительствующий Синод всех окованных под караулом немедля.

2

Как те противники сысканы и в Москву от боровского воеводы отправлены будут, тогда тебе с солдаты ехать со отправленными от онаго воеводы канвоем и присмотрение иметь надо всеми без всякаго послабления, дабы из колодников никто утечки не учинил. А ежели чьим несмотрением то учинится, и такой послабитель отослан будет к наказанию в светской суд неотменно.

3

Тебе ж Пуговошникову в Пафнутьеве монастыре, что в Боровску ж, в духовном правлении у правителей взять писменной за руками их ответ Боровского уезда вотчины Архангельского Собора села Ворсина церкви Успения Пресвятыя Богородицы священники Никита Васильев, Яков Иванов в той управление писменные ведомости о вышеписанных расколниках подавали ли, и по тем ведомостям какое надлежащее действо произведено, а буде не было никакова произведения для сего.

4

По прибытии своем в Москву явится тебе упомянутых расколнических учителей и расколщиков и ответ управительской при своем доношении объявить в святешем правительствующем Синоде без всякаго замедления.

5

Едучи тебе из Москвы трактом и по приезде в Боровску и назад возвращающихся, обид и налогу никому не чинить, и взятков ни с кого не брать, и за посланными с тобою солдаты того ж смотрят, опасаясь по указом императорского величества тяжкаго штрафа со истезанием.

Такова инструкция и указ за закрепою секретарей Михаила Дудина, Гаврила Замятина, за справою канцеляриста Дементья Корнышева марта 7 дня 1731 года.

Ф. 796. Оп. 12. Д. 84. Л. 9—10об.

3

ЭКСТРАКТ ИЗ ДЕЛА О БОРОВСКИХ СТАРООБРЯДЦАХ

(л.30) Экстракт из дела вотчины Архангельского собору Боровского уезду разных деревень о крестьянх расколниках.

Февраля 22-го дня сего 731-го года по ея императорского величества Указу и по определению святейшаго правительствующаго Синода, а по доношению Архангельского собору протопопа Иакова Михайлова с братиею, при котором подал присланное к ним из вотчины их Боровского уезду села Ворсина от попов Никиты Васильева, Якова Иванова доношение того Архангельского собора вотчин разных поделен и разных деревень на крестьян обоих полов на Макара да Алексея Яковлевых с товарищи, всего на 23 человека с

женами и з детьми и вдовы, которые незнаема с какова умыслу в церковь божую на молитвословие и к покаянию, а иные и к благословению к ним не приходят, и крест полагают на себя двоеперстным сложением, и держат они в домах своих незнаемо каких людей лжеучителей, и отправляют у них в домах их всякия требы, и собираются к ним в те дома изо многих деревень сонмище не малое, и о протчем. Велено оных расколнических лжеучителей и от церкви божии помянутых боровских крестьян отвращающих как возможно сыскав. Также и тех крестьян, от церкви святых отвортившихся и в раскол впадших, Макара да Алексея Яковлевых с товарищи мужеска полу взять в Москву в Синод. И для того сыску оных лжеучителей и взять крестьян и детей их мужеска пола расколщиков и присылки в Синод скованных под караулом в Боровск к воеводе Указ послан.

А для лучшаго в том отправлении присмотру, дабы не было в сыске каких потачки, отправлен из Синодалной канцелярии канцелярист Афанасей Пуговишников, которой марта 24 дня при доношении своем объявил сысканных из Боровской воеводской канцелярии таков расколников 6 человек, а имянно:

деревни Инютиной Афанасья Алексеева, Филипа Трофимова (оной Трофимов умре мая 10 числа сего 731-го года), Филипа Алексеева; деревни Коряковой Мартина Алексеева; деревни Ермолиной Филипа Агапова. ¹Оной Агапов к святей церкви обратился¹; деревни Коурцовой Филата Юдина, которые в Синодальную Канцелярию и приняты.

А о других расколниках объявлено, что-де в домах их нет и зъехали все от них посланных, до приезде их в те деревни розбежались.

А вышеозначенные расколники в канцелярии святейшаго Синода допрашиваны, а что сказали, о том в нижеписанных их допросех значится:

1

Афанасей Алексеев

От роду надеется быть лет 25 и более. Крещен-де он Афанасей в православную веру православным священником села Ворсина церкви Михаила Архангела Никитою Васильевым, и по крещении по возрасту своему в церковь он Афанасей ходил по Великой Пост 729-го года, и у исповеди бывал хотя не ежегодно, однако ж едва не по всякой год, также и Святых таин причащался в вышеозначенной Михаила Архангела церкви у вышеереченнаго попа Никиты Васильева, а того 729-го года великого поста от первой недели в церковь не стал он ходить для того: пришед-де в дом ево Афанасьева отца Алексея Яковлева живущей, как он сказывал, за рекою Угрою в лесу мужик именем Егор Кононов (а где та Угра, также оной мужик чей и откуда подлинно, он Афанасей не знает) и начал учить, чтоб они крестились двое-

перстным сложением и в церковь Божию не ходили, для того-де, что в церковь ходят и такие, которые принимают табак, а с теми-де принимающими табак кто сообщение имеет великой грех, и есть и пить с ними не надлежит, а вместо-де церковного хождения приказал он домовное чинить моление, а имянно за вечернее пение, за утреню и всенощную и божественную литургию, 750 поклонов с молитвою такою при каждом поклоне: «Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас». А оной-де мужик Егор Кононов и никто другой его не перекрещивал, и как он Афанасей, так и его отец Алексей Яковлев с своею женою, а его матерью, также и братья его болия Савелей, Михайла, Левон в церковь Божию по тому его Егорову научению ходить перестали, и от всех церковных таинств отлучились, а оной Егор в доме отца его жил только дни с три на сырной неделе, а после того времени к ним в дом не прихаживал и в деревне их ни у кого не бывал, а в то же время оной Егор тому ж научил их, чтоб не ходить в церковь, а молится в доме также и после его. В их согласие самоизвольно пришли с женами и з детьми, а не по научению чьему, вотчин того ж собора сверх привезенных ныне с ним в Москву крестьяне деревни Инютиной Макар Яковлев, Флор Никитин, Федор Трофимов; деревни Курьяновой Артемон Кирилов, а прочих-де он того ж своего согласия никого сверх оных не знает. А он Афанасей никого к своему мудрствованию ненаучивал ²(Филип Алексеев сказал, что сей Афанасей его Филипа в церковь не ходит научил)², и вышеозначенное моление отправляют они как одиночно, так и собираясь друг к другу в избе, а учителя и никакого грамотного человека кроме одного детины лет в 10 вышеозначенного Филипа Трофимова сына Ивана Филипова никого у них нет. И тот Иван во время их в избе собрание читает по книгам, а по какому и что, он не знает и он-де Афанасей Алексеев сверх вышеписанного по научению Егорову моления более ничего не делает и разсуждения ни о каком церковном (л.29об.) таинстве не чинит и ни о чем показать не знает. А в церковь Божию ходить и святые таинства принимать и креститься троеперстным сложением, также и молитву Иисусову говорить иначе сверх того, как от онаго Егора научен, не будет для того, что тот Егор сказывал им, что в церковь ходить, где табакоприниматели ходят, есть грех великой, что и он Афанасей так же утверждает, а для чего и почему, сказать не знает. А того-де села Ворсина священников Никиту Васильева, Якова Иванова он Афанасей антихристовыми служителями и никого из священного чина людей никогда нигде не называл и не бивал, а под платеж расколнического оклада он не записался, только записаться хотел, и ныне хочет.

2

Филип Алексеев

От рождения-де ему лет с 50 или более того, сказать не упомнит, крещен-де он в православную веру села Ворсина священником Васильем Михеевым, и по возрасту своему он Алексеев исповедывался чрез того ж села Ворсина у священника Никиты Васильева, а святых тайн никогда, как стал помнить, не приобщался, а то исповедание он имел по 729 год и в церковь Божию ходил по 730 год, а с того 730 года в церковь Божию не стал он ходить для того, что ему Алексею той же деревни Инютиной крестьянин Афанасей Алексеев, которой ныне привезен в Москву в Святейшей Синод, сказывал, что-де в церковь ходить не для чего, понеже-де в церкви более шумят, а не молятся, и его-де научил некоторой пустынник, а имянно его не сказал, дома молитву отправлять вместо вечерни, утрени и обедни по 750 поклонов с молитвою такою: «Господи Иисусе Христе сыне Божии, помилуй нас грешных». И он Алексеев по тем его Афанасеевым словам в церковь ходить и перестал, а стал дома у себя по вышеписанному так молится. Также (л.30) для совокупного моления хаживал он в дом той же Инютиной деревни к крестьянину Филипу Трофимову, которой ныне в Москве ж в Святейшем Синоде, да к вышеозначенному Афанасею Алексееву, а чтения по книгам у них никто не чинил, а других неходящих в церковь и с ними в равном молении пребывающих он знает, а имянно: той же деревни крестьян сверх ныне в Москву привезенных Егора Флорова, Марка Филипова, сына онаго Филипа Трофимова, которой ныне обретается в той же деревни. А других он сверх вышеписанных никого не знает и в совокупном молении никого не видал. А на церковь святую он противного никакого мнения не имеет и вторично ни кем не перекрещиван, а в церковь Божию ходить и исповедываться, и святых тайн приобщиться не желает для того, что вышеписанной Афанасеем от того удаляться приказывал, а для чего имянно, не сказал. А от другаго никого, чтоб в церковь не ходя дома молится, он никем не учен и учителей расколнических никого не знает. А под платеж расколнического оклада он Филип Алексеев не записался, только к записке намерение имел и ныне записаться желает.

3

Мартин Алексеев

От рождения-де ему надеется быть близ 40 лет, крещен он православным священником села Ворсина Церкви Михаила Архангела, а как его звали, о том он от отца своего и ни от кого не слышал. И по возрасту своему в церковь Божию хаживал и исповедывался от рождения своего раз с 6, а в которых имянно годах, не упомнит. Только помнит, что исповедывался в последние тому

будет два года того ж села у попа Никиты Васильева, а Святых тайн (л.30об.) приобщался только в одно время в немощи своей, когда было 15-ть или 20-ть лет, а с того времени в прошлом 729-м или 730-м годах ж не исповедывался за суетами своими. А в церкви Божией в те ж дву годах бывал раза с три для того, что более за суетами ж быть ему не случилось, а вместо того употреблял моление домовное с молитвою: «Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй мя грешнаго» сколько ему когда случится, а не так, чтоб уреченное время молитвословию иметь, также и ни к кому в дом на совокупное моление не хаживал и к нему никто не приходил. А крестное знамение полагает он на себе двоеперстным сложением, а оному сложению научился он от деда и отца своего, понеже они так же полагали на себя, а от других на то учащих ни от кого учим не бывал и о церкви святых никакова мнения и разсуждения не имеет. И ныне ходить в церковь Божию на молитвословие также исповедывающа и святых тайн приобщаться он желает, а знамение крестное на себя полагать троеперстное не хочет для того, что дед и отец ево да и он двоеперстное из младенчества, а не троеперстное на себя полагал. А раскольнических учителей никого он не знает, только знает в церковь Божию неходящих и неисповедывавшихся того ж Архангельского собора вотчин деревни Корякова крестьян Дмитрия Иванова, Агея Савельева, да Ильи Понкратева сына, а как его зовут, не знает.

4

Филат Юдин

От рождения ему лет с 20. И по возрасту своему в церковь Божию он Филат хаживал по 730-й год и исповедывался раза с три, а в которых имянно годах, не упомнит (л.31). Только помнит, что последнее исповедание имел он у попа села Ворсина Якова Иванова назад тому года з два, а святых тайн никогда не приобщался. А с того 730-го года в церковь Божию не стал он ходить для того, что слышал он деревни Курьяновой от крестьянина Артемона Кирилова, что-де некоторой пустынник, а как ему имя, не сказал, ево научил в церковь не ходить, понеже-де в доме молится еще лутче. И оной, послушав ево слов, в церковь ходить и перестал, а вместо того научил он ево с молитвою Иисусовою «Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас грешных» по 750 поклонов чинить, что он по тому ево приказу даже до ныне исправляет. А крестное-де знамение он на себе полагает двоеперстное, понеже такое и отец ево, которой в прошлом 730-м году умре, на себя полагал. Также он Филат молитвословие имеет и з другими совокупное, а имянно хаживал он к вышеозначенному Артемью Кирилову, также и к нему Филату Юдину приходили деревни Коурцовой Софрон Иванов, Провотар Васильев, Тихан Агафонов з женами и з

детьми. И в оном собрании чинят такие же поклоны с вышеозначенною молитвою, а других никаких обрядов у них, также ни чтения, ни пения не отправлялось. Да и читать некому, понеже грамотных людей нет. А о кроме вышеозначенных в церковь не ходящих никого он не знает. А ныне и впредь в церковь Божию ходить он не будет, а для чего не сказал. А раскольнических-де учителей и никого других сверх вышеозначенных зломудствующих в равной силе ему, также и никого других раскольников не знает. А мать-де ево Филатова, да братья Григорей, Евсей Юдины в церковь не ходят же, а отправляют домовную молитву как и он и крестятся двоеперстным же сложением.

А ныне вышеозначенные раскольники просят, чтоб их положить в двойной оклад.

(л.31 об.) А в Указах высокославных и вечнодостоинных памяти Его Императорского величества Петра Великого напечатано.

Февраля 8-го дня 1716-го года.

Всепресветлейший державнейший Петр Великий Император и самодержец Всероссийский указал по имянному своему императорского величества Указу послать во все епархии ко архиерею и в губернии к губернатором свои императорского величества указы: велеть в городех и в уездах всякаго чина мужеска и женска полу людям объявить, чтоб они у отцов своих духовных исповедывались повсягдно, а ежели кто в год не исповедывается, и на таких людей отцом духовным и приходским священником подавать в городех архиерею и духовных дел судьям, а в уездах старостам поповским имянные росписи. А им те росписи отсылать к губернаторам, а в уездах к лантратом, а им губернаторам и лантратом на тех людей класть штрафы против доходу с него втрое, а потом им ту исповедь исполнить. Также где есть раскольники, тех во всех губерниях губернатором как мужеска так и женска полу описать (кроме тех, которые живут близ рубежа). И описав положить их в оклад против настоящего нынешняго платежа почем купечество в посады, а крестьян с тяглых своих жеребьев платят вдвое. А которые по описи явятся, а прежде сего податей никаких не платили, тех обложить применяясь к тому ж. А женска полу со вдов и девок против одного в полы. А что в которой губернии по описи тех раскольников явится и что на них окладу вновь положено будет, о том в канцелярию Сената прислать из губерней ведения.

(л.32) Февраля ж 17-го дня 1718-го года между прочим напечатано:

Кто будет исповедываться и не исповедываться, тому всем иметь книги погодно и присылать их по епархиям в духовные приказы, и кто по тем книгам явится без исповеди, и с таких править тех приходов священников штрафы с разnochинов и с посадских первой по рублю, второй по два рубли, третьей по три рубли, а с поселян

первой по 10 денег, другой по гривне, третьей по 5 алтын, а которые в таковых противностях явятся, и о тех подавать ведомости в губерниях губернатором и лантратом, а им по тем ведомостям таковым чинить наказанье, а потом им ту исповедь исполнять же, а буде о тех, кто у исповеди не будет, а священник о том не донесет, и за такую ману взять на нем штрафа первой 5 рублей, второй 10 рублей, третьей 15 рублей. А ежели потом явится в такой же мане, и за то извержен будет священства.

Февраля 15-го дня 1725-го года в сообщенном Святейшему Правительствующему Синоду из правительствующаго Сената ведении написано:

Февраля-де 4-го дня того 725-го года Всепресветлейшая державнейшая великая государыня императрица Екатерина Алексеевна самодержица Всероссийская для поминовения блаженных и вечнодостойных памяти (л.32об.) его императорского величества милосердующая о своих подданных указала положенных за неисповедь на поселянах правож впред до указа удержатъ, токмо исповедь им повсягодною исполнять неотменно, а каким образом их поселян к исповеди впредь понуждать наказанием ли телесным или чем другим, о том определение учинить по согласию с Святейшим Синодом.

Да в 722-м году, февраля 28-го дня по Указу императорского величества и по приговору Святейшаго правительствующаго Синода, каков учинен против докладных пунктов из приказа церковных дел, о раскольниках между прочим в ниже писанных пунктах написано:

в 16-м.

О потаенных и не записных раскольщиках чинить так, как состоявшейся марта 2 числа 718-го года имянной его императорского величества указ повелевает. А имянно: мирских для отсылки на каторгу посылать к светским командиром, а монахов и монахинь посылать в монастыри под начал, а кто обратится, принимать как надлежит.

в 17-м.

На незаписных от платежей укрывающихся расколщиках, доправив за годы неплаченные, отдать их в наказание суду гражданскому, а кто обратится, принимать к церкви и неплаченное оставить. (л.33—35об. пропущены).

(л.36) В протоколе святейшаго правительствующаго Синода, подписанном июля 26-го дня, 1731-го года, написано.

По Указу Ея императорского величества святейший правительствующий Синод слушав доношения церкви Трех Святителей священника Ивана Федорова о привезенных из Боровска вотчины Архангельскаго собора разных деревень расколниках Афанасье Алексееве, Филипе Трофимове, Филипе Алексееве, Мартине Алексееве, Филипе Агапове, Филате Юдине, из которых Филип Трофимов в безделной своей замерзлости и умре. А Филип Агапов по увещанию ево священническом

обратился ко святей церкви и как исповедь, так и святым таин приобщение за истинное принял и вред двоеперсным сложением крестится не желает, и признавает-де он священник Иоанн онаго Филипа истинным христианином, как ему пред Богом в святей еркви и везде по многим ево увещаниям клялся. А прочие вышеобъявленные четыре человека ко увещанию не приходят. Приказали онаго обратившагося ко святей церкви Филипа Агапова обязать писмянно по Указу с крепким подтверждением, дабы паки в такое в каком он суевории был не токмо явственным видом, но и мыслию не подпал и с обретающимися в таковых (36об.) суевержствах о том разговоров отнюдь не употреблял, и по взятии у него по указом надлежащего обязательства свободить, а священнику тому, в котором он приходе обретається, от наблюдения над ним из святейшаго правительствующаго Синода послать Указ. А о вышеписанных непокорившихся святейшей церкви противящихся четырех человеках, как повелевается с таковыми поступать, выписав из святых правил и из государственных правил предложить к синодальному разсуждению неукоснительно.

Подлинной протокол прописан тако
Феофан архиепископ Новгородский
Леонид архиепископ Крутицкий
Иоаким архиепископ Ростовский
Питирим архиепископ Нижегородский
Евфимий архиепископ Чудовенский
Иларион архиепископ Горицкий
Иоанн протопоп Успенский
Иоанн протопоп Благовещенский

Ф.796. Оп.12. Д.84. Л.30—33, 36—36об.

1-1 — написано сбоку основного текста.

2-2 — написано сбоку основного текста.

4

1732 г., марта 3. Сказка ключаря Архангельского собора Алексева о бежавших из монастырей старообрядцах

1732 года марта 3 дня в канцелярии Святейшаго правительствующаго Синода Архангельского собора ключарь Алексеев сказал: вотчинная-де того собора Боровскаго уезду деревни Инютиной (которая деревня имеется в поделе протопоповской) крестьяне Филип Юдин, Афанасей Алексеев, которые по определению Святейшаго правительствующаго Синода для увещания и исправления их розосланы были в монастыри: Юдин в Златоустов, Алексеев в Угрешской и из тех монастырей бежали. И ныне они обретаются в той ли деревне Инютиной, о том-де он ныне подлинно показать не может. А будет о том немедленно писать поделу протопопской к прикащику Никите Петрову.

И ежели оные расколники обретаются ныне

в той деревне, то по высылке их в Москву объявит он в Синодальной канцелярии немедленно ж. К сей скаске ключарь Алексеев руку приложил. *Ф.796. Оп.12. Д.84. Л.44.*

5

1732 г., марта 8. Из журнала Синодальной канцелярии о сбежавших из монастырей боровских старообрядцах

(л.45) И по вышеписанной помете из имеющегося в Синодальной канцелярии дела, которое началось по поданным февраля 19 дня 1731 года Архангельского Собора протопопа Иакова Михайлова с братиею да вотчины того Собора Боровского уезду села Ворсина церкви Успения Пречистой Богородицы священников Никиты Васильева, Якова Иванова о размножающихся в той вотчине разных деревень раскольников крестьянх Макаре да Алексее Яковлевых с товарищи 23-х человек з женами и з детьми доношениям расписано.

Оного февраля 22 дня по определению святейшаго правительствующаго Синода, а по посланным к боровскому воеводе Чебукову и Пафнутьева монастыря к архимандриту Дорофею Указом из помянутых раскольников шесть человек высланы в Москву за караулом, а именно, деревни Инютиной Афанасей Алексеев, Филип Трофимов, Филип Алексеев; деревни Коряковой Мартын Алексеев; деревни Ермолиной Филип Агапов; деревни Каурцовой Филип Юдин. А вышеозначенных раскольников же Макара Яковлева с товарищи в воеводском доношении объявлено, что они еще до приезде посланных по них все разбежались.

И вышеозначенные привезенные раскольники в Синодальной канцелярии допрашиваны, а в допросах своих показали, что они в церковь к (л.45об.) слушанию божественнаго пения не ходят, а молятся в домех своих и крестное знамение полагают на себя двоеперстным сложением так, как деды и отцы их молились, и требовали, чтоб их за тот раскол положить в двойной оклад.

И из оных раскольников Филип Трофимов, которой содержался с товарищами своими в хлебне, умре июня 16-го числа того 731-го года. ¹(Оно умерше раскольник где погребен, того под телом неочищено)¹.

А другой из оных же раскольников Филип Агапов по увещанию трехсвятительскаго священника Иоанна Федорова от раскола ко святой церкви обратился, а прочия четыре человека по многократных ево другого харитониевскаго священника Георгия увещаниям от раскола не обратились, а возжелали быть в прежнем своем раскольническом заблуждении. ²(По Синодальному, июля 26 дня приказания оного обратившагося по взятии надлежащего обязательства веле-

но свободить, а священнику тому, в котором он приходе обретается, о наблюдении над ним послан указ, и оной Агапов как свободен и обязательство у него взято и указ к тому священнику послали, того в деле не значится)².

А генваря 12 дня сего 1732 года по определению синодальному оныя необратившиеся раскольники разосланы по монастырям: Филип Алексеев в Савин, Филип (л.46) Юдин в Златоустов, Афанасий Алексеев в Николаевской Угрешской, Мартин Алексеев в Николаевской Перервянской. И в тех монастырях велено содержать их в чепи и в железах и в трудах монастырских под крепким присмотром неисходно и водить их раскольников в церкви ко всякому божественному пению, и как возможно увещать, чтобы они, оставя оное свое суеверное заблуждение, учинили ко святыи церкви обращение, а ежели они от того своего расколническаго суеверия и богопротивнаго суетмудрствования не отстанут и в прежнем упорстве пребывать похотят, то им объявить, что они за такие святыи церкви противность и необращение для учинения им по государственным правам Указа отосланы будут в светский суд куды надлежит, а буде они похотят к церкви святой обратиться, и о том их обращении и с тех монастырей настоятелем прислать в Москву к оставшим синодальным членам доношения, по которым (л.46об.) им крещение по правилам святым и по ея императорскаго величества Указом учинить без продолжения времени.

А того ж генваря 26 дня в доношении Златоуставского монастыря архимандрита Спиридоном написано:

Выше упомянутой-де присланной в тот монастырь раскольник Филат Юдин по силе Указа был посажен в чепь и в железы и отдан под караул того монастыря сторожу Андрею Федорову с таким подтверждением, дабы он того раскольника берег крепко и водил повсядневно ко всякому божественному пению в церковь и посылал бы на всякие монастырские труды, и оной вышеупомянутой раскольник того генваря 22 дня по увещанию (того монастыря) ево архимандрита весьма к обращению ко святыи церкви явился склонен, и в церкви при всем того монастыря братии после утренняго пения всех зломудрствующих раскольников и их мненную веру по вопросу (л.47) ево архимандрита проклиная, и после божественной литургии антидор принимал, и крестное знамение треперстным сущим сложением на себе полагал, и стал быть яко сущии верный христианин, и он архимандрит желал к лучшему ево обращению привести и утвердить и тогда святейшему правительствующему Синоду объявить. И того ж генваря 24 дня по полудни во втором часу означенной того монастыря сторож Федор пришед объявил ему архимандриту, что вышеупомянутой раскольник Юдин того дня рубил дрова и у той работы якобы-де той службы в чепи исправить ему было

невозможно и быв означенной Юдин (у той работы) в дровяного двора в железах бежал, а куды, о том-де он неизвестен.

И означенной сторож Андрей Федоров в синодальной канцелярии допрашиван. А сказал: оной-де раскольник Филат Юдин по приказу того монастыря властей отдан был ему под арест скованой в железах и в чеши для привожения к церкви и для работы, которого-де он Комаров и содержал под тем арестом с неделю времени и в церковь Божию к пению церковному и на монастырскую работу водил, и того де генваря 24 числа со онаго раскольника снял он Комаров чепь для рубления дров, понеже в чеши дрова рубить невозможно, и оной раскольник без чеши в одних железах дрова и рубил. А того ж 24 числа в полдни отлучился он Андрей для нужды своей в город, а того раскольника Юдина приказал стеречь на (л.47об.) дровяном дворе, где оной раскольник рубил дрова, того ж села Спасского крестьянину Ивану Семенову. И быв-де он Комаров в том городе с час. Пришед на тот дровяной двор, спросил ево Семенова про того раскольника Юдина, и он-де Семенов ему Комарову объявил, что-де оной раскольник у него Семенова с того и в железах ушел, а каким случаем, о том ему Комарову он Семенов не объявил. И он Комаров с ним Семеновым того утекшаго по улицам искали и сыскать нигде не могли, и о той ево утечке тогда ж объявили они того монастыря властям, а послабления к побегу того раскольника он Комаров не чинил и взятков с него никаких не брал.

Против допросу вышеозначеннаго сторожа Андрея Комарова крестьянин Иван Семенов допрашиван, а сказал: как он Комаров означенного генваря 24 числа отлучился в город и ему Семенову приказал помянутого раскольника Юдина скованого без чеши на дровяном дворе тогда рубившаго дрова стеречь, и он-де ево и стерег с час времени и пошел на малое время в хлебню, и тогда того монастыря подкеларщик белец Федор Никитин взял ево Ивана в погреб для взятия пива и нацедил то пиво в ендову и отнес на другой погреб. И как пришел на тот дровяной двор и того раскольника тут уже и не застал, а как тот раскольник (л.48) и з железами ушел, того он Семенов за помянутою отлучкою не усмотрел, и после того вскоре помянутой Комаров из города пришел и того утекшаго раскольника Юдина он Семенов с ним Комаровым в монастыре и по улицам искали, но сыскать нигде не могли. И тогда объявили они о той утечке того монастыря властям, а он-де Семенов того раскольника не отпускавал и взятков никаких с него за отпуск не бировал.

Против допросу онаго Семенова того ж монастыря подкеларник белец Федоров Никитин допрашиван. А сказал: онаго же Семенова ген-

варя в 24 числа взял оной Федор ис хлебни на погреб для наливки в ендову пива не ведая и не спрося у него о том, что он тогда раскольника стерег, и он-де Семенов нацедил того пива в ендову, отнес на другой погреб для подносу случившимся тогда гостиным людям и в том-де часу това Семенова он Федоров и отпустил, а как вышепомянутой раскольник Филип Юдин ушел и кто ево отпустил ли, про то он Федоров не знает. А он Федоров с него того раскольника не отпускавал и взятков с него за отпуск не бировал.

Да февраля 24 числа в доношении Николаевского Угрешского монастыря игумена Федора объявлено. Присланной-де в тот монастырь при Указе раскольник Афанасей Алексеев был содержан под караулом у отставного солдата (л.48об.) Ивана Локова и в церковь к литургии к вечерни и к заутрене приводен, а генваря 30-го числа оной раскольник во время заутрени, скиня с себя чепь, бежав чрез ограду в железах, и где ныне обретається, неизвестно.

А в синодальной канцелярии Архангельского собора ключарь Петр Алексеев скаскою объявил.

Вотчинныя ж того собора Боровскаго уезду деревни Инютиной, (которая-де деревня имеется в подели протопопской) крестьяне раскольника Филат Юдин, Афанасей Алексеев, которых по определению святейшаго правительствующаго Синода для увещания и исправления их разосланы были: Юдин в Златоустов, Алексеев в Угрешской из тех монастырей бежали. Ныне они обретаються в той ли деревне Инютиной, о том-де он ныне подлинно показать не может. И будет о том немедленно писать подели протопопской к прикащику Никите Петрову, и ежели-де оныя раскольники обретаються ныне в той деревне, то по высылке их в Москву объявит он в синодальной канцелярии немедленно ж.

А февраля ж 29-го дня в доношении Николаевского Первыянского монастыря игумена Варлаама показано.

Присланной-де в тот монастырь при Указе раскольник Мартин Алексеев по много-де в том монастыре увещанию (л.49) желает богопротивную расколническую прелесть отринуть и соединится святыя православной кафолической церкви, а без позволения-де святейшаго Синода онаго раскольника ко святыи церкви приобщить не смеет.

И против чтоб онаго раскольника Мартина из онаго монастыря взять в синодальную канцелярию и по желанию ево о обращении ко святыи церкви учинить по указу.

³Канцелярист Михайло Козловской³.

Ф.796. Оп.12. Д.84. Л.45—49об.

1—1— написано сбоку основного текста.

2—2 — написано сбоку основного текста.

3—3 — подписано по листам протокола.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

РОМАН М.Н. ЗАГОСКИНА «БРЫНСКИЙ ЛЕС»
В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ*М.А. Дзюбенко*

Михаил Николаевич Загоскин (1789–1852) — один из самых знаменитых писателей своего времени, поэт, исторический романист, комедиограф, чьи литературно-исторические интересы нашли воплощение в чиновничьей карьере (это для нас немало важно): с 1831 г. — директор московских театров, а с 1842 г. — директор московской Оружейной палаты. Нет необходимости и возможности подробно характеризовать творчество Загоскина; достаточно напомнить о самых известных его произведениях. Это исторический роман «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году» (1829), который при жизни автора выдержал 8 переизданий и был переведён на 6 языков; его появление приветствовалось Пушкиным, Жуковским и многими другими. Это исторический роман «Рославлев, или Русские в 1812 году» (1831) — менее успешный, однако вдохновивший Пушкина на попытку написать своего «Рославлева». Это рассказы о московских достопримечательностях «Москва и москвичи», вышедшие в 4 частях (1842–1850). Загоскин был автором нескольких комедий и множества других романов. Здесь нужно заметить, что в целом эти романы образуют своеобразную литературную летопись России, поскольку каждый из них посвящён исторически значимой эпохе. О том, какое место занимал Загоскин в литературе своего времени, говорит тот факт, что в год его смерти (а он умер после Гоголя и Жуковского) писали о потере трёх великих русских писателей.

Среди множества его исторических романов до сих пор не привлекал внимания исследователей роман «Брынский лес. Эпизод из первых годов царствования Петра Великого» (1846). Поскольку после революции роман переиздавался всего один раз, в 1993 г., есть необходимость дать его краткий пересказ.

Действие происходит летом 1682 г. и начинается, судя по всему, 4 июля. Сын покойного стрелецкого головы Дмитрий Афанасьевич Лёвшин возвращается в Москву примерно через полтора месяца после так называемой Хованщины (происходившей 15–17 мая). Тогда, как известно, стрельцы, подстрекаемые родственниками

первой жены царя Алексея Михайловича — Милославскими и руководимые князем Иваном Андреевичем Хованским, под лозунгами борьбы с предателями и защиты старой веры убили ряд бояр — сторонников Нарышкиных и принудили молодого царя Петра поделить престол с его братом Иваном под регентством царевны Софьи, дочери покойного царя Алексея Михайловича от первого брака с Милославской. Всё это время, как следует из романа, Лёвшин находился в Костроме, где вступал в наследование родовым поместьем своего скончавшегося дяди Семёна Яковлевича Денисова. Попутно мы узнаём о том, что есть у него ещё один дядя, Андрей Яковлевич — старовер, которого Лёвшин в глаза не видел, но который, по словам его сестры — покойной матушки Лёвшиной, «сначала спасался в Соловках, после жил за Онегою, а там отправился на житьё в Стародуб» (1); где он теперь, не знает никто.

Будучи, в отличие от большинства стрельцов, потомственным дворянином и принадлежа по матери к роду князей Мышецких, Лёвшин нисколько не сочувствует врагам Петра и поборникам старой веры и не скрывает своего возмущения их действиями. Его сослуживцы-стрельцы решают убить его, о чём Лёвшину сообщает один из немногих его единомышленников по фамилии Колобов. Чтобы стрельцы не нашли Лёвшина, его решают вывезти из Москвы, а до этого времени на несколько дней укрыть на постоялом дворе в Зарядье, который содержит старообрядка и где Лёвшин будет вне опасности и подозрений.

Сидя в подполе постоялого двора, Лёвшин в стенную щель видит, что его соседкой оказалась прекрасная девица по имени Софья Андреевна «с гибким станом и почти бледными щеками». Судя по тем разговорам, которые ведёт она со служанкой Дарьей и которые Лёвшин мог подслушать, в Москву её привёз приехавший по своим делам отец-старообрядец, который не хочет выпускать её на улицу во избежание соблазнительных знакомств. Впрочем, как свидетельствует сюжет романа, от соблазнов даже в подполе не уберёжешься.

На следующий день Лёвшин узнает от Колобова, что проклятые старообрядцы ворвались в Кремль, чтобы устроить там прения о вере.



М.Н. Загоскин.

Как известно, прения о вере в Грановитой палате состоялись 5 июля 1682 г. Лёвшин пламенно желает защитить царя и веру: «Чтоб я в то время, как наш батюшка, Пётр Алексеевич, будет окружён изменниками и предателями, сидел, как баба, взаперти?..» (2).

Невзирая на опасность для собственной жизни, он хватает саблю и бежит вслед за Колобовым.

После жарких прений, победителями в которых считает себя каждая из сторон, Лёвшин попадает-таки в руки стрельцов, однако через сутки его освобождают по ходатайству боярина Кирилы Андреевича Буйносова. За сутки обстановка изменилась: казнили священника Никиту Добрынина по прозвищу Пустосвят — вождя московских староверов, но всё же от греха подальше Буйносов отправляет Лёвшина в своё подмосковное имение, а затем и вовсе отсылает его под Калугу, в Брынские леса, к своему другу боярину Юрию Максимовичу Куродавлеву, обещая приехать следом, поскольку в Брынской волости и у него есть имение.

Из разговоров действующих лиц читатель узнаёт о том, что Брынский лес — глухое место: «С тех пор, как в них развелись раскольниковы скиты, так просёлочным дорогам и перекрёсткам счёту нет, как раз заплутаешься. Да и сброду всякого много: коли вора соследили и ему придержаться негде, так он юркнет в Брынский лес

и поминай, как звали!.. Не то чтоб всякий раскольничий скит был воровской пристанью, в иных скитах живут очень смиренно и зазнамо разбойника держать не станут; да ведь у него на лбу не написано, что он разбойник; а мошеннику что веру переменить?..» (3).

Узнаём мы и о том, что любимый дядя Лёвшина, Семён Яковлевич, проведя 30 лет в расколе, незадолго до смерти трогательно воссоединился с реформированной Церковью. Зато другой дядя, Андрей Яковлевич, проклял своего брата как вероотступника. Узнаём и о том, почему столь грустен боярин Буйносов. Оказывается, потерял он 11 дочерей: «три утонули, пять скончались от разных недугов, две померли от оспы, а последняя-то дочка, самая меньшая, Бог знает где» (4), потому как за 15 лет до описываемых событий потеряли четырёхлетнего ребенка по дороге в Брынское поместье, когда зазевалась няня Игнатьевна. Эта девочка была одновременно и крестницей Куродавлева.

Углубляясь в Брынский лес, Лёвшин и его слуга Ферапонт наезжают на скит, в котором старообрядцы морят голодом бедных поселян, насильственно, как говорится в романе, «сподобляя их мученического венца». Лёвшин и Ферапонт освобождают невольных запощеванцев: «Страшно было взглянуть на эти человеческие остовы: их бледные, искажённые страданием лица, их помутившиеся, полоумные глаза были ужасны!» (5). Среди них оказывается и Дарья, служанка прекрасной Софьи Андреевны. В это время с подкреплением возвращаются старообрядцы; Лёвшин захвачен в плен, а Ферапонт сильно избит, но его увозит Дарья.

От Дарьи о местонахождении Лёвшина узнает её хозяин и отец Софьи Андреевны Андрей по прозвищу Поморянин — загадочный и влиятельный человек, старообрядец, авторитетный не только среди местных староверов. Правда, хоть он и отец ей, но о его жене никто ничего не знает, однако героев романа это не смущает. Он освобождает Лёвшина и привозит его к себе домой, а по дороге справляется о конфессиональной ориентации Лёвшина. Поморянину она представляется нетрадиционной, и потому, когда на следующий день Лёвшин решает с ходу просить у Андрея руки и сердца его дочери, тот отказывает ему: «Если б мне сказали, что дочь моя умрёт сегодня же, коли я не выдам её за того, кто исповедует никонианскую веру, так я бы пошёл и сам сколотил ей гроб» (6).

По округе ходят слухи о том, что Андрей уже сосватал свою дочь за мешовского воеводу — старообрядца Феодора Токмачёва. Лёвшин опускает руки, но не таков его находчивый слуга. Пользуясь благосклонностью Дарьи, имеющей на него свои виды, и с согласия Куродавлева он помогает своему хозяину организовать похи-

щение Софьи. Спешно начинается венчание Лёвшина и Софьи. В это время Поморянин приезжает к Куродавлеву требовать обратно своей дочери и открывается: это сам Андрей Яковлевич Денисов, человек из княжеского рода. Таким образом, Лёвшин и Софья оказываются двоюродными братом и сестрой; брак между ними состояться не может. Куродавлев спешно посылает прекратить венчание, но оно уже состоялось. Все в растерянности. В это время приезжает Буйносов, и по образку на шее новобрачной узнаёт свою некогда пропавшую в лесу дочь. Все ликуют: Буйносов обрёл дочь, Куродавлев — крестницу, Лёвшин — законную супругу (ведь Софья ему не кузина). Посрамлён лишь бездетный и неправовверный Андрей Денисов, видимо, имевший какое-то отношение к давней краже Софьи в лесу.

Критика заметила новое произведение Загоскина. Его оценка зависела, как водится, не только от литературных достоинств романа, но и от общественных пристрастий критиков и их соответствия с таковыми автора. Так, рецензент журнала «Москвитянин» (подписавшийся инициалами А.С.), отмечая, что «автор и знать не хочет тех усовершенствований, какие сделаны в наше время французами», признаётся: «Роман не понравился мне как критику и очень понравился как читателю. А признаюсь, на впечатления свои я полагаюсь более, чем на знание и на правила науки» (7). Иными словами, литературные несовершенства нового загоскинского творения не становятся причиной строгого суда над ним — по той, видимо, причине, что Загоскин — директор Оружейной палаты был москвичам-славянофилам ближе, чем многие петербургские знаменитости.

Гораздо серьёзнее и строже отнеслись к новому творению Загоскина петербургские журналы (столице пристала строгость). «Библиотека для чтения» к «Брынскому лесу» обращалась дважды: в разделе «Литературная летопись» (8), а в следующем номере — в разделе «Критика» (9). Если первый материал в основном представляет собой пересказ литературной новинки, то второй, написанный А.В. Никитенко, содержит подробный её разбор.

