

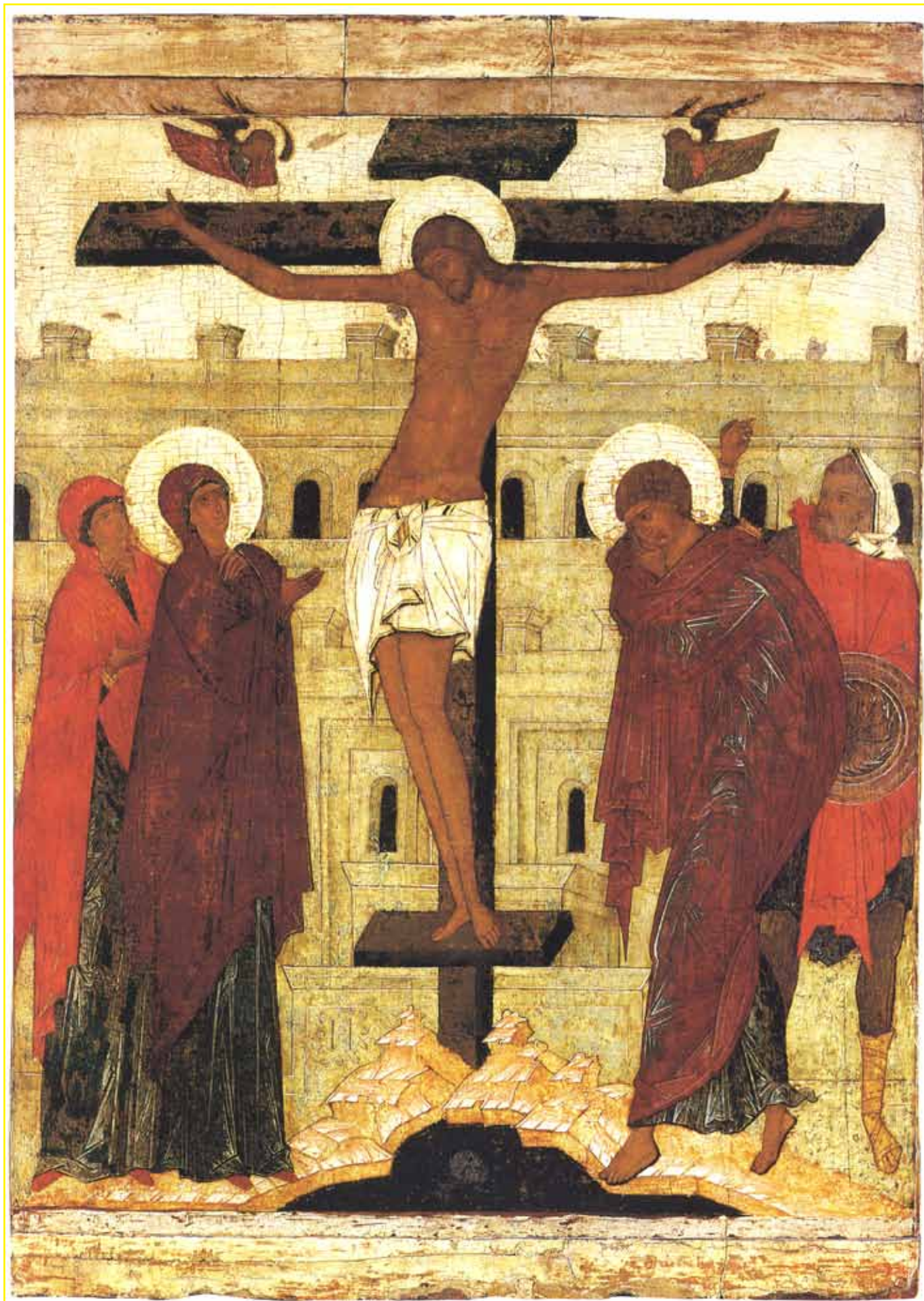
The cover features a wide, dark border composed of repeating square tiles, each containing a stylized floral or geometric pattern. In the center of the cover, the title is flanked by two horizontal lines, each ending in a decorative, symmetrical flourish.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

МАТЕРИАЛЫ

2019



Икона «Распятие Господне».
Новгород. XVI в. Из Косцовой моленной в Санкт-Петербурге. ГРМ.
(к статье Н.В. Пивоваровой).



Редакторы-составители:

В.И. Осипов — главный редактор.
Е.И. Соколова, А.В. Осипова —
ответственные секретари.

© «Старообрядчество: история, культура, современность».

© Авторы статей.

© В.И. Осипов

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

Контакты:

8-910-518-05-97

8-915-048-56-53

e-mail: osipov-borovsk@yandex.ru

Сайт «Музей истории и культуры старообрядчества» —
[http:// oldbelievers.com](http://oldbelievers.com)

*Сборник подготовлен в рамках
деятельности Комиссии по
исследованию старообрядчества
при Международном комитете
славистов.*

В сборнике помещены материалы Материалы XIII-й Международной научной конференции «Старообрядчество: история, культура, современность», которая проходила 21-23 ноября 2019 г. в Москве.

Ниже публикуются материалы участников конференции. Не все материалы удалось поместить в одном сборнике, работы ряда авторов будут опубликованы в сборнике «Старообрядчество: история, культура, современность» №18.

КОНФЕРЕНЦИИ ЗА ПРОШЕДШИЕ ГОДЫ:

- * — 6–8 декабря 1990 г., Боровск
- I — 25–28 апреля 1995 г., Москва
- II — 24–25 апреля 1996 г., Москва
- III — 15–17 мая 1997 г., Москва
- IV — 14–15 мая 1998 г., Москва
- V — 21–22 ноября 2000 г., Москва
- VI — 19–20 ноября 2002 г., Москва
- VII — 22–24 февраля 2005 г., Москва — Боровск
- VIII — 13–15 ноября 2007 г., Москва
- IX — 30 сентября — 2 октября 2009 г., Великий Новгород
- X — 15–16 ноября 2011 г., Москва
- XI — 11–13 ноября 2014 г., Москва
- XII — 6–8 февраля 2018 г., Боровск (заочная)
- XIII — 21–23 ноября 2019 г., Москва — Боровск

Семинар: «КАЛУЖСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ». 28–29 июня 2016 г. (Боровск)

Круглый стол: «КУЛЬТУРА СТАРООБРЯДЦЕВ И ЕЕ СОХРАНЕНИЕ». 28–29 июня 2017 г. (Боровск)



СОДЕРЖАНИЕ

Аксанова О.В. ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОРГАНЫ ВЛАСТИ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.	8
Аргудяева Ю.В. СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ	11
Боченков В.В. «СТОЯЛ Я У МОГИЛЫ СВОЕГО ДОРОГОГО АРХИПАСТЫРЯ ОКОЛО ЧАСА, ЕСЛИ НЕ БОЛЬШЕ» Несколько штрихов к «Десятилетию вне свободы» епископа Геронтия (Лакомкина)	15
Бытко С.С. КОМПОЗИЦИЯ С ПОДСОЛНУХАМИ (К ИСТОРИИ ТРАНСФОРМАЦИИ ОДНОЙ КНИЖНОЙ ЗАСТАВКИ)	20
Бытко С.С., Бытко О.А. О «ХОЗЯЙКЕ» И КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ (НОВЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ К ТЕМЕ «ДОСТОЕВСКИЙ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО»)	26
Волкова Т.Ф. ПИЖЕМЦЫ ОСТАШОВЫ И ИХ ВКЛАД В СОЗДАНИЕ И СОХРАНЕНИЕ ПЕЧОРСКОЙ РУКОПИСНО-КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ	32
Володина Т.А. ЧИСЛЕННОСТЬ ТУЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В XVIII-XIX ВВ.: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ	38
Волоскова М.Н. СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ВЫШНЕВОЛОЦКИЙ КРАЙ	44
Гжибовский Стефан (Stefan Grzybowski). СООТНОШЕНИЯ ЛЕКСИКИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ГОВОРА В ПОЛЬШЕ С БЕЛОРУССКИМ ЯЗЫКОМ	48
Гонобоблева С.Л. УТОЧНЕННЫЕ ДАННЫЕ ЗАХОРОНЕНИЙ СТАРООБРЯДЦЕВ ГУЧКОВЫХ НА ПРЕОБРАЖЕНСКОМ КЛАДБИЩЕ МОСКВЫ	49
Гудков А.Г. СЕМЕЙНЫЕ АРТЕЛИ И ДИНАСТИИ КАЛЛИГРАФОВ И МИНИАТЮРИСТОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX–НАЧАЛА XX ВЕКА	55
Данилко Е.С. СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ ЮЖНОГО УРАЛА В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД	58
Доулинг Констанс (Dowling Constance) ИВАН ИВАНОВИЧ ЗИМИН – УСПЕШНЫЙ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬ И ЩЕДРЫЙ ЧЕЛОВЕК	62
Дурнов А.Г. СУДЬБЫ ЕДИНОВЕРИЯ В ВОРОНЕЖСКОЙ ГУБЕРНИИ НА ПРИМЕРЕ КОЛОДЕЕВСКОГО ПРИХОДА	70
Елисеев Елисей, протоиерей ОСОБЕННОСТИ МОЛИТВ НА ЛИТИИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СТАРООБ- РЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ	74