Прежде всего Никитенко указал на недостатки и достоинства таланта Загоскина: к первым принадлежит неспособность сфокусировать высшие идеи в исторически точном характере; ко вторым — талант повествователя и умение «сообщать своим изображениям настоящий местный и народный колорит» (10). Именно поэтому, по мнению рецензента, роман «Брынский лес» лишён существенных черт исторического. Главное действующее лицо Лёвшин — «призрак, созданный воображением романиста, без всяких справок с действительностью», «в художественном

отношении лицо совершенно пустое, в историческом ложное», «влюблённый, сентиментальный юноша» (11), какого трудно себе представить в XVII столетии. То же относится и к сюжету: ««Брынский лес» сделался бы одним из лучших исторических романов в нашей литературе, если бы не помешала ему в этом антиисторическая любовь» (12).

Положительное историческое значение романа рецензент связал с намерением автора «выставить допетровскую Русь в таком виде, из которого прямо и очевидно следует, что ей необходимо должно было преобразоваться и войти в связи с Европою» (13), то есть ввёл «Брынский лес» в контекст полемики западников со славянофилами (которые, как мы видели, также благосклонно приняли этот роман). Предвосхищая методологию «реальной критики», Никитенко воспользовался этим романом, чтобы ещё раз утвердить западнический взгляд на российскую историю, в том числе на староверие: «Россия допетровская совсем не была чисто русскою или славянскою державою. В её жилах и крови свиристствовал яд принятого ею, совершенно чуждого нам татарского элемента. Остаться в этом болезненном, неестественном состоянии было невозможно» (14). Именно это, по мысли рецензента, и доказывает автор романа: «Что касается до старинных наших нравов и обычаев, то против них взял меры М.Н. Загоскин в своём романе. Автор не пишет сатиры; спокойно, беспристрастно, исторически верно изображает он их в нескольких сценах, мастерски начертанных, и вы, прочитав их, конечно, уже ни за что в мире не захотите подвергнуться влиянию этих прекрасных старинных нравов и обычаев» (15).

Как бы мы ни относились теперь к так называемой передовой, демократической критике, надо признать, что только журнал «Отечественные записки» (и лично В.Г. Белинский) серьёзно воспринял тему «Брынского леса». Именно это объясняет его отрицательное отношение к роману Загоскина: «В самом деле, что такое «Брынский лес»?.. Тот же «Юрий Милославский», только «переложённый на раскольников нравы» (16). «Бесцветность действующих лиц и положений» (17) могла компенсироваться разработкой новой для литературы первой половины позапрошлого столетия темы, однако этого не случилось: «У г. Загоскина был, однако ж, предмет интересный, как сам по себе, так ещё и по своему малому ходу в романах. Это — раскольники. Мы думали, принявшись за чтение «Брынского леса», что автор раскроет нам, хоть сколько-нибудь, религиозное, гражданское и семейное направление староверов, — и вместо этого нашли несколько комических сцен и разговоров, выказывающих смешную, мужицкую сторону расколичества. Самый ересиарх рас-

кольников, Андрей Поморянин, забавно-жалок, хотя автор намеревался дать ему физиономию выразительную, носящую на себе отпечаток самобытного и твёрдого характера. Стрелецкий сотник сбивает его с толку самыми простыми возражениями, которые, вероятно, отъявленный раскольник задавал себе тысячу раз и слышал от других столько же ... И самые разговоры раскольников любопытны только внешнею стороною, показывая в авторе искусство строить славянские изречения» (18).

Хотя Белинский вполне разделял предрассудки своего времени о фанатизме и изуверстве как «отличительных чертах староверов» (19), он относился к жизни серьёзно и не мог принять поверхностного отношения к такому явлению, как старообрядчество.

Последующие исследователи немного добавили к этим характеристикам. В очерке жизни и творчества Загоскина, написанном после его смерти С.Т. Аксаковым, «Брынскому лесу» уделена одна страница, представляющая как бы усреднённое обобщение критических суждений современников: «Загоскину захотелось возвратиться к историческим романам. Он снова занялся чтением, изучением и выписками из старинных рукописей и документов и в 1846 г. напечатал “Брынский лес. Эпизод из первых годов царствования Петра Великого”, в двух томах. Публика обрадовалась ему. Этот роман напомнил читателям “Юрия Милославского”; он написан с тою же силою таланта, утратившего может быть только первую свежесть и новость; но, конечно, роман не произвёл и не мог произвести такого же впечатления уже по одной разности эпох: в “Юрии Милославском”, в 1612 году, дело шло о спасении русской земли; оно составляло главное содержание, а всё прочее было придаточной обстановкой; а в “Брынском лесу” положение государства, конечно, весьма интересное и важное по своим последствиям, составляет небольшую придаточную часть и служит, так сказать, введением в интригу романа, по несчастью — любовную. Любовь всегда была самою слабою стороною в романах Загоскина. Здесь она приторнее и несовременнее, чем во всех прежних. Я не знаю, каким образом любили в старину, но всякий скажет, вместе со мною, что не так любили, не так думали и говорили, как герои романа в “Брынском лесу”. Несмотря на то, самый ход рассказа очень интересен; автор весьма искусно, естественно вменял в него тогдашних раскольников: они писаны живо и забавно; но взгляд на раскол, верный только с одной смешной стороны, слишком односторонен; в сущности раскола лежало гораздо более важного значения» (20).

Отдельных работ, посвящённых этому роману, насколько нам известно, нет. В безвре-

менно скончавшемся словаре «Русские писатели», который считается как бы квинтэссенцией русского исторического литературоведения, в статье, посвящённой Загоскину, А.М. Песков лишь упоминает интересующее нас произведение: «Инерция успеха первого исторического романа побуждала Загоскина к новым опытам в этом жанре (“Кузьма Петрович Мирошев”, 1842; “Брынский лес”, 1846; “Русские в начале осмнадцатого столетия”, 1848)» (21).

Однако ни один из критиков не попытался взглянуть на роман Загоскина именно как на исторический. Произошло это потому, что с момента русского церковного раскола, в результате целенаправленных усилий духовных и светских властей, а вовсе не по своей воле, как то принято изображать, старообрядцы оказались выключены из большой культуры, оттеснены в низовые культурные и сословные сферы. Например, «Житие протопопы Аввакума», для нас являющееся несомненно драгоценным памятником отечественной словесности второй половины XVII столетия, для Пушкина, Загоскина и их современников не существовало (как, впрочем, и значительная часть древнерусской литературы): оно было опубликовано только в 1861 г. Д.Е. Кожанчиковым, а до той поры распространялось исключительно в старообрядческой среде.

Как известно, церковный раскол произошёл во второй половине XVII в. в связи с изменением церковного устава, предпринятым патриархом Никоном по инициативе царя Алексея Михайловича. Большой Московский Собор 1667 г. с участием восточных иерархов проклял старые обряды как «еретические», а всех, кто их придерживался и будет придерживаться впредь, отлучил от Церкви, в первую очередь вождей старообрядчества. Примерно 15 лет сохранялась надежда на примирение. За это время произошло так называемое «Соловецкое сидение»: Соловецкий монастырь отказался принять новые книги, и в 1668–1676 гг. его насельники выдерживали осаду царских войск. После разгрома и жестокого истребления восставших немногие уцелевшие разбрелись по Северу и стали вдохновителями одного из самых мощных течений в староверии — поморского.

Практически сразу после Большого Московского Собора появляется ряд сочинений, призванных показать ошибочность староверия и выставить его сторонников в неприглядном свете. В этом особенно усердствовали выходцы из Малороссии, после воссоединения с Великороссией наводнившие Москву и совершенно не сочувствовавшие старым русским обычаям. Самым популярным сочинением такого рода стала книга митрополита Димитрия Ростовского (1651–1709) «Розыск о раскольниковой брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера

их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны». Оно было найдено в его бумагах после смерти, долгое время распространялось в списках, а в 1745 г., в связи с канонизацией Димитрия, было издано и с той поры неоднократно переиздавалось. Стоит отметить, что книгу эту митрополит Димитрий, по его же собственному признанию, основывал не на непосредственном знакомстве с жизнью староверов, а на разных доставленных ему «тетратках» (видимо, доносах), которые и послужили источником для описания множества староверческих толков и злодеяний — в большинстве своём явно мнимых. Словосочетание «брынская вера» стало на долгие два столетия оскорбительным обозначением староверия.

Таким образом, название загоскинского романа восходит к сочинению Димитрия Ростовского; в самом названии заложено тенденциозное, в духе того времени, отношение к староверию. Однако интересно посмотреть, насколько историчен исторический романист Загоскин в деталях, насколько точен он в описании этих неоднозначных событий русской истории.

Увы, здесь нас ждёт большое разочарование: он вопиюще неисторичен. Кратко перечислим основные отступления писателя от исторической истины.

Он перечисляет такие старообрядческие центры, как Стародубье, Ветку, брынские леса, Выг, словно они уже существуют в 1682 г. Между тем все эти центры появятся позже, после 1685 г., когда с изданием «12 статей» царевны Софьи староверы побегут на окраины. В частности, Выговское общежитие в Повенецком уезде Олонецкой губернии было основано только в 1694 г. Даниилом Викулиным и братьями Андреем и Симеоном Денисовыми, в то время как в романе говорится о том, что Андрей Денисов уже якобы ушёл с Выга, а его брат и вовсе перешёл в никонианство (чего в действительности никогда не происходило). К моменту действия романа, в 1682 г., Андрею (1674 г.р.) было лишь 8 лет, а Симеон и вовсе только родился. Будучи настоятелями Выгорецкого общежития, они не были женаты и не имели детей. Не приходится говорить об изображении прений в Грановитой палате. Описания разных староверческих толков (в большинстве своём — мнимых) явно восходят к «Розыску» Димитрия Ростовского.

Из чего же исходил Загоскин, создавая произведение, которое с нашей точки зрения иначе как «развесистой клюквой» и не назовёшь? Полный ответ на этот вопрос потребовал бы анализа особенностей беллетристики первой половины XIX столетия, которая вовсе не требовала исторической точности и практиковала использование исторических персонажей в качестве литературных героев нередко вне всякой связи с их

действительной биографией. Беллетризация истории считалась одной из отличительных черт того направления в романистике, которое связывали с именем Вальтера Скотта. Однако у романа Загоскина была, как нам представляется, и другая сторона — внелитературная, актуально-политическая.

Обратим внимание на год выхода из печати «Брынского леса» — 1846 — и соотнесём его с историей, но не описываемой в романе, а современной автору. Именно в год публикации загоскинского произведения произошло одно из важнейших для старообрядчества событий — восстановление трёхчинной иерархии путём присоединения митрополита Амвросия. Случайно ли совпадение этих событий во времени?

Как известно, император Николай I считал уничтожение старообрядчества (как и вообще всякого инакомыслия) одной из основных задач своего царствования; об этом написано много (22). Его стремление окончательно истребить старообрядческое священство привело к тому, что после ряда безуспешных ходатайств о смягчении преследований древлеправославные христиане решили устроить за границей России архиерейскую кафедру, дабы иметь недостижимый для царской охранки духовный центр (по некоторым сведениям, эту идею им подал не кто иной, как начальник этой самой охранки граф А.Х. Бенкендорф). Учреждение Белокриницкой митрополии не было одномоментным актом, а заняло около 10 лет (23) — тех самых лет, когда в России в рамках борьбы за идейно-религиозную безопасность под лозунгом «православие, самодержавие, народность» совершался разгром основных старообрядческих центров. В этой деятельности правительство Николая опиралось не только на кадровых синодально-полицейских чиновников, но и на убеждённых сторонников официального курса из числа литераторов и учёных, среди которых было немало недавних либералов.

Здесь нельзя пройти мимо фигуры Николая Ивановича Надеждина (1804–1856) — одного из крупнейших российских эстетиков и критиков первой половины XIX в. В 1831–1836 гг. он, как известно, издавал журнал «Телескоп» с газетой «Молва» в качестве приложения; в них сотрудничали К.С. Аксаков, А.В. Кольцов, Ф.И. Тютчев, И.В. Киреевский и среди прочих, что для нас немаловажно, М.Н. Загоскин. Надеждин внимательно следил за движением русской литературы и в 1831 г., по выходе романа М.Н. Загоскина «Рославлев, или Русские в 1812 году», посвятил ему две статьи (24). Загоскинская концепция патриотизма была близка Надеждину уже тогда: «Русский человек, не умеющий составлять для себя отдельную атмосферу бытия, может потрясаться только общим колебанием сферы, к коей принадлежит, может жить

полною жизнью только в единстве жизни отечества. И тогда-то обнаруживаются все тайны его Русской природы: все струны Русской его души издают звуки полные, светлые, могущественные. Смысл его жизни совершенно разгадывается: он является истинным гражданином и истинным семьянином, когда становится весь Русским ... Патриотизм составляет основную стихию Русской народности» (25).

В 1836 г. Надеждин, убеждённый патриот-западник и апологет Петра I, напечатал в «Телескопе» «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева. После этого журнал был закрыт, а его редактор отправлен в кратковременную ссылку, из которой, однако, вернулся уже в 1838 г. Через 4 года в жизни бывшего университетского профессора, философа и журналиста происходит типичный для николаевского времени поворот: он поступает на службу в Министерство внутренних дел, где работает в комиссии по делам раскольников и скопцов. Результатом этой работы стала, в частности, написанная «для служебного пользования» записка «О заграничных раскольниках», созданная в том числе на основе личных наблюдений автора за жизнью австрийских «липован».

Преследуя старообрядчество в пределах Российской империи, царское правительство, как видно, мало внимания обращало на соседние страны, куда уходили староверы, — иначе бы сделало выводы из записки Надеждина, который был единственным русским чиновником, побывавшим в Белокриницком монастыре в разгар хлопот по учреждению там епископской кафедры, в июне 1845 г. Со ссылкой на местных чиновников и на самих липован Надеждин сравнительно точно, хотя и небеспристрастно, излагает предысторию Белокриницкой кафедры, упоминая главных действующих лиц этого процесса — архимандрита Геронтия (Левонина), иноков Алимпия (Милорадова) и Павла (Великодворского), с которым ему довелось общаться: «На деньги русских раскольников, согласно их назначению, открыто и с особенною спешностью делаются все нужные приготовления к принятию и водворению епископа, точно будто он уже в дороге. Собирается ризница и другие принадлежности, необходимые для архиерейского священнослужения; дому, где должен помещаться архиерей со своею свитою, предначертан план, заготовлены материалы и очищено место внутри монастыря; монастырская церковь перестраивается, чтоб получить размеры и вид, достойные предназначения её быть кафедральным собором епископии. Всё это я видел собственными глазами; всё это показывали мне сами белокриницкие монахи с видом смиренно-лукавого торжества» (26).

Надеждин, следовательно, побывал в Бе-

лой Кринице до принятия митрополита Амвросия, но в записке уже сделал соответствующие выводы «об австрийских раскольниках»:

1) Численное количество их не велико, но полученное ими дозволение иметь епископа угрожает сделать из них средоточие всего раскольного мира;

2) Епископа ещё нет пока; но он отыскивается всеми деятельно и настойчиво, и к принятию его делаются все нужные приготовления;

3) Дело это, при общем участии туземных раскольников, заправляется и орудается выходцами русскими, чрез средства, в изобилии получаемые из России;

4) Австрийское правительство и явно не противодействует, а втайне положительно покровительствует успеху затей раскольных; и это, конечно, не с добрыми видами для православия вообще и для России в особенности (27).

Появление архиерея непременно должно будет наводнить Россию раскольными попами, к истреблению которых правительство принимает ныне столь деятельные меры (28).

По всей видимости, бюрократическая волюта позволила Надеждину оформить свои наблюдения в виде докладной записки только к следующему после поездки, 1846 г. Пока бумага шла по инстанциям, ожидавшееся (одними — с надеждой, другими — с тревогой и ненавистью) восстановление старообрядческой иерархии совершилось.

Однако трудно себе представить, чтобы по возвращении в Россию Надеждин не поделился впечатлениями от своей уникальной по тем временам поездки с любителями отечественной истории. Скорее всего, эта поездка обсуждалась и с давним автором «Телескопа» Загоскиным, чьи патриотическо-западнические взгляды были родственны надеждинским. Не случайно, думается, в записке Надеждина можно найти развитие тех же воззрений на патриотизм, какие он высказывал ещё в упомянутой рецензии на «Рославлева», с учётом, как того и требует предмет записки, религиозного фактора: «С самого происхождения наших расколов, относящегося, как известно, ко второй половине XVII столетия, изуверы, обуянные расколичеством, отлагаясь от сыновнего повиновения церкви, начали вместе отлагаться и от верноподданнических обязанностей к отечеству. Таков русский человек по природе и так воспитала его история, что в нём гражданская и религиозная стихии слиты нераздельно, что малейшая измена русскому православию неминуемо влечёт за собой измену и Руси православной» (29).

Более того, Загоскин был знаком не только с устной, но и с письменной версией впечатлений Надеждина; это доказывается текстуальными совпадениями между романом «Брынский лес»

и докладной запиской Надеждина. Одно из наиболее выразительных связано со значимой для обоих авторов фигурой юного Петра I. Вот что пишет Надеждин о раннем старообрядчестве: «Ещё в колыбели раскол поднял знамя открытого бунта против церкви и против престола из-за стен Соловецкого монастыря; потом в несколько лет достиг до такой наглости, что, в лице буйных стрельцов, дерзнул — разбить мятежнический табор внутри самого Кремля, у священных врат Успенского собора, перед царственными ступенями Красного крыльца. По счастью, в это время спасительные бразды самодержавия находились в руках хотя и дитяти, *но дитя это был Пётр!* К громам церковных проклятий присоединилась секира гражданской неумолимой кары, и мятеж был обезоружен, обезглавлен, задушен» (30).

А вот как описывает Загоскин развязку прений в Грановитой палате: «В эту минуту общего смятения царь Иоанн Алексеевич, Софья Алексеевна и весь двор в несказанном страхе и слезах ушли из палаты, и на царском месте осталось одно десятилетнее дитя: *но это дитя был Пётр* ... Голос царя Русского, как глас Божий, поразил мятежников. Стрельцы, державшие сторону раскольников, выдали их с руками» (31).

Конечно, оба автора пользовались общими летописными источниками, однако их единодушное к ним обращение при общности взглядов на историю и современность церковного раскола вряд ли можно считать случайностью.

В романе Загоскина обращают на себя внимание не только многочисленные отклонения от исторической правды, но и нарочито упрощённое и стилизованное изображение сторонников и противников нового церковного строя. Разумеется, главный положительный герой, сторонник реформированной церкви и царя Петра, представляет собой писаного красавца: «Это был видный и прекрасный собою мужчина; его тёмно-голубым глазам с чёрными ресницами, румяным щекам и мягким шелковистым кудрям позавидовала бы любая московская красавица» (32). Зато старообрядцы (в том числе стрельцы) все сплошь уроды, у которых на лицах отражаются необузданные пороки; при описании их автор не скупится на оценочные эпитеты: «...В небольшое окно сначала высунулся огромный красный нос, а потом вдвинулось, как в тесную раму, толстое, брюзгливое лицо с отвисшим подбородком» (33). «Большая часть людей, захвативших все входы в Грановитую палату, состояла из раскольников: у каждого за поясом чётки, у иных в руках книги и почти у всех за пазухой камня. Все эти раскольники были в каком-то исступлении, и у некоторых лица выражали такое нечеловеческое зверство и остервенение, что страшно было на них взглянуть» (34). «Из шалаша, построенного подле самых дверей сарая, вышел человек высо-

кого роста, с чёрной бородой, смуглый, как цыган, и необычайно безобразный собой; он держал в руке дубину, а за поясом у него висели чётки» (35).

А вот портрет священника Никиты Добрынина: «Множество людей, из которых некоторые были одеты, как чернецы, стояли с иконами, крестами и Святым Евангелием; у иных были в руках огромные свитки, другие толпились вокруг налоев, на которых лежали разогнутые церковные книги; перед ними полупьяные мужики держали зажжённые свечи, а на Лобном месте стоял в подряснике человек высокого роста, с косматой бородой и растрёпанными длинными волосами. Он кричал громким голосом: “Послушай, народ христианский, обличение на новую никонианскую веру!.. Пойдите, православные, за истинную церковь, ибо ныне уже нет православной церкви, и прямая вера погиге на земли!.. Се бо антихрист настал!”» (36).

Фольклорно-лубочная стилистика в полной мере была использована Загоскиным при изображении внешности и поведения (в том числе речевого) брынских староверов:

«— Отыдите, нечестивые! — воскликнул громким голосом, выходя из шалаша, худощавый старик с растрёпанными волосами, взъерошенной бородой и сверкающими, полоумными глазами. — Не дерзайте нарушать святыни!.. Грядите убо, грядите!.. Да не како постигнет вас десница Господня!» (37).

В то же время положительные герои романа высказывают мысли, в которых трудно не увидеть отражение николаевской политики насаждения единоверия:

«— Не старообрядец, батюшка, а раскольник, — продолжал купец, спохватясь. — Старообрядцы дело другое; их, чай, и в вашем полку довольно; они люди добрые и, почитай, такие же православные, как и мы; не жалуют только патриарха Никона да любят по старым книгам Богу молиться — вот и всё!..» (38).

«— Ты читаешь: “Верую во единого Бога Отца Вседержителя” по-старому, и я также по-старому; так мы оба исповедуем с тобою одинаковую святую веру. А если в каких-нибудь обрядах или в другом чём неважном и сделаны изменения, так неужели из этого я перестану ходить в церковь Божию и лишу себя святого причастия?.. Избави, Господи!..» (39).

Для кого же был написан этот роман? Профессиональная литературная аудитория сразу заметила его недостатки, в первую очередь сюжетную слабость и лубочную тенденциозность; однако не исключено, что произведение предназначалось вовсе не для неё. Дворянские читатели того слоя литературы, который сейчас идентифицируется нами как русская классика, в 40-х годах XIX столетия проблемой церковного рас-

кола только начинали интересоваться: среди них староверов не было, а в глазах большинства эта тема, как и само старообрядчество, находилась на далёкой периферии и не обладала такой значимостью, как тема общерусского патриотизма, которую Загоскин развивал в ранних прозаических опытах. Но читающая публика (и здесь мы вступаем в область литературной социологии) дворянством далеко не ограничивалась, включая лиц духовного сословия, мещан и крестьян. Не последнее место среди них занимали старообрядцы (грамотностью, как известно, значительно превосходившие средний уровень российских нижних сословий), о чём неоднократно писали николаевские ревнители *эффективной политики*. Один из наиболее известных, Ф.В. Булгарин, в докладной записке «О книгопечатании в России и о цензуре вообще», поданной на высочайшее имя в мае 1826 г., в частности, отмечал: «На нижнее состояние у нас поныне вовсе не обращали внимания в литературно-политическом отношении и по их безмолвию судили о них весьма неосновательно. Этот класс читает весьма много. Обыкновенное их чтение составляют духовные книги, странствия к святым местам, весело-нравственные повествования и всё вообще относящееся ко внутреннему правлению России. — Раскольничьи скиты, волостные правления и вольные слободы суть места, где рассуждают о всех указах и мерах правительства и читают статьи, относящиеся до устройства России. Находящиеся в Петербурге и Москве поверенные от раскольничьих обществ запасаются новыми указами, нумерами газет или журналов, где находится что-либо для них любопытное, и привозят с собою или пересылают с земляками на родину. — Ко мне несколько раз являлись мужики и торговцы с просьбами продать или подарить номерок журнала, и я от них и от купечества узнавал многие занимательные подробности об их положении. Раскольничьи скиты суть самые опасные жерла, которых никак нельзя погасить одними полицейскими средствами. Нет другой возможности совершенно овладеть их умами, как силою убеждения. Магический жезл, которым можно управлять по произволу нижним состоянием, есть Матушка Россия. Искусный писатель, представляя сей священный предмет в тысяче разнообразных видов, как в калейдоскопе, легко покорит умы нижнего состояния, которое у нас рассуждает более, нежели думают» (40).

Хотя все романы Загоскина в совокупности представляют собой калейдоскоп разнообразных видов «Матушки России», «Брынский лес» выделяется на их фоне достаточно чётким адресатом. Скорее всего, это именно то «раскольничье общество», на которое писатель хотел воздействовать «силою убеждения»: показать незавидность его положения, ничтожность его уст-

ремлений и, самое главное, противоположность его интересов интересам «Матушки России».

Никакими данными о восприятии загоскинского творения старообрядцами мы не располагаем. Скорее всего, это и является лучшим свидетельством постигшей писателя неудачи.

Творческая история романа «Брынский лес» ещё нуждается в изучении. Но имеющиеся факты позволяют выдвинуть гипотезу о том, что он был написан как отклик на актуальную религиозно-политическую ситуацию. Нельзя исключать того, что Загоскина и раньше интересовала история церковного раскола. Однако рассказ Надеждина о посещении липован и готовящемся восстановлении старообрядческой иерархии вкупе с неизбежной причастностью Загоскина как директора Оружейной палаты к соответствующим идеологическим мероприятиям правительства вполне могли подвигнуть писателя к созданию «противораскольничьего», по сути миссионерского романа. Его очевидные литературные слабости (по меркам серьёзной литературы) вполне могли объясняться тем, что Загоскин писал «Брынский лес» в расчёте на ту аудиторию, чьим обычным книжным репертуаром полагал жития и лубок. Подтвердить или опровергнуть эти предположения — дело ближайшего будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Загоскин М.Н. Брынский лес: Роман; Русские в начале осмнадцатого столетия: Рассказ из времён единовластия Петра I. М., 1993. С.9.
2. Там же. С.32.
3. Там же. С.82.
4. Там же. С.91.
5. Там же. С.111.
6. Там же. С.150.
7. Москвитянин. 1846. №3. С.260–261.
8. Библиотека для чтения. 1846. Т.LXXV. №4. Отд.VI. С.33–44.
9. Там же. Т.LXXVI. №5. Отд.V. С.29–48.
10. Там же. С.35.
11. Там же. С.35–36.
12. Там же. С.47.
13. Там же. С.40.
14. Там же. С.42.
15. Там же. С.43.
16. Отечественные записки. 1846. Т.XLV. Отд. «Библиографическая хроника». С.43.
17. Там же. С.45.
18. Там же. С.47.
19. Там же.
20. Аксаков С.Т. Биография Михаила Николаевича Загоскина// Аксаков С.Т. Собрание сочинений: В 3-х тт. Т.3. М., 1986. С.419–420.
21. Песков А.М. Загоскин Михаил Николаевич//

Русские писатели: 1800–1917: Биографический словарь. Т.2: Г–К. М., 1992. С.305.

22. Впрочем, последнее время ознаменовано реставрацией монархической идеализации фигуры и политики Николая Павловича с неизбежно сопутствующей этому процессу ложью (в том числе в виде умолчания). В шестисотстраничной монографии Л.В. Выходцева «Император Николай I: человек и государь» (изд-во Санкт-Петербургского университета, 2001) отдельные главы посвящены одежде императора, распорядку его дня, его гастрономическим привычкам, музыкальным и театральным пристрастиям, карточным увлечениям и тому подобным милым мелочам. Зато об истреблении староверия и насильственном насаждении единоверия не сказано ни слова! А вообще старообрядцам посвящено одно предложение (!) в главе «В общем корыте: центр и регионы. Подходы к национальному вопросу»: «Разрешалось возобновление служб в старообрядческих церквях при условии, что священник будет “доброй нравственности” и “не беглый поп”» (с.304). Для тех, кто знает, чем на самом деле было царствование Николая для староверия, издевательски звучит и следующая фраза книги: «Храмы различных христианских конфессий оставались отличительной чертой веротерпимого Петербурга, в то время как в Англии католики подвергались различным ограничениям, а иногда и гонениям» (там же). Из всех многочисленных источников по теме «Николай I и старообрядцы» указана лишь одна-единственная публикация в журнале «Русский архив» за 1884 г.! Действительное отношение Николая к

старообрядчеству весьма выразительно описывает Ф.Е. Мельников в «Краткой истории древлеправославной (старообрядческой) Церкви» (Барнаул, 1999), в главе «Николаевская эпоха» (с.166–182).

23. Об учреждении Белокриницкой иерархии и её распространении в России см., например: Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С.182–259.

24. Надеждин Н.И. «Рославлев, или Русские в 1812 году» М.Н. Загоскина // Телескоп. 1831. Ч.IV. №13, 14.

25. Там же. №14. С.219–220.

26. Надеждин Н.И. О заграничных раскольниках // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.1. О раскольниках. Лондон, 1860. С.108–109.

27. Там же. С.110.

28. Там же. С.137.

29. Там же. С.77.

30. Там же.

31. Загоскин М.Н. Брынский лес. С.38.

32. Там же. С.8.

33. Там же. С.17.

34. Там же. С.35.

35. Там же. С.109.

36. Там же. С.16.

37. Там же. С.110.

38. Там же. С.99.

39. Там же. С.137.

40. Цит. по: Алтунян А.Г. От Булгарина до Жириновского: Идеино-стилистический анализ политических текстов. М., 1999. С.193–194.



Дзюбенко Михаил Александрович родился в 1966 г. Окончил филологический факультет МГУ по специальности русский язык и литература. Является научным сотрудником Государственного литературного музея (г. Москва). В Русской православной старообрядческой церкви с 1996 г., тогда же и начал заниматься церковной историей. Научные интересы лежат в области старообрядчества: взаимодействие старообрядцев и новообрядцев в начале XX в., старообрядчество в русской литературе. Имеет публикации по типологии языков, истории русской литературы XIX в. и проблемам художественного авангарда.

ПОУЧЕНИЯ ПРОТИВ ЛЕНИ В КРУГЕ ЧТЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ НИЖНЕЙ ПЕЧОРЫ*

Т.Ф. Волкова

Нижняя Печора (современный Усть-Цилемский район Республики Коми) является одним из тех уникальных старообрядческих центров, где на протяжении нескольких столетий формировалась своеобразная старообрядческая культура, ярче всего проявившаяся в сфере собирания старинной книжности, рукописного и литературного творчества. Печорские крестьяне-старообрядцы бережно хранили, передавая из поколения в поколение, древние рукописные книги, активно переписывали понравившиеся им старинные повести, древнерусские хождения, жития, поучения, исторические сочинения, а также особенно волновавшие их произведения старообрядческих писателей — протопопа Аввакума, дьякона Фёдора, выговских публицистов и риториков. На основе поморского полуустава они выработали в XIX столетии свой характерный почерк — печорский полуунав, которым переписаны многие дошедшие до нас рукописи (1). Живой интерес «устыцилемов» (так называли себя жители «столицы» края — с. Усть-Цильмы, основанного ещё при Иване Грозном) к старинным сюжетам и средневековым поучениям зачастую выходил за рамки простого копирования попавших в эту северную «глубинку» рукописей, и печорские писцы превращались в редакторов, а порой и в соавторов средневековых книжников, внося много нового в создаваемые ими версии древнерусских произведений, приближая их — и по языку, и по тематике — к их будущим читателям — печорским, пижемским и цилемским охотникам и рыболовам, которым «душеполезное чтение» скрашивало долгие зимние вечера дома и месяцы одинокой жизни в промысловых избушках, раскиданных по маленьким речушкам, куда можно было попасть только по «большой воде». Попавшие из разных уголков русского Севера и из центральных районов России старинные книги (2) и составленные местными книжниками рукописные сборники составили большую, разнообразную по жанрам и тематике местную печорскую крестьянскую «библиотеку», формированию которой во многом способствовал созданный в начале XVIII в. в верховьях Пижмы (притока Печоры) по об-

разцу Выголексинского общежития старообрядческий Великопоженский скит, имевший тесные контакты и с Выгом (3), и с мезенскими старообрядцами, и с Верхнепечорскими скитами (4). Судя по записям, сохранившимся на печорских рукописях, эта местная рукописная библиотека находилась в постоянном движении, перемещаясь из семьи в семью: рукописи то на несколько десятилетий оседали в какой-то семейной библиотеке, то в течение одного года обходили дома представителей самых разных печорских фамилий, то снова возвращались к прежним хозяевам (5). В настоящее время, благодаря работе нескольких поколений археографов, зачинателем которой был В.И. Малышев, значительная часть этой крестьянской рукописной «библиотеки» — свыше 1000 рукописей — стала доступна для изучения (6). Среди разнообразных аспектов, в которых, начиная с середины XX в., ведётся исследование печорской рукописной книжности (7), особый интерес представляет выявление — путём изучения читательской активности и особенностей местных списков старинных произведений — тех жизненных проблем (бытовых, семейных и духовных), которые волновали печорских старообрядцев XIX—начала XX вв. (8). В рамках данной задачи определённый интерес представляет и круг средневековых поучений, направленных против лени, которые активно читались, переписывались и переделывались устыцилемами. Обзору их по печорским спискам и посвящена данная статья.

В ходе изучения печорских рукописных сборников наше внимание привлекли рукописные тексты поучительного характера, посвящённые теме лени и её разрушительного воздействия на человека, на его личную судьбу и судьбу его близких. Религиозно-назидательная литература самой разнообразной тематики составляет весьма существенный пласт печорской книжности. В свободное от крестьянского труда время устыцилемы любили в кругу семьи предаваться душеполезному чтению, о чём свидетельствуют многочисленные читательские записи на печорских рукописях (9). Особенно привлекали печорских крестьян темы, связанные с семейными отношениями, бытовым поведением человека. Древнерусские поучения против злых жён, пьянства, курения, матерной брани встречаются во мно-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (№02-04-00336 а/с).

гих печорских сборниках. В этом же ряду следует назвать и несколько слов и поучений «к ленивым», выявленных нами в составе ряда печорских рукописей. Эти сочинения, хотя и известны исследователям, но в текстологическом и содержательном отношении ещё практически не изучены. В настоящее время существует лишь ряд публикаций XIX в. нескольких списков «Слова о ленивом и сонливом» (10), один из которых был переиздан в современной антологии древнерусской ораторской прозы (11).

Наше знакомство с текстом 13 печорских списков поучений к ленивым, выявленных в составе усть-цилемских рукописных сборников, показало, что они представляют собой разного типа литературные памятники на тему о ленивых. Два списка, читающиеся в составе Измарагда XVII в., привезённого с Печоры В.И. Малышевым ещё до начала его активной собирательской деятельности и переданного им в Отдел рукописей БАН (12), — это хорошо известные исследователям Измарагда «слова» 48-е (13) и 49-е (14), приписываемые Василию Кесарийскому и трактующие тему лени в религиозно-назидательном ключе (15). «Слово» 48-е читается также в составе сборника последней четверти XVIII в. из Усть-Цилемского собрания ИРЛИ (далее — УЦ) №35 (л.398–400) (16).

«Слово» 48-е — более пространное. Оно начинается со ссылок на Священное Писание, мотивирующих обращение автора к теме ленивости: «Не хотѣвшу ми, братие, о сихъ глаголати къ вамъ, но боюся Рекшаго, яко рече: убужайте спящия и на дѣло понужайте лѣнныя» (л.79) (17). Этот призыв далее раскрывается через обрисовку печальных следствий для тех, кто избегает земных трудов, и благополучия в будущем — для «делателей»: «Аще ли бѣгаете земныя страды, то не узрите благихъ, яко Богъ дѣлательемъ обѣщаль есть от страды — здравие, а от труда — спасение» (л.79–79об.). Завершает эту краткую экспозицию постулат, выражающий суть христианского отношения к лени как социальному явлению, ставший устойчивым штампом во многих сочинениях, касающихся темы уклонения от труда: «Лѣнныи, по апостолу, и не дѣлай — да не ясть» (18). Основная часть «Слова» построена на антитезе: «делатели» — ленивые, в рамках которой раскрываются темы спасения, жертвы Богу и вознаграждения за труды. Начинается она прославлением тружеников, суровая жизнь которых уподобляется «постному житию и труду» иноков, плоды же их земных трудов, по мысли автора, кормят не только их самих, но насыщают и нищих, «паче же самого Христа», который, в свою очередь, в 100 раз увеличивает урожай «делателя», своевременно посылая ему дождь, способствуя его обогащению. Поэтому не удивительно, что «хваляйся

своимъ трудомъ благословенъ Богомъ, а лѣнныи, славя себе, проклятъ» (л.79об.). Перейдя таким образом от темы тружеников к теме ленивых, автор далее развивает её в ироническом ключе: «Аще бо бы пеклъся Богъ лѣнныи, то бы былию повелѣл жито ражати, а лѣсу всякий овощъ» (л.79об.). Затем иронию сменяет пафос и риторика: «Горе вамъ, празднлюбцы, имѣющимъ вся уды цѣлы и тѣло здраво, и не требующо дѣлати! Да кую мзду от Бога примете и что Богу принесете от своего труда?» (л.79об.—80). При этом тема спасения и жертвы Богу от своего имени конкретизируется: «жизнь вѣчная» ждёт только истинных тружеников, а не лжецов, клеветников, воров и ростовщиков, от «трудов» последних — «лихоимания» — Бог жертвы не принимает. Зато все виды честного труда, совершающегося «с верою», будут вознаграждены: земледельцам, пастухам, скотоводам, морякам, купцам Господь «обѣща жизнь вѣчную», а «часть душевную» от их трудов, которую они передадут «церквамъ и нищимъ» (милостыню), труженики обретут «сохранену на небесѣхъ». Не забывает автор и о «женахъ», к которым он обращается в конце «Слова» отдельно, призывая их «простираť рущѣ свои на вретено» и напоминая о том, что «никто же бо бес труда вѣнчан будетъ» и «кождо по дѣломъ своимъ восприиметъ» (л.80об.).

Второе «Слово» Василия Кесарийского — 49-е — несколько иначе развивает основную тему предшествующего «Слова» о труде как залоге спасения. Здесь она повёрнута иной гранью: автор анализирует состояние праздности, делая акцент на последствиях её для нравственных основ личности и определяя тот круг людей, для которых она прощительна. Сославшись на слова апостола Павла «егда на дѣло празднаго возведеть, польза многа намъ будет от Бога» (л.80об.), автор обрисовывает тот круг пороков, которые порождаются праздностью: «Зане всякъ бывъ празденъ от дѣлъ, на диявольская грядеть дѣла, въ скверная срамословия. На клевету, и на укорење, и на осужение гораздъ празный и на иная злая» (л.80об.). Поэтому следует «отлучатися» «без чину ходящимъ» (19) и помнить о том, что «кто ленится и не хочетъ дѣлати, да не ясть» (л.80об.). Таким образом, и это «Слово» Василия Кесарийского о ленивых не избежало известного постулата. Далее автор концентрирует внимание на другом аспекте праздности как стиля жизни, развивая тезис: «горе могущему делати, но не делающему»: «Кромѣ бо есть Божия закона празный ходяи, могий, а не дѣлая — таковъ собираетъ на свою главу вѣчныя огненныя муки. Иже могий от своей силы кормитися, а безчинство приимъ, ходитъ тунейдый чужой хлѣбъ отнюдь — горе таковыиъ будетъ» (л.81). Таким образом, тот, кто

сам может добывать свой хлеб, по мысли автора, не имеет права питаться плодами чужого труда — тунеядствовать.

Тема женской праздности, лишь намеченная в первом «Слове», во втором получает дальнейшее развитие: праздность женщины оказывается причиной искажения семейных отношений, так как не занятые трудом женщины начинают командовать своими мужьями, часто ходить в гости, где научаются лукавству и хитрости: «жены бо праздности навькають, мужа имѣють потаковника, празни будуще, преходять в чюжыя дома,

ской рукописной традиции они не получили значительного развития (поздние печорские списки их — XIX в. — нам пока не известны). Однако развиваемые в них идеи оказались востребованными печорскими книжниками. Так, известный усть-цилемский переписчик и редактор древнерусских повестей И.С. Мяндин (1823–1894) (21), создавая свою версию «Повести о гордом царе Аггее», внёс в неё новый эпизод о первой неудачной попытке Аггея, лишившегося трона, присоединиться к нищим. В словах нищих, обращённых к Аггею, нестарому и здо-



Один из «концов» Усть-Цильмы.

пронырству научаются» (л.81об.). Вывод, к которому приходит автор в конце «Слова», неутешителен для ленивых: «Вякой злобы мати есть лѣньность!» — а сам ленивый, по его убеждению, «горши больнаго»: «больный бо ясти не хоцеть, а лѣньный ясть, а не дѣлаеть». Осветив «бытовой» аспект лени и праздности, автор в завершающих строках снова выводит тему лени на духовный уровень, связывая её с темой спасения души: «...и не можеть таковой (ленивый. — Т.В.) спастися. Иже бо на дѣло лѣньнися, тотъ ни о души своей не радить» (л.81об.).