Ершов В.П. ПАМЯТНИКИ ВЫГОРЕЦИИ? (КОЛЛЕКЦИЯ АВТОРА)	79
Злотникова И.В. СОБОРЫ СВЯТЫХ В СТАРОДУБСКО-ВЕТКОВСКОЙ ИКОНОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ	90
Ивентьев С.И. ПРАВА ДУШИ И ДУХА ЧЕЛОВЕКА И ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЕ	96
Ивентьев С.И., Боброва Н.А. КОНЦЕПЦИЯ ПРАВ ДУШИ И ДУХА ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВА ДУХОВНО- НРАВСТВЕННОЙ ИНТЕГРАЦИИ	100
Квилинкова Е.Н. АПОКРИФ «СОН ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ» В ГАГАУЗСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ	103
Кириченко Е.И. ЗОЛОТОЙ ВЕК ЦЕРКОВНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА СТАРООБРЯДЦЕВ.....	108
Королькова Л.В. «СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ. 1908-1917 гг.	113
Костров А.В. БЫТОВАНИЕ ЛЕСТОВКИ У СТАРООБРЯДЦЕВ ЧАСОВЕННОГО СОГЛАСИЯ БАССЕЙНА ЕНИСЕЯ	120
Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л. РИТОРИЧЕСКИЙ НАСТАВНИК ЯКОВА БЕЛЯЕВА – СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЛЕТОПИСЦА ИЗ СТАРОДУБЬЯ	124
Латышев К.А. СОВЕТСКАЯ АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ АГИТАЦИЯ (1922-1929 гг.) В ОТНОШЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ПОСТСОВЕТСКОЙ РУССКОЯЗЫЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ	129
Липинская В.А. ТРАДИЦИОННОЕ ГОНЧАРСТВО У СТАРООБРЯДЦЕВ	134
Луцковская Е.Ф. ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СКИТОВ АРХАНГЕЛЬСКОГО УЕЗДА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ	137
Маслова Ю.В. НАСЛЕДИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ АЛТАЯ В ЭКСПЕДИЦИОННЫХ МАТЕРИАЛАХ НИИХП	143
Мирошниченко О.В. СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ОФИЦИАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ В ЕКАТЕРИНОСЛАВСКОЙ ГУБЕРНИИ В XVIII–НАЧАЛЕ XX ВВ.	146
Михайлов С.С. СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ БЕСПОПОВСКОЕ СОГЛАСИЕ «БАБУШКИНЫХ» («БАБУШКИНА ВЕРА») В МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ	151
Мурашова Н.С. ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО РЕПЕРТУАРА ДУХОВНЫХ СТИХОВ	156

Мясникова И.В. РЕКОНСТРУКЦИЯ БЫТОВОГО УКЛАДА РЯБИНОВЦЕВ (СТАРООБРЯДЦЕВ СОГЛАСИЯ ПО КРЕСТУ) ЗАКАМЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX В. ПО МАТЕРИАЛАМ УСТНОЙ ИСТОРИИ И СЕМЕЙНЫХ АРХИВОВ	161
Овсейчик В.Е. СТАРООБРЯДЦЫ БЕЛОРУСКОГО ПОДВИНЬЯ В XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ.: ОСОБЕННОСТИ РАССЕЛЕНИЯ И ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ	167
Орешин С.А. ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ НА ТЕРЕКЕ	172
Орлова О.В. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ВЕРТИКАЛЬ ДРЕВНЕЙ ВЕРЫ (VI экспериментальный пленэр «Клюква. Большая вода». Пустозерск, Усть-Цильма. 1-12 августа 2017 г.)	177
Осипов В.И. МИССИОНЕРСКИЕ «ПРОТИВОРАСКОЛЬНИЧЕСКИЕ» БРАТСТВА КАЛУЖСКОЙ ГУБЕРНИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX–ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX ВВ.).	180
Островский А.Б., Чувьуров А.А. СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ДЕРЕВЯННАЯ ПЛАСТИКА С ГОЛГОФСКИМ КРЕСТОМ В СОБРАНИИ РЭМ	187
Паскаль А.Д. СЛАВЯНСКИЕ РУКОПИСИ МОЛДАВСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СОБРАНИИ РОГОЖСКОГО КЛАДБИЩА ОТДЕЛА РУКОПИСЕЙ РГБ	195
Перекрыстов Р.И. ДУХОВНЫЙ ЦЕНТР БЕСПОПОВЦЕВ ФЕДОСЕЕВСКОГО СОГЛАСИЯ В СТАРОДУБЬЕ В XVIII В.	199
Пивоварова Н.В. СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНЫ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ И ИСТОЧНИКАХ ФОРМИРОВАНИЯ ИНТЕРЬЕРОВ ПЕТЕРБУРГСКИХ МОЛИТВЕННЫХ ДОМОВ	204
Плакшина Н.Е. К ВОПРОСУ О КРУГЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ КАРГОПОЛЬСКОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЦЕНТРА СТАРООБРЯДЦЕВ-СТРАННИКОВ: БУМАЖНАЯ ИКОНА	208
Пушков В.П. КРЕСТЬЯНСТВО ВЕРХОКАМЬЯ ПО ВОТЧИННОЙ ИНСТРУКЦИИ 1725 г.	211
Пылина А.С. К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ОТХОДНИЧЕСТВА У СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ ГОРОХОВЕЦКОГО УЕЗДА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.	216
Ровнова О.Г. ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС В ЯЗЫКЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ: МЕЖДУ «МОЖНО» И «НЕЛЬЗЯ»	219
Ружинская И.Н. КАРЕЛИЯ В РЕЭМИГРАЦИОННОЙ ПРАКТИКЕ СТАРООБРЯДЦЕВ: СОЦИАЛЬНО- ЭКОНОМИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ	227

Семибратов В.К., Половинкин П.В. ФИРС МИХЕЕВИЧ НАЙМУШИН И ЕГО СЕМЬЯ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ САМАРСКОГО И ВЯТСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА	230
Сморгунова Е.М. ПРЕОБРАЖЕНСКИЕ НАСТАВНИКИ И НАСТОЯТЕЛИ	234
Соколов А.В. СТАРОВЕР СГЕКТОГРАФОМ: ЖИЗНЬ ДЕНИСА БАТОВА КАК ФЕНОМЕН ПОРЕФОРМЕННОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА	241
Старицын А.Н., Хрушкая Л.Н. ТОПОЗЕРСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ СТАРОВЕРОВ	245
Трусов В.А. СПИСКИ «ПУТЕШЕСТВЕННИКА» МАРКО ТОПОЗЕРСКОГО	253
Урушев Д.А. ПУШКИН И СТАРООБРЯДЧЕСТВО	255
Чудинова Г.В. ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ОБРАЗОВ СТАРОВЕРОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ГАЛИНЫ ЧУДИНОВОЙ	259
Шевнин И.Л. СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ ИРКУТСКО-АМУРСКОЙ И ВСЕГО ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА ЕПАРХИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ (БЕЛОКРИНИЦКОЙ ИЕРАХИИ) С 1880 ПО 1941 ГГ.	263
ПРОГРАММА КОНФЕРЕНЦИИ	268

О.В. АКСЯНОВА

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОРГАНЫ ВЛАСТИ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Раскол с момента возникновения и вплоть до 1905 года воспринимался властями как антиправительственное явление. Несмотря на многочисленные меры по изучению состояния раскола в Российской империи и борьбе с ним, ситуация не менялась. В 1850 году об этом докладывал императору министр внутренних дел граф Л.А. Перовский в особой записке о расколе [1, с.41]. В 1852 г. для сбора сведений о старообрядцах в Костромской, Ярославской и Нижегородской губерниях были назначены чиновники МВД: коллежский советник П.И. Мельников, коллежский асессор Л.И. Арнольди, надворный советник П.А. Брянчанинов и статский советник И.С. Синицын. Статистические экспедиции после изучения состояния раскола в тех или иных губерниях пришли к определенным выводам. Во-первых, увеличение числа сторонников раскола было связано с желанием обогащения и повышения своего имущественного положения. Во-вторых, недобросовестность местных властей, для которых старообрядческие общины были в первую очередь источником получения стабильного дохода. Чиновники МВД в отчетах правительству утверждали, что первоначально необходимо разрушить взаимовыгодную связь между местными властями и старообрядцами, в противном случае ситуация будет лишь усугубляться.