Таков круг идей и образов двух «слов» Василия Кесарийского о ленивых, читающихся в Измарагде. Текст этих слов незначительно менялся в процессе рукописного бытования этого сборника постоянного состава (20). В печор-

ровому человеку, — «иди работай, понеже младеси и здрав, а мы нищие по неволе ходим, ибо инии старии, а друзии дряхли суть» (22) — звучит та же мысль о допустимости праздности только для старых и немощных, что и в рассмотренном выше «Слове» 49-м Василия Кесарийского (ср. в «Слове»: «сильнии ... да дѣлають и свой хлѣбъ да ядятъ от своея силы ... а иному же никакo празну ясти, развѣе недужныхъ и старыхъ» — л.81). Анализируя этот эпизод печорской редакции «Аггея», отсутствующий в других редакциях Повести, Е.К. Ромодановская пишет: «...эпизод с нищими имеет для И.С. Мяндина, по-видимому, особое значение: именно здесь он получает возможность высказать собственное отношение и к труду, и к нищенству» (23). Процитированная нами выше реплика нищих, по



Усть-Цилемская горка. В старообрядческой Усть-Цильме этот народный праздник органично уживается с праздниками христианскими: горочные гулянья обычно приурочиваются к Иванову дню и празднику Петра и Павла, и праздничные сарафаны в эти дни надевают все, в том числе и хранители старинной книжности, многие из которых, кто помоложе, появляются и на горочном гулянье.





Юные устьцилемки в старинных, доставшихся по наследству от бабушек, сарафанах, какие носят только на Низовой Печоре.

мнению исследовательницы, «совершенно в новом плане ставит проблему нищенства. Это — взгляд не христианского проповедника, объявляющего нищету подвигом во имя благочестия, а трудящегося крестьянина, для которого работа — естественное поведение, единственно достойное человека, а нищенская сума — “неволя”, бедствие, ожидающее бессильных стариков и больных» (24). Полностью соглашаясь с такой трактовкой мяндинской редакции «Аггея», добавим лишь, что редактор-«устьцилем» не только хорошо знал крестьянскую работу и понимал её место в жизни человека, но был ещё и начитан, хорошо знал средневековую учительную литературу. Скорее всего, известно ему было и «Слово» Василия Кесарийского «к ленивым» из Измарагда, в котором его крестьянские представления о праздности и труде нашли авторитетное подтверждение. О том, что «слова», направленные против лени, интересовали И.С. Мяндина и были ему хорошо известны, свидетельствуют несколько переписанных им текстов этого тематического ряда, которые будут рассмотрены ниже.

Наряду со «словами» Василия Кесарийского в древнерусских рукописях встречается ещё одно «слово», направленное против лени — «Слово о ленивом и сонливом», сложившееся, по-видимому, ещё в XIV–XV вв., когда шло формирование сборников типа Измарагда и Зла-

той Цепи, вобравших в себя большой круг религиозно-назидательных произведений (25). Во всяком случае, уже в XV в. «Слово о ленивом» было использовано при создании другого поучения на близкую тему — «Слова о хмеле», и эта интерполяция читается в списке, вошедшем в состав известного сборника XV в. кирилло-белозерского монаха-книжника Ефросина (РНБ. Кирилло-Белозерское собр. 9/1086. Л.517–519) (26).

«Слово» это — о ленивом и сонливом — представляет особый интерес, так как именно оно — благодаря своей близости по форме и содержанию к народно-поэтическим текстам — получило особенно широкое распространение в рукописной традиции и со ссылкой на «Пчелу» как его источник (в ряде списков) вошло в состав Измарагдов, было в сокращённом варианте включено в Пролог (под 31 июля), а также встречается во многих рукописных сборниках непостоянного состава, в том числе и печорских. Мы выявили 5 усть-цилемских списков этого «Слова» — НБ СыктГУ Усть-цилемское собрание рукописей (далее — УЦ р.) 172 (л.1–3); ИРЛИ УЦ 16 (л.141–141об.), УЦ 91 (л.1–4об.), УЦ 120 (л.29–32), ИРЛИ Усть-Цилемское новое собрание (далее — УЦН) 94 (л.174–176об.) (27).

Текстологическое исследование этого «слова» до настоящего времени ещё не проводилось, поэтому наши предварительные наблюдения о характере текста печорских списков опираются на сопоставительный анализ, в основу которого мы положили 4 опубликованных списка этого памятника и 2 выявленных нами в ходе исследования севернорусских списков, отражающих как достаточно раннюю стадию развития текста памятника (списки XVI–XVIII вв.), так и позднейшую — XIX в.

Два ранних списка XVI в. опубликовал П.В. Владимиров по рукописи Измарагда из собрания Ундольского №542: «Слово о ленивом и о сонливом» (л.288об., глава 171); «Поучение святых отец ко всем спящим и лежащим и не хотящим дѣлати своима руками. Благослови» (л.240об.–241). Первый из названных текстов — «Слово» — по-видимому, отражает более ранний этап в формировании памятника. Здесь намечены лишь некоторые темы и образы, раскрывающие печальную участь ленивых, которые в позднейших текстах получают дальнейшую художественную разработку. Среди них — образ тоски, которая «наступает» в конце концов на «сердце» бездельника, уподобление сна, привязывающегося к ленивому, любящей жене, которая «от великия любви» «привеется к человеку». Особенно разработана в этом варианте «Слова» тема неугодности Богу и социальной отверженности ленивого — здесь последовательно перечисляются представители всех верхних ступеней социальной

иерархии, не «милующие» обленившегося человека (28):

того человека Богъ не милуетъ,
а господарь не жалуется,
а бояре ся о немъ не печалуютъ,
а дѣти боярския с нимъ не дружатся,
а дворные люди не служатъ,
а християне чернокунцы не имуть над нимъ

чти держати,

а священники не имуть его за престолом во молитвахъ поминати.

В дальнейшем эта тема, не уходя из текста, теряет социальную детализацию и раскрывается более обобщенно, насыщаясь при этом бытовыми подробностями. Отличительной чертой данного «Слова» является персонификация злой силы, овладевающей ленивцем, в образе мифологических существ — «злыдней» (29):

Тогда же тому человеку приближаются злыдни

да имуть в очи за то вдавать,
да обовьются ему около головы,
да простр(у)ть ему по хрепту,
да сядутъ у него на порозѣ с веником.
Сего дни положилъ полъдензи в калиту,
а на завьтрея хватится — злыдни вынели.

Позднее место «злыдней» в сюжете «Слова» займут бесы, задача которых — погрузить в сон склонного к лени человека, отвлечь его «видениями» от активной трудовой жизни. Другие списки этой ранней версии «Слова о ленивом и сонливом», кроме опубликованного П.В. Владимировым, нам пока не известны. В поздней рукописной традиции, в том числе и печорской, развитие получил другой вариант, опубликованный П.В. Владимировым, — «Поучение». Отметим, что список его из того же Измарагда Ундольского №542 (далее — У), по-видимому, отражает текст протографа с искажениями: в нём имеются явные ошибки (например, «огонь тяжкий — аки отец и мати»; в других списках: «сонъ тяжкий — аки милый отецъ»), конец «Поучения» тематически незавершён, концовка обрывается на полуслове («Богу нашему»). Этих ошибок нет в другом списке «Поучения», который читается в составе сборника XVIII в. из Пинежского собрания ИРЛИ №12 (30) («Поучение к ленивым и долгоспящимъ и не дѣлающимъ своими руками. Благослови отче», л.175–175об.) (далее — П). Именно этот вариант текста, по нашим наблюдениям, дошёл в одном из печорских списков — ИРЛИ УЦ 16 («Поучение святых отецъ ко всѣмъ спящимъ и лежащимъ, не хотящимъ дѣлати своими руками. Благослови, отче», л.141–141об.) (31), что мы постараемся обосновать ниже. Список У имеет целый ряд оригинальных чтений, утраченных в известных нам позднейших списках, в том числе и близких к нему П и УЦ 16: «оскобина» (в других списках — «оскомина»);

«полын в гортани» (позднее — «печаль в гортани»); «во чреве воркота и борвота» (в других списках — «коркота», «боркота», «алкота»). Список П, близкий по времени создания УЦ 16, оказался близким к печорскому списку и по тексту.

Более развёрнутый вариант «Поучения», получивший большее распространение в рукописной традиции, был впервые опубликован в «Чтениях Общества истории и древностей Российских при Московском университете» по списку XVIII в. из собрания П.И. Шукина (№373, л.191: «Слово о лѣннихъ»; далее — Щ) (32). В нём появились новые темы и образы, текст приобрёл тематическую завершенность и назидательную концовку. Очень близок к списку Щ севернорусский список конца XVIII в. из Северодвинского собрания ИРЛИ, №759 (33) («Слово о ленишихъ и нерадивыхъ и о праведныхъ трудахъ и о спасении своем», л.2–6; далее — С). В нём сохраняются все композиционные и почти все текстовые особенности списка Щ, но в ряде случаев появляются разночтения, сближающие его с более поздним списком из старообрядческого Цветника 1826 г. (34), трижды публиковавшимся (35) («Слово о лѣннихъ: не дѣлаеть, да не ясть»; далее — К). В последнем, за исключением вставки, читающейся в Щ, в которой ощущается влияние рассмотренного выше «Слова» Василия Кесарийского (36), и финального рассуждения Щ на евангельскую тему о «талантах», представлен текст этого варианта «Слова». Дошёл он также и в 3 печорских списках XVIII–XIX вв. — НБ СыктГУ УЦ р. 172 (37) («Из книги изо Пчелы», л.1–3), ИРЛИ УЦ 91 (38) («Из Пчелы. Сказание о ленивыхъ», л.1–4об.) и УЦ 120 (39) («Сказание о лѣннихъ ис книги Пчелы», л.29–32).

Чтобы составить представление о круге идей и образов этого памятника, рассмотрим его тематическую композицию по наиболее раннему списку Щ.

После краткого обращения к читателям («Друзи и братия моя любимая») автор призывает их не уподобляться «лѣннимъ рабомъ», правильно строить свой день, сокращая время сна и удлиняя время бодрствования, в котором обязательно должно найтись место для молитвы к Богу:

не долго спите, не долго лежите.

Вставайте рано, а ложитесь поздно.

И молитесь Богу, да не внидѣте в напасть.

Далее следует ритмизованный и использующий грамматическую рифму перечень печальных следствий затяжного «лежания» (прерываемый посередине вставкой из «Слова» Василия Кесарийского, о которой было упомянуто выше):

А лежа добра не видати.

Наипаче же Бога не умолите,

и спасения не получите,
и грѣховъ не очистите...
честь и славы не получитьи,
цвѣтныхъ ризъ не нашивати,
медвеннаго пития не пивати
и сладкаго брашна не ядати.

Следующую часть составляет описание — уже более конкретизированное — социального неблагополучия ленивого:

(«невстанливому») мужемъ благимъ не слы-
вати,
и господиномъ в дому не бывати,
во власти себѣ не видати,
к Богу, и к царю, и князю милымъ не
бывати.

Далее автор снова обрушивает на читателя целый поток образов, которые воссоздадут, с одной стороны, весь физический облик человека, с другой — весь спектр бед и неприятностей (как материальных, так и моральных), которые составляют бытие ленивого:

Тако же лѣнивому бѣда по голенямъ бѣть,
а долгъ его в зашеекъ пхаетъ,
недостатки его в дому сидять (40),
и раны ему по плечамъ лежать;
а уныние на главѣ его,
помыслы на устѣхъ,
оскомина на зубѣхъ,
горестъ на языкѣхъ,
печаль в гортани,
сухота в печеняхъ,
во чревѣ коркота
и убожество у него в калите гнѣздо свило (41).

Естественно, такой человек, со всех сторон окружённый бедами, не мог справиться, по наблюдениям средневекового автора, и с ролью главы семейства:

И таковый человекъ лѣливый и лежливый
в дому не господинъ
и женѣ не мужъ,
а дѣтямъ не отецъ.

Столь же несостоятельным он оказывается и в более широком социальном контексте:

В всѣхъ жити с земледѣльцы лѣнится,
а на посадѣ не годится.
В селѣ его не пустять,
а во градѣ и мѣста нѣтъ таковому.

Бесприютность ленивого усиливается рядом сравнений — с бездомным псом, заглядывающим в чужие окна, с «оскорблой» свиньёй, обтирающей углы:

И ходя по улицамъ, скитаяся,
аки песь, под окномъ глядитъ
и, аки оскорблая свинья, о углы чешется.

Подобно Горю-Злочастию, прилипшему к непутёвому Молодцу из известной повести XVII в., лень накрепко привязывается к малодушным и любящим поспать. На этот раз об-разный сопоставительный ряд черпается из се-

мейной сферы и ближайшего окружения человека: лень, прилипающая к человеку, предстаёт в изображении средневекового книжника в образе «милрой жены», которая привязывается к мужу своему, «а рогатися не хочет», «сон тяжкий», в который ленивый почти всегда погружён благодаря лени, уподобляется «милому отцу», «злая же слабость» как неизбежное следствие постоянной сонливости — родной матери, упрямство и непослушание — брату и сестре, с которыми нет нужды и желания расставаться, а неизменные пособники всякого греха — «окаяннии беси» — становятся ленивому «аки друзи милые».

Наконец, у обленившегося человека укреплается привычка «чужими трудами кормиться», что вызывает у древнерусского писателя ассоциацию с капустным червем, поедающим капусту, то есть пользующимся плодами не своего, а чужого (в данном случае — человеческого) труда.

Безделье и отвержение общества приводят ленивого к унынию, от которого он спасается тем, что «спитъ без числа». Тут-то и находится работа для бесов, которые во сне ему «сония кажутъ и видѣния являютъ». Пробуждение от таких снов отрезвляет несчастного ленивца — он «умышляетъ горкую погибель» свою, ибо его ждёт по другую черту земного бытия «мука вечная».

На этом заканчивается основная часть «Слова». В списках Щ и С «Слово» завершает назидательная концовка, в которой со ссылкой на Иисуса, сына Сирахова («рече Сирахъ») читателям предлагается бежать праздности «яко матери страстемъ», отсутствующая в других списках этого варианта.

Один из первых исследователей «Слова о ленивых» П.В. Владимиров так объясняет, почему подобного рода полуфольклорные тексты, написанные «в живом народном стиле», попадали в состав религиозно-назидательных сборников, соседствуя в них с серьёзным «душеполезным» чтением — житиями, сочинениями отцов церкви, апокрифами: «Быть может, составители таких древнерусских произведений рассчитывали на особенное влияние народной формы, народных образов на широкий круг простодушных, необразованных читателей» (42). Современная исследовательница Т.В. Черторицкая в кратком комментарии к издаваемому списку «Слова» выразительно охарактеризовала его стиль: «по-скороморощи балагурные словосочетания с морфологической рифмой, близкие к русскому раёшному стиху, указывают на писателя, хорошо знакомого с русским народным сказом, с традицией письменной нравоучительной литературы» (43). Обращает исследовательница внимание и на тот факт, что в этом поучении прак-

тически отсутствует библейская и общехристианская аргументация осуждения лени: автор рассуждает о ней не как о христианском грехе, а как о пороке, вредном и для семьи, и для общества в целом (44).

Как же отразились обе версии «Слова о ленивом», представленные списками У и П (первая версия) и списками Щ и С (вторая версия), в печорских списках? Мы уже отметили близость одного из них — УЦ 16 (XVIII в.) — к версии списков У и П. Покажем это на ряде примеров. Во-первых, близость УЦ 16 к версии У/П проявляется на уровне состава текста: так же, как и в У/П, в списке УЦ 16 отсутствует ряд фрагментов, читающихся в других списках «Слова». В частности, отсутствует фрагмент, рисующий бесприютность ленивого, не вписывающегося ни в сельскую, ни в городскую жизнь, в котором он уподобляется бродячему псу и печальной («оскорблой») свинье. Отсутствует в УЦ 16, как и в У/П, и уподобление лени тяжёлому «бремени» за плечами ленивого — мотив, который в списках Щ и С предваряет фрагмент о лени, прилепляющейся к ленивому подобно любящей жене. В этом же месте «Слова» в УЦ 16, как и в У/П, отсутствует выпадающее из композиционной логики, читающееся «не на месте» упоминание списков Щ и С о нищете, висящей у ленивого «по бродѣ» (Щ), или свившей у него «в пазухе» гнездо (С), скорби, висящей у него по бёдрам (С), и тоске, связавшей ему ноги (Щ, С): эти мотивы более соотносятся с предшествующей частью сюжета, построенной на «анатомических» образах. В списке У образы, отсутствующие в указанном контексте, использованы (в несколько иной стилистической обработке) в двух других контекстах: во-первых, в перечне бед ленивого, как бы гнездящихся в разных частях его тела, поселяющихся в его доме, прячущихся в его вещах; во-вторых, в описании скитаний ленивого по городу, логически продолжающем в У описание положения ленивого в семье, не признающей его ни мужем, ни отцом. В УЦ 16 эти образы нищеты, тоски и скорби появляются только в последнем из названных контекстов; в П отсутствуют вообще:

У	П	УЦ 16	Щ	С
(1) ...а во чреве воркота и борвота. Недостатки у него в дому сѣдят, а убожье въ калите у него гнездо свило, <i>тоска в пазухе, скорбь по бедрѣ.</i>	(1) ...боркота в чреве, а убожество у него в дому гнѣздо свило.	(1) ...во чревѣ боркота, а убожье у него в калитѣ гнѣздо свило.	(1) ...во чревѣ коркота и убожество у него.	(1) ...во чреве коркота, убожество у него.
(2) А по улицам люди его не знают, а по граду ходит во срамотѣх, не видит, аще у него <i>тощъ за пазухою</i> , а голодомъ позванивает. А привязалась к нему лѣньность, какъ милая и лихая жена к неумному мужу своему...	(2) ...на улице не знаемъ, по граду не ходитъ в срамоте, не бдит. Привилась к нему лѣньность, какъ милая жена к мужу своему, часто воздыхает...	(2) ...и на улицы не знаемъ, И по граду не ходи въ срамотѣх, не видѣти, а еще у него <i>тоще за пазухою, а скорбь по бедрѣ висит</i> , голодомъ возвениваетъ. А лѣньность привязалась к нему, какъ милая жена к мужу своему...	(2) ...и добрыми людьми не знаемъ. Нигде ленивому нет пристанища. В вѣси жити с земледѣльцы лѣнится, (...) Прилѣпилась к нему лѣньность, аки бремя тяжело за плечми, а <i>нищета у него по бродѣ</i> виситъ, а <i>тоска и ноги связала</i> О лютѣ; прилѣпилась к нему лѣньность, какъ милая жена к мужу своему...	(2) ...и добрыми людьми не знаемъ. В вѣси жити с земледѣльцы лѣнится, (...) Прилепися к нему ленность, аки время тяжело, а <i>нищета у него в пазухе</i> гнездо свила, <i>скорбь же у него по бедрамъ виситъ</i> , а <i>тоска ноги связала</i> О лютѣ; привязалась к нему ленность, какъ милая жена к мужу своему....

Помимо тех же пропусков, что и в списках У и П, в УЦ 16 обнаруживаются и лексические совпадения со списками У и П, отличающие чтения этих двух списков от остальных.

У	П	УЦ 16	Щ, К, УЦ 91, УЦ 120, УЦ р. 172
Друзи и братия и чада любимая...	Друзи и братия и чада любимая...	Друзи и братия, чада любимая...	Друзи и братия моя любимая...
...добра не добыти ...	...добра не добыть...	...добра не добыти ...	...добра не видати...
...медвяны чаши не испити...	...медвяной чаши не пити...	...медвяны чаши не пиши...	...медвенного (слаткаго — УЦ р. 172) питья не пивати...
...а помаз на устѣх...	...а помазанье на устѣхъ...	...а помаз на устѣх...	...помыслы (помысль — УЦ 91; УЦ р. 172 — отс.) на устѣхъ...
А по улицам люди его не знают...	...на улице не знаемъ...	...и на улицы не знаемъ...	...и добрыми людьми не знаемъ...

Сопоставление УЦ 16 со списками У и П показало, что УЦ 16 и П имеют общий источник, о чём свидетельствует (помимо мелких общих чтений, отличных от У) оригинальная концовка «Слова» в этих списках, отсутствующая и в У, и в других списках «Слова».

П	УЦ 16
...чести и славы не бывает ему, бесчестие злое пред нимъ течеть, злые дни на него смотреть...	...чести и сл[а]вы не бысть в немъ, безчестие злое пред нимъ течет, злые дни на него смотрят...

Во второй части концовки П и УЦ 16, продолжающей приведённый выше текст, обнаруживаются мотивы, сходные с концовкой списка Щ и близких ему списков: мотив сновидений, в которые погружается ленивый, и мотив «вечной муки», которая ожидает ленивца за праздность, однако эти мотивы в Щ и П / УЦ 16 получают различную художественную разработку:

Щ	П	УЦ 16
...бѣси же во снѣ ему соня ка- жуть и видѣния являютъ. И, убудився отъ сна, разрѣшаетъ мечтание и умыш- ляетъ горкую погибель. И по- том муку вѣчную наслѣдитъ.	...уловляютъ его в сновидѣнии , сыперва благий сонъ видится ему и збудется в добрѣ, послѣ его въвергуть в горкую погибель и в муку вѣчную .	...а уловляет его аки во сновидѣнии , и сперва благий сон видитца да и збудетца добро ему, а опосле ввергнут его в горшую по- гибель, муку вѣчную .

Как видим, в Щ «видения» ленивому «являют» во сне бесы, в П и УЦ 16 «уловляют» его в сновидѣнии», исходя из синтаксической конструкции фразы, — «злые дни» («злые дни на него смотреть, уловляют» его в сновидѣнии»). Нам представляется, что «злые дни» списков П и УЦ 16 — это, скорее всего, «злыдни» старейшего «Слова о ленивом и сонливом», рассмотренного нами выше, — образ, не понятый более поздними переписчиками. По-видимому, на каком-то этапе истории текста «Слова» источник списков П и УЦ 16 соприкоснулся с другим вариантом «Слова», содержащим мифологический образ «злыдней», агрессивно вторгающихся в жизнь ленивого, и отголоски этого соприкосновения отразились в протографе списков П и УЦ 16. Подтверждением этой гипотезы, на наш взгляд, может отчасти служить одно чтение списка П в мотиве «леность как жена»: «**Привилась** к нему лѣньность, какъ милая жена к мужу своему, часто въздыхает» (ср. в У, Щ — «**прилепилась**»; в УЦ 16, К, УЦ р. 172, УЦ 91, 120 — «**привязалась**»). В варианте «Слова» с образом «злыдней» также есть сходный мотив («сон ленивого как жена») и в соответствующем контексте использован глагол, близкий по звучанию и сочетанию букв к глаголу «привилась» списка П: «как **привеется** к человеку жена от великия любви, також **привеется** к человеку сон к лѣньному». Возможно, в дальнейшем отыщутся списки, в которых процесс контаминации двух версий «Слова о ленивом и сонливом» отразился более отчётливо.

Три других выявленных нами печорских списка «Слова о ленивых» — УЦ р. 172, УЦ 91 и УЦ 120 — в отличие от списка УЦ 16, относятся к другому варианту «Слова» из «Пчелы», представленному списками Щ, С и К. В них сохраняются почти все особенности списков Щ и С, кроме указанных выше индивидуальных чтений (вставка из «Слова» Василия Кесарийского и назидательная концовка), но имеется ряд незначительных пропусков и некоторые оригинальные чтения, свидетельствующие об их текстуальной близости:

Щ, К

...не долго спите, не долго лежите.

...и грѣховъ не **очистите**.

Щ: ...к Богу, и к царю, и князю милымъ не бывати.

К: ...къ Богу и ко князю и **государю** милымъ не бывати.

Щ: ...и убожество у него.

К: ...убожество у него въ **калитѣ** и гнѣздо сви-
ло.

В **селѣ** его не пустять...

...аки **родимая** его мати...

УЦ р. 172, УЦ 91, 120

...не долго спите...

...грѣховъ не **очиститися**...

УЦ р.172, УЦ 120: ...к Богу и к царю, и князю, и **господину** милымъ не бывати.

УЦ 91: ...к Богу и к царю, князю, **господину** милымъ не бывати.

...а убожество у него в **клѣти** гнѣздо сви-
ло.

УЦ р. 172: А в **село** его не пустять...

УЦ 91,120: В **село** его не пустять...

...аки **любимая** его мати...

Кроме того, во всех трёх рассматриваемых печорских списках в перечне «теневого» сторон жизни ленивого опущен мотив «оскомины на зубѣхъ».

Однако в этой группе списков два списка — УЦ 91 и УЦ 120 — явно восходят к общему источнику, так как имеют ряд только им присущих чтений, отсутствующих во всех остальных известных нам списках, в том числе и в УЦ р. 172, который в этих случаях сохраняет чтения списков Щ и К:

Щ, К, УЦ р. 172

Щ: ...вставайте рано, а ложитесь поздно...

К: ...вставайте рано, ложитесь поздно...

УЦ р. 172: ...вставайте рано, ложитесь поздно...

Щ: И молитесь Богу, да не внидѣте в напасть...

К: ...молитесь Богу, да не внидете въ напасть...

УЦ р. 172: ...молитесь Богу, да не внидите в напасть...

Щ: ...и раны **ему** по плечамъ лежать...

К, УЦ р. 172: ...а раны **ему** по плечамъ лежать...

Щ: И ходя по улицамъ, скитаяся...

К: Таковъ ходя по улицѣ, скитаяся...

УЦ р. 172: ...ходя по улицамъ, скитается...

... аки червь (червь — К) **капусту** ясти...

...и аки **оскорблая** свинья (**оскорбная** свинья —
УЦ р. 172) о углы чешется...

УЦ 91, 120

УЦ 91: ...**утромъ** поставайте рано, ложитесь **вечеромъ** поздно...

УЦ 120: ...**утром** поставайте рано, ложитесь поздно **вечеромъ**...

...молитесь Богу, **за ежедневное правило**, да не внидите в напасть...

...а раны по плечамъ лежать...

УЦ 91: Такому ходя **из двора во дворъ** и по улицамъ скитается...

УЦ 120: Таковъ ходя **из двора во дворъ**, по улицамъ скитается...

...аки червь **паутину** ясти.

...и яко **обжорливая** (обжорная — УЦ 91) свинья о углы чешится...

Отметим также, что в списках УЦ 91 и 120 при описании блужданий ленивого по улицам города добавлено ещё одно сравнение — «какъ овсяный снопь, шатается», отсутствующее в других рассматриваемых здесь списках «Слова».

Вместе с тем списки УЦ 91 и УЦ 120 имеют и некоторые различия: во-первых, список УЦ 91, в отличие от УЦ 120 и УЦ р. 172, имеет назидательную концовку, отличную от концовки Щ и С по тексту, но сходную по основному мотиву — призыву не лениться. В списке К концовка построена на другом мотиве — просьбе об избавлении от вечных мук — и непосредственно примыкает к фрагменту, описывающему горькое пробуждение ленивого после навеянного бесами сна, в то время как в списках Щ и С между концовкой и этим фрагментом помещается ещё рассуждение на евангельскую тему о потерянном таланте, не очень связанное с предшествующим текстом. В УЦ 91, как в К и УЦ р. 172 этого рассуждения нет. Сравним тексты:

Щ	К	УЦ р. 172	УЦ 91	УЦ 120
И потом вѣчную лѣдить.	И потомъ вѣчную муку наслѣдить.	..паки вѣчную муку наследить.	...и вѣчную муку наслѣдить.	...умышляеть в рассуждении горшью себе погибель и муку вѣчную.

И, еже мнится
бѣднѣй имѣти
данный талантъ
возмется отъ него и
дастся имущему
пять талантъ, по
Господню словеси:
мнозѣи злобѣ на-
учи празнство (да-
лее — цитата из
Исуса, сына Сира-
хова. — Т.В.).

*Сего ради, бра-
тия, не лѣнимся,
благая дѣла творя-
ще о Христѣ Исусѣ
Господи нашемъ,
Ему же слава и
нынѣ и присно и во
вѣки вѣкомъ,
аминь.*

...отъ неяже да из-
бавить насъ Гос-
подь Богъ, молит-
вами пречистыя
Его Матере и всѣхъ
святыхъ, всегда, и
нынѣ, и присно, и
во вѣки вѣкомъ.
Аминь.

*Того ради, братие
и сѣстры, отцы и
матери, слышавше
сия, отложимъ злую
лѣность и уныние,
наслѣдимъ здѣ и в
будущемъ вѣце о
Христѣ Исусѣ.
Аминь.*

Аминь.

Во-вторых, список УЦ 91 в двух случаях обнаруживает большую близость к списку УЦ р. 172, чем список УЦ 120:

УЦ р. 172	УЦ 91	УЦ 120
И убудився от сна, разсужда- етъ мечтание и умышляетъ, окаянный, горшую поги- бель...	И убудиться от сна, разсужда- етъ мечтание и умышляетъ, окаянный, в горшую поги- бель...	И убудится, окаянный, от сна, умышляетъ в разсуждении горшую себе погибель...
...а укоры, и поносы, и без- честие ему воздають , аки снѣгъ на главу летить.	...а укоры, и поносъ, и безче- стие ему воздають , аки снѣгъ на главу лѣтитъ.	...а укоры, и поносъ, и безчестие ему, аки снѣгъ, на главу летятъ.

Списки УЦ р. 172, УЦ 91 и УЦ 120, наряду с чтениями, идущими от версии списка Щ, имеют и более поздние чтения, которые появляются только в списке К начала XIX в. или УЦ 16 (конец XVIII в.):

Щ	К	УЦ р. 172	УЦ 120	УЦ 91
...аки пѣсь, под окномъ глядѣть...	...и аки несытый пѣсь, по окнамъ глядѣть...	...аки несытый пѣсь, по окнамъ глядѣть...	...аки несытый пѣсь, по окнамъ глядѣть...	...или, аки несытый пѣсь, по окнамъ гля- дѣть...
В вѣси жити с земледѣльцы лѣнится...	Въ деревнѣ жити лѣнится...	В деревни жить ленится...	В деревни жить лѣнится...	В дѣрѣвни жить лѣнится...
Безумному и не- встанливому му- жемъ <i>благимъ</i> не слывати... (ср. в УЦ 16: Бе- зумному и нестанъ- ливому добрымъ му- жемъ не слывати).	Безумному и лѣнивому и невос- танливому добрымъ мужемъ не слывати ...	Безумному и лѣнивому и не- встанливому доб- рымъ мужемъ нене(!) слывати...	Безумному и лѣнивому и не- встанливому доб- рымъ мужемъ не слывати...	Безумному и лени- вому и неванливо- му добрымъ мужемъ не слывати...
Окаяннии же бѣси, аки <i>любими</i> друзи...	Окаянныя же бѣси, аки любов- ные друзи...	Акаянныя же бѣси, аки любов- ныя друзи... ...а упрямство и не- послушание лю- бить и держится, аки брата и сестры не лишится ...	Окаяннии же бѣси, аки любов- ныя друзи... ...а упрямство и непослушание лю- бить и держится, аки брата и сестры не лишится ...	Окаянныя же бѣсы, аки любов- ныя друзи а упрямство и не- послушание любить и держится, аки бра- та и сестры не ли- шится ...



Сидор Нилович Антонов, наставник
из д. Скитская на Пижме, и Т.Ф. Волкова
за чтением «Слов» Иоанна Златоуста.

Приведём также и некоторые индивидуальные чтения рассматриваемых печорских списков. Более всего таких чтений в списке УЦ р. 172. Среди них есть явно ошибочные, связанные с непониманием текста-источника (вместо «во **власти** себѣ не видати» (Ш, К, УЦ 91, 120) — «**новлати** (!) себѣ не видати») или с механическим повтором («и **слаткаго** пития не пивати, **сладкаго** брашна не ядати»; ср.: «**медвеннаго** пития не пивати, и **сладкаго** брашна не ядати» — (Ш, сходный текст в К, УЦ 91, 120); использованы в двух случаях оригинальные инварианты: «чести и **лѣсти** не получитьи» (ср.: «чести и **славы** не получитьи» — Ш, К, УЦ 91, 120); «**добрых** ризъ не носити» (ср. в УЦ 16, 91, 120: «**красных** риз не носити», в Ш, К: «**цвѣтныхъ** ризъ не нашивати»). Приведём также одно индивидуальное чтение списка УЦ 91: «**Ленивому** добра не видати» (в других списках: «**Лежа** добра не видати»).

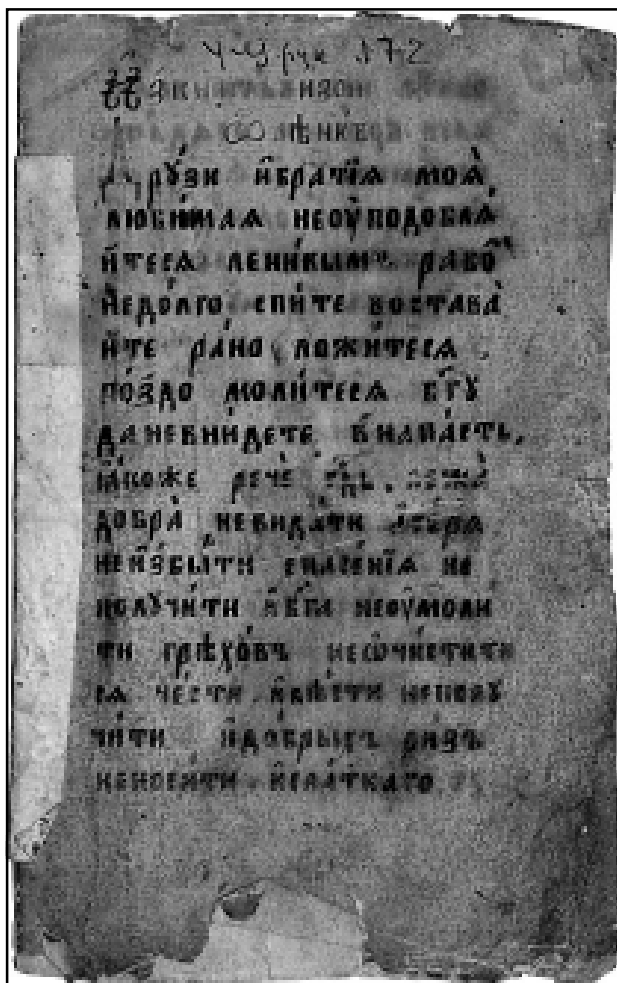
Приведённые параллели показывают, что печорские списки УЦ р. 172, УЦ 91 и УЦ 120, восходящие к версии списка Ш, при всей их близости друг к другу не находятся в отношениях «копия-оригинал», а скорее всего имеют один общий протограф, уже вобравший в себя ряд поздних чтений, ещё отсутствующих в списке XVIII в. — Ш; при этом списки УЦ 91 и 120 восходят к общему источнику, причём УЦ 91 лучше сохранил чтения общего с УЦ р. 172 протографа. Выявление новых списков поучений и

слов о ленивых, возможно, позволит более точно охарактеризовать источники данных печорских списков «Слова о ленивых».

Однако данное «Слово» представляет для нас интерес не только в силу его бытования на Печоре, о чём свидетельствуют только что рассмотренные списки УЦ р. 172, УЦ 91 и УЦ 120, но и потому, что на основе именно этой версии «Слова о ленивых» на Печоре были созданы в XIX в. свои местные редакции, по-новому развивающие тему лени и её губительных последствий для человека. Печорские крестьяне дополнили афоризмы своих средневековых предшественников личными весьма конкретными и реалистическими наблюдениями над жизнью и бытом некоторых своих обленившихся односельчан.

Из 5 печорских списков Слова, соотносящихся в той или иной степени с типом рассмотренного «Слова» из «Пчелы», но содержащих оригинальный текст, аналогов которому мы пока не нашли в других собраниях рукописей, 3 списка написаны рукой известного печорского книжника Ивана Степановича Мяндина, усть-цилемского крестьянина, выросшего в семье старообрядческих наставников, хорошо известных по всей Печоре, и ставшего профессиональным переписчиком рукописей. Он известен исследователям севернорусской книжности как редактор древнерусских повестей, вносивший в текст источников много нового, насыщая их идеями и темами, волновавшими печорских крестьян, меняя зачастую и композицию, и сюжет повестей, упрощая язык (45). Им были переработаны такие разные по жанру и тематике произведения, как Повесть о Дмитриии Басарге и Сказание о гордом царе Аггее, повести о царице и львице и о царевне Персике и апокрифическое Сказание Афродитиана, библейские сказания из Хронографа, Александрия, Троянские сказания, Житие Корнилия Выговского и др. (46). Изучение этих переработок показало, что довольно часто И.С. Мяндин не по одному разу обращался к какому-то привлёкшему его сочинению, но создавал два, а то и три его списка (47), иногда значительно отличающиеся друг от друга и от известных, более ранних, списков памятника. Поэтому, обнаружив в мяндинских сборниках «слова» о ленивых, можно было предположить, что текст их окажется иным, чем в известных списках «Слова о ленивом» из Измарагда и «Пчелы». Сопоставительный анализ текстов подтвердил это предположение.

Списки «Слова о ленивом», читающиеся в сборниках УЦ 70 (48) («О **лѣннихъ**», л.35об.—36об.) и УЦН 322 (49) (без заглавия, л.37об.—39), содержащих такие известные переделки Мяндина, как повести о царевне Персике, о царе Аггее, об Акире Премудром, о муже и жене и о верности обоих, имели оригинальный текст и



Первая страница рукописи НБ СыктГУ УЦ р. 172
с текстом «Слова о ленивых».

только в самом начале обнаруживали связь с известным «словом» из «Пчелы». В этих мяндинских списках представлен с незначительными сокращениями начальный фрагмент «Слова» из «Пчелы», заканчивающийся перечнем бед ленивого. Далее следует избыливающее конкретными деталями и зримыми подробностями описание разрушенного ленью хозяйства нерадивого крестьянина. Начинается оно, естественно, с дома — основного богатства крестьянина: «У лѣнливаго хозяина в домѣ безпорядки: крыша худа, снѣгъ и дождь у него в гостях, а изба стоит на боку» (УЦ 70. Л.36). Второй показатель благополучия крестьянского хозяйства — здоровая и ухоженная скотина. У ленивого же «голодная скотина стоит без сѣна» (там же). Столь же неблагополучно и в семье ленивого: его «робятишка» бегают «полунаги без хлѣба». Если средневековое «слово» обрушивает всю силу своих обличений на ленивых хозяев-мужчин, то печорское «слово» «восстанавливает справедливость» и крупным планом рисует картину запущенной крестьянской избы, за состояние которой отвечает женщина-хозяйка: «У лѣнливой хозяйки в доми полъ не мытъ, печь и трубы едва стоятъ, а

у самой платишко едва закрываетъ стыд. У лѣнливой хозяйки в избѣ соръ и шаль во всякомъ углу, а из червѣй и торакановъ хошь уху вари» (УЦ 70. Л.36—36об.). Завершается это краткое описание указанием на ежегодно повторяющееся небрежение ленивых хозяев к крестьянскому труду: «Лѣнливия хозяева лѣтом росу просыпають, а зимой ни хлѣба, ни сѣна нѣ видають» (УЦ 70. Л.36об.). Далее следует назидательная концовка, обращенная к «братьям» и «сестрам» с призывом не лениться, «да здѣ не будем гладни и жадни и в будущем не получим вѣчныхъ мукъ» (там же), в которой снова, как и в начале этого поучения, слышатся отголоски «Слова» из «Пчелы», также завершающегося угрозой «вечныхъ мукъ» (ср. в УЦ 120: «И убудится, окаянный, от сна, умышляеть в разсуждении горшую себе погибель и муку вѣчную» — л.32).

Сопоставление списков УЦ 70 и УЦН 322 показало, что они очень близки по тексту и некоторыми чтениями начальной части сближаются с рассмотренными выше печорскими списками УЦ 91 и УЦ 120 (50), при этом в списке УЦН 322 есть описки (например, на л.38об. в слове «хозяйки» не дописаны две последние буквы), слова «печь и труба» не согласуются в числе с глаголом — «едва стоитъ» (ср. в УЦ 70: «печь и трубы едва стоятъ»). Есть и небольшие различия между списками как в начальной, заимствованной, так и в «печорской» частях этих «слов» (ср., например, УЦ 70: «а из червѣй и торакановъ хошь уху вари»; УЦН 322: «а в избѣ червей и торокановъ — хошь уху вари»). Однако эти наблюдения не позволяют на данном этапе исследования сделать вывод о первичности одного из рассматриваемых мяндинских списков. Сопоставление их лишь подтверждает наблюдение исследователей переработок И.С. Мяндина о неустойчивости текста его редакций, являющейся следствием творческого отношения печорского книжника к каждому новому создаваемому им списку. На материале поучений против лени это проявилось и в том, что наряду с рассмотренным довольно лаконичным текстом «Слова о ленивых» у И.С. Мяндина есть и развернутый вариант того же «Слова». Он читается в сборнике УЦ 67 (51) («Разсуждение», л.25об.—29об.). Вариант этот весьма отличается от рассмотренного целым рядом дополнений и своим стилем, хотя внутренняя связь этих вариантов — краткого и пространного — очевидна, так как ряд оригинальных картин УЦН 322 и УЦ 70 в списке УЦ 67 повторяется практически дословно.

Это развернутое «слово» — «Разсуждение» — начинается с автобиографического замечания о том, что автор сам сталкивался с «не хотящими тружати», сам видел «прилѣжащихъ лѣнностному сему недугу». Отметив кратко общее социальное неблагополучие ленивых (они «лишаются чест-

наго звания и покоя, но и нужной пищи не имѣють»), автор подробно объясняет причины, которые их к этому приводят. Здесь и процитированные выше описания покосившейся избѣнки, в которой «снѣгъ и дождь всегда в гостях», поскольку «крыша худа», и голодной скотины, которая «по задворкамъ ходить без сѣна, а иногда у ясель стоять хохочетъ, потому что лѣнивый хозяинъ сѣна не припасъ лѣтомъ» (л.26). Эти уже знакомые нам по краткому печорскому варианту «Слова» картины теперь дополнены новыми описаниями, показывающими, как невыполнение одного вида крестьянских работ ленивым хозяином ведёт к катастрофическим последствиям в другом сезонном цикле: ленивый «зимой скотину не дозорить, полосу не уневозить, потому и хлѣба хорошаго не снимаетъ. Весной не посѣешь, лѣтомъ не пострадаешь, осѣнью не примыслишь, а зимой и помирай с голоду» (л.26об.).

Тема неблагополучия в семье ленивого дополнена новыми деталями: «У лѣниваго хозяина жена и дѣти ходять в лохмотьяхъ, баклуши бьютъ и христорадничаютъ» (л.27). Описание беспорядка в избе ленивой хозяйки в целом сходно с кратким вариантом, хотя лишено той ритмической упорядоченности и афористичности, которая присутствует в кратком варианте: «У лѣнивой хозяйки в дому безпорядки, полъ не мыть, печь и трубы едва стоять, а робятишки полунаги, а у самой платишко смѣшно и посмотришь, что и по полу нелзя пройти, в избѣ смѣтъя и шалу — чортъ ногу изломить, а изъ червѣй хоть уху вари» (л.27). После назидательного рассуждения о грозящих ленивому «вечных муках», сходного с концовкой краткого варианта, в списке УЦ 67 следует продолжение, выводящее тему лениности из чисто бытового плана в духовный. Почти на двух листах автор рассуждает о пьянстве и ростовщичестве как приметах «дней сиихъ» «антихристову царствия». И призывает не прельщаться «суетами и попеченьми мира сего», но «блустися» и «хранитися» от всех соблазнов, «аще и благи мнятся, но не полезны, паче же губительны» (л.29–29об.). Здесь возникает популярная в старообрядческой литературе тема необходимости бегства от «нынѣшняго Вавилона», в качестве антипода ему называется библейский Сигор, где сокрылся Лот с дочерьми после гибели Содомы и Гоморры, как символ места, «идѣже нѣсть никакихъ соблазновъ». Именно там, по мысли автора, «с плачемъ и въздыханиемъ» и следует «без лѣности ... молити милостиваго Бога» об отпущении грехов, без чего невозможно унаследовать царства Божия. Таким образом, от призыва не лениться в крестьянских трудах автор переходит во второй части своего «Рассуждения» к призыву не лениться в молитвах. Эти части в

«Слове» достаточно механически соединены, без всякого перехода, что лишает «Слово» цельности, единства тематического и стилистического. Прямых заимствований из «Слова о ленивых» в списке УЦ 67, в отличие от краткого варианта, нет, поэтому скорее всего последовательность появления пространного и краткого вариантов печорской редакции «Слова» такова: сначала Мяндин переписывает своей рукой текст «Слова» из «Пчелы» (УЦ 120); затем на его основе создаёт краткий вариант с сохранением начала «слова»-источника, к которому добавляется в сходной стилистической форме оригинальная часть, рисующая быт ленивого крестьянина; позднее на этой основе создаётся новое поучение, которое текстуально уже совершенно отрывается от «Слова» из «Пчелы», картины крестьянского быта дополняются новыми деталями и описаниями и добавляется вторая часть, выводящая «Слово» из бытового контекста к эсхатологическим темам и призванная уберечь читателя от лени духовной. Такой тип работы вполне согласуется с принципами переработки Мяндиным источников, прослеживающимися в его сборниках: от простого копирования текста с небольшими сокращениями и упрощением языка — к полной переработке текста на сюжетно-композиционном и стилистическом уровнях (52).

Остановимся кратко ещё на 2 печорских списках «Слова о ленивых». Оба они явно созданы на Печоре в XIX в. и также содержат оригинальный текст, отличный и от текста «Слова» из «Пчелы», и от рассмотренных мяндинских списков «Слова», но, как и последние, отражающий крестьянский взгляд на проблему лениности. В списке УЦ 71 (53) («О лѣнивыхъ», л.9об.–11) со «Словом» из «Пчелы» соотносится только самое начало текста (до слов «а ставайте рано»). Далее идёт оригинальный текст, в котором лишь слегка просвечивают некоторые темы и образы, разработанные в мяндинских списках. Во-первых, в форме поговорки отражена тема «сонливости», позднего вставания ленивых, следствием чего становятся несделанные дела и неполученные результаты: «ибо лѣнивый человекъ всегда зорю просыпаетъ, Богу — нѣ поклона, а царю — нѣ оброка» (л.9об.). Далее очерчивается общественное положение ленивого — отношение к нему как домочадцев, так и посторонних людей, старше и моложе его по возрасту: «старшихъ нѣ слушаетъ, младшии имъ гнушаются, жѣне и дѣтям онъ наскучиль, а стороннымъ надоель» (л.9об.–10). Такое положение представляется автору следствием тунеядства, бродяжничества, обрекающих ленивого на голод, превращающих его в оборванца: «потому что лѣнивый человекъ всегда хочетъ ходить изъ двора во дворъ, чужия обѣды глядеть, а работать лѣнь. Проходить цѣлой дѣнь, когда выгладить, а когда и нѣтъ хлѣба

кусокъ, а иногда голодень проходить. Цѣрева чиркають, рубашонка вся в дырьяхъ. Придѣтъ домой, на печи лѣжить, какъ поплавна колода, и засыпаетъ» (л.10).

Иначе раскрывается в этом списке «Слова» и тема семейных отношений в доме ленивого: «а жена и дѣти голодом мрутъ и от мраза околѣвають. Пробудився от сна, брюхо голодно крычить, просить ясти, а жена бранить пуши, вѣлитъ ему работать, а онъ еще кидается на нѣй съ дубиной; хорошо, что рабятишки выпросятъ у сосѣдъ Христовымъ именемъ, и онъ поестъ и опять в гульбу» (л.10об.).

Любопытно переработан в УЦ 71 тот фрагмент «Слова» из «Пчелы», где ленивый хозяин дискредитируется как глава семьи. В печорском списке по тому же принципу отрицания строится характеристика ленивой хозяйки, зеркально отражающая традиционный текст «Слова»: «Такъ же и жена лѣнива в домѣ нѣ хозяйка, // а мужу нѣ жена, а дѣтем нѣ мати» (л.10об.—11). Следующее далее описание беспорядка в доме по мотивам совпадает с другими печорскими списками, но несколько сокращено и менее выразительно: «В доми у нѣй всегда нѣчистота: полъ нѣ мытъ, изба нѣ выпажана, дворъ полонъ грязи и сору, а посуда — червѣй» (л.11). Концовка в этом списке также несколько переработана в сторону расширения: «Да того ради, братие и сестры, нѣ будетъ лѣнны, аки худии раби и нѣсмыслени пищницы, но уподобимся добрымъ мужемъ, иже рано встають и до пота работают, сперва Богу молятся и до вечера трудятся и с молитвой засыпають. Такъ от Бога мзду получаютъ» (л.11).

В заключение приведём оригинальные отрывки ещё из одного печорского списка «Слова о ленивых» — УЦ 47 (54) («О лѣнновомъ», л.12—14об.), переписанного известным печорским писцом второй половины XIX в. Никитой Ивановичем Носовым. К сожалению, рукопись в том месте, где переписано «Слово о ленивомъ», сильно повреждена, обгорел верхний левый угол, поэтому текст читается фрагментарно. Но сохранившиеся связные отрывки передают самостоятельный текст, не читающийся в других печорских списках: «...ибо у лѣниваго хозяина нѣтъ ни двора, ни кола, ни заднего тына. Хоша бы какой-нибудь родительской ветхой и осталсе ему по породы, онъ об немъ нимало...» (л.12); «а клѣти... козель скачетъ, в одномъ хлѣву заперта одна кобыла, и та стоитъ без сѣна, а в другомъ — корова, и та без молока, и овцы блѣють» (л.12об.); «...у лѣнивой хозяйки печь ни замазана, подъ разшилялсе, хлѣбы печи не годитце»; «Лѣ[нивый] мужъ толко ходит... из [д]вора во дворъ шатайце, работу робить не хочетъ, платьемъ ободралсе, а с хлѣбомъ и давно уже ни видалсе» (л.13об.); «У [лѣнн]вой хозяйки въ [пл]ать... и блохи и вши, а в головы хошъ безъпрестани чаши. Лѣнивой

хозяинъ об доми не радѣеть, об житии выпреть не смекаетъ, только об томъ болѣе старанье им[ѣетъ] какъ бы спать д[а]...» (л.14—14об.). Однако и в этом списке есть некоторые переключки с мяндинскими списками УЦ 67, 70 и УЦН 322: «Лѣнивый мужъ лѣтомъ утреню росу просыпаетъ» (л.13об.—14); «У лѣнивой хозяйки полонъ хлѣвъ назму и сору» (л.13).

Завершая наш обзор поучений против лени в печорской рукописной традиции, ещё раз отметим популярность этой темы у печорских книжников, что, по-видимому, объясняется её актуальностью для Печорского края, где крестьянский труд (уход за скотиной, земледелие) был сопряжён с некоторыми трудностями, обусловленными северным суровым климатом, и часто конкурировал с более органичным для этих мест трудом охотника и рыболова. Это порой приводило к «выпадению» некоторых усть-цилемских хозяйств из разряда благополучных, так как их хозяева переставали следить за своим хозяйством и постепенно превращались в «героев» поучений о ленивых, уподобляясь персонажам средневековых назидательных сочинений и давая тем самым новый материал местным авторам для переработки старинных текстов с учётом современной им местной специфики.

Пользовались поучения против лени популярностью и у читателей-устыцилемов. Об этом свидетельствуют записи на печорских сборниках, содержащих слова и поучения о ленивых. Так, например, список УЦ 120 сопровождается такой записью, сделанной известным печорским книжником И.И. Ермолиным: «Сказание о ленивомъ очень хорошо слово. Читаль Игнатей Ивановъ Ермолинъ» (л.32об.). Много читательских записей и на других сборниках, содержащих слова о ленивых. Так, сборник УЦ 16 содержит пометы ряда представителей разветвлённой печорской семьи Носовых: Макара Ермиловича, Филиппа Ермиловича, Семёна Васильевича, Мавринны Ивановны, Филиппа Ефимовича, Прасковьи Яковлевны, Киприяна Семёновича. На л.1 сборника сохранилась и своеобразная писцовая запись: «Сия с[вя]тая книга старицы Феоктисты Буториной саморучнаго ея писания и трудовъ, когда были 90 лѣтъ, тогда и писали, а подписана своей же моею рукою июня 26 1843 года». Сборник УЦ 70 «читаль... Андрей Тироновъ» (л.164об.). Активно читался печорскими крестьянами-старообрядцами и сборник УЦ 67, особенно насыщенный мяндинскими переделками: на обложке верхней крышки переплёта оставила свою помету дочь И.С. Мяндина («Елена Ивановна Ермолина читала 7442 (1934) году апреля 26»), на л.1 — П.М. Кислякова («Сию кънигу прочитала Кислякова Парасковья Михайловна. Зело душеполезна»). «Сию книжицу» читал и «Артемей Никитич Тироновъ» (л.358об.).

Побывала она в руках и у известного нерицкого наставника и активного переписчика рукописей А.М. Бажукова: «Андрей Михайлович Бажуков... прочиталъ...» (л.2). Дважды к ней обращалась Лукерья Васильевна Чупрова, обозначив в записи точную дату прочтения книги: «1949 года 25 июня» (л.1об.), «1951 года июня 17 дня» (л.1). А некий безымянный читатель, скорее всего тогдашний владелец рукописи, отметил, что «1875 года получилъ» «в челности книгу», а тот, у кого она находилась «на подержании», как говорят устьцилемы, «не прогневилъ» его (л.341об.).

Безусловно, читателей этих печорских сборников среди местных старообрядцев было гораздо больше — не все оставляли пометы о чтении рукописи на её полях. Но и эти немногие записи — драгоценные свидетельства живого интереса печорских крестьян к содержащимся в них «душеполезным» сочинениям, среди которых «слова» о «празднолюбцах», которым угрожали «вечные муки» за безответственное отношение к своему дому, хозяйству, жене, детям, по-видимому, находили особый отклик в душах читателей и, возможно, кого-то из них побуждали к «деланию». Возможно, источник некоторых из рассмотренных нами «печорских» поучений отыщется со временем в других севернорусских собраниях рукописей, но даже в этом случае, пройдя через руки печорских переписчиков, тексты эти уже стали фактом и явлением печорской рукописной традиции, внося свой неповторимый «оттенок» в тематическую «палитру» печорской рукописной книжности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Общую характеристику печорской рукописной традиции впервые дал В.И. Малышев, «первооткрыватель» книжной Печоры (см.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960).
2. О «допечорской» истории ряда усть-цилемских книг см.: Волкова Т.Ф. Записи первых Романовых и княжеско-боярской знати XVII в. на книгах, собранных на Усть-Цилемском Севере // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т.50. С.501–507; она же. Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Вып.3. Екатеринбург, 1999. С.68–81; она же. Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С.199–217.
3. Обзор выговских сочинений, бытовавших на Печоре, см.: Волкова Т.Ф., Антоновская Н.И. Выговская литература в печорской рукописной традиции (обзор источников) // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI–XX вв. Екатеринбург, 2002. С.26–47.
4. См.: Волкова Т.Ф. К вопросу о культурных контактах старообрядцев низовой Печоры и Чердынского края // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Пермь, 2001. С.222–230.
5. Проблемы изучения печорской «общинной» библиотеки были рассмотрены нами в работе: Волкова Т.Ф. Создатели и хранители рукописно-книжной традиции на нижней Печоре (Некоторые итоги и проблемы создания банка данных «Печорская книжность») // Старообрядчество: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С.309–314.
6. Печорские рукописи сейчас сосредоточены в нескольких государственных хранилищах: большая их часть — 787 ед. хранения — в составе Усть-Цилемского и Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН; 267 рукописей — в Научной библиотеке Сыктывкарского университета; кроме того, небольшие коллекции печорских рукописей находятся в составе рукописных фондов БАН, Национального музея Республики Коми.
7. Опубликовано несколько научных описаний отдельных коллекций, на основании записей, сохранившихся на книгах, проводились исследования о печорских писцах, хранителях и читателях рукописей, исследовались отдельные литературные памятники с привлечением печорских списков, печорские редакции древнерусских сочинений, изучался орнамент печорских рукописей, их язык (см. библиографию исследований печорских рукописей, вышедших до 1975 г., в кн.: Древлехранилище Пушкинского Дома (Литература 1965–1974 гг.) / Сост. В.И. Малышев. Л., 1978. С.25–32; 35–37).
8. Для реализации такого направления в изучении печорской книжности необходима предварительная работа по изучению репертуара чтения печорских крестьян. Первоначальный обзор его был сделан В.И. Малышевым (см.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.31–39). Мы продолжили эту работу, опубликовав несколько жанрово-тематических обзоров печорской рукописной литературы (см.: Волкова Т.Ф. Легенды и сказания о табаке в кругу чтения устьцилемов // Материалы научных трудов филологического факультета: Февральские чтения 8–11 февраля 1995 г. Вторая годичная сессия Учёного совета. Сыктывкар, 1996. С.28–38; она же. Эсхатологические сочинения в кругу чтения Печорских крестьян // Мир старообрядчества: История и современность. М., 1999. Вып.5. С.279–288; она же. Историческая литература в составе усть-цилемских рукописных сборников: К характеристике

исторического сознания печорских крестьян-старообрядцев // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. М., 2002. №9. С.184–199; она же. «Соловецкая тема» в печорских рукописных сборниках // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. Книга вторая. СПб., 2003. С.403–433; она же. Древнерусская и старообрядческая агиография в печорской рукописной традиции // (в печати); Волкова Т.Ф., Антоновская Н.И. Указ. соч. С.26–47.

9. См. о них: Волкова Т.Ф. Записи на усть-цилемских рукописных и старопечатных книгах как источник по истории духовной культуры Нижней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Всероссийская научная конференция: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1994. Ч.2: Филология. С.5–8; она же. Печорские крестьяне — читатели старинной книжности (по материалам записей на рукописных и старопечатных книгах) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып.2. С.42–51.

10. См.: Владимиров П.В. Древнерусское слово о ленивом и сонливом // Доклады, читанные на девятом археологическом съезде в Вильне: (Отдельный оттиск из Трудов IX Археологического съезда в Вильно). М., 1897. (Опубликованы два разных списка «Слова о ленивом и о сонливом» из Измарагда XVI в.); Поучение к ленивым // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. Казань, 1861. Ч.3. С.472–475. (Опубликован список поучения из старообрядческого рукописного Цветника 1826 г.; данная публикация была воспроизведена в изд.: Пономарев А.И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып.3. СПб., 1997. С.93–94. №47; Красноречие Древней Руси. (XI–XVII вв.) / Сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов и коммент. Т.В. Черторицкой. М., 1987. С.302–303); Старинное русское слово о ленивых // Чтения в имп. Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1899. Кн.2 (189). V. Смесь. С.4–5 (опубликовано «Слово о лѣннихъ» по списку XVIII в.); Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т.1. С.569 и далее (приводится текст «Слова о ленивых и о сонливых и упиянчивых» в стихотворной редакции XVII в.).

11. Красноречие Древней Руси. С.302–303.

12. БАН.: Тек. пост. 400. Измарагд в 63 главах, в лист, полуустав, переплёт — доски в коже, обе застёжки утрачены. Приобретён В.И. Малышевым в ходе одной из поездок на Печору 1937–1938 гг. (см.: Малышев В.И. Отчёт о командировке в с. Усть-Цильму Коми АССР // ТОДРЛ. М.;Л., 1949. Т.7. С.475. №7).

13. «48. Поучение святого Василия к лѣннимъ и не хотящимъ дѣлати своимъ рукама и похвала к дѣлателямъ ко всѣмъ добрымъ» // БАН. Т.п. 400. Л.79–80об.

14. «49. Слово святого Василия к лѣннимъ» // БАН. Т.п. 400. Л.80об.–81об.

15. Помимо рассматриваемых «Слов» Василия Кесарийского тема лени развивается в религиозно-назидательном ключе и в других древнерусских сочинениях. Укажем попутно на встретившуюся нам в составе Пинежского собрания ИРЛИ (№323, л.41об.–42об.) «Повѣсть о нѣкоемъ игумене и о ленивомъ старце» (Пролог, 9 декабря), в которой акцент сделан на эсхатологическом аспекте темы лени: нарисована яркая картина посмертных страданий ленивого монаха в адской огненной реке, в которой увидел его в ниспосланном «видении» игумен его монастыря, «стояща до выя въ пламени».

16. Сборник УЦ 35 — рукопись в 8-ку, переписанная полууставом на 456 л.; переплёт — доски в коже с одной медной застёжкой; приобретена в с. Трусово на Цильме. Сборник содержит многочисленные мелкие выписки из самых разных книг духовно-нравственного и учительного содержания (в том числе из Устава Нила Сорского, из Сказания Кирилла Туровского об иноческом чине, из Сказания черноризца Храбра о письменах), а также несколько повестей из Пролога и Скитского патерика. См. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.93. В комментарии к списку Поучения Василия Великого ленивым из этого сборника В.И. Малышев отметил, что он имеет очень небольшие отличия от списка, изданного в «Памятниках древнерусской церковно-учительной литературы» (Вып.3. С.92–93. №46). А.И. Пономаревым был издан список из собрания Троице-Сергиевой лавры №202, л.65.

17. Здесь и далее Слова Василия Кесарийского цитируются по рукописи БАН Т.п. 400.

18. Здесь имеется в виду одно из речений апостола Павла (см.: 2 Фес. 3, 10: «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь»; ср. в синодальном издании: «аще кто не хоцетъ дѣлати, ниже да ясть»).

19. Здесь автор снова ссылается на апостола Павла — на его послание к фессалоникийцам (ср. 2 Фес. 3, 6: «Завещаваем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас»).

20. Ср., например, со списками: РНБ. Соловецкое собр. №270/270. Л.80–81об. («Слово» 48); 272/272. Л.86–87об. («Слово» 48); 87об.—89 («Слово» 49); Там же. Собр. Титова. №3383. Л.90–91 («Слово» 48); Л.91–92 («Слово» 49); ИРЛИ. Пинежское собр. №392. Л.35–37об. («Слово» 48, с Проложной датой «Месяца июля в 31 день»).

21. Малышев В.И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С. Мяндин // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С.323–337.
22. Цит. по: Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX вв. Новосибирск, 1985. С.359 (текст мяндинского списка из «Цветника», до сих пор хранящегося в Усть-Цильме, по копии, сделанной в экспедиции Н.С. Демковой (ИРЛИ. УЦН 368).
23. Ромодановская Е.К. Указ. соч. С.223.
24. Там же. С.224.
25. Владимиров П.В. Указ. соч. С.2–3.
26. Там же. С.3; см. также: Махновец Т.А. Слово о хмеле // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV–XVI в. Ч.2: Л–Я. С.405–408.
27. «О ленивом человеке». Список находится в составе сборной рукописи начала XIX в., в 8-ку, переписанной поморским полууставом нескольких рук; переплёт — доски в коже со следами двух застёжек. В XIX в. сборник принадлежал жителю с. Усть-Цильмы Григорию Чупрову. Помимо Поучения о ленивом рукопись содержит апокриф «Макариево видение», Сказание об образе Христа в куполе новгородской Софии, Житие Екатерины Премудрой, стих покаянный Иоанна Дамаскина о гробе и целый ряд «слов» (о Ираклии царе и о милостыне, о печали света сего, на Покров Богородицы, о гордыне (Иоанна Златоуста) и др.), а также ряд молитвенных текстов. Данный список Поучения о ленивом был выявлен нами уже после окончания работы над статьёй, поэтому, не имея пока возможности ознакомиться с рукописью, мы не использовали этот список в представленном текстологическом анализе, однако приведённое в рабочем описании сборника, составленном бывшими студентами СыктГУ О. Уляшовой и Н. Полещиковой, начало списка («Друзи и братия моя любимая, не уподобляйтесь ленивым рабом, не долго спите, восставайте рано») позволяет отнести его к варианту «слов» из «Пчелы».
28. Следуя за Ф.И. Буслаевым, который первым предпринял разделение «Слова о ленивом» при публикации на ритмические единицы — «стихи» (см.: Буслаев Ф.И. Указ. соч. С.569 и след.; ритмическая разбивка Ф.И. Буслаевым «Слова» XVII в. воспроизведена П.В. Владимировым), мы также сочли возможным использовать такой тип цитирования текста «слов» о ленивых, позволяющий выявить их ритмическую структуру. Текст изданного П.В. Владимировым «Слова» здесь и далее мы передаём по современным эдиционным правилам с заменой ушедших из современного алфавита букв (за исключением ѣ и ъ).
29. П.В. Владимиров в своей публикации приводит несколько пословиц, в которых появля-
- ется образ «злыдней»: «Деньги идут к богатому, злыдни к убогому», «злыдни скачут, неволя учит» и др., а также отсылает к своей работе, в которой рассмотрены истоки этого образа: «Введение к истории русской словесности» (Журнал Министерства народного просвещения. 1895. Январь. С.40; отдельное изд.: Киев, 1896).
30. ИРЛИ. Пинежское собр. №12 — сборник в 8-ку, переписанный полууставом и скорописью 179 л.; л.175–175об., на которых переписано «Поучение», датируются по почерку (полуустав) третьей четвертью XVIII в. Сборник содержит помимо «Поучения» «Слово» Ипполита папы римского «о скончании мира и антихристе», «Слово» Кирилла Туровского о снятии тела Христа с креста, апокриф о кремстном древе, разнообразны «слова» из Соборника, Маргарита, Пролога, патериков. См. описание рукописи: Пинежская книжно-рукописная традиция XVI–нач. XX вв.: Опыт исследования. Источники. СПб., 2003. Т.1; Савельева Н.В. Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. С.101–105.
31. ИРЛИ. УЦ 16 — Сборная рукопись конца XVIII в., в 4-ку, на 149 л.; переписана полууставом и скорописью несколькими почерками; заглавия и начальные буквы киноварные; переплёт картонный, обтянутый тиснёной замшей. Помимо «Слова о ленивом» в сборнике содержатся духовные стихи (о страшном суде, о греховных помыслах), Слова и поучения Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, выписки из Пчелы, из «Звезды Пресветлой», агиографические и эсхатологические сочинения (Житие великомученика Никиты, Послание об антихристе и тайном царствии его) и др. (см. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.69–71).
32. Старинное русское слово о ленивых (см. сноску 10).
33. ИРЛИ. Северодвинское собр. №759 — сборник конца XVIII–начала XIX в., в 8-ку, переписан скорописью, без переплёта. Приобретён в д. Заречье, Верхнее Ладино (см. рабочее описание Северодвинского собрания в Древлехранилище).
34. «Цветник» принадлежал, как указано в примечаниях к публикации «Слова о ленивых» в «Православном собеседнике», Казанской академической (бывшей Соловецкой) библиотеке (в росписи новых поступлений числился под №56), «Слово» на л.612–615. Как нами было установлено, рукопись не была передана вместе с основным фондом Казанской духовной академии в Публичную библиотеку (ныне — РНБ).
35. См. выше сноску 10.
36. Ср.: Щ: «И паки апостоль глаголетъ: братие, егда бѣхомъ у васъ, сие завѣщахомъ вамъ,

запрещающе, яко аще кто не хошетъ дѣлати, да не ясть. Слышахомъ бо нѣкия безчинно ходяща у васъ и ничто же дѣлающихъ, но лукавно обходя. Таковымъ запрещаемъ и молимъ о Господѣ нашемъ Иисусе Христе, да с безмолвиемъ дѣлающе свой хлѣбъ ядятъ» (с.4–5); БАН. Т.п. 400, сл.49: «Къ фесалоникиемъ пишет, рече: братие, запрещаемъ и молимъ именемъ Господа нашего Иисуса Христа отлучатися вамъ всякого, без чину ходящимъ, а не по преданию, еже от насъ прияша: не бесчиновахомъ, ни туне хлѣба ядохомъ, но всегда день и ночь дѣлающе. Да не учити никому васъ не яко не имуще власть, но да вамъ прообразуемъ: яко же кто ленится и не хошетъ дѣлати, да не ясть» (л.80об.).

37. Рукопись НБ СыктГУ УЦ р. 172 является фрагментом, объёмом в 3 л., в 8-ку, без переплёта, переписанным полууставом; имеется киноварный заголовок и инициал. Филигрань литературная срезана, датируется приблизительно – XVIII–XIX вв. Фрагмент приобретён в 1986 г. в д. Медвежка Усть-Цилемского р-на (см. описание рукописи: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Вып.1: Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С.227. Заглавие поучения здесь приведено неверно: «Из книги из Отечника о ленивом», что объясняется частичной стёртостью заголовка).

38. Сборник ИРЛИ УЦ 91 датируется концом XIX в., форматом в 8-ку, написан печорским полууставом на 34 листах (л.9–19 – почерком И.С. Мяндина); заглавия и начальные буквы киноварные; в картонной обложке с кожаным корешком. Сборник содержит помимо «Сказания о ленивых» выписки из книги Кирилла Александрийского и «слова» Иоанна Златоуста об умерших некрещёнными, старообрядческую переделку Сказания о семи дочерях антихриста, список «Повести о новгородском посаднике Шиле», послуживший источником для списков, созданных И.С. Мяндиным (что рассмотрено нами в специальной статье, подготовленной к печати). См. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.132–133.

39. Рукопись ИРЛИ УЦ 120 – сборник духовных стихов посл. четверти XIX в., в 8-ку, переписан печорским полууставом (почерк И.С. Мяндина) на 32 л.; переплёт бумажный, корешок замшевый, подклеен позднее, заглавия и начальные буквы киноварные. Помимо «Сказания о ленивых» содержит духовные стихи: плач Иосифа Прекрасного, «Стих плача преболезнена кафоликов», стих о втором пришествии Христове. См. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники С.148.

40. Эта строчка, разрушающая целостную картину несчастий, привязанных к отдельным час-

тям человеческого естества, в списке У, отражающем более ранний этап в развитии текста, читается в конце данного перечня, после слов «во чревѣ коркота» и служит переходом к другому ряду образов.

41. В списке Щ фраза не закончена, приводим её конец по списку К, восходящему к тому же варианту текста «Слова».

42. Там же. С.1.

43. Красноречие Древней Руси. С.422.

44. Там же.

45. Первые наблюдения над принципами переработки текста источников И.С. Мяндиным были сделаны В.И. Малышевым (см.: Малышев В.И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С.326–337).

46. О мяндинских переработках см.: Малышев В.И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике; Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. Повесть об убогом человеке, како от диавола произведен царём и её усть-цилемский вариант // ТОДРЛ. М.;Л., 1965. Т.21. С.252–258; Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) /Сост. В.И. Малышев. М.;Л., 1965. С.184–186 (публикация текста Азбуки о голом и небогатом по печорскому списку); Повесть о Дмитрие Басарге и о сыне его Борзосмысле / Исследование и подгот. текстов М.О. Скрипиля. Л., 1969. С.214–216 (публикация печорского списка Повести); Творогов О.В. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников // Рукописное наследие древней Руси. (По материалам Пушкинского Дома). Л., 1972. С.228–241; Пиотровская Е.К. Усть-цилемская обработка Повести об Акире премудром // ТОДРЛ. Л., 1976. Т.31. С.378–383; Шварц Е.М. Повесть о Григории Чудотворце и идольском жреце в усть-цилемских рукописных сборниках // ТОДРЛ. Л., 1979. Т.34. С.341–350; Ширмакова Е.П. Повесть о Басарге в усть-цилемской переработке // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С.267–269; Ромодановская Е.К. Мяндинские обработки Повести о царе Аггее // Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX вв. Новосибирск, 1985. С.216–226, 350–361; Троицкая Т.С. Повесть о Динаре в редакции И.С. Мяндина // Древнерусская книжность. (По материалам Пушкинского Дома). Л., 1985. С.36–47; Чалкова Т.Ф. Повесть о царице и львице в обработке И.С. Мяндина // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С.234–248; Бобров А.Г. Усть-Цилемская редакция «Сказания Афродитиана» // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С.41–46; он же. Усть-Цилемская редакция «Ска-

зания Афродитиана» // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Вып.1: Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С.255–258; он же. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси: Исследование и тексты. СПб., 1994. С.120–123; Голоскова Н.А. Житие Диодора Юрьегорского в обработке И.С. Мяндина // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар, 1991. С.18–25; Рыжова Е.А., Шучалина С.В. К вопросу о круге произведений И.С. Мяндина // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С.45–56; Рыжова Е.А. Печорская редакция «Азбуки о голом и небогатом» // V Уральские археографические чтения. Екатеринбург, 1998. С.60–62; Волкова Т.Ф., Чупрова Г.В. К изучению Повести о царевне Персике // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С.16–25; Пигин А.В. Повесть о бесе Зерефере в обработке И.С. Мяндина // Русская литература. 2000. №1. С.159–166; он же. Демонологические сказания в русской рукописной книжности XIV–XX веков (повесть о бесе Зерефере; Повесть о видении Антония Галичанина; Повесть Никодима типикариси Соловецкого о некоем иноке; Повесть о бесноватой жене Соломонии): Автореф. дисс. д. филол. н. СПб., 1999. С.10–11; он же. Усть-Цилемская редакция древнерусской повести о бесе Зерефере // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Международной научной конференции «Рябининские чтения-99»). Петрозаводск, 2000. С.426–429; он же. Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т.52. С.247–249 (об Усть-цилемском виде книжной редакции); С.284–285 (публикация списка УЦ 67, л.30–35); Волкова Т.Ф. Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитрие Басарге // Человек и общество в информационном измерении. Екатеринбург, 2001. С.96–104; она же. Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестьянина И.С. Мяндина // Вестник Сыктывкарского университета. Серия9: Филология. Сыктывкар, 2001. С.4–21; в настоящее время в печати находятся статьи Т.Ф. Волковой о Мяндинских переработках Повести о новгородском посаднике Щиле, Жития Корнилия Выговского, Троянских сказаний.

47. В трёх мяндинских списках дошли Повесть о гордом царе Аггее, Сказание об Иосифе Прекрасном, некоторые слова из Великого Зеркала; в двух списках — Повесть о новгородском посаднике Щиле, Повесть о царице и львице, Повесть о Басарге, Повесть об Акире Премудром, Троянские сказания и др.

48. ИРЛИ УЦ 70 — сборник 1882 г., в 8-ку; переписан печорским полууставом (в том числе почерком И.С. Мяндина) на 165 л.; заглавия и начальные буквы написаны частью красными чернилами, частью киноварью; переплёт — доски, покрытые кожей. Помимо «Слова о ленивых» сборник содержит Повесть об Тимофее Владимирском, новеллы из Великого Зеркала, несколько эсхатологических сочинений об антихристе, послания Аввакума; историческую компиляцию «Краткая история от Адама до наших дней», выписку из сочинений Кирилла Философа, повести патерикового типа об отшельниках, искушаемых бесами. См. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.119–121.

49. Рукопись ИРЛИ Усть-Цилемского нового собр. (УЦН) 322 — сборник последней четверти XIX в., в 8-ку, переписанный печорским полууставом (почерком И.С. Мяндина) на 63 л.; переплёт картонный с кожаным корешком; содержит помимо «Слова о ленивых» пророчество Кирилла Философа о последнем авремени, краткий вариант «Миробытной истории», сатирический стих о табаке, «Газету из ада», Повесть о двенадцати пятницах и др.

50. Например: «не долго спите» (УЦ 70, УЦН 322; УЦ 91, УЦ 120) — «не долго спите, не долго лежите» (Ш, К); «грѣховъ не очистится» (УЦ 70, УЦН 322; УЦ 91, УЦ 120) — «и грѣховъ не очистити» (Ш, К).

51. Рукопись УЦ 67 — сборник третьей четверти XIX в., в 16-ю долю листа, переписан печорским полууставом (в том числе почерком И.С. Мяндина) на 358 л.; переплёт — доски, покрытые тиснёной кожей. Сборник содержит ряд мяндинских переработок: повести о царе Аггее, о царевне Персике, об Акире Премудром, Слово о царе, научившем бояться страха Божия (из Великого Зеркала), выписки из Скитского патерика, Пчелы, Цветника аввы Дорофея и др. См. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.115–118.

52. См., например, наблюдения Е.К. Ромодановской над текстом трёх мяндинских редакций Аггея (Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе. С.216–226).

53. ИРЛИ УЦ 71 — сборная рукопись второй половины XIX—начала XX в., в 8-ку; переписана полууставом и скорописью на 19 л.; заглавия и начальные буквы киноварные; переплёт бумажный. Помимо «Слова о ленивых» содержит фрагмент поучения о пьянстве, «Путник» Марка Топозерского, а также несколько писем, направленных печорским адресатам. См. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.121–122.

54. ИРЛИ УЦ 47 — сборная рукопись конца XVIII—третьей четверти XIX в., в 8-ку; пере-

писана полууставом и скорописью на 14 л.; заглавия и начальные буквы киноварные; без переплёта. Содержит помимо «Слова о лени-вом» духовный стих — обращение детей к умер-

шей матери и Увещание брату по поводу оставления им иноческой жизни. См. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.100—101.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПОУЧЕНИЕ ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО К ЛЕНИВЫМ

48. Поучение святого Василия к лѣннвым и не хотящимъ дѣлати своима руками и похвала к дѣлательемъ ко всѣмъ добрымъ

Не хотѣвшу ми, братие, о сихъ глаголати къ вамъ, но боюся Рекшаго, яко рече: убужайте спящия и на дѣло понужайте лѣннвыя. Аще ли бѣгаете земныя страды, то не узрите благихъ, яко Богъ дѣлательемъ обѣщаль есть // (л.79об.) от страды — здравие, а от труда — спасение. Лѣннвый, по апостолу, и не дѣлай да не ястъ.

Земный дѣлатель равенъ есть инокихъ постному житию и труду, понеже оттряси сонъ и на дѣло земное грядетъ, и паче дому пустыню любить, зною же и зимѣ труднымъ тѣломъ супротивляясь, тѣмъ же ястъ. Таковый, трудовъ своихъ плоды собирая, потребныя сладости тѣлу, от тѣхъ бо нищия насыщаетъ, паче же самого Христа, иже во сто умножаетъ сѣющаго плодъ, подавая дождь ранъ и поздень, дѣлая иже землю насытитися хлѣба и руцѣ его обогатѣют, понеже выситъ стогъ гумна своего и хвалѣйся своимъ трудомъ благословенъ Богомъ, а лѣннвый, славя себе, проклятъ. Аще бо бы пеклся Богъ лѣннвыми, то бы былию повелѣлъ жито ражати, а лѣсу всякий овощъ.

Горе вамъ, празднолюбцы, имѣющимъ вся уды цѣлы и тѣло здраво, и не требующо дѣлати! (л.80) Да кую мзду от Бога примете и что Богу принесете от своего труда? Яко не требуетъ Богъ от лихоимания жертвы, но аки пса закалаема гнушается, не спящимъ бо обѣща жизнь вѣчную, ни лжющимъ, ни клеветующимъ, ни крадущимъ, ни лихоимцемъ, но тружующимся с вѣрою во всякомъ дѣлѣ.

Ови, прилѣжаще польскихъ злацѣхъ, скоты и кони пасутъ и от тѣхъ десятину дающе Богови, спасаются.

Друзии же, сѣно сѣкуще, агнята кормят и от тѣхъ нищия одѣюще, восприимутъ благословение Господне.

Инии же, по морю плавающе и по земли гостыбы дѣюще, богатство собирающе, дадите убо часть душевную церквамъ и нищимъ и отсюду по

отшествии вашемъ восприимѣте сохранену на небесѣхъ.

И всякая рукодѣлания имущии подадите милостыню, да тою милостынею обрящете правду судащаго Бога.

Жены, утвержайте лакти своя на дѣло и простирайте руцѣ свои на вретено // (л.80об.) и разумѣйте, яко добро есть дѣлати, никто же бо бес труда вѣнчанъ будет, комуждо бо по дѣломъ. Рече Господь: сужу, и кождо по дѣломъ своимъ восприимет. БАН. Тек. Пост. 400. Л.79—80об.