18 февраля 1853 г. вышло особое постановление «Об учреждении особого комитета для пересмотра постановлений о раскольниках» [4, с.182]. Задачами нового учреждения были пересмотр прежнего законодательства о старообрядцах и составление «основного проекта правил, которые служили бы на будущее время руководством при всех административных распоряжениях, и в судебных делах до раскола относящихся» [4, с.182]. Позже в состав комитета было решено включить представителя духовенства, одесского митрополита Иннокентия. Таким образом была сделана еще одна попытка упорядочить законодательство, касающееся старообрядческого вопроса. Система действий против раскола была утверждена 10 июня 1853 г., включала в себя такие меры как усиление полиции на местах, ненаграждение старообрядцев знаками отличия и почетными титулами, о принятии их в гильдии на временном праве и т.д. Для осуществления делопроизводства о старообрядцах по вышеупомянутому постановлению 21 июня 1853 г. при министре внутренних дел было создано особенное временное управление из пяти чиновников [4, с.187]. Их работа заключалась в изучении дел, касающихся раскола, их сравнении, классификации и приведении в

систему перепутанную документацию о различных личностях и учениях. Причем существование этого учреждения сохранялось в строжайшей тайне, согласно высочайшему постановлению 9 июля 1853 г. [4, с.187]. Разработанная система мер против старообрядчества так и не была оформлена в качестве действующего свода законов и при следующих правителях сохраняла статус государственной тайны.

После смерти Николая I 17 апреля 1855 г. был издан высочайший указ «О закрытии особого секретного комитета и о производстве дел о раскольниках», в котором новый император Александр II постановил передачу всего делопроизводства по данному вопросу в ведение секретного комитета под председательством митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского. По поводу внесения в свод законов постановлений о старообрядчестве новый император высказывался довольно однозначно, в своих словах определяя основную концепцию будущей конфессиональной политики: «меры против гражданских проступков, утвержденные моим покойным отцом, — необходимы: полиция должна исполнять свою обязанность; духовенству следует проповедовать и поучать: но уважение к искренним убеждениям — я хочу чтобы в моем государстве царствовала терпимость!» [4, с.190].

Однако фактически отношение правительства к старообрядческим общинам в период правления Александра II не претерпело значительных изменений. В рамках либерализации внутренней политики, а также по причине активизации общественно-политических движений в 60-х годах возникает потребность пересмотра, в том числе и законодательной базы в отношении старообрядчества.

В феврале 1864 г. был создан Особый временный комитет по делам о старообрядцах под руководством министра юстиции В.Н. Панина [6, с.609]. Членами комитета являлись три представителя духовного ведомства и семь высших чиновников от светской власти, в их числе министр внутренних дел, министр юстиции, обер-прокурор Святейшего Синода [2, с.26]. Задачей данного комитета было создание эффективной системы действий в отношении старообрядческих общин. На первом этапе необходимо было классифицировать толки и согласия. Решено было выделить две группы сект: более и менее вредные на основании гражданских и канонических признаков. Каждая наделялась определенным спектром гражданских и церковных прав. Во-первых, комитет принял решение о допуске старообрядцев к общественным

должностям с оговоркой, что помощники обязательно должны быть приверженцами официальной церкви. Во-вторых, награды могли получать только представители менее вредных сект и только после сообщения императору, который принимал решение по своему усмотрению. В-третьих, были сделаны уступки и в экономической сфере, старообрядцам менее вредных сект было разрешено записываться в гильдии и производить торговлю на общих основаниях. Также положительно был решен вопрос об образовании, однако обучение должно было происходить только под наблюдением правительства. В частности Министерство народного просвещения контролировало деятельность школ грамотности представителей менее вредных сект, где не допускалось религиозного обучения по правилам сект [2, с.29]. Однако на практике для фактического открытия школ существовало множество препятствий. Вопрос о браках у староверов так и не был решен на заседаниях данного Комитета. Из вышесказанного следует, что двойственность решений комитета исходит из неготовности правительства к коренным изменениям политики в сфере взаимоотношений со старообрядческими общинами.

Вопрос о браках у староверов после постановлений Комитета 1864 г. оставался весьма актуальным для правительства. 8 ноября 1868 г. была образована Особая Комиссия «для разработки и составления проекта закона о некоторых гражданских правах раскольников» [6, с.646]. В комиссию входили чиновники из II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, Святейшего Синода, Министерства Юстиции и Министерства Внутренних дел. Закон «о метрической записи браков, рождения и смерти раскольников» был издан 19 апреля 1974 года [6, с.672]. Старообрядческие браки приобретали законный статус через записи в метрические книги после уведомления Полицейского или Волостного управления. Однако от обоих супругов бралась подпись в том, что они принадлежат к расколу от рождения и не состоят в браке, совершенном по правилам Православной церкви или по обрядам другого вероисповедания [6, с.676]. В итоге данным законом могла воспользоваться только незначительная часть старообрядцев. Большинство не имело возможности предоставить доказательства пребывания в расколе с рождения. Более того, заключенный по данным правилам брак носил гражданский характер и именовался «раскольничьим», что также продолжало ущемлять права приверженцев старой веры. Любые отступления от закона подлежали гражданскому суду. Дела о правах, вытекающих из браков, заключенных старообрядцами, о расторжении браков и признании их недействительными рассматриваются в окружных судах по общим правилам гражданского судопроизводства.

В XIX в. начинать процедуру уголовного преследования против старообрядцев имели право не только судебные органы, но и органы административной власти на местах, такие как

МВД, военные и гражданские губернаторы, управы благочиния и даже городничие. Губернаторы могли от себя лично предъявлять обвинение в отступлении от православия, основываясь на рапортах и докладных записках губернских чиновников, а также любых иных документах содержащих подобную информацию [7, с.63]. Следственные мероприятия в уездных городах по вопросам раскола проводили исправники. В их компетенцию также входило задержание, обвинение, сбор свидетельских показаний и проведение допроса личностей, подозреваемых в отступлении от православной веры в пользу старообрядчества. Для более крупных расследований в губернии направлялись чиновники по особым поручениям из МВД [7, с.67]. В частности П.И. Мельников неоднократно проводил многочисленные следственные мероприятия в Нижегородской губернии.

Дальнейшее развитие старообрядческий вопрос получил в период правления Александра III посредством указа 3 мая 1883 года «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» [5, с.39]. Старообрядцам были предоставлены следующие гражданские права: свобода передвижения без ограничений, право торговли, право владения недвижимым имуществом, право занимать по выборам различные общественные должности. Закон запретил лишь публичное оказательство вероучения и строго преследовал соращение в раскол. Поэтому и в данном случае правительство не предоставляло старообрядческим общинам полную свободу веры. Строго запрещались и преследовались полицией крестные ходы, публичное ношение икон и облачений на улицах. Министерство внутренних дел в циркулярных предложениях «от 21 июля 1883 г., 12 октября 1885 г., 23 декабря 1888 г., 15 ноября 1895 г., разъясняя закон от 3 мая 1883 г., указывало всем губернаторам на необходимость «строго следить за недопущением публичного оказательства раскола, а в случае замеченных нарушений виновные в том были немедленно предаваемы законной ответственности в установленном порядке» [3, с.10]. В итоге указ 3 мая 1883 г. старообрядцами практически не использовался, что доказывает обращение старообрядцев Поволжья в 1901 г. за подписью 49713 человек к правительству извинить их от преследований за веру [5, с.43].

Вышеперечисленные факты свидетельствуют о том, что мнение правительства по отношению к старообрядческим общинам не изменилось, несмотря на многочисленные меры по расширению прав данной прослойки населения. Органы государственной власти всецело поддерживали государственную религию. Единственным выходом из данной двойственной ситуации был переход приверженцев старой веры в официальное православие, либо сосуществование с официальной церковью в рамках единоверия. Устоявшаяся точка зрения по отношению к старообрядцам как к опасной, ненадежной группе общества мешала

осуществлению кардинальных качественных перемен в области правовых взаимоотношений с официальной властью. Только закон 17 апреля 1905 года «О веротерпимости» и Высочайший Манифест 17 октября, устанавливающий в Российской империи основы гражданских свобод (неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов) действительно изменили положение приверженцев старой веры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.