СЛОВО ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО К ЛЕНИВЫМ

49. Слово святого Василия к лѣннвымъ

Любимии, о семь апостоль Павелъ извѣстует: егда на дѣло празднаго возведетъ, польза многа намъ будет от Бога. Зане всякъ бывъ празденъ от дѣлъ, на диявольская грядетъ дѣла, въ скверная срамословія. На клевету и на укорение и на осужение гораздъ празный и на иная злая. Къ фесалоникиемъ пишет, рече: братие, запрещаемъ и молимъ именемъ Господа нашего Иисуса Христа отлучатися вамъ всякого, без чину ходящимъ, а не по преданию, еже от насъ прияша: не бесчиновахомъ, ни туне хлѣба ядохомъ, но всегда день и ночь дѣлающе. Да не учити никому васъ не яко не имуще власть, но да вамъ прообразуемъ: яко же кто ленится и не хочетъ дѣлати, да не ястъ.

Нѣкия бо, слышахом, от васъ без чину ходяща, даромъ // (л.81) ядуще хлѣбъ и ничего не дѣлающе, а сильнии себѣ пищу и одежду добываютъ. Таковымъ запрещая, да дѣлають и свой хлѣбъ да ядятъ от своя силы. Кромѣ бо есть Божия закона празный ходяй, могий, а не дѣлая — таковый собираетъ на свою главу вѣчныя огненныя муки. Иже могий от своя силы кормитися, а безчинство примѣ, ходитъ тунедый чуждый хлѣбъ отнюдь — горе таковымъ будетъ.

Се бо есть тягость, еже от инѣхъ примати. Добрѣе есть давати, неже имати, но обаче тѣхъ ради речено се, иже вельми суть убози и немощни, а иному же никакъ празну ясти, развѣ недужныхъ и старыхъ. Имѣхъ бо, рече, власть празденъ быти от ручнаго дѣла, упражняяся на проповѣдь, питатися от

учимых, но сего дѣла вѣща, достоитъ дѣлатель мзды своея, да от своего труда кормится, а излишняя маломощнымъ и нищымъ подавая.

Не единымъ мужемъ повелѣно // (л.81об.) дѣлати, но и женамъ, всяко бо зло от празности ражается, жены бо празности навикають, мужа имѣють потаковника, празни будуще переходятъ в чюжыя дома, пронырьству научаются. Вякой злобы мати есть лѣньность. Горши больного лѣньный: больной бо ясти не хоцетъ, а лѣньный ясть, а не дѣлаетъ, и не можетъ таковой спастися. Иже бо на дѣло лѣньнися, тотъ ни о души своей не радить.

БАН. Тек. Пост. 400. Л.80–81об.

ПОУЧЕНИЯ О ЛЕНИВЫХ ИЗ «ПЧЕЛЫ»

Поучение святых отецъ ко всѣмъ спящимъ и лежащимъ, не хотящимъ дѣлати своими руками. Благослови, отче

Друзи и братия, чада любимая, не уподобай (!), ставайте рано, а ложитесь поздно, молитесь Богу, да не внидите в напасть. Рече бо Господь Богъ нашъ Иисусъ Христосъ: «Лежа добра не добыти, а горя не избыти, и спасения не получитьи, красныхъ ризъ не носити, медвяныя чаши не пиши, сладка не ядати. Безумному и нестанливому добрымъ мужемъ не сльвати и господьемъ в дому не бывати, власти не видати, Богу и князю милу не бывати». // (л.141об.)

Еще бѣда его по голѣнемъ бьет, а долгъ его в шию пихает, а недостатки у него [в] дому сидят, раны ему по плечамъ лежат, а уныние ѣму на главѣ, а посмѣхъ на [б]радѣ его, а помаз на устѣхъ, аскомины на зубѣхъ, горестъ на языке, печаль^а в гортанѣ, сухота в печенехъ, во чревѣ боркота, а убожыя у него в калитѣ гнѣздо свило.

А тотъ человекъ лежлив и неванстанлив, и сонлив, в дому не господинъ, а женѣ не мужъ, а дѣтямъ не отецъ, и на улицы не знаемъ, и по граду не ходи въ срамотѣ, не видѣти. А еще у него тоще за пазухою. А скорбь по бедрѣ висит, голодомъ возвниваетъ, а лѣньность привязалась к нему, какъ милая жена к мужу своему, часто въздыхаетъ, а окаянныя бѣси – какъ друзи ему, тяжкий сонъ, какъ отецъ ему, и злая слабость какъ мать ему, чести и сл[а]вы не бысть в немъ, безчестие злое предъ нимъ течет, злыи дни на него смотрят, а уловляетъ его аки во сновидѣньи, и сперва благий сонъ видитце да и збудетца добро ему, а опосле ввергнутъ его в горшую погибель, муку вѣчную. Богу нашему слава.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №16. Л.141–141об.

^а В рукописи слово написано неразборчиво

Из книги изо Пчелы

Друзи и братия моя любимая, не уподобляйтесь ленивымъ рабомъ, не долго спите, вставайте рано, ложитесь поздно, молитесь Богу, да не внидите в напасть, яко же рече Господь. Лежа

добра не видати, а горя не избыти, спасения не получитьи и Бога не умолити, грѣховъ не очиститися, чести и лѣсти не получитьи, добрыхъ ризъ не носити, и слаткаго // (л.1об.) пития не пивати, сладкаго брашна не ядати.

Безумному и лѣньному и неванстанливому добрымъ мужемъ нене(!) сльвати и господиномъ в дому не бывати, и повлати (!) себѣ не видати, к Богу и к царю, и князю, и господину милымъ не бывати.

А еще бѣда его по голенямъ бьетъ, а долгъ его в зашеекъ пехаетъ, недостатки его в дому сѣдять, а раны ему по плечамъ лежатъ, а уныния его на главѣ, посмѣхъ, горестъ на языкѣ, (л.2) горестъ на языкѣ, печаль в гортани, сухота в печеняхъ, во чревѣ коркота, а убожество у него въ клѣти гнѣздо свило.

И такой человекъ лѣньный и лѣжливый в дому не господинъ, женѣ не мужъ, а дѣтемъ не отецъ, и добрыми людьми не знаемъ. В деревни жить ленится, на посадѣ не годится. А в село его не пустять, а и градѣ и мѣста нѣтъ таковому; ходя по улицамъ, скитається, аки несътый песь по окнамъ глядитъ, и аки оскорбная свинья о углы // (л.2об.) чешется, потому что привязалась к нему лѣньность, аки милая жена к мужу своему: часто въздыхаетъ, а растатися не хоцетъ. Акайныя же бѣси, аки любовныя друзи, а сонъ тяжкий – милый отецъ, а злая слабость, аки любимая его мати, а упрямство и непослушание любить и держится, аки брата и сестры не лишится, а укору, и поносы, и безчестие ему въздають, аки снѣгъ на главу летитъ.

И навикнетъ, окаанный, // (л.3) чюжими трудами кормится, аки червь капусту ясти. И от многого уныния спитъ без числа, и бѣси во снѣ ему сония кажутъ, видѣния являютъ. И убудився от сна, разсуждаетъ мечтание и умышляетъ, окаанный, горшую погибель, паки вѣчную муку наследить. Богу нашему слава нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ. Аминь.

НБ СыктГУ. Усть-Цилемское собрание рукописей. №172. Л.1–3.

Из Пчелы сказание о ленивыхъ

Друзи и братия моя любимая, не уподобляйтесь лѣньнымъ рабомъ, не долго спите, утромъ поставайте рано, ложитесь вечеромъ поздно, молитесь Богу за ежедневное^а правило, да не^б внидите в напасть, яко же рече Господь. Ленивому добра не видати, а горя // (л.1об.) не избыти, спасения не получитьи и Бога не умолити, грѣховъ не очиститися, чести и славы не получитьи, красныхъ ризъ не носити, медвяннаго пития не пивати, сладкаго брашна не ядати.

Безумному и ленивому и неванстанливому добрымъ мужемъ не сльвати^в // (л.2) и господиномъ в дому не бывати, и во власти себѣ не видати, к Богу и к царю, князю, господину милымъ не бывати.

А еще беда его по голѣнямъ биетъ, а долгъ

его в зашеекъ пихаетъ, недостатки в дому сѣдять, а раны по плечамъ лѣжать, а уныние^г его на главѣ, посмѣхъ на брадѣ, помысль на устѣхъ, // (л.2об.) горѣсть на языкѣ, печаль в гортани, сухота в пѣченьяхъ, во чрѣвѣ коркота, а убожество^а у него в клѣти гнѣздо свило.

И таковой человекъ лѣнивый и лѣжливый в дому не господинъ, женѣ не мужъ, дѣтямъ нѣ отецъ, и добрыми людьми^е не знаемъ. В дѣрѣвни жить лѣнится, // (л.3) на посадѣ нѣ годится. В село его не пустять, а во градѣ и мѣста нѣтъ. Такому ходя^ж из двора во дворъ и по улицамъ скитається^з, какъ овсяный снопъ, шатается или аки несытый песъ по окнамъ глядитъ, и яко обжорная свинья о углы чешится, потому что привяза//лася (л.3об.) к нему лѣньность, аки милая жена к мужу своему: зачто (!) воздыхаетъ, а разстатися не хочетъ. Окаянныя же бѣсы, аки любовныя друзи, а сонъ тажкий, аки милый отецъ, а злая слабость, аки любимая его мати, а упрямство и непослушание любить и держится, аки брата и сестры // (л.4) не лишится, а укоры, и понось, и безчестие ему воздають, аки снѣгъ, на главу лѣтитъ.

И навикнѣтъ, окаянный, чужими трудами кормится, аки червь паутину ясти. И от многаго уныния спитъ без числа, и бѣси во снѣ ему сония кажутъ, сирѣчь видѣния являютъ. И убудиться^и // (л.4об.) от сна, рассуждаетъ мечтание и умышляетъ, окаянный, в горшую погибель, и вѣчную муку наслѣдитъ. Того ради, братие и сѣстры, отцы и матери, слышавше сия, отложим злую лѣньность и уныние наслѣдимъ здѣ и в будущемъ вѣце о Христе Иисусе. Аминь^к.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №91. Л.1–4об.

^а второе е написано над строкой карандашом

^б написано над строкой

^в первоначально написано слывыти, ы перечёркнуто теми же чернилами и над строкой написано а

^г слог ны повторен дважды при переносе слова на другую строку – уныныние

^д у дописано карандашом

^е ь дописан над строкой

^ж в рукописи написано хотя, д надписано над строкой, т при этом не зачёркнуто

^з в рукописи скитатя, е и с надписаны над строкой

^и слог ди надписан над строкой

^к Аминь взято в круглые скобки.

Сказание о лѣнивыхъ ис книги Пчелы

Друзи и братия моя любимая, не уподобляйтесь лѣнивымъ рабомъ, не долго спите, утром поставайте рано, ложитесь поздно, вечеромъ молитесь Богу за ежедневное правило, да не внидите в напасть // (л.29об.), яко же рече Господь. Лежа добра не видати, а горя не избыти, спасения не получитьи и Бога не умолити, грѣховъ не очиститися, чести и славы не получитьи, красныхъ ризъ не носити,

медвяннаго пития не пивати, сладкаго брашна не ядати.

Безумному и лѣнивому и неврстанливому добрымъ мужемъ // (л.30) не слывати и господиномъ в дому не бывати, и во власти себѣ не видати, к Богу и к царю, и князю, и господину милымъ не бывати.

А еще бѣда его по голѣнямъ биеть, а долгъ его в зашеекъ пихаетъ, недостатки его в дому сѣдять, а раны по плечамъ лежать¹, а уныние его на главѣ, посмѣхъ на брадѣ, // (л.30об.) помыслы на устѣхъ, горестъ на языкѣ, печаль в гортани, сухота в печеняхъ, во чревѣ коркота, а убожество у него в клѣти гнѣздо свило.

И таковой человекъ лѣнивый и лѣжливый в дому не господинъ, женѣ не мужъ, дѣтямъ не отецъ, и добрыми людьми не знаемъ. В деревни жить лѣнится, а на посадѣ // (л.31) не годится. В село его не пустять, а во градѣ и мѣста нѣтъ. Таковой ходя из двора во дворъ, по улицамъ скитається, какъ овсяный снопъ, шатается или, аки несытый песъ, по окнамъ глядитъ, и яко обжорливая свинья о углы чешится, потому что привязалася к нему лѣньность, аки милая // (л.31об.) жена к мужу своему: часто воздыхаетъ, а ростатися не хочетъ. Окаянныя же бѣси, аки любовныя друзи, а сонъ тяжкий, аки милый отецъ, а злая слабость, аки любимая его мати, а упрямство и непослушание любить и держится, аки брата и сестры не лишится, а укоры, и понось, и безчестие ему, аки снѣгъ, на // (л.32) главу летятъ.

И навикнѣтъ, окаянный, чужими трудами кормится, аки червь паутину ясти. И от многаго уныния спитъ без числа, и бѣси во снѣ ему сония кажутъ, сирѣчь видѣния являютъ. И убудится, окаянный, от сна, умышляетъ в разсуждении горшую себе погибель и муку вѣчную. Аминь.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №120. Л.29–32.

¹ В рукописи описка: лежамъ

ПЕЧОРСКИЕ РЕДАКЦИИ ПОУЧЕНИЯ О ЛЕНИВЫХ

О лѣнивыхъ

Друзи и братия, не уподобляйтесь лѣнивымъ, недолго спите, а ставайте рано, ложитесь поздно, молитесь Богу, да не внидите в напасть. Лѣнивому добра не видати, а горя не избыти, спасения не получитьи и Бога не умолити, грѣховъ не очиститися, чести // (л.36) и славы не получитьи, красныхъ ризъ не носити, сладкаго брашна не ядати.

У лѣниваго хозяина в домѣ безпорядки: крыша худа, снѣгъ и дождь у него в гостяхъ, а изба стоитъ на боку, а голодная скотина стоитъ без сѣна, а робятишка полунаги без хлѣба.

У лѣнивой хозяйки в доми полъ не мытъ, печь и трубы едва стоятъ, а у самой платишко едва закрываетъ стыд. // (л.36об.) У лѣнивой хозяйки в

избѣ соръ и шаль во всякомъ углу, а из^а червѣй и торакановъ хошъ уху вари.

Лѣнвивыя хозяева лѣтѣмъ росу просыпають, а зимой ни хлѣба, ни сѣна нѣкѣ выдаютъ, да того ради, братие и сестры, не подобаетъ никому же лѣнниться, да здѣ не будемъ гладни и жадни и в будущемъ не получимъ вѣчныхъ мукъ. Аминь и Богу слава.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №70. Л.35об.–36 об.

^а *притисано над строкой*

Разсуждение*

Воистинну многажды азъ видѣхъ нынѣ нѣкоторыхъ прилѣжащихъ лѣнностному сему недугу и не хотящихъ трудиться. Сего ради по нерадѣнию и лѣнности лишаются они честнаго звания и покоя, но и нужной пищи не имѣють. Причина же сему та: у лѣнливаго хозяина всегда домъ в безпорядкѣ // (л.26) крыша худа, снѣгъ и дождь всегда у него в гостях, а клопы, мыши и тораканы ^ав избѣ^а хозяйничаютъ. У лѣнливаго^б хозяина избѣнка на боку стоитъ или и вовсе не имѣетъ, а голодная скотина по задворкамъ ходить без сѣна, а иногда у ясель стоитъ хохочетъ, потому что лѣнвивый хозяинъ сѣна не припасъ лѣтѣмъ. Онъ утреную // (л.26об.) росу просыпаетъ, а вечернюю не выдаетъ. Зимой скотину не дозоритъ, полосу не увозитъ^в, потому и хлѣба хорошаго не снимаетъ. Весной не постѣшь, лѣтѣмъ не пострадаешь, осѣнью не примыслишь, а зимой и помирай с голоду.

У лѣнливаго хозяина жена и дѣти ходятъ в лохмотьяхъ, баклуши бьютъ и христорадничаютъ, // (л.27) а самъ-то слоны продоаетъ. У лѣнвивой хозяйки в дому безпорядки, полъ не мытъ, печь и трубы едва стоятъ, а робятишки полунаги, а у самой платишко^г смѣшно и посмотрѣть, что^а и по полу нелзя пройти, ^ев избѣ^е смѣтъя и шалу – чортъ^ж ногу изломить,^з а изъ^и червѣй хоть уху вари.

А на улицу и не подойдешь: в хлѣву сору и назму во всякомъ углу, а во дворѣ^к самъ сатана не разберет[ся]^к // (л.27об.), а индѣ^л и поминать нелзя. Того ради не подобаетъ никому же лѣнниться – ни стару, ни младу, ибо лѣнность не токмо не попускаетъ здѣ в вѣцѣ^л семъ жити в благоденствіи, но и будущемъ осуждаетъ в вѣчныя муки.

Мнози же нынѣ паки вдашася в пьянство, наипаче же в неправедное добытие и ростоимание, и от сего // (л.28) приобрѣтають богатство и славу, а друзии – страшно и рещи! – от кровий нищихъ питающеся, и угнѣтающе сироты и вдовицы. Понеже миръ сей во злѣ лежит, и нѣсть возможно хотящему душу свою приобрѣсти пребывать в мирѣ семъ прелюбодѣйствіемъ и грѣшнѣмъ, аще не убѣжиши безоглядки в мѣсто, // (л.28об.) идѣже Господь благоволитъ. Яко же Лоть от Содомы и Гомора, тако же подобаетъ бѣжати от нынѣшняго Вавилона и скрытиса в Сигорѣ, идѣже нѣсть никакихъ соблазновъ, и тамо с плачемъ и воздыханиемъ без

лѣнности подобаетъ молити милостиваго Бога, да отпущение грѣхомъ получимъ и царствию небесному наслѣдницы // (л.29) будемъ.

Но не мни, яко Святые Писания писаны тако просто, но со испытаниемъ должны есмы прочитывать и толковать, дабы во дни сия антихристова царствия не прельститися суетами и попеченьми мира сего, но блюстися присно подобаетъ и хранитися всѣмъ и всегда и от всѣхъ соблазнъ, аще и благи мнятся, // (л.29об.) но не полезны, паче же губительны, ибо нынѣ спасая спасетъ свою душу, сей велий наречется в царствіи небеснѣмъ.

Зрите на сия строки, хотящии спастися, и не желайте большихъ собраний, но единъ единому наединѣ работай Господу в чистотѣ и смиреніи без лѣнности и удалися мирскихъ попечений и спасеши свою душу.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №67. Л.25об.–29об.

* *На левом поле рядом с заголовком надпись карандашом Глава 9*

^{а-а} *притисано над строкой*

^б *в рукописи описка лѣваго*

^в *так в рукописи*

^г *притисано на поле*

^д *притисано над строкой*

^{е-е} *притисано на поле*

^ж *притисано над строкой*

^з *сначала было написано изломишь, затем исправлено над строкой*

^и *притисано над строкой*

^к *строка дописана на нижнем поле более светлыми чернилами, какими сделаны вставки над строкой и на правом поле; окончание слова разберётся в рукописи стёрто*

^л *притисано над строкой*

О лѣнвивыхъ

Братия моя, любимии и друзи приснии, нѣкѣ уподобляйтесь лѣнвивымъ рабѣмъ: нѣкѣ долго спитѣ, а ставайтѣ рано, идитѣ на работу, ибо лѣнвивый человѣкъ всегда зорю просыпаетъ, Богу – нѣкѣ поклона, а царю – нѣкѣ оброка, старшихъ нѣкѣ слушаетъ, младшии имъ гнушаются, женѣ и дѣтямъ онъ наскучилъ, // (л.10.) а стороннымъ надоелъ, потому что лѣнвивый человѣкъ всегда хочетъ ходить изъ двора во дворъ, чужія обѣды глядѣть, а работать лѣнь. Проходить цѣлой дѣнь, когда выгладить, а когда и нѣтъ хлѣба кусокъ, а иногда голоденъ проходить. Цѣрева чиркають, рубашонка вся в дыряхъ. Придѣтъ домой, на печи лѣжить, какъ поплавна колода, и засыпаетъ, // (л.10об.) а жена и дѣти голодомъ мрутъ и от мразы околѣваютъ. Пробудився от сна, брюхо голодно крычить, просить ясти, а жена бранитъ пуши, вѣлитъ ему работать, а онъ еще кидается на нѣкѣ съ дубиной, хорошо, что рабятишки выпросятъ у сосѣдъ Христовымъ именемъ, и онъ поестъ и опять в гульбу.

Такъ же и жена лѣнвива в домѣ нѣкѣ хозяйка, //

(л.11) а мужу нѣ жена, а дѣтем нѣ мати. В доми у нѣй всегда нѣчистота: полѣ нѣ мытъ, изба нѣ выпажана, дворѣ полонѣ грязи и сору, а посуда – червѣй.

Да того ради, братие и сестры, нѣ будетѣ лѣнны, аки худии раби и нѣсмыслени пищницы, но

уподобимся добрымъ мужемъ, иже рано встають и до пота работают, сперва Богу молятся и до вечера трудятся и с молитвой засыпають. Такъ от Бога мзду получаютъ.

ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание. №71. Л.9об.–11.



Волкова Татьяна Фёдоровна родилась 27 февраля 1947 г. в г. Костроме. В 1971 г. закончила Ленинградский государственный университет, а в 1982 г. окончила в нём и аспирантуру, кандидат филологических наук. Тема диссертации «Казанская история и историко-публицистическое повествование Московской Руси второй половины XVI в.». Работает в Сыктывкарском государственном университете на кафедре русской и зарубежной литературы, доцент.

Научные интересы в области старообрядчества — книжность. Активный участник I–V конференций «Старообрядчество: история, культура, современность». Основные работы по истории и культуре старообрядчества:

Археографическая работа Сыктывкарского университета на Нижней Печоре в 1977–1990-х гг. // Источники по истории народной культуры Севера: межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1991. С.94–105.

Книжный культурный центр на низовой Печоре в XVIII–XIX вв. // *Acta Universitatis lodziensis. Folia Litteraria*, 32. *Kultura literacka Dawnej Rusi*. Lodz, 1992. С.135–147.

К проблеме наставничества на Нижней Печоре (Федосья Ефимовна Чупрова) // *Мир старообрядчества*. Вып.3: Книга. Традиция. Культура. М.; Бородулино, 1996. С.161–172.

Эсхатологические сочинения в круге чтения Печорских крестьян // *Мир старообрядчества: История и современность*. Вып.5. М., 1999. С.279–288.

Печорские крестьяне — читатели старинной книж-

ности (по материалам записей на рукописных и старопечатных книгах) // *Уральский сборник: История. Культура. Религия*. Вып.2. Екатеринбург, 1998. С.42–51.

Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // *Уральский сборник: История. Культура. Религия*. Вып.3. Екатеринбург, 1999. С.68–81.

Волкова Т.Ф., Чупрова Г.В. К изучению Повести о царевне Персике // *Традиция и литературный процесс*. Новосибирск, 1999. С.16–25.

Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // *Старообрядчество: История. Культура. Современность: Материалы*. М., 2000. С.303–310.

Словарь книжников нижней Печоры как новый вид исследования локальной рукописно-книжной традиции // *Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Материалы международной научной конференции*. Сыктывкар, 2000. С.378–382.

Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитриии Басарге // *Человек и общество в информационном измерении: Материалы региональной научной конференции, посвящённой 10-летию деятельности научных отделов ЦНБ УрО РАН* (28 февраля — 1 марта 2001 г.). Екатеринбург, 2001. С.96–104.

Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний // *Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри*. СПб., 2001. С.199–217.

Создатели и хранители рукописно-книжной традиции на нижней Печоре (Некоторые итоги и проблемы создания банка данных «Печорская книжность») // *Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международной научно-практической конференции 26–28 июня, г.Улан-Удэ*. Улан-Удэ, 2001. С.309–314.

К вопросу о культурных контактах старообрядцев низовой Печоры и Чердынского края // *Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной конференции*. Пермь, 2001. С.222–230.

Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестьянина И.С. Мяндина // *Вестник Сыктывкарского университета. Серия 9: Филология*. Сыктывкар, 2001. С.4–21.

Волкова Т.Ф., Антоновская Н.И. Выговская литература в печорской рукописной традиции (обзор источников) // *Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI–XX вв.: Сб. науч. ст.* Екатеринбург, 2002. С.26–47.

Историческая литература в составе Усть-цилемских рукописных сборников: К характеристике исторического сознания печорских крестьян-старообрядцев // *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории*. № 9. М., 2002. С.184–199.

К ИСТОРИИ ОДНОГО КОСТЮМА

С.В. Горожанина

Большой удачей Звенигородского историко-архитектурного и художественного музея стало приобретение в 1999 г. женского крестьянского комплекса одежды XIX в., происходящего, очевидно, из костромского края. Древние формы, цветовая гамма, способ изготовления костюма указывают на возможность его бытования в старообрядческой среде.

На протяжении всего XIX в. в России наблюдался процесс трансформации и постепенного исчезновения традиционного русского костюма. Исключение во многих местах представляла одежда старообрядческого населения, стойко сохранявшего древние «отцовские» традиции в выборе материала, покроя, способах изготовления и манере ношения одежды.

Костюм Звенигородского музея состоит из двух основных частей великорусского женского комплекса одежды с сарафаном — рубахи и сарафана (1). Скорее всего, он имел обрядовое назначение и использовался в качестве «моленного», то есть надеваемого для молитвы. Традиционно женский моленный старообрядческий костюм до настоящего времени состоит из белой рубахи, синего или чёрного сарафана, пояса, завязывающегося на рубашку или сарафан, и платка, закалывающегося или завязывающегося под подбородком.

Основой костюма является длинная, до ступней, рубаха (длина — 113 см) прямого покроя, с длинными, суживающимися к запястью рукавами. Само слово «рубаха» происходит от слова «руб» — кусок, обрывок ткани (2). Очевидна также его связь со словом «рвать» — древнейшим способом изготовления одежды. Ещё в конце XIX—начале XX вв. у старообрядцев «филипповского» согласия Уржумского уезда Вятской губернии было принято детали похоронной и моленной одежды выкраивать не ножницами, а рвать руками (3).

Рубаха сшита ручным способом аккуратными мелкими стежками «в стык» и «бельевым» швом. Стан выполнен из тонковолокнистого, отбелённого льняного полотна в технике полотняного переплетения, а рукава — из белой хлопчатобумажной ткани машинной работы. С сакральным смыслом предмета, возможно, связан древнейший способ изготовления льняного полотна, ширина которого составляет 76 см, тогда как обычная ширина крестьянских домотканых полотнищ равняется 33–45 см. Скорее всего,

ткань была выполнена на вертикальном ткацком стане, представлявшем собой деревянную раму с натянутыми на неё нитями основы и несколькими палочками и пластинками для продевания и закрепления нитей утка. Любопытно, что способ отбеливания полотна был также более трудоёмким, чем обычно: отбеливалась не сама ткань, а льняные нити, собранные в моты, из-за чего на полотне заметно выражены серо-белые продольные полосы, образованные за счет белых и плохо отбеленных серых нитей основы.

Покрой рубахи отличается простотой и рациональностью. В его основу положен традиционный принцип разумной экономии полного использования ткани, при котором не пропадал ни один кусочек. Рубаха относится к разряду цельнокроеных, что указывало в XIX в. на её обрядовое назначение (4).

Цельнокроеный стан рубахи состоит из двух прямых полотнищ с разрезом для головы, проходящим по середине груди и застёгивающимся на стеклянную пуговицу и накидную петлю. Высокий округлый вырез горловины образован за счёт присбаривания верхних краёв центральной части переднего, заднего полотнищ и рукавов. Частые сборки горловины зафиксированы мелкими стежками и закреплены под обшивку, на которую с лицевой стороны нашита бейка.

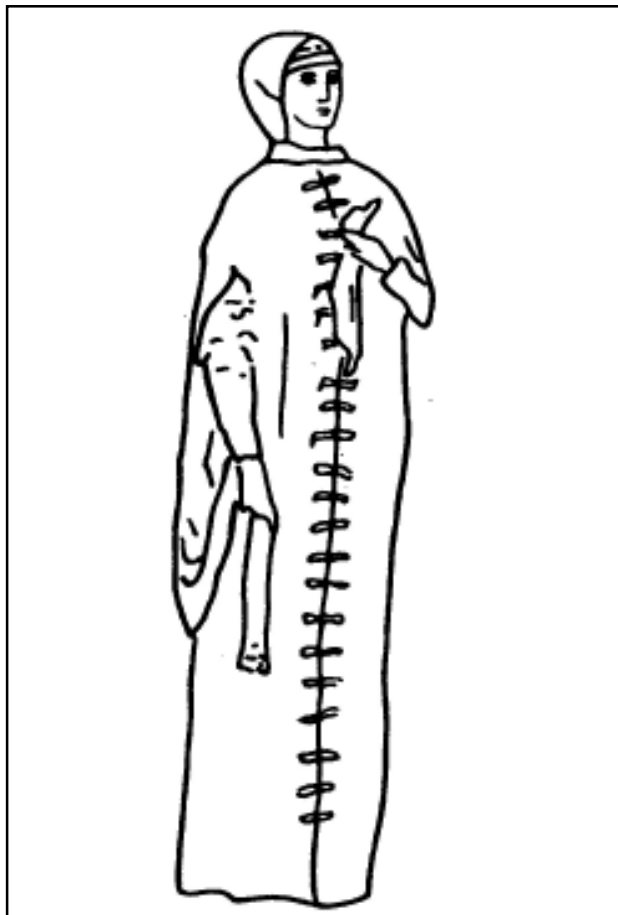
Каждый рукав состоит из одного центрального полотнища, имеющего сверху прямоугольный выступ, заменяющий полук (плечевая вставка, расширяющая плечевую часть и соединяющая передние и задние полотнища), и клиньев по сторонам. Под рукава вшиты квадратные вставки — ластовицы, позволяющие руке свободно двигаться.

Украшением рубахи служат красные многорядные поперечные узкие полосы, вытканые по подолу только переднего полотнища, и декоративные швы, имитирующие машинную строчку, проходящие по бейке горловины и краям рукавов.

Поверх рубахи надевался сарафан, сшитый ручным способом из тёмно-синей хлопчатобумажной ткани фабричной работы. Несмотря на то, что при его шитье использован фабричный материал, основные линии старинного кроя сарафанов, исходящие из узкой ширины домотканого полотна, здесь в целом сохранены.

Термин «сарафан», «сарафонец» встречается в документах с XIV в. как мужская длинная распашная одежда с рукавами, и только в XVII в. им обозначается женская верхняя одежда. Сарафан из Звенигородского музея относится к разновид-

ности древних косоклиных распашных широко-лямочных сарафанов, отличаясь от них некоторым своеобразием покроя. Он выполнен из семи продольных скошенных полотнищ: двух спереди, одного центрального, проходящего по спине, и четырёх — по спине и бокам (длина — 135 см, ширина подола 340 см). Сарафан имеет широкие подкройные проймы, высокую округлую горловину, обшитую бейкой, и длинные узкие за-



Изображение девушки в телогрее. XVI в.

шитые внизу (длина — 113 см; ширина внизу — 5,2 см), так называемые ложные, рукава. Они крепятся на спине к плечевым швам и верхним краям полотнищ спины.

В Древней Руси одежда с рукавами, намного превосходящими длину руки, была широко распространена во всех слоях общества. Её носили как женщины, так и мужчины. Длинные рукава рубашек собирались в мелкие складки, защищая руки и плечи от холода. Верхние одежды, такие как однорядка, ферязь, опашень, телогрея и близкий ей по крою сарафан и ряд других имели незашитые проймы, в которые продевались рукава рубашек, тогда как длинные рукава самих одежд оставались висеть за плечами «больше для полноты наряда, а вовсе не для употребления». Иногда, по свидетель-

ствам иностранных путешественников XVII в., рукава могли носить связанными за спиной или использовать их в качестве глубоких карманов, мешков «для поклажи надобных предметов и вещей» (5). В русской народной сказке «Царевна-лягушка» рукав-карман костюма Василисы Прекрасной наделён магическим значением (6).

Одежда с ложными, откидными рукавами выходила в России из употребления уже в конце



Сарафанный комплекс. XIX в.
(Собрание Звенигородского историко-архитектурного и художественного музея).

XVIII в. Однако архивные документы свидетельствуют о её локальном бытовании среди крестьянского населения ещё в середине XIX в. По свидетельству корреспондента Русского Географического общества, в слободе Кукарка Яранского уезда Вятской губернии, населённой старообрядцами федосеевского согласия (7), в 1847 г. только старухи донашивали «сарафаны с глухими воротами и рукавами».

Косоклиный сарафан из синей покупной ткани с широкими проймами и свисающими сзади длинными ложными рукавами отмечен в костюме старообрядки-«кержачки» из Верх-Иветской волости Верхотурского уезда Пермской губернии, который экспонировался в 1867 г. на этнографической выставке в Москве (9). Сарафан распашной, спереди он имеет разрез, обо-

значенный вертикальным рядом пуговиц. Иногда передние разрезы на одежде были ложными. В XIX в. они встречались на сарафанах у северных и средних великоруссов (10).

На рассматриваемом нами сарафане из Звенигородского музея спереди имеется аналогичный ложный разрез — правое переднее полотнище запахивается на левое, имеющее подполлок шириной 4,6 см. С изнанки разрез зашит швом

ной зерни. Прототипом при изготовлении пуговиц явились более ранние меднолитые пуговицы-«гирьки», широко распространённые на Руси от периода раннего средневековья до XIX—начала XX вв. (11).

Количество пуговиц на древнерусской одежде определялось её назначением. Так, на телогрее их число колебалось от 14 до 24, а на однорядке число доходило до 12.



Изображение русских крестьян. На переднем плане девушка в телогрее.
(Из книги А. Олеария «Описание путешествия в Московию (1636–1643 гг.).»)

«через край» не доходя до горловины на 22,5 см, так что сарафан может надеваться только через голову.

Традиция декоративного убранства старобрядческих костюмов уходит корнями в средневековье. На моленной одежде число украшений было незначительным, а на костюмах такого согласия, как филипповское они полностью отсутствовали. Звенигородский сарафан украшают шнуры, сплетённые из шерстяных и шёлковых нитей красного цвета. Они нашиты по краям пройм, подола и по переднему шву. На шнур правого переднего полотнища переда, через неравные расстояния, нашиты 26 оловянных пуговиц-«гирек» уплощённо-сферической формы кустарной отливки. Некоторые пуговицы украшены рельефным изображением четырёхлепестковых розеток, шариками лож-

Как правило, одежда, для придания ей жёсткости, шилась на подкладке или утеплялась мехом или ватой. Сарафан из Звенигородского музея продублирован на подкладку — подоплёку из белой фабричной хлопчатобумажной ткани. Возможно, что сарафан перешивался в более позднее время, о чём косвенно свидетельствуют крой подоплёки, не совпадающий с конструктивными линиями сарафана, а также большие запасы ткани в его швах. Подоплёка сшита из двух передних продольных скошенных полотнищ, надставленных по подолу небольшими подлинками, одного заднего центрального скошенного полотнища и двух клиньев с обеих сторон от него.

На смену древним сарафанам с откидными рукавами постепенно пришли косоклинные сарафаны с небольшими вырезами ворота, ши-

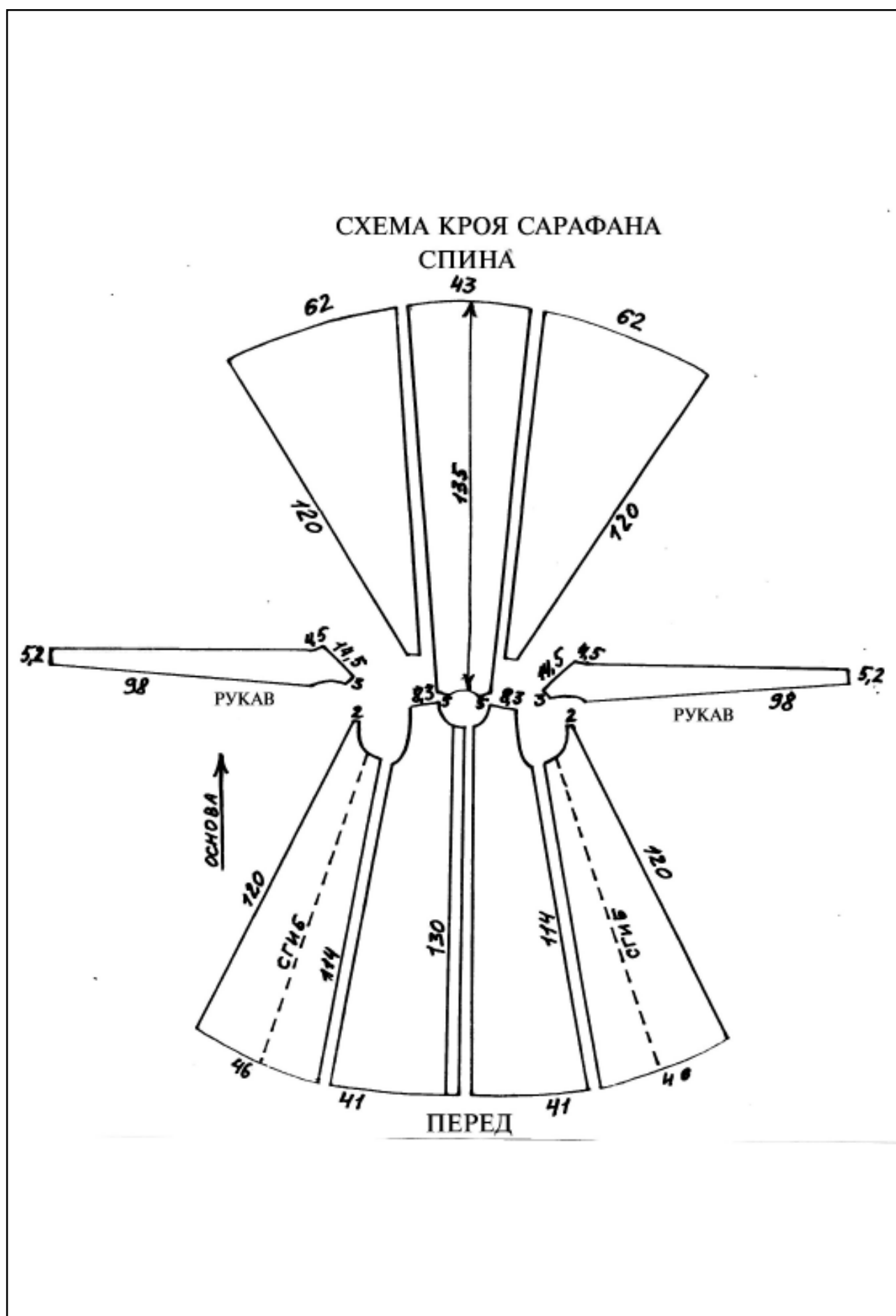
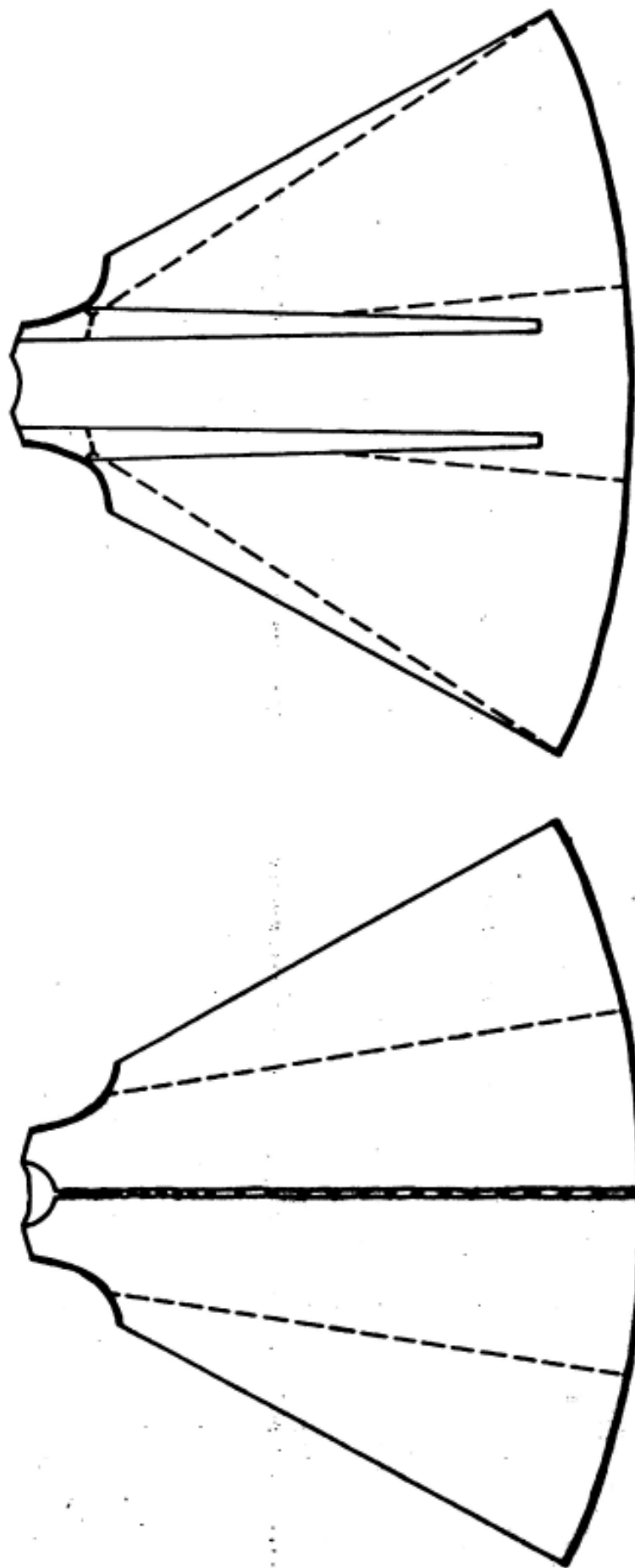


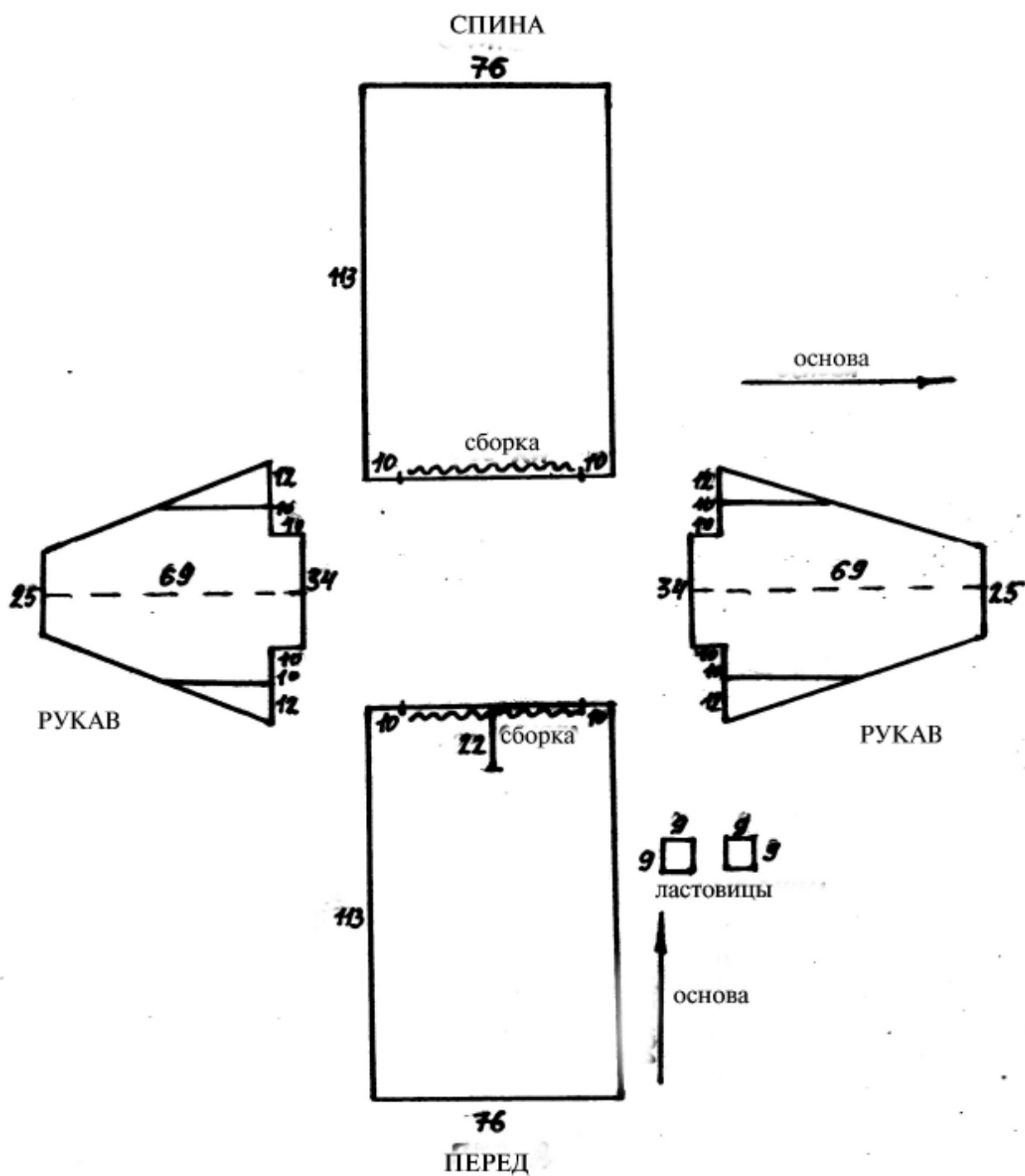
СХЕМА КРОЯ САРАФАНА



ВИД СЗАДІ

ВИД СПЕРЕДІ

СХЕМА КРОЯ РУБАХИ



роками проймами для рук, которые в настоящее время сохраняются в моленных костюмах старообрядцев беспоповских согласий — федосеевского, поморского и даниловского. В Приуральском регионе, Московской, Нижегородской и Владимирской областях за ними закреплялось название «подрябников».

Предлагаемые автором схемы кроя костюма полностью соответствуют музейному образцу (размеры даны в см).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рубаха — Загорский историко-архитектурный и художественный музей (ЗИАиХМ). Кп.10602; сарафан — ЗИАиХМ. Кп.10609.
2. Рабинович М.Г. Древнерусская одежда IX—XIII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы (Материалы к историко-этнографическому атласу). М., 1986. С.43.
3. Полевая запись автора; экспедиция Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника в Уржумский район Кировской обл., 1999 г.

жественного музея-заповедника в Уржумский район Кировской обл., 1999 г.

4. Маслова Г.С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С.602.
5. Забелин И. Домашний быт русских царей в XVI—XVII столетиях. М., 1901. Т.2. С.516.
6. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3-х тт. М., 1957. Т.2. С.330—331.
7. РГИА. Ф.796. Оп.65. Д.379. Л.11—11об.; Фармаковский И.Ф. О первоначальном появлении раскола в Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. №5. Неофиц. ч. С.99—100.
8. Архив Русского географического общества. Р.10. Оп.1. Д.26. Л.2об.
9. Миллер В.Ф. Систематическое описание коллекции Дашковского этнографического музея. М., 1893. Вып. III. С.118.
10. Маслова Г.С. Указ. соч. С.640.
11. Нелюбов С. Древнерусское пуговичное ожерелье // Антиквариат: Предметы искусства и коллекционирования. 2002. №4. С.110—114.



Горожанина Светлана Валентиновна родилась 4 ноября 1959 г. в г. Сергиев Посад (г. Загорск) Московской области. В 1984 г. закончила Московский историко-архивный институт, в 1991 г. Институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина. Работает заведующей отделом Народного и современного искусства Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника.

Научные интересы в области старообрядчества — старообрядческий костюм. Участник VI научно-практической конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва, 2002 г.). Основные работы по истории и культуре старообрядчества:

1. Открывая бабушкин сундук: Выставка новых поступлений (по материалам экспедиций 1997 г.). Сергиев Посад, 1998. (Буклет в соавторстве).

2. 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.

3. Моленный костюм старообрядцев филипповского согласия Вятской губернии XIX—XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2002.

4. Народная одежда русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С.602.

5. Домашний быт русских царей в XVI—XVII столетиях. М., 1901. Т.2. С.516.

6. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3-х тт. М., 1957. Т.2. С.330—331.

МЕСТНЫЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

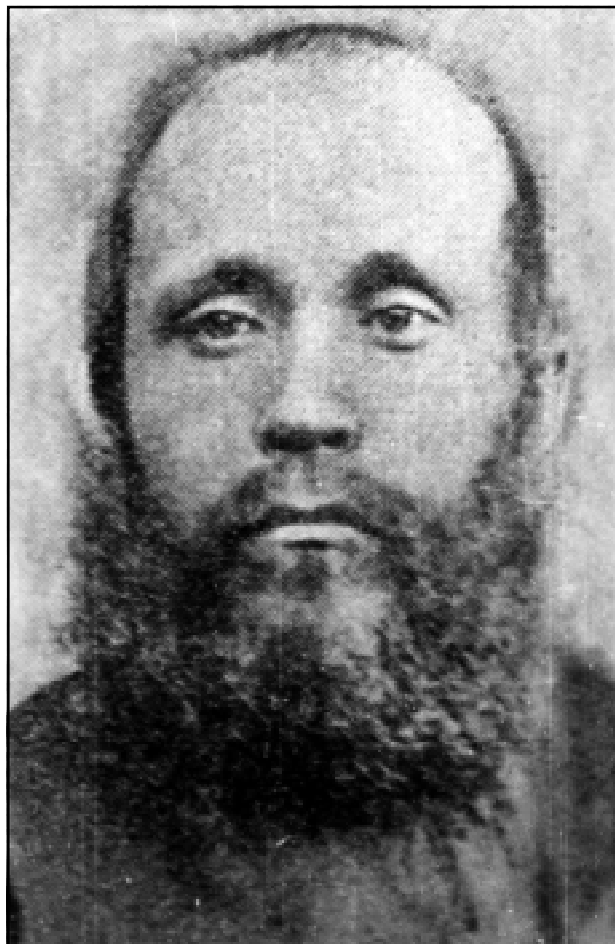
Л.А. ГРЕБНЕВ И РОДОСЛОВИЯ ВЯТСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

В.К. Семибратов

Одной из отличительных черт русского старообрядчества является памятование о смерти, обусловленное твёрдым убеждением, что «человек на земле — пришлец-ушлец» (1). Приготовлением к «жизни будущего века» служит весь земной путь раба Божия: от его прихода в мир до «христианской кончины живота». Возможность стать «небесного царствия причастниками» даёт строгое следование заповедям Господним, одна из которых велит чтить «отца твоего и мать твою» как при их жизни, так и после смерти. Неустанные ежедневные молитвы о прощении всех вольных и невольных грехов необходимы сроднику по плоти не только для помощи душам родителей во вселении в «светлые чертоги небеснаго Иерусалима», но и для собственного спасения, поскольку «усопшие в свою очередь молятся за нас» (2). Именно поэтому старообрядцы так хорошо знали деяния своих «прежде отошедших отец и братьев», поэтому так скрупулёзно вписывали и до сей поры вписывают их имена с датами рождения и смерти в так называемые помянники (поминальники).

Множество этих самодельных (часто в твёрдом переплёте) книжечек, являющих собой «один из распространённых жанров местной рукописной традиции» (3) и начинающихся, как правило, словами «Помяни, Господи, души усопших раб своих» (4), было обнаружено в 1970–1990-е годы на Южной Вятке экспедициями археографов из Ленинграда и Свердловска. Так, в 1977–1978 гг. в отдел рукописной и редкой книги библиотеки Академии наук СССР из с. Старая Тушка Малмыжского района и окрестных деревень поступило 7 помянников, принадлежащих родам Богдановых, Черезовых, Мосуновых, Вагановых, Помыткиных (5). Через несколько лет эту коллекцию пополнил помянник крестьянина с. Токашур современного Кильмезского района С.И. Колобова, интересный, в частности, тем, что «первичный текст поминаний писан в 1818 г.» (6).

В 1988 г. сотрудники лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета привезли в своё древлехранилище 3 помянника XIX–XX вв., отчасти написанных рукой «одного из старейших и наиболее



Л.А. Гребнев.

авторитетных руководителей филипповской общины Уржумского района (васинского толка), участника гражданской войны Д.А. Метелева (1897–1987)» (7). Важным приобретением для уральцев в 1989 г. стал поминальник, «содержащий записи о жителях села Шурмы (Уржумский район) и окрестных деревень за первые десятилетия XX в.» (8).

В 1991 г. из Малмыжского района в Екатеринбург была доставлена часть архива А.Д. Хлюпиной, игравшей большую роль в жизни общины старообрядцев-федосеевцев с. Старая Тушка. Характеризуя «группу документальных материалов», историк А.Г. Мосин указал на тот «несомненный интерес», что «представляют поминальные записи семей Хлюпиных, Вагановых и памяти духовных отцов и других лиц, охватывающие около 100 лет и делавшиеся как в книгах (“Устав о христианском житии”, Часовники), так

и на других пригодных для того материалах, например, на обложке «Книги для записи почтовых повесток» за 1897 г.» (9). По мнению учёного, эти записи вместе с другими «аналогичными материалами составляют ценнейшую источниковую базу для изучения культуры края, истории местных старообрядческих родов XIX–XX вв.» (10).

К последним относится род Л.А. Гребнева (1868–1932), оставившего неизгладимый след в духовной жизни не только федосеевцев, но и старообрядцев вообще (11). Начав просветительскую деятельность в родной деревне Дергачи Уржумского уезда, он более всего прославился тем, что в 1909 г. основал в с. Старая Тушка старообрядческую типографию, выпустившую немалое число «богослужебных и поучительных книг». Не последнее место в их ряду занимала литература, посвящённая приготовлению к вечной жизни и молитвам за умерших (многочисленные каноны, святцы, панихидники).

Помянники гребневской семьи, к сожалению, не обнаружены, память же его ныне здравствующей внучки А.Ф. Гребневой (живёт в г. Екатеринбург) сохранила сведения о предках, начиная с прапрадеда Семёна Феопентовича (так!), одним из трёх сыновей которого был отец будущего подвижника Арефий.

С неменьшим пиететом федосеевцы относились к духовному родословию своего толка, одной из отличительных черт которого было неприятие брачного обряда (12). Неслучайно столь большой популярностью пользовалась напечатанная Л.А. Гребневым в 1910 г. брошюра «О степени отеческой московских, новгородских, псковских, поморских и вятских стран» (13), содержащая краткие сведения «о последних благочестивых священнопастырях и их преемниках, страдавших за древнее благочестие, иноков и простых, правящих духовными делами, коих учению и мы усердно последуем». Первым в списке имён назван «священнострадалец Павел, епископ Коломенский», после чего «в преемственном порядке перечислены все отцы за 250 лет, до нынешнего отца в Тушке. Тушка же состоит в непрерывной связи с Преображенским кладбищем в Москве, куда тушкинские отцы ездят на благословение» (14).

В 1987–1988 гг. археографам с Урала и берегов Невы удалось приобрести целых 5 экземпляров «одного из немногих памятников в жанре родословий, удостоившихся тиражирования» (15). Неслучайно факсимильное воспроизведение именно этого «оригинального сочинения» (16) завершает объёмистый сборник материалов об археографическом изучении Южной Вятки (17).

Предшественницей «О степени отеческой» была гектографированная (вероятно, Л.А. Гребневым же) брошюра, повествование в которой завершалось началом XX столетия и которая «пользовалась распространением среди местных

старообрядцев ранее основания типографии» (18). В 1922 г. её видели в библиотеке жителя Старой Тушки П.М. Черезова сотрудники Малмыжского уездного музея Н.А. Машковцев, А.И. Пенегов и М.Г. Худяков, оставившие о своей «экспедиции» подробный отчёт.

В этом же отчёте они рассказали о «самом интересном предмете среди принадлежащих Платону Михайловичу» — его дневнике, ежедневно заполнявшемся в течение 55 лет и содержащем «чрезвычайно разнообразные» (19) сведения. Немало страниц отвёл тушкинский старец своим предкам по кровной линии, ведущим происхождение из Нолинского уезда. На основании этих материалов в 1920-е годы местным учителем-краеведом А.И. Янкиным была составлена родословная П.М. Черезова, что «из млада ревновал о лишении древляго благочестия и излиха был предан Федосеевскому толку», а затем перешёл в лоно господствующей церкви. После перекрещенца Леонтия Епимаховича в родословной указаны перекрещенец же Андрей Леонтьевич, старообрядец с рождения Михаил Андреевич и священник старотушкинской единоверческой церкви Платон Михайлович, у которого были сын Василий и внук Владимир (дьяконы православной церкви) (20).

А.И. Янкиным были составлены также родословия трёх жителей д. Новая Тушка, основанной в 1813 г. переселенцами из не столь хлебобородного Нолинского уезда: А.И. Марасазина, И.И. Петухова, Ф.И. Буторина. На приверженность их старой вере указывают такие древние имена, как Ермил, Венедикт, Миней, Саватей (так!), Веденей, Потай, Давид, Самоил (так!), Тимоский, взятые явно из святцев (21).

Отношение же к имени небесного покровителя в старообрядческой среде было особенно трепетным. Доказательством этому служит, в частности, то, что в 1923 г. Л.А. Гребнев не пожалел нескольких ценных книг в обмен на «Минею служебную» на октябрь, изданную в Москве в 1619 г. Скорее всего, не древность издания привлекала его, а то, что именно на этот осенний месяц «приходятся дни ангела самого Луки Арефьевича, его отца, матери и сына Фомы» (22). Приобретшие эту «подлинную семейную реликвию» уральцы увидели на её полях «карандашные пометы Л.А. Гребнева» и то, что «в службе евангелисту Луке им дописаны и подклеены части текста, не вошедшие в издание» (23).

Родословия вятских старообрядцев изучены пока слабо. Между тем, как показывают приведённые выше примеры, — это уникальный источник по изучению местной истории и культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Куликова И.С. Память смерти: Размышления староверов-беспоповцев Верхокамья (фрагменты

встреч 1995–2001 гг.) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной конференции. Пермь, 2001. С.46.

2. Заволоко И.Н. Учебник по Закону Божию для старообрядцев. Рига, 1933. С.36. [Переиздание 1990 г.].

3. Мосин А.Г. Экспедиции уральских археографов на Вятку в 1989–1996 гг. // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. С.166.

4. См.: Четвериков О.С. Горькая жатва: Фото-репортаж // Кировская правда. 1992. 4 июля.

5. См.: Амосов А.А., Бубнов Н.Ю., Петрова Л.А. Археографические экспедиции Библиотеки Академии наук СССР 1977–1978 гг. в Кировскую, Вологодскую и Архангельскую области // Русские библиотеки и частные книжные собрания XVI–XIX веков: Сб. научных трудов. Л., 1979. С.116–117.

6. Вятка-86: Экспедиция отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР // К истории книжной культуры Южной Вятки: Полевые исследования: По материалам археографических экспедиций 1984–1988 гг. Л., 1991. С.43.

7. Казанцева М.Г., Мосин А.Г. Экспедиции уральских археографов на Вятку в 1984–1988 годах // К истории книжной культуры Южной Вятки. С.18.

8. Мосин А.Г. Указ. соч. С.166.

9. Там же. С.173.

10. Там же. О вятских помянниках также см.: Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета: Часть 4 / Сост. С.А. Белобородов, И.Л. Манькова, А.В. Полетаев. Екатеринбург, 1997. С.15, 44, 54, 56, 57, 60, 61, 67.

11. Об этом подвижнике вятских старообрядцев к настоящему времени написано довольно много. Одна из последних работ: Семибратов В.К. Л.А. Гребнев и его книжное собрание // Сквозь границы: Культурологический альманах (Киров). 2002. №1. С.155–158.

12. Подробнее о федосеевцах см.: Починская И.В. Из истории старообрядчества Вятского края: Федосеевцы (вторая половина XVIII–начало XX вв.) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С.43–58.

13. Возможно, часть как раз этого тушкинского издания была обнаружена в 1974 г. в Пермской области экспедицией Московского университета в составе родословия старообрядцев дёминского толка. См.: Поздеева И.В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С.57.

14. Феодосиевцы о своём наставничестве (Материалы для изучения вопроса) // Церковь. 1913. №18. С.432.

15. Издания вятского типографа Луки Арефьевича Гребнева // К истории книжной культуры Южной Вятки. С.94.

16. Там же.

17. См. там же. С.103–141.

18. Отчёт об экскурсии в д. Новую Тушку, с. Старую Тушку, д. Шишкино и на Аргыжское городище 19–24 мая 1922 года // Малмыжский районный краеведческий музей (МРКМ). Рукописный фонд (РФ).

19. Там же.

20. См.: Перепечатка текста из: [Янкин Я.И.]. Старообрядчество Рожкинской волости: Материал из дневника П.М. Черезова // Архивные записи (Ново-Тушкинского музея местного края). 1927. С.9.

21. МРКМ. РФ. №292 (Общая тетрадь Машковцева: 1921–1922 г.); Семибратов В.К. «Под камнем сим» // Сельская правда (Малмыж). 1991. 23 мая.

22. Мосин А.Г. Указ. соч. С.167.

23. Там же.

Семибратов Владимир Константинович родился 22 декабря 1959 г. в д. Медовый Ключ Кировской области. Закончил исторический факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Работает заведующим исследовательским сектором Кировской городской центральной библиотеки им. А.С. Пушкина, соискатель кафедры истории и краеведения Вятского государственного педагогического университета.



Научные интересы в области старообрядчества — книжность, этнография,

краеведение, генеалогия, старообрядческие родословия.

Участник VI научно-практической конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва, 2002).

Основные работы по старообрядчеству:

1. Трифонова обитель: Заметки краеведа. Киров, 1999.
2. Библиофил и книгопечатник Л.А. Гребнев // Петряевские чтения-88. Киров, 1988.
3. Типография Луки Гребнева // Уральский следопыт (Екатеринбург). 1991. №2.
4. Вятский книжник Л.А. Гребнев // Народная культура Севера: «Первичное» и «вторичное», традиции и новации. Архангельск, 1991.
5. Лука Арефьевич Гребнев — вятский книжник, художник, просветитель // История и культура Волго-Вятского края. Киров, 1994.

МНОГОСТРАДАЛЬНЫЙ ХРАМ

А.В. Седов

В настоящей статье речь пойдёт о Городецкой часовне, долгие годы служившей главным храмом для старообрядцев Нижегородского и Костромского Заволжья. Городецкая округа с XVII в., со времени церковного раскола, стала крупным центром ревнителей «старой веры», главным образом беглопоповского согласия. Естественно, что со временем в Городеце образовалось старообрядческое кладбище, а при нём в 1786—1788 гг. была возведена часовня. Произошло это при императрице Екатерине II, в эпоху «просвещённого абсолютизма», когда гонения на старообрядцев были ослаблены и Нижегородский губернатор И.М. Ребиндер пошёл на такую уступку старообрядцам Городца (1). На этой основе сложилась легенда, что якобы Городецкая часовня была освящена самой Екатериной II, которая, путешествуя в 1767 г. по Волге, заглянула и в Городец (2). Примечательно, что Городецкая часовня была основана вслед за московским центром старообрядчества — часовней при Рогожском кладбище в 1771 г. (3).

Но Городецкую часовню буквально в штыки встретила церковь официальная, потому что она мешала ей вести миссионерскую работу. Особенно раздражало «никониан» стремление городецких староверов преобразовать часовню в храм. И священники повели многолетнюю коварную борьбу с Городецкой часовней, пытаясь уничтожить её или хотя бы не допустить превращения в храм. Уничтожение Городецкой часовни стало заветной мечтой Нижегородской духовной консистории. Даже П.И. Мельников-Печерский, по заданию Министерства внутренних дел изучавший «раскол», в «Отчёте о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии в 1854 г.» писал, что уничтожение Городецкой часовни без сомнения послужило бы к ослаблению раскола (4).

Преобразуя часовню в храм, старообрядцы Городца уже в 1789 г. возвели над нею купол с крестом и рядом поставили деревянную звонницу с 6 колоколами. Официальное духовенство забило тревогу. В том же 1789 г. священник соборной Троицкой церкви Городца доносил епископу Нижегородскому и Алатырскому: «Отпавшие от православного исповедания в раскол крестьяне с. Городца и деревень на пашенной земле церкви Спаса, заняв самовольно немалое число её, построили наподобие церкви деревянную часовню, обнесённую оградой, и в ней де-

сять дьяконов беглых» (5). В том же 1789 г. часовня неожиданно сгорела. Трудно поверить, что пожар был результатом небрежности старообрядцев, людей аккуратных, совершенно трезвых и некурящих. Разумеется, тогдашние власти никакого расследования не провели. Но злой умысел противников часовни более чем очевиден, потому что она была для них, как говорится, «бельмом на глазу».

Пожар уничтожил часовню-храм, но не погасил свечу старой веры, приверженцы которой в том же злосчастном году, как трудолюбивые муравьи, дружно взялись за восстановление часовни. Убедившись, что огненная провокация не помогла, Нижегородская духовная консистория обратилась за содействием к власти светской, Нижегородскому наместничеству. С удовлетворением констатируя, что «часовня сгорела до основания, вся обратилась в пепел», консистория с тревогой обращала внимание чиновников на то, что старообрядцы возобновляют часовню. «Строить начинают! — вопияла консистория. — А церковные служители воспретить им не в силах... Почему и просим о запрещении им вновь строить на церковной земле раскольничью часовню» (6). Текст этой отчаянной мольбы к властям явно выдает «никониан» как поджигателей старообрядческой часовни.

Тяжба официального духовенства с городецкими старообрядцами из-за часовни-храма растянулась на долгие годы. Шла она, в основном, вокруг двух вопросов: храмовой колокольни и церковной земли. Стремясь преобразовать часовню в храм, старообрядцы восстановили звонницу и к 1832 г. довели число колоколов на ней до 9. А в самой часовне поставили четырёхъярусный иконостас. Служба велась ежедневно, сопровождалась красивым хором из 12 певчих (7).

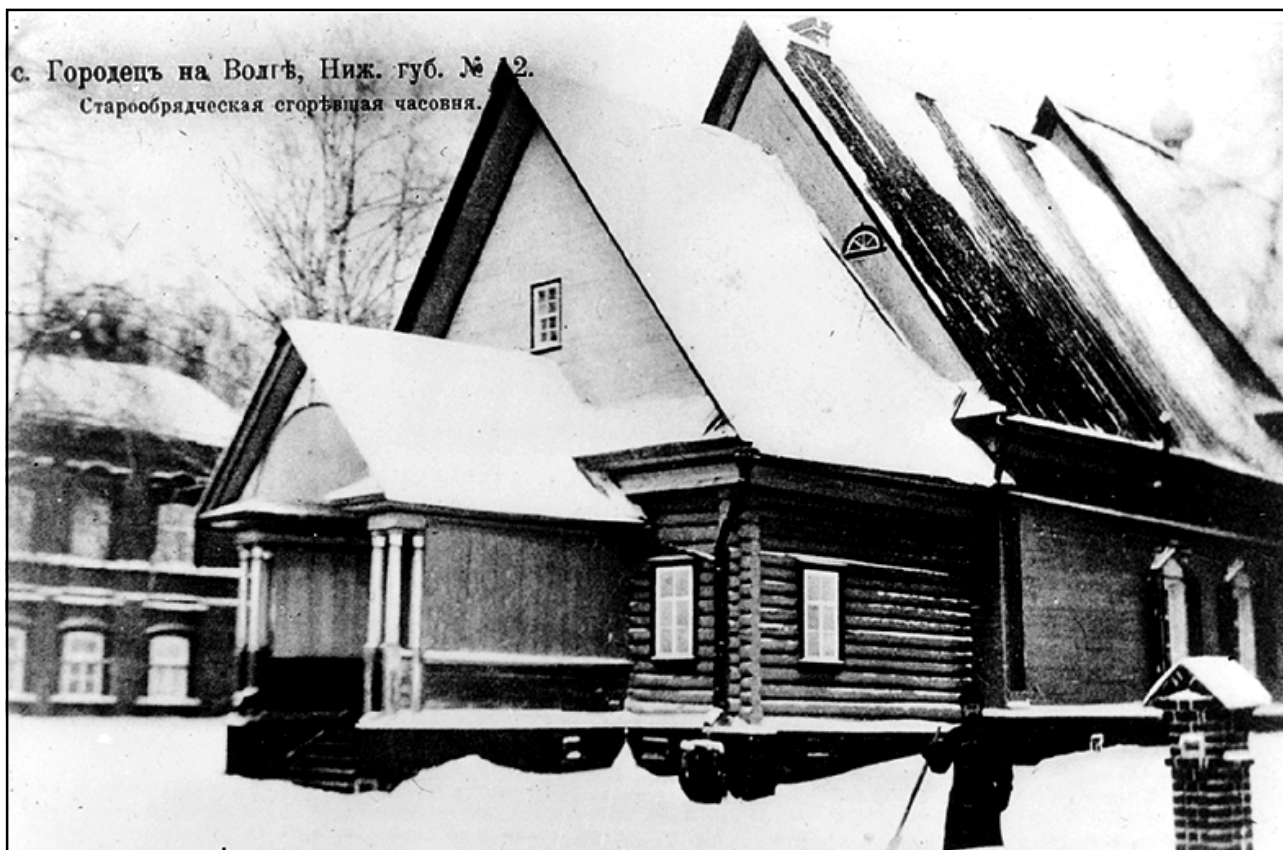
В борьбе с Городецкой часовней чиновники пытались использовать единоверческую церковь. В 1827 г. настоятель Высоковского единоверческого монастыря, располагавшегося в Костромской губернии, обратился к императору Николаю I с предложением передать Городецкую часовню под единоверческий храм. Император идею поддержал, но этому решительно воспротивились городецкие старообрядцы (8). В дело вмешался Святейший Синод, в 1840 г. приказавший «запечатать Городецкую часовню». На этом основании в 1849 г. у часовни были конфискованы все колокола (9).

Но сама часовня устояла, что раздражало официальное духовенство. В 1846 г. благо-

чинный с. Городца протоиерей М. Преображенский доносил консистории: «В Городце, на земле Спасской церкви, с давних времён устроена деревянная раскольничья часовня секты попощины с кладбищем, в которой совершается каждодневная служба» (10). Более того, власти невольно сами укрепили позиции часовни. Когда в 1852—1853 гг. полиция порушила большинство заволжских скитов, масса скитников и скитниц устремилась в Городец, к своим единоверцам. Это сильно встревожило духовные власти. В 1858 г. городецкий иерей заявил, что «многие

снова к 1876 г. возродилась, а в 1879 г. её вместе с кладбищем обнесли каменной оградой.

Вот тогда официальное духовенство уцепилось за землю, пытаясь доказать, что старообрядческая часовня стоит на чужой земле, якобы принадлежащей синодальной Спасской часовне. И ничтоже сумняшеся, божьи служители потребовали от Городецкой часовни уплаты арендных денег за все долгие годы её существования (12). Естественно, что сумма оказалась непосильная, возмущённые старообрядцы обратились в суд. И здесь официальная



Старообрядческая сгоревшая часовня в с. Городце.

скитники перебрались в Городец, а это усиливает значение села как крупного центра раскола». В целях предупреждения такой «опасности» иерей снова предлагал губернскому «секретному совещательному комитету по делам о раскольниках» закрыть Городецкую часовню. Но городецкий поп, видимо, плохо разбирался в изменившейся политической обстановке. Готовилась отмена крепостного права, новый император Александр II занял либеральную позицию. Нижегородским генерал-губернатором стал бывший декабрист А.Н. Муравьёв, который не согласился с таким иезуитским предложением, полагая, что оно принесёт больше вреда, чем пользы (11).

В 1874 г. часовню снова подожгли. Но старообрядцы были настороже, вовремя заметили беду и пожар потушили, обгорели лишь крыша и часть потолка. Стараниями прихожан часовня

церковь, привыкшая к безоговорочной защите государства, снова просчиталась. Александр II своей судебной реформой учредил в России самый демократичный по тем временам суд, который затребовал от спорящих сторон документальные подтверждения прав на землю. Но у служителей Спасской церкви никаких документов не оказалось. Они долго тянули дело и в конце концов сослались на мифический пожар, в огне которого требуемые документы якобы сгорели. А старообрядцы представили мирской приговор крестьян графа Орлова, которые из надела своей общины выделили для старообрядческого кладбища и часовни 5,5 десятины земли (а не 10, как утверждала противоположная сторона). В результате городецкие старообрядцы выиграли очень важное дело (13).

Глухой ночью 17 мая 1893 г. городецкая ча-

совня была заново подожжена и сгорела дотла. В огне погибли все древние иконы и книги, дорогая утварь (14). Вот тогда на защиту старообрядческой святыни встал нижегородский купец-старовер Н.А. Бугров. Он щедро финансировал новое строительство часовни, и к 1896 г. она снова возродилась, но уже в камне. Николай Александрович богато её украсил, поставил дорогой иконостас кипарисового дерева, из своей домашней моленной пожертвовал часть древних икон и старопечатных книг (15).

Каменную часовню уже не спалить, как деревянную. И её противники снова обрушились на часовенную звонницу, требуя разобрать её, чтобы не дать часовне преобразоваться в храм. Нижегородская духовная консистория предписывала «немедленно разобрать колокольню при часовне и звон не производить» (16). Но городецкие старообрядцы, имея авторитетную поддержку влиятельного Н.А. Бугрова, уже спокойно игнорировали все угрозы официального духовенства. И Городецкая часовня до самой революции 1917 г. надёжно служила главным храмом старообрядцев Заволжья. В 1909 г. православный миссионер И. Ломакин жаловался обер-прокурору Святейшего Синода Саблеру, что «городецкие беглопоповцы захватили православную землю Спасской церкви и поставили на ней свою часовню и кладбище. Часовня эта имеет вид православного храма. Она и кладбище богато благоустроены купцом Бугровым, производят большой соблазн в православном населении, служат средством к соращению в раскол» (17).

Служба в Городецкой часовне продолжа-

лась до 1933 г., привлекая прихожан великолепным хором певчих и малиновым перезвоном колоколов. К сожалению, большевики ответили старообрядцам, дававшим им деньги на революцию, чёрной неблагодарностью: звонницу взорвали, колокола разбили, часовню закрыли. К счастью, она уцелела. В настоящее время в ней располагается школа (18).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Нижегородской области (ГАО). Ф.177. Оп.766. Д.4163. Л.240.
2. Действия Нижегородской губернской учёной архивной комиссии. Нижний Новгород, 1910. Т.IX. С.166. (Далее — НГУАК).
3. Архангелов С.А. Среди раскольников и сектантов Поволжья. СПб., 1894. С.72.
4. НГУАК. С.177.
5. ГАО. Ф.570. Оп.535. Д.23. Л.1.
6. Там же. Ф.4. Оп.2. Д.26. Л.1.
7. Там же. Ф.570. Оп.559. Д.28. Л.12.
8. НГУАК. С.169.
9. ГАО. Ф.570. Оп.557. Д. 15. Л.1, 40, 52.
10. Там же. Д.38. Л.23.
11. НГУАК. Т.4. С.40.
12. ГАО. Ф.177. Оп.766. Д.4163. Л.25.
13. Там же.
14. Там же. Ф.2. Оп.6. Д.2503. Л.17.
15. Там же. Л.18.
16. Там же. Ф.570. Оп.559. Д.27. Л.26.
17. Там же. Д.23. Л.55.
18. Старообрядец. 1996. №1 (2).



Седов Андрей Васильевич родился 17 октября 1924 г. в д. Матюхино Вязниковского района Владимирской губернии. В 1950 г. закончил Горьковский педагогический институт им. А.М. Горького. Доктор исторических наук (1981 г.), профессор Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Научные интересы в области старообрядчества — история нижегородских купцов-старообрядцев Бугровых. Участник II и V научно-практических конференций «Старообрядчество: история, культура, современность». Автор более 60 статей.

Основные работы по старообрядчеству:

1. Основатели нижегородской фирмы Бугровы // Вопросы истории. 1994. №7.
2. Славный купеческий род // Нижний Новгород. 1998. №2.
3. Старообрядцы Бугровы — крупнейшие предприниматели Нижнего Новгорода // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы. М., 1996.
4. Пётр Бугров — крупнейший нижегородский солеподрядчик // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2000.

КАК МЕСТНОЧТИМЫЕ СВЯТЫЕ СТАНОВЯТСЯ ОБЩЕЦЕРКОВНЫМИ НА ПРИМЕРЕ ПОЧИТАНИЯ ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКОВ КОНСТАНТИНА И АРКАДИЯ, ШАМАРСКИХ ЧУДОТВОРЦЕВ

И.В. Фролова

Освященный Собор Русской Православной Старообрядческой Церкви (Белокриницкая иерархия), состоявшийся в Москве осенью 1997 г., причислил к лику святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских — священноиноков Урала, умерших мученической смертью 18 января 1857 г. (1). Освященный Собор постановил:

«1. Канонизировать почитание преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских как местночтимых святых.

2. Совершать им службу по Общей минее в день их мученической кончины, 18 января (31 января по новому стилю).

3. Составить и напечатать в церковном календаре их житие, писать иконы с их изображением и освящать в их память престолы» (2).

В мае 1996 г. по приглашению настоятеля старообрядческого прихода станции Шамары Свердловской области иерея Михаила Татаурова место захоронения мощей шамарских святых посетил глава РПСЦ преосвященный Алимпий (Гусев), Митрополит Московский и всея Руси с целью освидетельствования мощей сих Божиих угодников. В состав делегации вошли протоиерей Леонид Гусев (г. Москва), иерей Иоанн Устинов (с. Пристань Свердловской области), иерей Георгий Гусев (г. Сызрань Самарской области), иерей Алексей Лопатин (г. Москва), иерей Валерий Шабашов (г. Верещагино Пермской области), протодиакон Никола Будников (г. Верещагино), диакон Никола Татауров (п. Шамары Свердловской области), ныне настоятель старообрядческой общины г. Перми, диакон Александр Маслов (г. Москва), ныне настоятель храма во имя Успения Пресвятой Богородицы г. Рязани, диакон (ныне настоятель) Анатолий Лещев (г. Очер Пермской области), а также христиане и другие почитатели святости священноиноков, их могил и целебного источника (3).

Освидетельствование останков было произведено. Для этого рядом с захоронением, над которым полтора столетия возвышался надгробный крест с надписью: «Здесь покоятся раби Божии священноиноки Аркадий и Константин, убиеннии в лето 7364-е генваря 18 дня. Памяти же их Аркадию генваря 17-го, а Константину

марта 8-го. Анепсий стрюю (Племянник дяде, греч. — И.В.) в лето 7370-е индикта 5-го. Отец Василий Глухов» (4), был выкопан шурф, по которому христиане дошли до местонахождения останков. После снятия очередного грунтового слоя показалась темно-коричневая древесная труха, под ней — полусгнившая берёста, а затем и мощи. Несмотря на то, что мощи пролежали полтора столетия в сырой земле, они не поддались разрушительной силе времени. Согласно церковному преданию, восходящему к традиции святой горы Афон в Греции, состояние костных останков, обнаруженных здесь, является свидетельством праведности жизни тех людей, которым они принадлежали. Один из погребённых был опоясан железными веригами, проржавевшими от времени (5). Также в выкопанном грунте был обнаружен латунный старообрядческий нательный крест (без изображения Иисуса Христа), который был представлен на Освященном Соборе РПСЦ в ноябре 1996 г. в с. Белая Криница (Украина) в качестве дополнительного подтверждения принадлежности священноиноков к старообрядческой Церкви. В настоящее время крест хранится у протоиерея Леонида Гусева, настоятеля Покровского кафедрального собора г. Москвы (6).

По завершении работ мощи были разделены. Одна часть положена в специально приготовленные для этого раки и в дальнейшем перенесена в шамарский старообрядческий храм, другая — в новый гроб, который был водружён на прежнее место захоронения (7).