1. Архипова Е.А. Купцы-старообрядцы и чиновники: из истории бюрократизма и взяточничества в царствование Николая I // Новый исторический вестник. М., 2010. С.41-48.
2. Ершова О.П. Роль Министерства внутренних дел в формировании государственной политики в отношении старообрядчества в 60-е годы XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.5. М., 1995. С.26-30.
3. Ильин В.Н., Маракулин Д.А. Государственно-правовое решение старообрядческого вопроса в Российской империи во второй половине XIX-начале XX в. // Алтайский юридический вестник. 2016. №3. С.7-11.
4. Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1861. Вып.2.
5. Мельгунов С. Старообрядцы и свобода совести. М., 1907.
6. Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1875.
7. Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX — начала XX в. М., 2002.

Ю.В. АРГУДЯЧЕВА

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ

Исследование свадебного обряда любого народа важно как при изучении этнокультурных связей в многонациональных или разных по региональному и религиозному составу территориях, так и в плане выявления сохранности традиций определённого народа, мигрировавшего в осваиваемые регионы своего государства, или в иные — сопредельные или отдалённые страны. В этом отношении важно обратить внимание на свадебную обрядность русских старообрядцев-часовенных Южной Америки во второй половине XX — начале XXI в., где степень бытования обрядов жизненного цикла (родильно-крестильных, свадебных, похоронно-поминальных) является важным показателем сохранности русских традиций, принесённых старообрядцами из других регионов и стран.

Отметим, что русские деревни Южной Америки (в Аргентине, Бразилии, Боливии, Уругвае) были образованы в 1950-е — 1960-е гг. русскими старообрядцами-беспоповцами (часовенными), прибывшими сюда из Китая (регионы Маньчжурии и Синьцзяна), куда они ушли в 1920-1930-е гг. из Приморья, Приамурья и Алтая, спасаясь от Гражданской войны, атеизации, коллективизации, репрессий. Региональный состав этих старообрядческих групп русских был довольно сложен. Он включал старообрядцев разных российских территорий, ушедших из европейской части страны, после раскола в русском православии, как в некоторые западные российские и близлежащие к России регионы — Ветка (Могилёвщина) и Стародубье (Черниговщина), так и в Сибирь, Алтай, Забайкалье, Дальний Восток. В итоге традиции алтайских, дальневосточных и забайкальских старообрядцев объединяли культуру русских допетровской эпохи из северных, центральных, южных губерний России, украинцев, белорусов, поляков и, отчасти, традиции тех коренных народов, через территории которых они двигались на Алтай, Забайкалье, в Амурскую область и Приморский край.

В начале XXI в. в Приморский край стали переселяться русские старообрядцы из Уругвая, Боливии, Бразилии. Это были потомки тех старообрядческих семей, которые в 1930-е гг. покинули Приморье и эмигрировали в соседнюю Маньчжурию. Там, образовав несколько старообрядческих деревень к востоку от Харбина, они жили до начала 1960-х гг., когда часть из них вернулась в Советский Союз, а некоторые, при помощи различных зарубежных фондов, отправились, через Гонконг преимущественно в Южную Америку. Здесь они поселились в Аргентине, Бразилии,

Боливии, Уругвае, и уже отсюда часть их семей перебралась в Северную Америку — в США (штаты Аляска и Орегон) и Канаду, а с 2009 г. — в Приморский край. Именно здесь, в Приморье (с. Дерсу Красноармейского района), и удалось записать основные элементы свадебного торжества южноамериканских старообрядцев-часовенных. Они основаны на анализе свадебных традиций, транслированных на южноамериканский континент маньчжурскими старообрядцами — выходцами из Приморья и их потомками, родившимися либо в Маньчжурии, либо в странах Южной Америки, а также на тех особенностях, которые сформировались на южноамериканском континенте в результате как сохранности базовых русских свадебных традиций, так и утраты или приобретения в результате межкультурной коммуникации определённых элементов свадебного торжества. Отметим, что практически все основные действия русского свадебного обряда, характерные для старообрядцев Приморья второй половины XIX — первой трети XX в., сохранились и бытовали у старообрядцев Южной Америки и в начале XXI в.

Трансформируясь в достаточно сложный семейно-общественный церемониал, выполнявший ряд эстетических, религиозно-магических, игровых, просветительно-воспитательных функций, социальных и правовых представлений, имущественных и семейных отношений, свадебный обряд южноамериканских старообрядцев отражал особенности их формирования, функционирования старообрядческих общин, культурные и религиозные традиции.

Браки у южноамериканских старообрядцев заключались преимущественно после завершения сельскохозяйственных работ, вне постных дней. Свадебный ритуал проходил, как и в России, по полной схеме и состоял из ряда основных последовательных действий — обряды предсвадебного цикла (выбор невесты, сватовство, договор, пропой, девичник, выкуп косы невесты), собственно свадьба (поездка за невестой, венчание или благословение родителей, расплетение косы невесты, окручивание молодой, духовный обед, свадебный пир и др.) и послесвадебные (столование молодых после первой брачной ночи, посещение родственников, тещины блины и др.).

Девушки вступали в брак довольно рано — в 13-16 лет. Например, Килина А.Ф. вышла замуж в 13 лет [3]; Мурачева А.И. — в 14 лет [6], Килина Т.А. — в 16 лет [4].

Начальным, предсвадебным, этапом старообрядческого свадебного ритуала был выбор невесты. Близкое знакомство девушек и юношей происходило в рамках своей деревни на

игрищах и «вечёрках», во время гостевых поездок в праздничные дни к родственникам в другие старообрядческие населённые пункты и регионы своей страны, а также в другие государства. Опорными днями знакомства, сближения, игр, развлечений молодежи были в основном Мясоед, Пасха, Святки, Масленица и особенно Кузьминки [3]. Кузьминки (1 ноября) — дни бессребреников святых Космы и Дамиана (Козьма — Демьян), которые считались покровителями свадьбы и Божьими кузнецами, поэтому в их власти было благословить и соединить молодых «неразрывной цепью» [2, с.107].

Заручившись согласием девушки на брак, молодой человек объявлял о намерении жениться родителям, которым принадлежало окончательное решение. Препятствием могли служить принадлежность к разным вероисповеданиям, старообрядческим толкам и согласиям, различие в социальном положении, близкое кровное (до восьми степеней) или духовное (крёстные) родство. Безусловно, немалую роль играли и личные симпатии. Родители и жениха, и невесты их учитывали. Браки, заключённые только по воле родителей, в Южной Америке отсутствовали [5].

На сватовство в дом невесты отправлялись *с в а т ы* (крёстный отец, дядя), *с в а х а* с женихом или его отцом (матерью), иногда ближайшие родственники. Если сватовство прошло успешно, приглашали настоятеля, который зажигал свечи, читал молитву. Завершающим этапом сватовства являлся договор (рус. *р у к о б и т ь е*). Его функции заключались в решении в первую очередь материальных вопросов, связанных с затратами на свадьбу, о продолжительности девичника, о дне пропой и свадьбы [5].

Затем в доме невесты устраивали *п р о п о й* — совместное пиршество вступавших в родство семейных коллективов, который обычно проходил за одну — две недели до свадебного торжества, на котором невеста одаривала сторону жениха. Обычно это были платки, полотенца, пояски [3]. Завершался пропой общим *м о л е н и е м*, после которого обе стороны не имели права отказаться от предстоящего свадебного торжества, так как пропой закреплял семейное решение о заключении брака [5]. После завершения пропой устраивался девичник.

Д е в и ч н и к (девишник) объединял цикл заключительных предсвадебных вечеринок в доме невесты. Он сопровождался многочисленными песнями и обрядовыми действиями и длился от 2-3 дней до двух недель [6]. На девичнике присутствовали все подруги и друзья жениха и невесты, но могли прийти и семейные мужчины и женщины. Невестина свашка надевала на девушку символ девичества — *к р о с а т у* (головной убор невесты, состоявший из венка и лент, спускавшихся до пят).

Весь девичник вела какая-либо бойкая девушка, которая подходила вначале к жениху, а затем и к другим молодым людям, поднося им по стакану браги. Они благодарили невесту и ее

подруг, брали стакан, клали на тарелку деньги и целовали девушек, которые пели им песни. Деньги, собранные девушками на девичниках, использовались для покупки подарка молодым. На девичнике щелкали семечки, грызли орехи, угощались пряниками, конфетами и другими сладостями, которые приносил жених.

Несколько девушек-подруг в течение всего девичника находились в доме невесты, помогая шить свадебную одежду невесте и жениху, а также и обиходные предметы для молодых (скатерти, полотенца, половики и др.) [6].

Подруги невесты отправлялись в дом жениха за его рубашкой, которая служила меркой для шитья новой, и некоторыми предметами для ритуальной бани невесты: веником, мылом, расчёской. Там их угощали брагой, едой, небольшими подарками [6]. В последние годы, поскольку обряд с веником всё чаще стал сопровождаться приёмом алкоголя, старейшины старообрядческой общины его запретили, и веник, мыло и расчёску в дом невесты стал приносить жених [6].

Б а н я для невесты устраивалась накануне свадьбы. Подготовка к ней и мытье в ней невесты несли не столько практический, сколько магический характер и были направлены на прощание невесты с девичеством, родными, подругами и приобретение через определенные предметы, позаимствованные у жениха (*мыло, расческа, в е н и к*), к его семье.

Завершался этот последний день девичника посещением невесты женихом. Он мог преподнести невесте полный подвенечный наряд, или его часть. Невеста тоже одаривала жениха подвенечной рубахой и поясом.

К этому времени назначались свадебные чины. Фиксированные функции свадебного торжества выполняли специальные лица (тысяцкий, дружка, свашки и др.). Они выделялись праздничной одеждой, её украшением или знаками различия в виде перевязанных через плечо полотенцев, платков, приколотых цветов, лент и других атрибутов. Главным распорядителем свадебного торжества, его регламентом был тысяцкий (непременно родственник жениха или крёстный), ему помогал дружка. Свашек было две, одна — из числа родни жениха, другая — родни невесты [4].

Наступал новый этап свадебного ритуала — свадьба.

Утро брачного дня начиналось с приготовления невесты к предстоящему событию и приему свадебного поезда. Невеста благодарила родителей за добро и ласку и просила благословить ее на предстоящий брак.

Одновременно в доме жениха готовился *с в а д е б н ы й п о е з д* жениха, который прибывал в дом невесты, где следовала целая серия выкупов, в том числе «продажа» братом невесты её косы. *К р о с а т у* невеста отдавала младшей сестре [3]. «Утрата» косы и кросаты свидетельствовали о рвущихся связях со своим домом, с готовностью к браку, материнству и новой жизни

[1, с.95). Жених и невеста надевали подвенечную одежду. Руки невесты, жениха, дружки и свашек связывали платочками (чтобы между ними никто «худой» не прошёл). Свадебный поезд отправлялся в молеальный дом (молеальню) примерно в 8 часов утра воскресного дня. Там находились настоятель и прихожане, бывшие в молеальне на ночной службе, в том числе родня молодых. Молодёжь не присутствовала — она получила свой выкуп и гуляла сама.

Жених, невеста, дружка и обе свашки, все связаны цепочкой из платочков, заходили в моленную, где настоятель *т р и ж д ы* спрашивал — невесту: волей или неволей идёшь?; жениха — волей или неволей берешь? Спрашивал также, нет ли какого принуждения от родителей или других людей на вступление в брак. В случае утвердительного ответа настоятель приступал непосредственно к *б р а н ь ю* (брачанию). Жених и невеста становились на подножье («подвенешное покрывало») и настоятель совершал обряд брачания, в процессе которого свашки уводили невесту в «притвор» (задняя часть моленной), расплетали её косу, заплетали две косы, укладывали их на голове, сверху надевали *ч и н* (*ш а ш - м у р у* — женский головной убор) и покрывали голову лёгким платком и нарядной шалью. Невеста возвращалась к жениху; их благославляли иконами вначале родители жениха, затем — невесты. Настоятель произносил *п о у ч е н и е* — как нужно мужьям жить со своими жёнами, а жёны должны во всём повиноваться своим мужьям.

После брачания отправлялись в дом жениха на *д у х о в н ы й о б е д*, после которого жених и его свита выкупали у родственников невесты её приданое — постель, я ш ш ы к (сундук) с одеждой. «Продавали» приданое мужчины — родственники невесты, переодетые в женские одежды. В иных южноамериканских деревнях приданое «продавали» непосредственно на свадебном пиру [6].

Новобрачная одаривала родителей и родственников жениха подарками, приготовленными «своими руками» — полотенца, рубахи, платки, пояса. Часть изделий невесты развешивали по стенам, чтобы все знали, какая юная жена искусная мастерица. Иногда демонстрация навыков в рукоделии проходила после первой брачной ночи [3].

Затем начинались *п о к л о н ы*. Для их проведения все дающие наставление молодым и дарящие усаживались на диван (в украшенный накануне угол с именами новобрачных). Одаривали молодых и давали им напутствия вначале родители жениха, затем — невесты, потом родственники жениха и невесты и остальные гости. Дарили кто что может, но могли и посулить — пчел, кур, поросенка и др. После преподнесения подарков молодые благодарили — кланялись в *з е м л ю*, т.е. падали ниц, на колени.

К вечеру начинался *с в а д е б н ы й п и р*, который сопровождался шутками, пением песен.

Из-за свадебного стола свашки провожали молодых на брачное ложе, утром будили их.

Свадьба продолжалась несколько дней.

Так заканчивался второй цикл свадебного ритуала — собственно *с в а д ь б а*, или *б р а н ь е*, главнейшая функция которой — общественное санкционирование брака, введение молодой в дом родителей мужа и ее новые семейные обязанности, обрядовое соединение супругов и их вступление в брачные отношения.

Завершающим этапом свадебного торжества был послесвадебный период, который раньше характеризовался значительным разнообразием обычаев и обрядов. Во второй половине XX — начале XXI вв. он значительно сократился. Жених и невеста, если жили в одной деревне, посещали всех родственников, «гулявших» у них на свадьбе, и прежде всего тещу, которая пекла блины, угощала ими новых родственников. Эти посещения были направлены на установление и укрепление родственных связей между новобрачными и родственниками с обеих сторон.

В целом отметим, что в конце XX — начале XXI в. свадебная обрядность старообрядцев-часовенных Южной Америки объединила в своей основе сложный комплекс северорусских, южнорусских, среднерусских традиций с включением элементов других, преимущественно восточнославянских народов. Он был характерен для старообрядцев европейской части России, Урала, Алтая, Сибири, Забайкалья, Дальнего Востока, Маньчжурии, Синьцзяна, сохранив полностью три магистральных, основных цикла свадебного ритуала — предсвадебный, свадебный и послесвадебный. Собранные полевые материалы позволили выявить в свадьбе южноамериканских старообрядцев-часовенных преобладание северорусской традиции: сосредоточенность свадебного действия в доме жениха, насыщенность различными магическими элементами, банные очистительные обряды, обряд *бранья* (оформление брака), благословения от родителей и др.

К настоящему времени у южноамериканских старообрядцев полностью сохранилась русская культура в религиозных воззрениях и русском языке, и, за исключением небольших различий, в одежде, пище, календарных обрядах, обрядах жизненного цикла, в том числе свадебных. Так, свадьбу, как и раньше, ведут специальные лица (тысяцкий, дружка, свашки), с которыми, как и в России, жених и невеста связаны, во избежание предполагаемой порчи от посторонних лиц, платочками. Так же устраивается весь цикл предсвадебных, свадебных и послесвадебных обрядов (сватовство, пропой, девичник, духовный обед, свадебный пир и др.), выкупают косу и ящик (сундук) невесты; невеста развешивает на стенах свои изделия и др. Именно эти обряды были транслированы в 2009—2015 гг. южноамериканскими старообрядцами в Приморье, где они практически совпали с бытующими здесь у русских старообрядцев традициями. Хорошей сохранности этих традиций у южноамериканских старообрядцев способствовал тот факт, что в Приморье и



в Приамурье, основная часть старообрядцев относится к старообрядцам-беспоповцам часовенного согласия, т.е. по религиозным канонам у них нет разногласий. Из новшеств, перенесённых старообрядцами Южной Америки на юг Дальнего Востока в свадебном обряде, можно отметить немного: использование во время духовного обеда и свадебного пира мяса (шураска), приготовленного, по традициям народов Бразилии, на углях, и «продажу» тещи (её вместе с мужем вывозят на тачке на окраину села).