Документальные свидетельства о жизни священноиноков Константина и Аркадия неизвестны. Имеющиеся на сегодняшний день данные сохранились в народной памяти. Уральские старообрядцы говорят, что Аркадий и Константин были братьями по плоти. Вероятно, принадлежали к старообрядцам часовенного согласия. Точные даты рождений не установлены, но люди помнят, что они были молоды, происходили из состоятельного рода и имели хорошее для того времени образование.

В России в 1853 г. начал служение преосвященнейший архиепископ Антоний Шутов. Тогда ещё белокриницким первосвятителем. После бесед с архиепископом Антонием Аркадий и Константин признали Белокриницкую старообрядческую церковную иерархию подлинной и присо-

единились к ней. Через некоторое время и сами были рукоположены в священнический сан. (По другим данным, Константин и Аркадий перед присоединением к поповским старообрядцам проделали путешествие в Белую Криницу, где и были рукоположены в иерейский сан) (8).

Первоначально они проживали в окрестностях г. Лысьвы Пермской губернии. Лишь когда со стороны царской власти и правящей церкви ужесточились преследования и гонения на христиан-старообрядцев, священноиноки переселились в более глухие места — в с. Гурьяновка Роцинской волости Красноуфимского уезда Пермской губернии. В 4 верстах от Гурьяновки Щукин Гурьян Иванович — владелец земель — выделил им участок для обустройства скита.

Однако как ни старались священноиноки

Местные полицейские власти возбудили дело. Вскоре был найден убийца. Во время следствия выяснилось, что боголюбивые отцы сподобились мученического венца 18 января (по старому стилю, по новому — 31 января) 1857 г., то есть за полгода до того, как были обретены их нетленные тела. Преступник рассказал, что, возбуждённый злобой и завистью, он, зная о частом посещении христианами скита священноинок, надеялся найти там золото и иные различные ценности. Также выяснилось, что на эту мысль его натолкнули беспоповские наставники, неоднократно намекавшие на зажиточность иноков, вероятно, хотевшие таким образом избавиться от них. Смерть и чудесное нетление тел также послужили негласной проповедью истинности их веры и благочестивого их жития: сотня-



Крестный ход в храме во имя преподобного Сергия Радонежского п. Суходол на праздновании перенесения мощей. 31 января 1999 г.

жить уединённо и не сообщаясь с миром, весть о том, что в лесу подвизаются некие боголюбцы, быстро разнеслась по округе. Потянулись к священноинокам люди — кто за благословением, кто за советом, кто ради нужды какой. К учёным и боголюбивым мужам притекали и из соседних деревень, приезжали и из центра России. Знания, приобретённые самими иноками, их постоянные проповеди многих беспоповцев и иноверцев привели в лоно Православной Церкви Христовой, что не могло не раздражать беспоповское чинопочинание.

Летом 1857 г. тела священноинок были обнаружены недалеко от кельи. К великому изумлению собравшихся, несмотря на летнюю жару, тела оставались совершенно нетленными, кроме истлевших мизинцев, что указывало на давность случившейся смерти.

ми, целыми селениями люди присоединялись к Церкви Христовой.

Место для их захоронения выделил тот же Г.И. Щукин. Их упокоили рядом с Гурьяновкой на вершине лесистого холма, у небольшой безымянной речушки, вблизи места их подвигов. Вскоре на могиле стали происходить различные чудеса и первые случаи исцелений. И к месту упокоения убиенных священноинок потянулись и поповцы, и беспоповцы, и новообрядцы.

По прошествии 70 лет со дня захоронения одному из жителей с. Платонова было видение во сне, будто явились к нему священноиноки и попросили перезахоронить их в другое место. Он сначала не придавал сну значения, но сон повторялся вновь и вновь. Тогда решили просьбу выполнить и перенести мощи святых Божиих угод-

ников на место, которое они указывали во снах этому христианину.

В 1927 г. к шамарской святыне прибыло представительство Древлеправославной Церкви Христовой (Белокриницкая иерархия) во главе с архиереем (имя в настоящее время неизвестно). Мощи святых были извлечены, перенесены к подножью холма и вновь преданы земле. Всё совершалось тайно. И хотя уже тогда шамарских угодников почитали как святых, о канонизации не могло быть и речи. Времена были смутные: разгул красного террора и воинствующего атеизма. Вскоре после перезахоронения недалеко от могилы забил кристально чистый целебный родник, никогда до этого никем не

были развезены христианами сразу после освидетельствования останков весной 1997 г. Тогда мощи попали в Покровский кафедральный собор г. Москвы (настоятель — протоиерей Леонид Гусев), в с. Кунича (Молдова) в семью старообрядцев Макаровых и в храм г. Винницы (Украина) (настоятель — протоиерей Сергей Маслов). Осенью 1998 г. частички мощей по просьбе христиан Дальневосточной епархии РПСЦ (11) были переданы председателю Совета Съезда древлеправославных общин Приморского края диаку Александру Ванчеву, а через него настоятелю старообрядческой общины с. Слободище Московской области иерею Александру Ежукову.



Слева направо: иерей о. Вячеслав Измайлов (г. Чита), о. Александр Шестаков (г. Большой Камень Приморский край), о. Константин Лунев (г. Владивосток), о. Аркадий Кутузов (г. Хабаровск), о. Сергей Боголюб (п. Врангель Приморский край).

замеченный и никак не проявленный. У источника начали исцеляться люди, страдающие тем или иным недугом (9).

С тех пор и по сей день к могиле и целебному источнику притекает множество людей. Здесь зафиксированы (в том числе и документально) десятки случаев сверхъестественных исцелений (10).

Шамарские чудотворцы не остались местночтимыми святыми. Их почитание и частички их мощей распространились по старообрядческим церквям всей территории бывшего Советского Союза, от Молдовы до Тихого океана.

Первые частички мощей и земля с моги-

30 января 1999 г. в храме п. Суходол (г. Большой Камень) Приморского края состоялось торжественное пренесение мощей Константина и Аркадия Шамарских (12). В октябре 1999 г. частички мощей из Шамар переданы в старообрядческий храм с. Большие Дворы Московской области иерею Сергию Дурасову, а в декабре того же года из суходольского храма в Покровский старообрядческий храм г. Хабаровска (настоятель — иерей Аркадий Кутузов) (13).

В 2001 г. из Покровского собора г. Москвы планировался перенос частички мощей в московский храм на Остоженке (настоятель — иерей



Рака с мощами. п. Суходол. 1999 г.

Сергий Лисуленко). В январе 2002 г. из с. Суходол частички мощей были переданы в храм святителя Николы г. Владивостока (настоятель — иерей Александр Шестаков) (14), а в мае 2002 г. состоялось перенесение мощей в старообрядческую общину г. Улан-Удэ (настоятель — иерей Елисей Елисеев) (15).

Таким образом частички чудотворных мощей распространились по обширной территории Евразии далеко за пределы Урала. По свидетельствам очевидцев, во многих местах пребывания частиц чудотворных мощей наблюдаются случаи чудесных исцелений.

Почитание святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских и их прославление не стало только делом уральских старообрядцев. Так, первая икона шамарским святым (со встроенными в неё частичками мощей) была исполнена христианкой с. Суходол Приморского края матушкой Татьяной Шестаковой в начале 1999 г. (ныне находится в храме прп. Сергия Радонежского в с. Суходол). Прорись этой иконы стала основой для типологии иконографии этим святым.

Ещё две иконы (отличные по иконографии от первого образа) были исполнены настоятелем старообрядческого прихода г. Читы иереем Вячеславом Измайловым весной 1999 г. Одна из икон была передана в суходольский храм, другая в храм г. Хабаровска (где находятся и ныне).

Четвёртая икона шамарских святых исполнена старообрядческим изографом г. Москвы Тamarой Волковой весной 2000 г. по заказу Аввакумовского братства (Приморский край). Икона передана в дар в храм ст. Шамары, где и находится ныне.

Наиболее удачный образ Константина и Аркадия Шамарских исполнен калужским иконописцем Геннадием Токаревым. Икона написана на основе первой прориси. Приобретена в частную собственность. В настоящее время находится в г. Улан-Удэ. Имеется информация о

заказах ещё нескольких икон и о попытках создания литых икон.

О шамарских святых издана брошюра и вышел ряд публикаций в старообрядческой прессе. В 1997 г. после посещения места захоронения и святого источника шамарских святых христианами большекаменского старообрядческого прихода было написано житие, которое издано издательством «Омега» (г. Большой Камень) (16). В 1999 г. эта брошюра переиздаётся тысячным тиражом в старообрядческой типографии г. Вережагино ООО «Печатник» М. Тиунова по заказу о. Михаила Татаурова (ст. Шамары). В 2002 г. доиздано 200 экземпляров брошюры в г. Большой Камень Приморского края.

В настоящее время издательской группой



Рака с мощами. п. Суходол. 1999 г.

«Златоуст» (г. Улан-Удэ) готовится новая книга, в которую вошли житие, описания новых чудес, исцелений, а также канон Константину и Аркадию Шамарским, написанный священноиереем Сергием Дурасовым (с. Большие Дворы Московской области) (17).

В Церковных календарях РПСЦ в день 18 (31) января помещены указания о молитвенном почитании шамарских святых и их краткое житие (18). Кроме молитвенного почитания священноиереев в канонах и келейном правиле, в ряде

общин России (особенно там, где имеются мощи сих святых) на литии в священнических молитвах «Спаси, Боже, люди Своя...» возносятся следующие молитвы: «...и святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских чудотворцев...»

Таким образом, почитание местночтимых уральских святых вышло далеко за пределы Уральских земель. Всё вышеперечисленное выводит сих угодников Божиих из местночтимых на общецерковный уровень почитания. Рассказы же о жизни Константина и Аркадия Шамарских, а также чудеса исцелений, происходящие от их мощей, представляют живой интерес как для христиан, так и для исследователей старообрядчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подкопаева Л.В. Шамары: О почитании священныхноков Аркадия и Константина // Русь православная (Большой Камень, Приморский край). 1997. №9. С.5
2. Освященный Собор 1997 года // Православный старообрядческий церковный календарь. М., 1998. С.108—109.
3. Житие святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских. Большой Камень, 1998. С.20—21.
4. Там же. С.3.
5. Там же. С.21.
6. Личный архив Елисеевых. Полевые дневники Елисеева Е.Е. Рассказ Константина Макарова об освидетельствовании останков шамарских святых.
7. Там же.
8. Езеров А. Уральское богомолье // Духовные ответы. М., 1998. №9. С.22
9. Приморский архив РПСЦ. Путевые записки Елисеевой И.В. 1997 г.
10. «Верую в их святость, удивляюсь их подвигу» // Духовные ответы. М., 1998. №9. С.29—36.
11. Постановления III съезда мирян Русской Православной Старообрядческой Церкви Приморского края // Дальневосточный старообрядец (Большой Камень, Приморский край). Май 7506 лета. №5. С.42.
12. Фролова И. Мощи Шамарских святых на Приморской земле // Русь православная. 1999. №1 (42). С.6.
13. Дивен Бог во святых Своих // Русь православная. 1999. №12 (56). С.1.
14. Перенесение мощей святых Константина и Аркадия Шамарских // Русь православная. 2002. №2 (63). С.3.
15. Чудотворцы древлеправославия // Молодёжь Бурятии (Улан-Удэ). 2002. №21. С.3.
16. Житие святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских. Большой Камень, 1998. 24 с.
17. Святые преподобномученики Константин и Аркадий, Шамарские чудотворцы: Житие и канон. Улан-Удэ, 2002. 40 с.
18. Месяцеслов // Церковный календарь на 2002 год: Издание Митрополии Московской и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви. М., 2002. С.7.



Фролова Ирина Владимировна родилась 14 марта 1965 г. в г. Георгиевске (ныне г. Лиски) Воронежской области. В 1990 г. закончила Хабаровский государственный институт культуры. Является прихожанкой храма Верхнеудинской православной старообрядческой общины г. Улан-Удэ республики Бурятия, сотрудник издательской группы «Златоуст».

Научные интересы в области старообрядчества — этнография, краеведение.

Основные работы по истории и культуре старообрядчества связаны с прославлением старообрядческих святых.

КОНФЕРЕНЦИИ

«СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ». 19–20 НОЯБРЯ 2002 Г. МОСКВА

С 19 по 20 ноября 2002 г. в Москве проходила VI научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность», ставшая уже традиционной. Подготовка к конференции велась на протяжении 2 лет. Место для проведения было предоставлено Российским институтом природного и культурного наследия.

Работа конференции велась по 4 секциям: «История старообрядчества», «Культура, язык, книжность», «Старообрядческое пение» и «Традиции, обряды». В программе было заявлено 75 выступлений. Среди докладчиков было 5 докторов и 34 кандидата наук (14 к. и. н.; 7 к. филол. н.; 1 к. филос. н.; 1 к. пед. н.; 1 к. геогр. н.; 2 к. эконом. н.; 4 к. искусствоведения; 1 к. физ.-мат. н.; 1 к. технических н.; 1 к. культурологии; 1 к. социолог. н.). Участники конференции представляли не только научные центры Российской Федерации (Москва, Санкт-Петербург, Сыктывкар, Барнаул и др.), но и практически все регионы бывшего Советского Союза.

Работа конференции была насыщенной и плодотворной. Доклады и сообщения вызвали живой интерес. Выпущен сборник материалов «Старообрядчество: история, культура, современность» (М., 2002), который является существенным вкладом в историческую науку.

Редакция решила поместить послание Митрополита Алимпия к участникам конференции, обращение части участников конференции к Святейшему Синоду РПЦ по поводу попыток канонизации патриарха Никона и отзывы из прессы о ходе работы самой конференции.



**Высокопреосвященнейший Алимпий
Митрополит Московский и всея Руси.**

ОБРАЩЕНИЕ МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ АЛИМПИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

№160

18 декабря 2002 г.

Уважаемые ученые, исследователи,
гости конференции!

Приветствую всех участников очередной научно-практической конференции «Старообрядчество: история, культура, современность». Вот уже шестой раз собирается столь представительный коллектив исследователей из разных городов России, которых объединяет профессиональный интерес к общей теме — старообрядчеству.

Отрадно сознавать, что это, ставшее традиционным, научное собрание дает возможность регулярно обмениваться научными изысканиями и достижениями историкам, филологам, философам, искусствоведам — от докторов наук до аспирантов и начинающих исследователей.

Приближается знаменательная дата — 100-летие указа «Об укреплении начал веротерпимости». Именно с этой даты, 17 апреля 1905 г., начался, по образному выражению французского слависта Пьера Паскаля, «золотой век старообрядчества». К этому юбилею, который будет торжественно отмечаться старообрядцами в 2005 г., ждем от ученых новых ста-



**Президиум конференции. Справа налево:
о. Алексей Жилко, еп. Аполлинарий (Дубинин), о. Леонид (Гусев), В.И. Осипов.**

тей, монографий, выступлений по этой теме. Ждем добрых плодов чистого сердца и добросовестной целеустремленности, научного трудолюбия и исследовательского дерзновения, плодотворной пытливости и нелицемерной отзывчивости. Чтобы по слову святого апостола и евангелиста Луки уподобиться тем, «которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении» (Лк. 8, 15).

Желаю вам всем терпения, настойчивости, научной добросовестности. Любите старообрядчество в себе, а не себя в старообрядчестве. Несите людям правду старой веры. И да поможет вам Господь Бог в ваших трудах во славу науки и истины.

Митрополит Московский и всея Руси Алимпий.

ПО ПОВОДУ ПОПЫТОК КАНОНИЗАЦИИ ПАТРИАРХА НИКОНА. ОБРАЩЕНИЕ К СВЯТЕЙШЕМУ СИНОДУ РПЦ

Участники VI научно-практической конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» обращают внимание представителей Московской патриархии, членов синодальной комиссии по канонизации на то, что в последнее время в околоцерковных кругах активизировались попытки подготовить канонизацию патриарха Никона.

Материалы по канонизации Никона уже

подготовил Соловецкий монастырь, иноки которого в XVII в. 8 лет держали героическую оборону против царских войск. Местночтимое почитание Никона не первый год наблюдается в некоторых московских приходах, в подмосковной Истре.

Мы, светские учёные разных специальностей — филологи, историки, философы, искусствоведы, литераторы, краеведы, политологи, психологи, — много лет занимаемся изучением феномена русского старообрядчества, которое вот уже почти 350 лет остаётся верным древнему благочестию, самобытной русской культуре. Церковная реформа, начавшаяся в 1653 г., привела к расколу дотоле единого русского общества, жестоким преследованиям православных, оказавшихся верными церковной традиции. Мы выражаем тревогу за то, что будущая канонизация противоречивой фигуры Никона может разжечь межконфессиональную рознь, привести к глумлению над религиозными чувствами старообрядцев, дестабилизировать обстановку в российском обществе и произвести нежелательный резонанс за рубежом, поскольку русские староверы являются полноправными гражданами многих стран мира.

Обращаемся к пастырской мудрости священноначалия РПЦ, к выдержке и пониманию со стороны её паствы, к корректности и дальновидности со стороны государственных органов и учреждений, ко всем христианам: не допустите канонизацию Никона.

Подписи:

Агеева Е.А. — н. с. Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

Волкова Т.Ф. — к. филол. н., Сыктывкарский государственный университет

Горожанина С.В. — Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник

Денисов Н.Г. — к. искусствоведения, Государственная консерватория им. П.И. Чайковского

Демушкина О.И. — г. Москва

Дынникова И.В. — Научный центр русской церковной музыки, г. Москва

Кареева Н.И. — г. Москва

Керов В.В. — к. и. н., Российский университет дружбы народов

Комягина Л.П. — к. филол. н., Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Мальцев А.И. — к. и. н., Институт истории СО РАН

Михайлов С.С. — Российский институт культурологии Министерства культуры и РАН

Муравьёва Г.П. — к. физ.-мат. н., Ивановский государственный университет

Назаров А.А. — к. эконом. н., МГАТХТ им. М.В. Ломоносова

Осипов В.И. — директор Боровского историко-краеведческого музея, гл. редактор журнала «Старообрядчество: история, культура, современность»

Перекрыстов Р.И. — краевед, г. Одинцово Московской области

Ружинская И.Н. — к. и. н., Петрозаводский государственный университет

Сироткин С.В. — г. Москва

Соколова Е.И. — ответственный секретарь журнала «Старообрядчество: история, культура, современность»

Соколова В.Ф. — д. филол. н., Могилёвский государственный университет им. А.А. Кулешова, Беларусь

Станкевич Г.П. — техникум Сумского национального аграрного университета, Украина

Юхименко Е.М. — д. и. н., Государственный Исторический музей, г. Москва.



В эти дни в Российском научно-исследовательском институте культуры и природного наследия при участии Музея истории и культуры старообрядчества и Боровского историко-краеведческого музея прошла VI научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность».

Открывая конференцию, её руководитель В.И. Осипов, директор Боровского музея, сказал, что год от года возрастает интерес к изучению старообрядчества. Это видно и по количеству учёных, приехавших с докладами (их было около 100), и по расширению представительства регионов России, ближнего и дальнего зарубежья, откуда прибыли участники конференции. Заметно вырос и научный потенциал учёных. Так, за минувший год многие исследователи старообрядчества защитили докторские и кандидатские диссертации, завершили работу над книгами о старообрядческих традициях и истории.

Большой интерес к конференции проявили и старообрядцы разных направлений. В президиум учёного собрания были приглашены: протоиерей Леонид Гусев, настоятель Покровского храма, что на Рогожском кладбище в Москве, епископ Курской епархии Древлеправославной церкви Аполлинарий (Дубинин), наставник 1 Даугавпилсской поморской общины Алексей Жилко (Латвия). Им троим выпала честь открыть работу конференции.

Первому слову для приветствия было предоставлено о. Леониду Гусеву, который от име-

ни Митрополита Московского и всея Руси Алимпия пожелал всем участникам конференции плодотворного обмена мнениями. Далее он напомнил, что приближается 100-летие обнародования императорского Указа об укреплении начал веротерпимости (17 апреля 1905 г.) и распечатания алтарей храмов на Рогожском кладбище. Это событие открыло дорогу «золотому веку» старообрядчества, наследие которого до сих пор должным образом не изучено. О. Леонид пожелал учёным новыми открытиями встретить этот юбилей. Особую тревогу высказал о. Леонид по поводу начавшейся в РПЦ кампании по канонизации патриарха Никона, в связи с чем предпринимаются попытки возвеличить его личность. О. Леонид призвал светских учёных дать беспристрастную оценку этим усилиям современных поклонников Никона.

Владыка Аполлинарий в своём приветствии дал оценку старообрядчеству как элите русского общества, но элите не интеллектуальной, а духовной, историческая миссия которой — быть стержнем общества, его совестью. Он поблагодарил организаторов конференции за предоставленную возможность различным старообрядческим конфессиям на равных участвовать в конференции, встретиться на «нейтральной» территории, рассказать о своих проблемах и изысканиях, обмениваться мыслями. Владыка сказал, что основную цель конференции он усматривает не в наукообразии, а в укреплении основ старообрядчества, утверждении его идеалов в современном об-

ществе. Также он отметил, что недавно в научном мире бытовало мнение, что надо быстрее изучать старообрядчество, так как оно вот-вот исчезнет в России, но время идёт, а старообрядчество не только не исчезает, но и возрождается и духовно, и количественно.

Наставник поморской первой Даугавпилсской общины Алексей Жилко высказал пожелание, чтобы конференция проходила в братском христианском духе.

Научная работа конференции открылась совместным заседанием, на котором были сделаны разнообразные доклады. Приведу названия некоторых из них.

«Светская и церковная власть и старообрядчество на Черниговщине в последней четверти XVII—XVIII вв.», «Взаимоотношения государственной власти и официальной церкви со старообрядцами на Алтае в XVIII—XX вв.» (в этом докладе аспирант Барнаульского университета В.Н. Ильин высказал мнение, что самосожжения старообрядцев на Алтае, которые исчисляются тысячами, были ответом на преследования официальной церкви, а также происходили, как он выразился, «из-за религиозной меланхолии (!?) старообрядцев того времени»).

Прозвучали доклады о том, почему борьба со старообрядчеством в Поволжье в XIX в. была бесперспективной, о накоплении капиталов старообрядцами Стародубья в XVIII в. и развитии капиталистического производства, о московских старообрядцах-предпринимателях (при Рогожской общине в 1838 г. было записано 160 купцов). Интересен был доклад аспиранта Вятского гос. пед. университета В.К. Семибратова о трагической истории предпринимателей-староверов Л.А. Гребнева и А.Г. Сметанина, лишённых советским правительством не только созданных предприятий, но и самой жизни. О старообрядцах Выга рассказала кандидат исторических наук из Петрозаводска И.Н. Ружинская.

Доклад к. и. н. А.И. Изюмова (МГУ им. Ломоносова) относился к разряду курьёзных и вызвал недоумение у подавляющего большинства слушателей. Тема выступления — этнография казаков-старообрядцев Уральского войска. Автор выделил три основные особенности этих людей: 1) когда они покидали территорию своего войска, то сразу же сбрасывали бороды и начинали курить; 2) они верой и правдой охраняли рубежи России, но при этом люто ненавидели российскую государственность; 3) они так много воевали, что некогда было думать о своей душе. По мнению автора доклада, это и есть своеобразие уральского казачества. Кроме научной нищеты,

сама форма доклада была грубо-вызывающей: каждое третье слово в тексте было либо раскол, либо раскольник.

При этом надо отметить, что в большинстве остальных докладов старообрядцев не называли пренебрежительным и по существу неправильным наименованием «раскольников». А если учесть и тот факт, что многие учёные за последние годы стали произносить имя протопopa Аввакума с правильным ударением, то становится заметно: учёный мир хочет налаживать отношения со старообрядцами на новом уровне.

Два выступления старообрядцев привлекли наше внимание. Это доклад наставника Алексея Жилко, в котором он сделал попытку подвести черту под недавним периодом в истории латвийских староверов, характерной особенностью которого был раскол между Рижской Гребенщиковской общиной, возглавляемой И.И. Миролюбовым, и остальными поморскими общинами Латвии и России. После удаления И.И. Миролюбова от руководства общиной духовная ситуация во многом изменилась, о чём и проинформировал участников конференции автор доклада.

Выступление протоиерея ДПЦ о. Василия Пчелинцева было посвящено обоснованию необходимости восстановления в новозыбковской иерархии патриаршего чина. О. Василий выделил три важные к тому предпосылки: 1) требования церковных канонov; 2) желание членов церкви; 3) общественно-политическое значение этого деяния. По словам о. Василия, поставление архиепископа Александра (Калинина) в патриархи ещё больше подняло авторитет церкви, которая сегодня находится в состоянии мощного подъёма. В заключение о. Василий отметил вскользь, что среди самих прихожан ДПЦ по этому поводу «волнения уже утишаются...»

Далее работа конференции проходила по секциям, где было также сделано немало интересных докладов на всевозможные темы: от глубоконаучных типа «Формы общественного признания старообрядчества после принятия указов 1905—1906 гг., легитимировавших веротерпимость» до занимательных вроде «Детей воспитывать — не кур пересчитывать».

В заключение многие участники конференции: светские учёные, историки, филологи, философы, географы — не оставили без внимания обеспокоенность старообрядцев слухами о возможной канонизации РПЦ патриарха Николая и высказали своё мнение в письме в адрес Синода РПЦ.

Церковные вести. 2002. №21.

НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ В МОСКВЕ

Традиционная VI Всероссийская научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность» состоялась 19–20 ноября 2002 г. в Москве. На неё были приглашены не только учёные — исследователи истории и культуры старообрядчества со всех концов России, но и из Белоруссии, Латвии, Финляндии, Италии. Украину представляли посланцы техникума Сумского национального аграрного университета и Винницкого государственного технического университета. Были приглашены также представители старообрядческих общин из разных стран мира.

Участники конференции обсудили чрезвычайно широкий круг проблем, которые затрагивали разнообразные аспекты истории старообрядческого движения, феномена старообрядческой культуры как неотъемлемой части культуры родственных славянских народов, современные проблемы этого давнего своеобразного духовного движения.

Из Сум был представлен доклад на тему взаимодействия гетманской, царской и епархиальной власти и старообрядцев на Черниговщине в последней четверти XVII–XVIII вв. Как известно, южные и западные районы Сумской области в то время входили в указанный регион. Здесь сложилась уникальная система взаимосвязи между переселенцами, местными светской и церковной властями и царским правительством, аналогов которой не было в иных регионах поселения старообрядцев.

Очень важным было живое общение участников конференции, которое дало возможность установить творческие контакты, обменяться мнениями о богатстве научных проблем, продумать планы на будущее.

Не остались незамеченными и современные проблемы старообрядчества. Участники конференции единогласно высказались против канонизации патриарха Никона, справедливо полагая, что она будет неоднозначно воспринята православными верующими и может спровоцировать ещё один раскол в православном мире. Участниками конференции — светскими учёны-

ми было принято обращение к Патриарху Алексию и Святейшему Синоду РПЦ.

Все участники конференции единодушно отметили, что в последнее время значительно ослабли творческие связи между учёными стран СНГ. Часто складывается, по словам Д.Е. Раскова, молодого учёного из Санкт-Петербургского государственного университета, парадоксальная ситуация, когда научные связи со странами дальнего зарубежья крепнут, а со странами СНГ — распадаются.

По результатам конференции был издан сборник материалов, куда вошли все сообщения и доклады, подготовленные участниками.

И несколько слов о Москве. По телевидению постоянно слышим про напряжённую ситуацию в российской столице, связанную с последними террористическими актами. На самом деле в повседневной жизни это практически не ощущается — большой город живёт своими заботами. Везде много людей, магазины полны товарами, но, к сожалению, как и у нас, — у метро часто встречаются нищие, как правило, пожилые люди. Центр Москвы обновлённый, во многих зданиях производится модный евроремонт, что не всегда их украшает. Хотя следует отметить, что отношение к историческим местам в Москве довольно заботливое: многие исторические памятники реставрированы или реставрируются. Поражает восстановленный храм Христа Спасителя, но меня больше всего поразило, что в храм этот людей пропускают через металлоискатель. Ещё одна примета нашего времени.

Хочется сказать и ещё об одном. Несмотря на больше чем десятилетнюю независимость Украины и России, никакой отчуждённости в отношениях между людьми не ощущается. Хозяева конференции — москвичи принимали нас гостеприимно и доброжелательно, чем в первую очередь и обеспечили успех конференции.

Г.П. Станкевич, преподаватель специальных дисциплин техникума Сумского национального аграрного университета, участник конференции.

Джерело*. 2002. №12 (грудень).

* * *

* «Джерело» — газета техникума Сумского национального аграрного университета; статья напечатана на украинском языке, перевод осуществлён в редакции сборника.

«СТАРООБРЯДЧЕСТВО КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН». 27–28 ФЕВРАЛЯ 2003 Г. Г. ГОМЕЛЬ, БЕЛАРУСЬ

Старообрядчество как религиозно-общественное движение возникло в середине XVII в. в связи с унификацией церковных обрядов, проводившейся патриархом Никоном. Эта реформа вызвала протест различных слоёв российского общества. Спасаясь от преследований, старообрядцы бежали в отдалённые регионы Российской империи. На новых местах проживания представители различных толков гонимой конфессии создали и сохранили уникальную культуру, изучение которой до сих пор является актуальным направлением современной исторической науки.

Гомельщина в конце XVII в. также приютила старообрядцев; на протяжении нескольких десятков лет Ветка являлась духовным центром поповцев. Бережное отношение старообрядцев к преемственности традиций, обогащение ими иконописи и книжной культуры, особенности хозяйствования (его предпринимательский характер), вклад в развитие декоративно-прикладного искусства и многое другое составляют необходимое условие для обращения специалистов к названным вопросам и являются неисчерпаемым источником для обмена мнениями. С этой точки зрения логичным шагом стало проведение 27–28 февраля 2003 г. Международной научно-практической конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен» именно в Гомеле. Конференция была подготовлена Управлением культуры Гомельского облисполкома, НИИ истории и культуры восточнославянских народов при УО «Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины» и состоялась на базе Гомельской специализированной Славянской библиотеки при активном содействии Гомельского областного краеведческого музея и Ветковского музея народного творчества. Гомельщина выдвинула на конференцию более 30 докладчиков. Всего же в оргкомитет поступило 70 научных докладов из государственных университетов, академических институтов, музеев, других учебных, научных и культурно-просветительных учреждений России, Беларуси, Украины. Широкая география авторов, их высокий профессиональный уровень и разнообразие представляемых ими научных дисциплин (история, фольклористика, философия, экономика и др.) позволили сформировать сборник материалов, в котором освещается прошлое и настоящее старообрядчества, его культурный мир, акцентируется внимание на региональных исследованиях старо-

обрядческого историко-культурного ландшафта — локальной территории белорусско-российско-украинского пограничья.

Продолжение диалога, начало которому было положено в дни проведения конференции, будет способствовать не только повышению исследовательского интереса к истории и самобытной культуре старообрядчества, но и укреплению доверия и взаимопонимания между приверженцами различных конфессий. Свидетельство конструктивного общения научных кругов и церковнослужителей во время конференции — выступление с докладами священников и монахов как древлеправославной, так и православной церквей. Немалым достижением конференции стало присутствие в залах заседаний представителей старообрядческих общин, традиционно неохотно идущих на контакт с миром. Мнение носителей изучаемой старообрядческой культуры чрезвычайно важно для осознания её глубинных корней и форм трансформации в современном обществе.

Проведение международной научно-практической конференции по старообрядческой тематике на Гомельщине и создание сборника — определённый этап в области обобщения и приумножения накопленных знаний. Это всё будет способствовать установлению творческих и деловых контактов с представителями научной и старообрядческой общественности стран Восточной Европы и позволит по-новому оценить феномен старообрядчества как историко-культурного явления.



**Старообрядческий храм Ильи Пророка.
г. Гомель.**



Слева направо: стоит А.А. Горбацкий (г. Брест Беларусь), А.М. Дубровский (г. Брянск), М.В. Кочергина (г. Брянск), Г.Г. Нечаева (г. Ветка Беларусь).

Слева направо: В.В. Керов (г. Москва), Е.М. Юхименко (г. Москва), Е.А. Агеева (г. Москва), А.В. Осипова (г. Боровск).



Пленарное заседание.
Представители старообрядческих общин г. Гомеля.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ: МАТЕРИАЛЫ VI НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ В МОСКВЕ 19–20 НОЯБРЯ 2002 Г. М., 2002.



В сборнике представлено 73 статьи историков, краеведов, этнографов, фольклористов, сгруппированные по 5 разделам:

I. Историография старообрядчества.

II. История старообрядчества.

III. Культура, язык, книжность.

IV. Старообрядческое пение.

V. Традиции, обряды.

МОЛЗИНСКИЙ В.В. СТАРООБРЯДЧЕСТВО В РУССКОМ ИСКУССТВЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX—НАЧАЛА XX ВЕКА КАК ПРОБЛЕМА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ. СПб., 2002.

Книга состоит из введения и нескольких глав:

Глава 1. Церковная реформа XVII в. и культурно-историческое явление старообрядчества.

Глава 2. Религиозно-общественные движения старообрядчества и их отображение в искусстве.

Глава 3. Мир старообрядчества в русской музыке и изобразительном искусстве XIX—начала XX столетий.

Заключение.

Книга В.В. Молзинского имеет культурологический характер. Автор показывает, как старообрядчество повлияло на творчество не только историков, но и на представителей русского искусства — нашло своё отражение в музыке и живописи. Им рассматриваются работы М.П. Мусоргского «Хованщина», Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже», В.И. Сурикова «Боярыня Морозова», М.В. Несетрова и др.

В.В. Молзинский подчёркивает, что создание музыкальных и живописных полотен не допускает однозначных оценок как отражение только старообрядческих тенденций в искусстве, но таковые имеют место в «построении авторских концепций» (с.89).

«Вместе с тем, в культуре России рубежа XIX—XX столетий проявлялся повышенный ин-

терес и к интеллектуальной стороне старообрядчества, его месту в духовной жизни, в сохранении корней русской культуры, к традиционным основам её письменной традиции, народно-крестьянского быта и общего жизненного уклада. В произведениях русских художников и музыкантов всё более очерчивается сфера течений гуманитарной мысли, отражающих идеалы «староверия» или имеющих направленность творческих замыслов на освоение духовных основ старообрядчества как интеллектуального движения и специфической области национальной культуры. Старообрядчество становится объектом изучения как сфера народной жизни, как область народно-религиозного чувства, как движение умственного прогресса, социально-противоцерковного в исторических первоисточниках, но актуально значимого, прежде всего в аспекте сохранения определённых традиций средневековой Руси, выступающих органично дополняющим компонентом сложившейся системы духовных ценностей» (с.95).

ДРОНОВА Т.И. РУССКИЕ СТАРОВЕРЫ-БЕСПОПОВЦЫ: КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ОБРЯДАХ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА (КОНЕЦ XIX—XX ВВ.). СЫКТЫВКАР, 2002.

В книге рассматриваются история формирования староверия на нижней Печоре, представ-

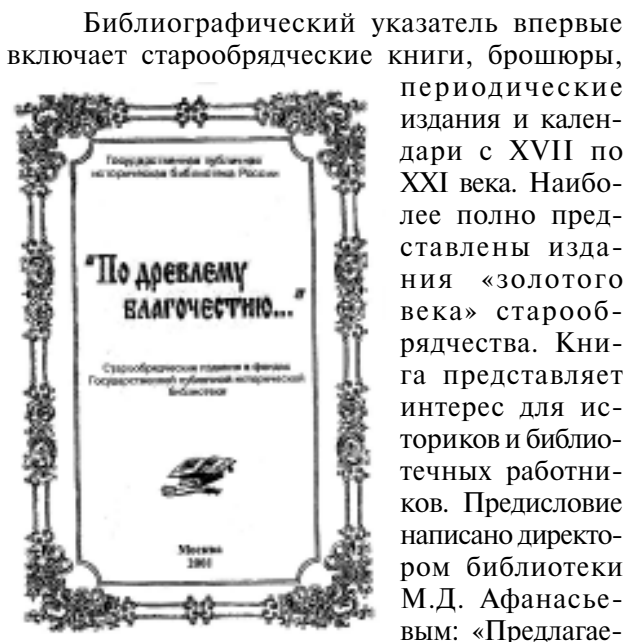


ленного тремя религиозными центрами/очагами (пижемским, цилемским и усть-цилемским) и соответствовавшие этому делению группы верующих («истые», «поперечные» и «мирские»). Детально описываются и анализируются обряды крещения и исповеди, а также семейные: погребально-поминаль-

ный, свадебный и родильный.

Работа рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся старообрядческой культурой.

**«ПО ДРЕВЛЕМУ БЛАГОЧЕСТИЮ...»: СТАРООБ-
РЯДЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ В ФОНДАХ ГОСУДАРСТВЕННОЙ
ПУБЛИЧНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ БИБЛИОТЕКИ (XVII–
XXI ВВ.) / СОСТ. А.В. ЗНАТНОВ. М., 2001.**



Библиографический указатель впервые включает старообрядческие книги, брошюры, периодические издания и календари с XVII по XXI века. Наиболее полно представлены издания «золотого века» старообрядчества. Книга представляет интерес для историков и библиотечных работников. Предисловие написано директором библиотеки М.Д. Афанасьевым: «Предлагаемый каталог является первой попыткой библиографического учёта старообрядческой печатной продукции. Коллекция старообрядческих изданий в фондах Исторической библиотеки формировалась на протяжении всей её истории, книги поступали из самых разных источников.

Основу фонда Исторической библиотеки составила библиотека Императорского исторического музея. Основанная в 1873 г., в дореволюционные годы она главным образом пополнялась приобретением книжных собраний учёных-историков и библиофилов, что, впрочем, не исключало покупки новых книг, даров авторов и издателей.

Специально собранные коллекции старообрядческой литературы в фонд Исторического музея не поступали, но для ряда собирателей приобретение так называемых «раскольничьих» изданий было вполне естественно. Так, потомственный фабрикант-старообрядец П.В. Щапов стремился собрать все отечественные издания со времён Ивана Грозного до 60-х годов XIX в., старообрядцы-купцы отец и сын Рогожины собирали редкие русские книги. Старообрядческая книга была несомненно интересна историку Москвы И.Е. Забелину. Наиболее ранние старообрядческие книги поступили в библиотеку музея в рамках именно этих коллекций. Однако большинство из этих собраний прекратило пополняться владельцами до наступления «золотого века» старообрядчества. Поэтому не случайно, что значительная часть изданий начала XX в. была приобретена непосредственно библиотекой Исторического музея. Так, видимо, благодаря усилиям библиотекаря Чертковской библиотеки (по усло-

виям передачи в Исторический музей, она комплектовалась самостоятельно) филолога и этнографа Елпидифора Васильевича Барсова в этом фонде находится несколько десятков старообрядческих книг. Судя по всему, библиотекари музея покупали книги прямо у издателей. Так, под родственными шифрами (значит, приобретённые почти одновременно) стоят книги из старообрядческого книжного склада в Токмаковом переулке. Покупались интересные книги и у букинистов, о чём говорят автографы на них.

После Октябрьской революции фонды библиотеки Исторического музея, Чертковской библиотеки и огромное количество национализированных изданий из общественных и частных собраний слились в единую Государственную историческую библиотеку при Историческом музее.

В 1938 г. Историческая библиотека приобретает свои современные черты. Включив в свои фонды Объединённую библиотеку Института красной профессуры (почти полностью скомплектованную из национализированных и новых советских книг), она приобретает самостоятельный статус и современное название.