Единые религиозные воззрения и практически аналогичные с часовенными юга Дальнего Востока и Сибири русские традиции в свадебной обрядности русских старообрядцев Южной Америки способствовали и беспрепятственному заключению браков юношей и девушек из числа южноамериканских старообрядцев-реэмигрантов с юношами и девушками дальневосточного и сибирского регионов. Этот процесс явился одним из фактов успешной адаптации русских старообрядцев из Южной Америки в России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Денисова, И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М.: ИЭА РАН, 1995.
2. Листова, Т.А. Православные традиции русской народной свадьбы // Православие и русская народная культура / Т.А. Листова. М.: ИЭА РАН, 1993. Кн.2. С.93-126.
3. Полевые материалы автора (ПМА). Информант А.Ф. Килина, 1974 г. рожд., уроженка Уругвая; с. Дерсу Красноармейского р-на Приморского края.
4. Полевые материалы автора (ПМА). Информант Килина Т.И., 1944 г. рожд., уроженка Маньчжурии; с. Дерсу Красноармейского р-на Приморского края.
5. Полевые материалы автора (ПМА). Информант Мурачев Е.Е., 1979 г. рожд., уроженец Бразилии; с. Дерсу Красноармейского р-на Приморского края.
6. Полевые материалы автора (ПМА). Информант Мурачева А.И., 1982 г. рожд., уроженка Бразилии; с. Дерсу Красноармейского р-на Приморского края.

В.В. БОЧЕНКОВ

**«СТОЯЛ Я У МОГИЛЫ СВОЕГО ДОРОГОГО АРХИПАСТЫРЯ ОКОЛО ЧАСА,
ЕСЛИ НЕ БОЛЬШЕ»**

НЕСКОЛЬКО ШТРИХОВ К «ДЕСЯТИЛЕТИЮ ВНЕ СВОБОДЫ» ЕПИСКОПА ГЕРОНТИЯ (ЛАКОМКИНА)

1.

Разбирая архив настоятеля Покровского кафедрального собора Василия Филипповича Королева, я обратил внимание на несколько писем. В них содержались отзывы о епископе Геронтии (Лакомкине). Один был кратким, но ценным для биографии владыки штрихом. Автор мог и не доверять его бумаге, так как владыка Геронтий уже упокоился. В воспоминаниях, опубликованных после его смерти, о знакомстве с новообрядческим епископом Гермогеном (Голубевым) ничего нет. Там вообще очень мало имен. А Гермоген, пребывавший тогда, в 1950-х годах, в Узбекистане, поделился отзывом о старообрядческом иерархе со своим молодым секретарем, и тот не смог удержаться, сообщил протоиерею Василию Королеву. Вот он и сохранился среди его бумаг.

Нужно сказать, что Королев вел огромную переписку. Ему шли просьбы выслать церковный календарь, он имел множество духовных детей по всей стране. Спервого краткого отзыва я и хочу начать. Это письмо датировано 17 января 1954 г. На нем сверху пометка, что оно написано из Ташкента. Автор, Евгений Алексеевич Карманов (вместо имени он написал только один инициал), общался с отцом Василием по вопросу пересылки книг. Аккуратный и ровный почерк выдает в нем грамотного человека. Это письмо он написал по поводу приобретения интересующих его редких изданий, и из него видно, что познакомились до 1954 года, причем лично. Когда деловая часть письма была завершена, Карманов привел отзыв о владыке Геронтии со слов его союзника и своего непосредственного тогдашнего начальника, другого новообрядческого епископа-страдалца — Гермогена (Голубева).

Вот письмо целиком:

«17 янв. 1954 г., Ташкент.

Поздравляю с праздником Крещения Господня!

Дорогой о. Василий!

На днях выслал Вам долг — 100 р. В приписке на переводе я спрашивал, как обстоит дело с предполагавшейся покупкой библиотеки? Не забудьте, пожалуйста, нашего уговора — всё, что Вам будет не нужно — сообщайте мне.

Кроме этого интересует меня следующее:

1. Не нашли ли Вы другие части книги «Правил свв. апостол» на сл[авянском] и греч[еском] яз[ыках] с толков[анием]? Помните,

одну книгу я у Вас видел, и Вы пообещали, найдя другие, уступить мне их.

Если не отыскалось недостающее, то сообщите цену той, что есть, и вышлите ее мне.

2. Остались ли кн[иги] еп. Феофана — «Толкование на послания св. ап. Павла»? Если они еще у вас, я возьму их.

Передайте привет Кириллу Александровичу, Галине Александровне и Галине Игнатьевне.

Между прочим, еп. Гермоген (Голубев, сын известного проф[ессора] К[иевской] Д[уховной] ак[адемии] С. Голубева, автора «Киевский митрополит Петр Могила» и др.), личным секретарем которого я состою теперь, был знаком с арх. Геронтием, и очень тепло о нем отзывался. В свое время они жили месяц или более в одной палате в лагерях.

Жду ответа.

Желаю вам здоровья и успехов во всех делах Ваших.

Суважением к Вам, Е. Карманов (1).

(Прим. автора. Арх. — значит «архиепископ».

Автор письма ошибается в титуле. Что такое «палата», наверно, не надо расшифровывать. Барак. К.А. Абрикосов, Г.А. Мариничева, Г.И. Купцова — сотрудники архиепископии. Галина Игнатьевна была дочерью священника Игнатия Абрамова, служившего на Рогожском).

Епископ Гермоген родился в 1896 г. в Киеве, в семье профессора духовной академии, церковного историка Степана Тимофеевича Голубева. Ему дали при крещении имя Алексей. Иноческий постриг он принял с наречением имени Гермоген. В 1926 г. был назначен настоятелем Киево-Печерской лавры. В ту непростую пору немалая ее часть находилась в руках обновленцев. Его родной брат Владимир был заметным деятелем русского монархического движения. В 1931 г. Гермоген был арестован и приговорен к десяти годам лагерей. Освободился досрочно в 1939 г. Епископ Геронтий, арестованный на год позже, срок отбыл полностью и вышел на свободу в разгар войны.

Добавим к этим кратким биографическим штрихам еще несколько уточнений. С 1948 по январь 1953 г. священноинок Гермоген служил в Самарканде, а потом был рукоположен в сан епископа Ташкентского и Среднеазиатского. Е.А. Карманов, автор письма, родился в Свердловске в 1927 г. в семье мастера музыкальных инструментов и был намного моложе, чем протоиереи Василий, его адресат. В 1948 г. поступил в Киевскую духовную академию, в 1952 г. ее окончил. Проработал секретарем епископа

Гермогена совсем немного, с января по июнь 1954 г. Иначе говоря, письмо с упоминанием о владыке Геронтии он написал, едва приступив к службе. Потом из Ташкента он вернулся в Ленинград, чтобы продолжить занятия в здешней духовной академии. В последующие годы принимал активное участие в издании «Журнала Московской патриархии», в 1956 и 1968 годах — Библии. Скончался в 1998 г. (2). Архив Е.А. Карманова после его смерти был передан в Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, где ныне и хранится, ему присвоен номер 929.

2.

Теперь другое письмо. Оно написано на двух двойных листах тетрадной бумаги в линейку, вверху каждой страницы, кроме самой первой, по центру стоят порядковые номера. Цвет чернил фиолетовый. Его дата — март 1956 г. После знаменитого XX съезда минул только месяц.

«Любвеобильный пастырь, отец Василий!

Ради Иисуса Христа простите мне мое беспокойство, которое я вот уже вторично причиняю вам. Помните, отец святой, когда я был в архиепископии и просил у вас помощи, и Вы по зову своего любвеобильного сердца не оставили меня.

На второй день со мною случился очередной приступ на московской улице, и меня подобрали без чувств, и я очутился в Институте Склифосовского, откуда меня перевезли в туберкулезную больницу, где я и нахожусь пока. Говорю „пока“, ибо у меня болезнь хроническая, благодаря чему в больнице не держат.

Врачи из сострадания ко мне, больше к моему ужасному прошлому, прописали мне санаторное лечение, ходатайствуют перед Собесом и Здравотделом о выдаче мне бесплатной путевки в костно-туберкулезный санаторий. Но не знаю, как там отнесутся ко мне. 23 или 24 марта меня из больницы выпишут с тем, чтобы я с ихними бумажками сам добивался себе путевки. Как и всю свою жизнь, паки и паки буду надеяться на милость Господа нашего Иисуса Христа, буду молить о заступничестве Божии Матери св. Деву Марию и св. Предотечу Иоанна Крестителя. А еще молю заступника и молитвенника за нашу древлеправославную старообрядческую церковь такого же, как и я, страдальца и изгнанника митрополита Амвросия. Мысль о его страданиях в многолетней ссылке не покидала меня ни на один день в течение всех восемнадцати лет моего заключения. Я почему-то стараюсь себя уверить, что именно он своими молитвами пред престолом Всевышнего сохранял мне жизнь в заключении.

К моему большому сожалению, я не смог в тот раз лицеизреть теперешнего кормчего нашей древлеправославной Церкви высокопреосвященного архиепископа. Как мне хотелось увидеть его! Хотелось облобызать его ноги и руки и испросить у него святого благословения.

Но меня не допустили до него. Не сподобился аз, грешный, лицеизреть его святость.

От вас я ушел на кладбище. Думал найти там могилу бывш[его] при мне (я был арестован 17 апр[еля] 1937 года) местоблюстителем Моск[овской] архиепископии епископа Викентия. Но не нашел. Зато нашел могилу епископа Геронтия, которого я уважал, ценил, любил и почитал превыше всех пастырей нашей св. Церкви. Мне приходилось два раза беседовать с ним еще в те годы, когда он управлял северной (Ленинградской) епархией. Мне тогда было 17—18 лет. В 1931 году он дал мне выписанные стихи из Священного Писания, которые для меня послужили напутствием в жизнь. Их у меня отобрали во время ареста в апреле 1937 года. Но я их знал на память. И сейчас я их помню:

1. Деяния, гл. 23, ст. 1.
2. [Деяния], гл. 24, ст. 17.
3. Кн. Иова, гл. 31, ст. 19—20.
4. Ев[ангелие] Иоанна, гл. 15, ст. 13.
5. Кн. Иова, гл. 17, ст. 5.
6. 1-е к Тимофею, гл. 4, ст. 12.
7. К Титу, гл. 2, ст. 7—8.
8. 1-е Петра, гл. 2, ст. 11—12.
9. Иезекииль, гл. 34, ст. 2.
10. Деяния, гл. 18, ст. 9.
11. Пр[орок] Иеремия, гл. 1, ст. 8.
12. Пр[орок] Иеремия, гл. 1, ст. 17.
13. Пр[орок]Иезекииль, гл. 2, ст. 5.
14. 2-е к Тимоф[ею], гл. 4, ст. 2.
15. Ев[ангелие]Матф[ея], гл. 10, ст. 28.

Текст я не переписываю, при желании Вы, дорогой мой пастырь, найдете его в своих книгах.

Стоял я у могилы своего дорогого архипастыря около часа, если не больше. Больно и горько было мне от того, что я не застал его в живых. Когда меня арестовали, ему было от роду 65 лет. Но выглядел он исправно, или это от того, что на его благообразном лице сияла вечная улыбка с придатком большой мудрости. Не будет у нас больше таких великих пастырей, каким был приснопамятный Геронтий.

Вечная память ему!

Мир св. праху его!

Да упокоит Господь его праведную душу в месте злачне, в месте покояне — во Царствии своем, идеже все праведнии упокоеваются.

Батюшка отец Василий, перед тем как мне уезжать совсем из Москвы, а мне надо будет обязательно уезжать или в санаторий, или же в инвалидный дом, я все же постараюсь на несколько минут зайти к вам в архиепископию. Возможно, 25—26 марта я получу направления — путевку, и тогда зайду к Вам. 23-24 марта меня отсюда выпишут. Тогда пойду опять или в Собес, или в Здравсохранение, а здоровье мое очень плохое, у меня ведь шесть позвонков сгноил туберкулез.

В этом году исполняется двести семьдесят пять лет с того дня, когда в далекой и дикой Сибири был живым сожжен верный хранитель заветов нашей св. древлеправославной Церкви великий ревнитель ее Аввакум.

Прошу Вас, передайте от меня низкий-

низкий поклон всем пастырям и соработникам нашей св. Церкви и служителям храма Покрова Пресвятой Богородицы.

Низкой кланяюсь вам, святой отец!

21 марта.

Михаил» (3).

Автор не указал фамилии. Кроме того, что он поведал о себе в письме, добавить нечего. Почерк достаточно грамотный, текст без ошибок. Характерно здесь упоминание о митрополите Амвросии как о святом заступнике этого человека в 1956 г., когда и речь о канонизации святителя не шла.

Могила епископа Викентия на Рогожском кладбище не было. Он погиб в застенках во время следствия. Тело было увезено в крематорий Донского кладбища, прах захоронен в общей могиле. Ничего этого автор письма тогда не знал.

Я попробовал расшифровать ссылки — те правила жизни, которые неизвестному нам Михаилу (хочется поправить себя: пока неизвестному) послужили житейским напутствием. Вот что получилось.

1. «Павел, устремив взор на синадрийон, сказал: мужи братия! Я всею доброю совестью жил пред Богом до сего дня».

2. «После многих лет я пришел, чтобы доставить милостыню народу моему и приношения».

3. «Если я видел кого погибавшим без одежды и бедного без покровы, — не благословляли ли меня чресла его, и не был ли он согрет шерстью овец моих?».

4. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих».

5. «Кто обрекает друзей своих в добычу, у детей того глаза истают».

6. «Никто да не пренебрегает юностью твоею; но будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте».

7. «Во всем показывай в себе образец добрых дел, в учительстве чистоту, степенность, неповрежденность, слово здоровое, неукоризненное, чтобы противник был посрамлен, не имея ничего сказать о нас худого».

8. «Возлюбленные! Прошу вас, как пришельцев и странников, удаляться от плотских похотей, восстающих на душу, и провождать добродетельную жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения».

9. «Сын человеческий! Изреки пророчество на пастырей Израилевых, изреки пророчество и скажи им, пастырям: так говорит Господь Бог: горе пастырям Израилевым, которые пасли самих себя! Не стадо ли должны пасти пастыри?».

10. «Господь же в видении ночью сказал Павлу: не бойся, но говори и не умолкай».

11. «Не бойся их; ибо Я с тобою, чтобы избавлять тебя, сказал Господь».

12. «А ты препояшь чресла твои, и встань, и скажи им все, что Я повелю Тебе; не малодушествуй

пред ними, чтобы Я не поразил тебя в глазах их».

13. «Будут ли они слушать или не будут, ибо они мятежный дом; но пусть знают, что был пророк среди них».

14. «Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещивай со всяким долготерпением и назиданием».

15. «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне».

Нетрудно заметить, эти пятнадцать заповедей призваны воспитывать твердость слова и поступка. Открытое и безбоязненное исповедание веры. Того требовало наступившее время. Это черты протопопа Аввакума, чьим именем названо было организованное в Ленинграде по инициативе епископа Геронтия старообрядческое братство. Три главных слагаемых человеческой личности: веруй, люби, не бойся.

3.

В связи с первым письмом, где был приведен отклик епископа Гермогена (Голубева), уместно поставить вопрос, с кем еще свела судьба епископа Геронтия в лагерях, с какими людьми? О Ветлаге он пишет коротко: «Меня опять назначили бригадиром барака, где было одно духовенство всех наций. Тут были епископы, пасторы, ксендзы, адвентисты и иеговисты и т. п.» Ни одного имени. Упоминает о борьбе с неграмотностью: «работали [по обучению] 4 протоиерея — 2 академика и 2 семинариста, они имели плохой успех». Никто не назван. С одной стороны это понятно: разве перечислить всех. Из исключений — будущий архиепископ Московский и всея Руси Иринарх (Парфенов): «Когда был со мной вл[адыка] Иринарх, у него по его неопытности все святое отобрали, а меня Господь сохранил. Я завернул все в тряпочку и положил на верхние нары, при обыске не обратили на это внимания, и они были спасены». Но владыка Иринарх свой, не из «внешних». Из мирских лиц, заключенных, упомянут профессор кафедры хирургии Омского медицинского института, бывший член революционного правительства Германии, арестованный по делу К.Б. Радека Бек-Домбровский (4). «Больного его насильно также обрили — он носил бороду. Это ему было большое оскорбление». Из ленинградцев, арестованных по одному делу о братстве протопопа Аввакума, встречается умерший в Соликамске протодиакон Харлампий Марков. Еще знакомый И.И. Мухин.

Упоминаются вольный врач Варвара Мельникова («перевела меня в инвалиды третьей группы, неработающие»), начальник Северного железнодорожного исправительно-трудового лагеря НКВД, в задачи которого входило в том числе строительство Северо-Печерской железной магистрали, железной дороги Котлас—Воркута Семен Иванович Шемена.

Это все равно немного.

Разумеется, тут нужно изучать списки

осужденных, лагерного и тюремного персонала. А это совсем другие, особые, архивы.

Но вот еще письмо.