Пополнение фонда старообрядческими книгами идёт все последующие годы. Немногие выходящие новые издания поступают в неё благодаря бесплатному обязательному экземпляру, но пополнение фондов старой литературой не прекращается. Основными источниками её становятся букинистическая покупка и книгообмен с другими библиотеками. В результате этого процесса в фонд библиотеки поступили издания, ранее принадлежавшие самым разным людям и организациям. В первую очередь отметим книги из известных старообрядческих коллекций — из Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина по книгообмену поступили книги из Хлудовской библиотеки и личной библиотеки старообрядческого епископа Александра (Богатенкова). Встречаются старообрядческие издания, бывшие в фондах «противораскольничьих» библиотек. В 1970 г. приобретена книга, ранее принадлежавшая Казанской духовной академии, в 1988-м куплено издание из библиотеки «окружного миссионера свящ. Мих. Ник. Красильникова. Ст. Стексово. Ардатовского у.»

Коллекция старообрядческих книг Исторической библиотеки — это не только собрание изданий определённого содержания, это пусть фрагментарное, но отражение жизни старообрядчества. Достаточно внимательно взглянуть на автографы, оставленные авторами на титульных листах издаваемых книг, и владельческие знаки. В Исторической библиотеке всегда с вниманием относились к этим живым свидетельствам.

В фонде ГПИБ есть по меньшей мере книги

с автографами знаменитого старообрядческого искусствоведа и публициста Якова Алексеевича Богатенкова, брошюра с экслибрисом его отца епископа Рязанского Александра, издания из библиотеки выдающегося старообрядческого историка, издателя и полемиста Фёдора Ефимовича Мельникова.

Завершить введение хотим словами старообрядческого начётчика И.В. Шурашова, написавшего на своей книге: «Каждый автор имеет неоспоримое право верить в то, что кажется ему хорошим», что полностью совпадает с позицией библиотеки, стремящейся в своих фондах представить всю широту общественных мнений, позиций и убеждений».

* * *

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА: СБ. НАУЧ. ТРУДОВ. ВЫП.1. БАРНАУЛ, 1999.
СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА: СБ. СТАТЕЙ. ВЫП.2. БАРНАУЛ, 2002.

Первый сборник был подготовлен Л.С. Деметьевой, Н.А. Старухиным, А.В. Старцевым.



Сборник посвящён роли старообрядчества в истории и культуре России и Алтая. В нём использованы материалы Редкого фонда АКУНБ им. В.Я. Шишкова, Центра хранения архивного фонда Алтайского края, Государственного художественного музея Алтай-

ского края, а также экспедиционные материалы.

Публикуются исследования по проблеме заселения старообрядцами территории края, хозяйственной этике старообрядцев, их книжному наследию, философским аспектам старообрядчества и др.

Второй сборник подготовлен редакционно-издательской группой «Лествица». В него включены статьи, посвящённые проблемам истории и культуры старообрядчества различных регионов: от Украины до Сибири и Дальнего Востока, дополняющие известные и вводящие в научный оборот новые и неисследованные источники и мнения.

Составители отмечают, что при подготов-

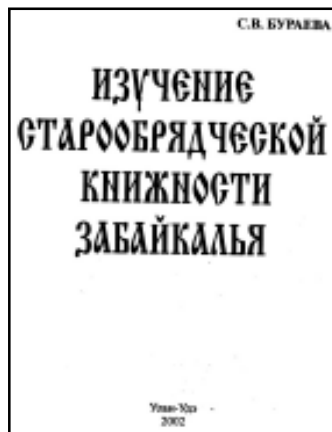
ке сборника к печати были учтены индивидуальные особенности авторских стилей, авторской позиции и отношения к религии, прежде всего к православии, представленному старообрядчеством. Часть авторов является членами РПСЦ, часть имеет к старообрядчеству академический интерес, но это не явилось препятствием для публикации: в любом случае в представленных работах чувствуется уважительное отношение к явлению, ставшему для сборника титульным. Редакторы оставляют за собой право на собственную точку зрения и приглашают к сотрудничеству в работе над следующим выпуском.

Сборники рассчитаны на широкий круг читателей.

* * *

БУРАЕВА С.В. ИЗУЧЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КНИЖНОСТИ ЗАБАЙКАЛЬЯ: МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ. УЛАН-УДЭ, 2002.

Автор рассматривает особенности книжно-рукописной традиции старообрядцев Забайкалья: основные виды и формы бытования старообряд-



ческой литературы, художественное оформление старообрядческих книг и рукописей; анализирует записи на книгах забайкальских старообрядцев. В специальном разделе формулируются задачи изучения книжно-рукописной традиции старообрядцев Бурятии, объясняется методика работы с рукописны-

ми и печатными памятниками. В таблицах даются сравнительные характеристики типографских традиций и классификация изданий, используемых старообрядцами. Приложения содержат цифровые значения букв, терминологический словарь и словарь старообрядческих изданий, встречающихся в регионе. Пособие снабжено иллюстрациями.

Для студентов гуманитарных специальностей, работников учреждений образования и культуры, краеведов.

В предисловии автор рассказывает о своём труде: «Изучение как индивидуальной, так и всеобщей истории старообрядчества невозможно без освоения его книжной культуры. Состав, характер и многообразие книжности позволяют сделать выводы о содержании и путях сохранения местных традиций, особенностях староверческого миропонимания. Брошюра посвящена вопросам книжной культуры «семейских» Бурятии. Од-

нако, как и всякая местная культура, она — составная часть общесибирской (и, конечно, общерусской) и отражает в своих явлениях как особенности и события местного значения, так и свойственные русской духовной культуре в целом. Таким образом, вполне естественным будет вначале остановиться на некоторых аспектах, характерных для старообрядческой книжной культуры вообще.

Книжная культура старообрядцев, корни которой уходят в эти традиции, с наибольшей полнотой отражает “состояние духовного просвещения” в старообрядческом движении от самых его истоков и до настоящего времени. Это книжно-учительный тип православной культуры, который определён особым местом Книги в нравственном становлении христианина; это, по сути своей, средневековая культура с культом рукописной книжной традиции, где Святое Писание — ориентир жизни, святыня.

Исторически сложились отличия в репертуаре и типе чтения у двух основных ветвей старообрядчества — поповцев и беспоповцев. Собственный подход к отбору книг формируется в этих направлениях уже в начале XVIII в.

Поповцы, воспитывая понимание “старой буквы” как святыни, ограничивали круг чтения простых членов согласия. Один из способов такого ограничения — необсуждаемость самой проблемы чтения; вероятно, поэтому в этом толке нет такой литературы “о чтении”, как у беспоповцев. Поповцев заботит, как правило, наличие полного “круга книг”, необходимых для общественного богослужения и осуществления “богопочитания”. По необходимости старопечатные “дониконовские книги” замещались новопечатными; рукописи в общинах поповцев в основном богослужебные, нового письма (вплоть до роскошно украшенных крюковых); нередко и полемические сочинения, соборные постановления, духовные стихи.

Наиболее современным является отношение к Книге и образованию у старообрядцев австрийского (белокриницкого) согласия в пору его расцвета в первой трети XX в. Они существенно расширили круг обсуждаемых поповцами духовно-нравственных проблем, а также круг литературы, рекомендуемой для чтения. Кроме того, новой (и существенно важной) для старообрядчества была идея открытия своих школ с достаточно широким набором предметов для изучения — таким образом происходила переориентация книжно-учительного типа образования на школьный.

Другой край поповцев — часовенное согласие. Фактически (по образу жизни) часовенные близки к беспоповщине, однако догматически и нравственно они связаны со своими поповлянскими корнями — их библиотеки состоят

из богослужебной литературы и нескольких книг для назидательного чтения (Пролог, учительная Псалтырь, букварь, Златоуст, Апокалипсис, Страсти Христовы, Лествица). Регламентация чтения касается прежде всего четких книг: “Беседные и исторические книги высят и гордят человека, что для нас опасно и вредно, а делательные книги смиряют, вразумляют и вопче душевную красоту предают,” — такую точку зрения формулируют уставщики часовенных.

Книга в беспоповских (но всегда мыслящих себя в лоне Православной церкви) согласиях занимает едва ли не главное место. Особое внимание поэтому беспоповцы уделяют сочинениям, касающимся самого чтения. Зачастую в этих сочинениях чтение в аллегорической форме сравнивалось с раем: “Сладостен убо цветник и рай, много же сладостнее книжное почитание и разум...” Вообще Книга представляется в произведениях беспоповцев в различных ипостасях: она “очи духовные”, “разумное видение”, “податель добродетели”, “усллада знаний”, “кормчий в путешествии по житейскому морю”, одним словом, духовный наставник, окормитель. Чтение же представляется беспоповцам одним из средств нравственного совершенствования, средством воздействия на “мирское устройство”.

Вероятно, именно “книжный” характер образования в беспоповской среде вызывал многочисленные “разноречия” во мнениях, что очень беспокоило беспоповцев, опасавшихся раскола. В связи с этим, вопрос о регламентации чтения так же, как и у поповцев, был одним из основных. Однако подход здесь совершенно иной: большое внимание уделяется проблеме “учительства” как самому действенному способу регламентации чтения через “умное знание”. Именно поэтому на Выге, например, особое внимание уделялось общему чтению назидательных книг в трапезной и часовне; самостоятельное же чтение “без благословения” запрещалось — таким образом, нарабатывался определённый круг авторитетов в чтении, формировалось отношение к Книге вообще.

Вопросы иерархии книжных ценностей, авторитета Книги у беспоповцев были одними из основных. Филипповцы-поморцы, например, жили глубоким убеждением благости всякого “старобуквенного чтения”, признавая и старопечатные, и старописьменные книги, и собственные (своего согласия) сочинения.

Скрытники, признавая четью литературу как основу “пути спасения и пути вечной жизни”, берегли старописьменную служебную и четью литературу (Хронограф, Учительное Евангелие, Пролог, сочинения Дионисия Ареопагита и др.), не признавая старопечатных книг (за исключением самых древних) и современных сборников выписок “на потребу”. Не признава-

ли сборников выписок и поморцы-новоданиловцы, которые скорее предпочитали единоверческие перепечатки книг XVII в., чем такого рода сборник, бывший для них “вместилищем ошибок и греха”.

С другой стороны, сборники, или “тетради выписок”, были почитаемы среди бегунов. В бегунских согласиях очень ценились сборники выписок, необходимых для споров по догматическим вопросам; в них воспроизводилась вся догматико-богословская и нравственная основа согласия, при этом такой сборник мог быть всегда при человеке и легко использован в спорах (или спрятан во время ареста, что было крайне существенно для этого согласия).

Гигантские сборники из пространных полемических сочинений, решений Соборов, вопросно-ответных сочинений формировали в начале XX в. иерархиты. Странники-иерархиты в своих сочинениях предостерегали от совершенного отвержения книжного учения бегунов безначальных — ибо такое учение, где “спасается каждый своим путем” теряет исторически свою православную основу. Безначальные же не опирались в своих доказательствах на Писание и Предание, зачастую ссылались на античных философов (что другие почитали за ересь).

Необходимо отметить, что вообще проблеме “внешнего” чтения обсуждали во всех согласиях, а решали её по разному. Один из примеров — *спасовцы великого начала*, для которых характерен широкий подход к отбору книг: их библиотеки содержали кириллические книги, книги гражданской печати, сборники современных выписок, письменную и печатную полемическую литературу, старописьменные произведения; чтение этого согласия выходит за рамки системы чтения у других старообрядцев и отчасти напоминает подход к чтению у “австрийцев”.

Следует отметить, однако, что подходы к Книге и Чтению в старообрядческой среде постоянно трансформировались именно за счёт определённого расширения сферы чтения. В начале XX в. старообрядцы уже довольно много цитировали современные им книги, относя их к “внешней мудрости” и критически “рассматривая”.

Итак, несомненно, что тип чтения в старообрядческих согласиях имеет подчёркнуто средневековый и христианский характер, отражая общие, зависящие от догматических и нравственных основ согласия, принципы подхода к чтению и отбору книг.

Чтение для старообрядца никогда не было развлечением, оно всегда было делом серьёзным, подчас опасным, но всегда — священным.

Это попытка и путь гармонизировать свои отношения и с “миром земным” и с “миром божественных сущностей”. Это — цель чтения, и

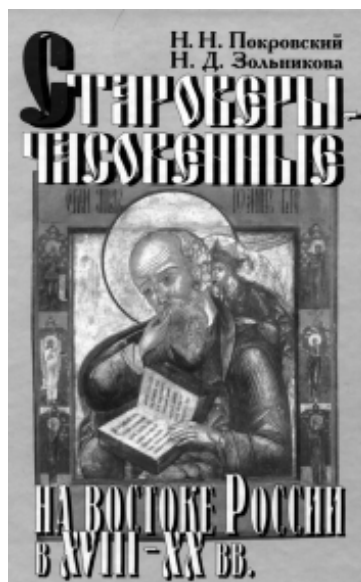
ей подчинены разыскание и приобретение необходимых книг. Такая цель предполагает специфический (“средневековый”) способ общения со Знанием, особенности которого наглядно выступают в сравнении с современным способом чтения.

В наше время главной целью чтения является получение новой информации, отсюда и постоянное стремление к бесконечному расширению границ чтения. Сегодня получаемая нами информация вытесняет из нашего сознания аналогичную, но устаревшую. Цель же средневекового чтения относится к этической области — нравственное самосовершенствование человека. Этот путь не требует многообразия разноплановой информации; человек сосредотачивается на глубоком освоении духовного нравственного опыта своих предшественников, таким образом, можно говорить не о “количестве”, а о “качестве” чтения. При средневековом способе чтения происходит непрерывное дополнение и осмысление личностью ранее прочитанного; вероятно, именно поэтому в нашем сознании закономерно связываются в единое целое понятия “старообрядчество” и “традиционная духовная культура”».

* * *

ПОКРОВСКИЙ Н.Н., ЗОЛЬНИКОВА Н.Д. СТАРОВЕРЫ-ЧАСОВЕННЫЕ НА ВОСТОКЕ РОССИИ В XVIII–XX ВВ.: ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА И ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ. М., 2002.

Книга посвящена анализу источников, выявленных в результате археографических экспедиций новосибирских и екатеринбургских исследователей в скитах и других поселениях староверов востока России. В ней рассматриваются сочинения разных жанров, принадлежащие перу талантливых народных писателей-староверов. Среди вводимых в научный оборот источников — постановления соборов наиболее крупного согласия староверов Урала и Сибири — часовенного, догматико-полемические послания, исторические сочинения, эсхатологические трактаты о конечных судьбах мира. Особого внимания заслуживают сочинения XX в., дающие представление об отражении в народном сознании трагических



катаклизмов ушедшего столетия, в частности, трёхтомный Урало-Сибирский патерик, содержащий богатый материал по истории согласия, фольклору и народному сознанию часовенных.

Книга рассчитана на историков, филологов, археографов и специалистов по проблемам православия и старообрядчества.

* * *

ФИШМАН О.М. ЖИЗНЬ ПО ВЕРЕ: ТИХВИНСКИЕ КАРЕЛЫ-СТАРООБРЯДЦЫ. М., 2003.

Монография О.М. Фишман посвящена анализу феномена нерусского старообрядчества.

Объектом её исследования впервые стала компактная локальная общность карел, сформировавшаяся в Новгородской губернии в результате миграции после столбовского мира 1617 г.

Работа базируется на оригинальном полевом материале, а также выявленных документально-исторических и фольклорно-этнографических источниках. Их комплексный анализ был

предпринят в историко-религиозной перспективе, что позволило в какой-то степени воссоздать этноконфессиональную историю тихвинских карел на протяжении трёх с половиной веков, вписав её в историю не только карельского народа, но и отечественного старообрядчества.

* * *

ПРОЗОРОВ И.А. ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА. М., 2002.

Книга И.А. Прозорова (1900—1956) «История старообрядчества» стала одним из первых трудов самих староверов по истории раскола от его начала до XX в.

Иван Алексеевич Прозоров родился в г. Каунасе (Литва) в исконной поморской семье. Там же окончил Историко-филологический институт. В 1931 г. Прозоров становится ректором старообрядческой духовной семинарии в г. Каунасе. В 1938 г. вышла эта книга, ставшая не только пособием для учащихся семинарии, но и популярным изданием того времени среди старообрядцев Прибалтики, Румынии, Франции, США.

Будучи деятельным строителем своей церкви, Иван Алексеевич не избежал участи многих страдальцев советских времён и окончил свою жизнь в ссылке в г. Томске.

В книге излагается как история начала раскола русской церкви, так и дальнейшее разделе-



ние староверия на согласия. Автор освещает историю всех основных старообрядческих церквей, не вдаваясь в полемику. Можно назвать эту книгу введением в историю старообрядчества.

Оканчивается «История» событиями первой трети XX в. в Прибалтике, так как автор был отрезан от событий, происходящих в Советской России. История староверия последующих лет XX в. ещё ждёт своих исследователей (архивы ведь открыли совсем недавно)...

Книга вышла в старообрядческом издательстве «Третий Рим» и будет полезна для всех интересующихся историей Старой Веры.

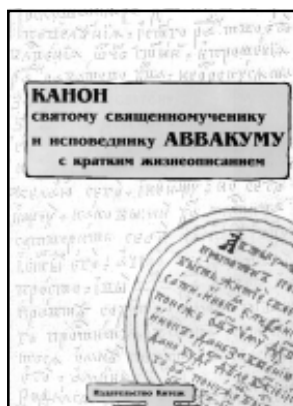
* * *

КАПТЕРЕВ Н.Ф. ПАТРИАРХ НИКОН И ЕГО ПРОТИВНИКИ В ДЕЛЕ ИСПРАВЛЕНИЯ ЦЕРКОВНЫХ ОБЯДОВ: ВРЕМЯ ПАТРИАРШЕСТВА ИОСИФА. М., 2003.

Издательство «Индрик» переиздало книгу русского историка Н.Ф. Каптерева «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов...», которая посвящена исследованию процессов, происходивших в русской культуре в десятилетний период правления московского патриарха Иосифа (1642—1652) и в значительной мере подготовивших реформы патриарха Никона (1652—1659).

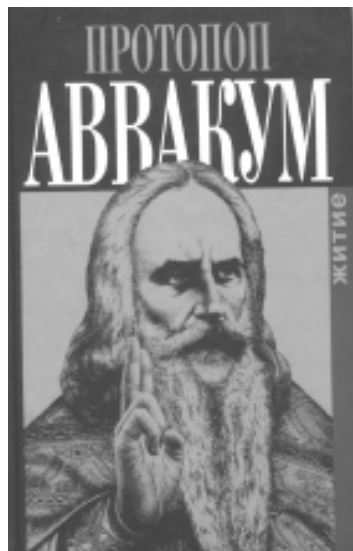
* * *

КАНОН СЯТОМУ СЯЩЕННОМУЧЕНИКУ И ИСПОВЕДНИКУ АВВКУМУ С КРАТКИМ ЖИЗНЕОПИСАНИЕМ. М., 2002.



Кроме канона священномученику и исповеднику Аввакуму издательство «Китеж» поместило изданную в 1907 г. работу С. Мельгунова «Великий подвижник протопоп Аввакум». Переиздание работы С. Мельгунова возвращает имя автора, писавшего о протопопе Аввакуме.

ПРОТОПОП АВВАКУМ. ЖИТИЕ: МЯКОТИН В.А. ПРОТОПОП АВВАКУМ. ЕГО ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. М., 2002.



В издательстве «Захаров» вышла книга, посвящённая протопопу Аввакуму. Проповедник и ревнитель православия, идеолог и практик, глава старообрядчества протопоп Аввакум Петрович (1620—1681) восстал против новшеств патриарха Никона, и за это его ссылали в Сибирь, держали 14 лет в земляной тюрьме в Пустозерске и в конце концов проклинали на Соборе и за упорство сожгли с двумя товарищами по заключению.

Аввакум имел массу сторонников в народе и среди знати, от боярыни Морозовой до царя Фёдора Алексеевича.

В этой книге печатается современный перевод его знаменитой автобиографии. «Житие протопопа Аввакума» — непревзойдённый образец меткого, сильного, живого русского языка.

В книгу также включена лучшая по сей день биография, написанная историком Венедиктом Александровичем Мякотиным (1867—1937).

Биографический очерк В.А. Мякотина печатается без изменений по четвёртому изданию: Петроград: «Задруга», 1917.

Перевод древнерусского текста «Жития протопопа Аввакума» Е. Кассирова сделан специально для этого издания и печатается впервые. Насколько он удачен, об этом судить должны специалисты.

ОСТРОВ ВЕРЫ: ЖУРНАЛ УРАЛЬСКОЙ СТАРООБРЯДСКОЙ ЕПАРХИИ. №1–5. МИАСС, 2003.

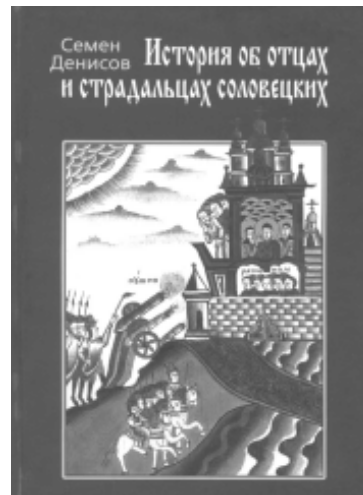
«Остров веры» — новое периодическое издание старообрядцев. Содержание сборника многоплановое и представлено следующими рубриками: «Богословие», «История православия», «История приходов», «Православная семья», «Воскресная школа», Поэтическая страничка», «Детская страничка» и др.

Сборник рассчитан на широкий круг читателей, интересующихся историей старообрядчества.



СЕМЕН ДЕНИСОВ. ИСТОРИЯ ОБ ОТЦАХ И СТРАДАЛЬЦАХ СОЛОВЕЦКИХ: ЛИЦЕВОЙ СПИСОК ИЗ СОБРАНИЯ Ф.Ф. МАЗУРИНА / ПОДГОТ. Н.В. ПОНЫРКО, Е.М. ЮХИМЕНКО. М., 2002.

Сочинению Семёна Денисова об осаде Соловецкого монастыря в 1668—1676 гг. принадле-



жит заметное место в духовной жизни русского старообрядчества XVIII—XX вв. Публикуется лицевой список этого памятника из собрания Ф.Ф. Мазурина (РГАДА), выполненный в начале XIX в. Издание сопровождается впервые принятым художественным перево-

дом древнерусского текста и обширным реальным комментарием, опирающимся на новонайденный архивный материал и научное изучение памятника.

Книга предназначена для историков, филологов, искусствоведов и всех интересующихся отечественной историей.

ТРАДИЦИИ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ: ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ. РЖЕВ, 2003.

Сборник посвящён вопросам и проблемам духовного образования в старообрядчестве. В его



основе лежат материалы научно-практической конференции «Традиции духовного образования в старообрядчестве: история, современность, перспективы», состоявшейся в Ржеве 25 июля 2001 г.

В конференции приняли участие старообрядцы — представители Русской Православной старообрядческой церкви и Древ-

леправославной Поморской церкви, а также светские учёные, историки, преподаватели, журналисты. Кроме материалов, прозвучавших на конференции, в сборник включены публикации статей из старообрядческих изданий начала XX в., посвящённых образованию и просвещению.

ДАНИЛКО Е.С. СТАРООБРЯДЧЕСТВО НА ЮЖНОМ УРАЛЕ: ОЧЕРКИ ИСТОРИИ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ. УФА, 2002.

Монография представляет собой опыт историко-этнографического исследования старообрядчества на Южном Урале. В ней на обширном эмпирическом материале рассматриваются история формирования региональной этноконфессиональной группы и некоторые аспекты традиционной культуры — особенности мировоззрения старообрядцев, богослужебная традиция, специфика бытового уклада и обрядовой практики.

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МИР ВОЛГО-КАМЬЯ: ПРОБЛЕМЫ КОМПЛЕКСНОГО ИЗУЧЕНИЯ: МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ. ПЕРМЬ, 2001.

Книга представляет собою материалы научной конференции «Старообрядческий мир Волго-Камского региона и проблемы его комплексного изучения», которая состоялась 25–26 октября 2001 г. в г. Перми. Конференция носила междисциплинарный характер: в ней приняли участие историки, археографы, этнографы, фольклористы, лингвисты, представляющие различные научные, образовательные и культурные учреждения. На конференции выступали представители старообрядческих общин.

Благодаря многообразию проблематики данное издание представляет интерес для специалистов и широкого круга читателей.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: СВЕТСКОЕ И ЦЕРКОВНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО. XVII–XVIII ВВ. АРЗАМАС, 2001.

В издании рассмотрены основные законы и указы правительства и Русской Православной Церкви XVII–XVIII вв. в отношении старообрядцев. Дана периодизация светского и церковного законодательства. Представлены выдержки из текстов законов и подзаконных актов, а также архивный материал из фондов РГАДА и Государственного архива Нижегородской области.

НАГРАДОВ И.С. СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МИР КОСТРОМСКОЙ ГУБЕРНИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX–НАЧАЛО XX В.). КОСТРОМА, 2003.



СТАРООБРЯДЧЕСТВО КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН: МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ 27–28 ФЕВРАЛЯ 2003 Г. В Г. ГОМЕЛЕ. ГОМЕЛЬ, 2003.



СОЧИНЕНИЯ ИНОКА ЕВФИМИЯ (ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ) / СОСТАВЛЕНИЕ, ПОДГОТОВКА ТЕКСТОВ, ПРЕДИСЛОВИЕ, КОММЕНТАРИИ, ПРИЛОЖЕНИЯ А.И. МАЛЬЦЕВА. НОВОСИБИРСК, 2003.



Издание включает в себя избранные сочинения инока Евфимия (1743/44—1792) — одного из наиболее значительных старообрядческих идеологов второй половины XVIII в., сыгравшего выдающуюся роль в формировании страннического согласия. Все подготовленные к изданию сочинения написаны в 80-х годах XVIII в. и рассматривают как важнейшие мировоззренческие вопросы, так и проблемы, актуальные для приверженцев старой веры. Издание сопровождается комментарием и двумя приложениями. Книга рассчитана на специалистов в области отечественной истории, истории старообрядчества, истории литературы, археографии и источниковедения, преподавателей и студентов высшей школы.

ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ «ВЫСОКОЙ» И «НИЗОВОЙ» КУЛЬТУРЫ В РОССИИ XVI—XX ВВ. НОВОСИБИРСК, 2003. (АРХЕОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ СИБИРИ; ВЫП. 22).

Статьи: Гурьянова Н.С. Об эсхатологическом учении поморского согласия (с.70—93); Мальцев А.И. Проблемы церковной организации и управления в сочинениях староверов-странников (вторая половина XIX—начало XX в.) (с.157—176); Журавель О.Д. Повествования агиографического типа в поздней старообрядческой традиции (на материале Урало-Сибирского патерика) (с.204—228).

Статьи-публикации: Покровский Н.Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона (Ключарева) о найденных у него письмах (с.276—287).

Обзоры: Зольникова Н.Д. Описание книг кириллической печати XVI—XVII вв. из Собрания Института истории СО РАН (поступления 1996—2002 гг.) (с.309—326); Крахмальников А.П. Описание рукописей и гектографированных изданий старообрядцев белокриницкого согласия (1846—1917 гг.).

* * *

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В РОССИИ (XVII—XX ВВ.): СБ. НАУЧ. ТРУДОВ. ВЫП.3. М., 2004.



В 1994 г. и 1999 г. вышли первый и второй выпуски сборника научных трудов по истории и культуре старообрядчества под редакцией Е.М.Юхименко. И вот в начале 2004г. Елена Михайловна подготовлен третий выпуск сборника «Старообрядчество в России (XVII—XX вв.)», который включает исследования и материалы, хронологически охватывающие почти трёхвековой период и освещающие как начальную историю Раскола, так и историю основных старообрядческих согласий — поповских (белокриницкого и беглопоповского) и беспоповских (поморского, федосеевского, филипповского). В статьях исследуется не только история, но также литература, книгопечатание и художественное наследие старообрядчества. Все без исключения статьи основаны на новых источниках, выявленных исследователями в рукописных хранилищах, архивах и музеях.



КОРОТКО

О ХОДЕ СТРОИТЕЛЬСТВА ЧАСОВНИ БОЯРЫНЕ Ф.П. МОРОЗОВОЙ И КНЯГИНЕ Е.П. УРУСОВОЙ В БОРОВСКЕ

В.И. Осипов

В прошлом номере сборника (с.45–49) была помещена информация о подготовке к строительству памятника-часовни мученицам за веру боярыне Ф.П. Морозовой и княгине Е.П. Урусовой в г. Боровске. За прошедший год проект превратился в реальность. После всевозможных согласований, геологического и архео-

бу А.И. Свешникову, который прекрасно справился с этой задачей. 24 сентября 2002 г. в день памяти святых мучениц и исповедниц Феодоры и Евдокии о. Артемоном Шендригайловым был совершён чин освящения основания часовни. За короткое время был выложен четырёхметровый фундамент и практически завершён нулевой цикл.

29 октября 2002 г. в Боровске произошло знаменательное событие: надгробная плита Ф.П. Морозовой и Е.П. Урусовой, так долго кочевавшая по музеям в качестве экспоната, нако-



Освящение основания часовни. 24 сентября 2002 г.

логического обследования в июне 2002 г. началось рытьё котлована. Оказалось, что вырыть котлован площадью 6х6 м и глубиной более 4 м не так-то просто на маленьком пятачке строительной площадки, зажатой со всех сторон зданиями и проложенными в земле коммуникациями. Работы по котловану были поручены прора-

нец обрела своё законное место и опять стала старообрядческой святыней. Она, как и предполагалось проектом, была опущена в подземную часть часовни после молебна, который отслужил приехавший из Москвы рогожский настоятель протоиерей Леонид Гусев в сослужении о. Артемона. Рядом с фундаментом установили на ана-



Молебен перед освящением фундамента часовни. 29 октября 2002 г.

лое недавно написанную икону святых мучениц и исповедниц Феодоры и Евдокии, переданную в дар Боровскому храму. Затем молящиеся немного отошли от места строительства, освободив место для подъёмного крана. Через несколько минут тяжёлая белокаменная плита с горящей на ней свечой легко поднялась в воздух и так же легко опустилась в глубину фундамента — на пол подземной части часовни.

При этом событии присутствовали недавно присоединившиеся к РПСЦ епископ Аугсбургский Амвросий, его соотечественники о. Меркурий Бук с супругой Мариной. Что же касается боровских старообрядцев, то их, несмотря на дождь, собралось много. При пении стиха «Снег белый» народ растрогался до слёз, так что расходились все умилённые.

В октябре-ноябре строительство часовни продолжилось. За это время было сделано перекрытие фундамента, пазухи котлована засыпаны песком. 1–2 декабря на строительную площадку часовни начали завозить кирпич, началось возведение стен.

14 февраля 2003 г. В.Н. Голенков позначкомил оргкомитет по строительству часовни с В.Н. Захарёнком. Эта встреча дала новый толчок строительству. Валерий Николаевич тщательно изучил ситуацию, увидел, с каким трудом продвигается строительство — и не смог остаться

равнодушным. Он стал благотворителем строительства, взял под свой контроль ход его, назначив опытного прораба А.Н. Парфёнова. Было решено начать возводить стены с мая, когда установится тёплая сухая погода. В течение лета стены часовни поднялись на десятиметровую высоту, возведён барабан.

24 сентября 2003 г. впервые после 1917 г. состоялся Крестный ход к месту захоронения (теперь — к строящейся часовне) мучениц Феодоры и Евдокии.

Божественную литургию служили о. Леонид, о. Артемон и о. Алексей Михеев, дьякон Константин Титов (Орехово-Зуево) и дьякон Иоанн Гусев. Было много гостей из Москвы, Орехово-Зуева, Калуги, Вереи и других мест, храм был полон. В 11 часов Крестный ход двинулся от храма. Впереди — рогожские казаки с хоругвями. Сторонние наблюдатели удивлялись мощному звучанию мужского хора — такого в Боровске не слышали. Молебен мученицам совершался перед строящейся часовней. Глядя на вознёсшийся к небу центральный барабан, трудно было поверить, что год назад молебен совершался перед огромным пустым котлованом. Погода, как всегда в этот день, была замечательная: солнце золотило листву, разливалась тёплая осенняя благодать. По окончании молебна Крестный ход с пением и чтением канона Введению вернулся в



Спуск плиты **Ф.П. Морозовой и Е.П. Урусовой.**
29 октября 2002 г.

храм. Гостям, впервые оказавшимся в Боровске, была предложена экскурсия по Пафнутьеву монастырю, куда дважды ссылался протопоп Аввакум. За трапезой было сказано много добрых слов в адрес всех, кто строит часовню и кто жертвует на её строительство.

КОМИТЕТ ПО СТРОИТЕЛЬСТВУ ЧАСОВНИ СЧИТАЕТ НУЖНЫМ НАЗВАТЬ ЖЕРТВОВАТЕЛЕЙ (ОБЩИНЫ, ОРГАНИЗАЦИИ И ОТДЕЛЬНЫЕ ЛЮДИ), ЧЬЯ ПОМОЩЬ ОКАЗАЛАСЬ ОЧЕНЬ СВОЕВРЕМЕННОЙ.

Это:

Московская митрополия;

Рогожская старообрядческая община;

Боровская старообрядческая община храма Введения, Калужская обл.;

Калужская старообрядческая община храма Знамени;

старообрядцы д. Плетенёвки, Калужская обл.;

Гарьская старообрядческая община храма свт. Николы, Томская обл.;

Залесовская старообрядческая община храма свт. Николы, Алтайский край;

Томская старообрядческая община храма Успения;

Воронежская старообрядческая община;

Костромская старообрядческая община храма Преображения;

Кавказская старообрядческая община храма св. прор. Илии, Краснодарский край;

Орехово-Зуевская старообрядческая община храма Рождества Пресвятой Богородицы;

Лысковская старообрядческая община храма Казанской иконы Пресвятой Богородицы;

Митрополит Московский и всея Руси Алимпий;

епископ Андриан (г. Казань);

епископ Силуян (г. Новосибирск);

о. Леонид Гусев (г. Москва);

о. Валерий Осташенко (г. Калуга);

о. Геннадий Заботин (д. Большое Непряхино);

о. Елисей Елисеев (г. Улан-Удэ);

о. Михаил Татауров (пос. Шамары, Свердловская обл.);

диакон Павел Зырянов (г. Екатеринбург);

диакон Константин Титов (г. Орехово-Зуево);

инокия Аполлинария;

Андрианова Ж.А. (г. Москва);

Асонов Н.В. (г. Москва);

Балан В.Д. (г. Москва);

Берестов П.И. (г. Кострома);

Берестнёва А. (г. Москва);

Борисова К. (г. Москва);

Бурых М.Д. (д. Фёдоровка, Орловская обл.);

Воробьёв В.В. (г. Сергиев Посад);

Гарбузова С.И. (г. Боровск);

Гарус Г. (г. Москва);

Гришакова К.А. (г. Боровск);



Крестный ход к часовне. 24 сентября 2003 г.



Молебен возле часовни. 24 сентября 2003 г.

Ерофеева А.Л. (г. Комсомольск-на-Амуре);
 Жидких И.У. (г. Екатеринбург);
 Захарёнок В.Н. (г. Москва);
 Заикин Е.П. (г. Москва);
 Заикина А. (г. Москва);
 Зеленченков И.И. (г. Боровск);
 Иванов Б.Ю. (г. Москва);
 Кокорин С.В. (г. Москва);
 Калёнова Т.Г. (г. Боровск);
 Кубарева А.А. (г. Москва);
 Купранов С.В. (г. Боровск);
 Клявина М. (г. Москва);
 Коротеева А.М. (г. Москва);
 Кристев Д.М.;
 Крылов А.А. (г. Владивосток);
 Лооман В. (Нидерланды);
 Лукина Н. (г. Москва);
 Макарова К.Л. (г. Бишкек, Киргизия);
 Милованова Е.И. (г. Москва);
 Некрасов А.И. (г. Боровск);
 Овчинников А. (Австралия);
 Орлова Т.Ф. (Лысково);
 Панкратов А.В. (г. Новгород);
 Пахмутова М.М. (г. Козьмодемьянск);
 Пинега В.В. (г. Боровск);
 Полякова В.Б. (г. Боровск);
 Руденко П. (г. Ростов-на-Дону);
 Санина К.Е. (г. Боровск);
 Солодова З.М. (г. Москва);
 Социлин Н. (г. Боровск);
 Севастьянов М.Ф. (г. Ростов-на-Дону);
 Серкова Е. (г. Москва);
 Тамара Леонтьевна (г. Калуга);
 Толмачева О.В. (г. Боровск);
 Тимашева Л. (г. Москва);
 Лариса (г. Малоярославец);
 Чекушин Д. (г. Москва);
 Шишляников А.В. (г. Обнинск);
 Ягодкина И.Г. (г. Калуга);



Молебен возле часовни. 24 сентября 2003 г.

**КОНЕЧНО, МЫ СОЗНАЁМ, ЧТО СПИСОК
 ЖЕРТВОВАТЕЛЕЙ ВО МНОГО РАЗ ДЛИННЕЕ, НО
 КТО-ТО НЕ НАЗВАЛ СВОЁ ИМЯ, ЧЬЁ-ТО ИМЯ –
 СРЕДИ КОЛЛЕКТИВНЫХ БЛАГОТВОРИТЕЛЕЙ.**

СПАСИ ХРИСТОС ВСЕХ ОТКЛИКНУВШИХСЯ.

*В связи с продолжением работ
 мы обращаемся ко всем христианам с
 просьбой о посильном участии в созда-
 нии часовни. Сооружение часовни в
 этом историческом месте является
 поистине народным делом.*

Банковские реквизиты:

**ОСБ №2671 г. Боровска
 Р/с 40703810022070100107
 Калужское ОСБ №8608 г. Калуги
 К/счет №30101810100000000612
 БИК 042908612; ИНН 4003007509;
 КПП400301001
 Боровская старообрядческая община Введения
 Пресвятыя Богородицы
 Благотворительное пожертвование на строитель-
 ство часовни боярыне Морозовой в г. Боровске.
 Тел. (8-084-38) 4-39-55; 4-44-05.**

ПОЗДРАВЛЯЕМ НАШИХ ДРУЗЕЙ !

Ружинская И.Н. Старообрядчество Олонецкой губернии в конце XVIII—середине XIX века: численность, расселение, состав: Диссертация на соискание учёной степени кандидата социологических наук. Петрозаводск, 2002.

Ружинская Ирина Николаевна — Петрозаводский государственный университет, участник-докладчик III–VI научно-практических конференций «Старообрядчество: история, культура, современность».

* * *

Таранец С.Н. Источники по истории старообрядчества правобережной Украины конца XVIII—начала XX ст.: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Киев, 2003.

Таранец Сергей Васильевич — Институт украинской археографии и источниковедения Национальной академии наук Украины, г. Киев, участник-докладчик III, IV и V научно-практических кон-

ференций «Старообрядчество: история, культура, современность».

* * *

Машковцева В.В. Конфессиональная политика государства по отношению к старообрядцам во второй половине XIX—начале XX века (на материалах Вятской губернии): Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Ижевск, 2002.

Машковцева Виктория Вячеславовна — участник-докладчик II и IV научно-практических конференций «Старообрядчество: история, культура, современность».

* * *

Зотова Е.Я. Медное художественное литьё XVIII—начала XX вв. старообрядческих мастерских г. Москвы: источниковедческое исследование: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 2003.

Зотова Елена Яковлевна — научный сотрудник музея им. Андрея Рублёва.

* * *



ЮХИМЕНКО Е.М. ВЫГОВСКАЯ СТАРООБ-
РЯДЧЕСКАЯ РУСТЫНЬ: ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ И
ЛИТЕРАТУРА. ТТ.1–2. М., 2002.

18 ноября 2003 г. в конференц-зале Президиума Российской академии наук состоялось вручение премий памяти митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова). Третья премия в номинации «История Русской православной церкви» была присуждена доктору филологических наук, главному научному сотруднику Государственного Исторического музея Елене Михайловне Юхименко за двухтомный труд «Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература».



Премия была учреждена в 1867 г. историком Русской церкви митрополитом Макарием (Булгаковым); в 1882–1917 гг. присуждалась имп. Академией наук, возобновлена в 1997 г. по инициативе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и присуждается от имени Московской Патриархии, Российской Академии наук и Правительства Москвы за выдающиеся научные труды. Обращает на себя внимание тот факт, что за всю историю Макариевских премий впервые ею отмечена работа по истории старообрядчества.

Уважаемые коллеги!

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