Оно написано с двух сторон на одном листе плотной зеленоватой бумаги. По правому полю, и с обратной стороны тоже, чернильная клякса. На левом поле два отверстия, одно, круглое, оставлено дыроколом, второе — прокол скоросшивателем. Почерк крупный, с наклоном в левую сторону. Пара первых строк следуют прямо, ровно, затем весь текст мало-помалу, чем ближе к концу листа, тем сильнее, клонится, будто скатываясь с горки, с правого края строки вниз. На первом листе текст обведен по краям, кроме самого нижнего, в рамочку с помощью линейки. Та часть, где пересказаны слухи, будто бы епископ Геронтий присоединился к патриаршей церкви, подчеркнуты красным карандашом. Это сделал уже сам владыка, когда получил письмо. Кляксу тоже поставили в Москве, в архиепископии. Чернила пролили.

Приведем это письмо тоже полностью. Кое-где придется сделать орфографические поправки, расставить знаки препинания и вернуть предлог «у», вместе которого автор пишет «в» (например, «в меня к вам», «в меня вить родных нет» вместо «у меня», «у меня ведь»). Это не то чтобы ошибка, он как говорил, так и писал.

«Глубокочитимый отец и владыка, отец Геронтий.

Прошу вашего святого благословения и ваших святых молитв за меня, грешного. Родной мой владыко, это пишет известный вам по каторге Ваня, если вы его не забыли, но я вас, родной отец Геронтий, не забыл. Да, и вы в моих глазах. Я теперь освободился, приехал на свою родину. Когда ехал домой через Москву, хотел было к вам добратся, но не мог, знаете, это не где-нибудь. Родной мой владыко, у меня к вам будет большая просьба, это, я думаю, вы одни только меня поймете, как отец, владыка, мой дорогой, как вы мне посоветуете. Я прибыл на свой родной край, но у меня ведь родных нет, ни отца, ни матери. Я, знаете, как с детства был при храме, так я желал бы быть до конца своей земной жизни при храме. Но знаете, владыко, нигде не могу пристроиться при храме, потому, я думаю, как вам известно, что батюшки все пообзавелись с женщинами, у всех почти везде псаломщиками женщины, я слышал. Владыко свят., что, у вас там есть где устроиться, а во-вторых ведь я с детства и вырос при архиереях, был все время иподьяконом при владыках, имею награждение ораером, но вот, владыко святыи, как быть мне теперь, как поступить самому собой, я не знаю и не могу дать себе ума. Прошу вас, будьте мне моим родным отцом, посоветуйте мне, как мне поступить. Знаете, владыка, обратился к батюшкам, а оне, спаси их Господи, говорят: знаешь, брат, надо жениться, но я, владыко, этого не хотел, сами знаете, что больной после такого переживания, да и уже немолод, 35 лет, потом нет у меня желания к этому. Владыко, я слышал, что якобы вы теперь присоединились к нам, но не знаю, правда или нет, пишу наудалую,

не знаю, дойдет или нет. Если получите, то ради Господа, напишите, я вам буду благодарен. Я вам писал еще с Севера, но ответа не было. Может, я к вам приеду в Москву. Пишите по адресу: Ставропольский край, город Георгиевск, улица Лысогорская, дом №47, Ивану Степановичу Шандрыгину. До свидания, [с приветом] к вам, любящий вас грешный Иоанн. Пишите, жду. 18/II-48» (5).

Иван Степанович Шандрыгин упоминается в базе данных жертв политических репрессий сайта «Открытый список». Служащий, проживал в Пятигорске, родился в 1913 г. в с. Козинка Курсавского района (Ставропольского края). Не густо. $1913+35=1948$. Всё совпадает. Расхождение, что касается упомянутого в письме возраста, нет. 29 ноября 1937 года он был арестован и приговорен к десяти годам. Выходит, отсидел полностью или большую часть срока. И с епископом Геронтием у них большая разница в летах, тот родился в 1872 г. Она составляет сорок лет.

Еще один источник помогает нам установить последующую судьбу Ивана Шандрыгина, это официальный сайт Элистинской и Калмыцкой епархии РПЦ (6). Тут упомянут настоятель Крестовоздвиженской церкви Элисты протоиерей Иван Степанович Шандрыгин. Год и место рождения те же. Только, со ссылкой на Национальный архив Республики Калмыкия, без хотя бы краткого упоминания какого-либо фонда и единицы хранения, с 1934 по 1948 год он значится как письменоносец-почтальон города Пятигорск. Десяти лет заключения в биографии как не было. Это потому, что в 1956 г. судимость была снята. Шандрыгин не желает о ней упоминать. Зачем? Постановлением Президиума Верховного Совета Союза ССР ему выдали справку №966/56 о снятии судимости. Из нее следует, что осужден он был 31 декабря 1937 г. Наказание отбыл 29 ноября 1947 г. То есть полностью со дня ареста, от звонка до звонка.

Выходит, что, как только он вернулся в Георгиевск, сразу написал епископу Геронтию. Обратите внимание на дату. А ещё, до этого, было письмо «с Севера».

В 1948 г. Иван Шандрыгин поступил в Ставропольскую духовную семинарию. С 1952 по 1954 гг. служит регентом-псаломщиком в Георгиевске. Дальше 2 года в городе Прохладный (Кабардино-Балкарская АССР). С 1956 по 1961 гг. в Орджоникидзе (Северо-Осетинская АССР). С 1 января 1962 г. он не служит по болезни. С 1964 г. возобновляет служение и по самый 1984 г. служит в Элисте.

Ответ епископа Геронтия Ивану Шандрыгину сохранился. Это машинописная копия, второй экземпляр с расплывчатыми черными буквами. В левом верхнем углу на той же машинке отпечатан делопроизводственный штамп с датой: 24 июня 1948 г., и исходящий номер письма — 517. Что ответ последовал поздно, неудивительно, епископ Геронтий был загружен делами и часто недомо-

гал в свои годы, болел. А писем приходило много.

«Г. И. Х. С. Б., п. н.

Г. Георгиевск, ул. Лысогорская, 47.

Шандрыгину Ивану Степановичу.

Многоуважаемый Иван Степанович!

На Ваше письмо отвечаю следующее.

1. Очень сочувствую Вам и крайне удивлен, что Вас так оставили и оставляют без призрения.

2. Вам несправедливо кто-то сказал, что якобы мы, правоверующие старообрядцы, присоединились к последователям бывшего патр. Никона, т.е. патриаршей церкви, которых как наши предки, так и мы признаем еретиками из-за заблуждения и ереси.

Например, прочтите Деяния соборов 1655–56 гг. и 1666–67 гг., ужаснейшие клятвы были наложены на православных христиан за православные предания и обрядности.

Ужаснейшие гонения за все это были возведены на христиан, верных своей древлеправославной вере. Прочтите Деяния указанных соборов, прочтите историков, сколько старообрядцы пертерпевали разнообразных гонений. Из многих всем известных такие страдальцы мученики как еп. Павел Коломенский, протопоп Аввакум, Лазарь, Даниил, Морозова, Урусова и др.

3. Всюду наглые обманы и подлоги. В Деяниях 1667 г. пишут, что якобы триперстие взято от апостол и седми вселенских соборов. Но пусть они укажут, какой апостол и кто из св. отцов семи вселенских соборов молился триперстно? Все это ложь и обман. Даже в «Календаре» 1948 г. они бесстыдно изображают преп. Сергия Радонежского с именованным перстосложением, также и свят[ителя] Алексия (7), когда всем известно, что в то время в России не было именованного перстосложения.

4. Обратите внимание на Символ веры. Отца и Сына в нем они признают истинным, а св. Духа не хотят признавать истинным, выбросив это слово «истинный» из Символа веры. Также масса других заблуждений. И вот, дорогой, при наличии всего этого возможно ли признать их и вас православными, и может ли быть хриstopредаанный мир и любовь?

Правда, нам говорят, что «нас много, а вас мало». Но не по большинству правоверие определяется. Например, католиков много больше, чем членов патриаршей церкви, но это не значит, что правоверие на их стороне. Так вот, дорогой, Вы сначала проверьте себя, как говорит апостол, в вере ли Вы (2 Кор. 13, 5).

Молю Бога, дабы Господь открыл Вам ум разумети истину и правоверие.

Молю Бога о Вашем здравии и спасении.

Смиранный Геронтий, епископ старообрядческий» (8).

Первое, что бросается в глаза, даже не сухой несколько тон письма, несмотря на

обороты «дорогой», «молю Бога о», краткие слова сочувствия в первых строках. Письмо Шандрыгина заканчивается: «Любящий вас», письмо Геронтия обычной речевой формулой, как многие письма духовных лиц. Он здесь начисто отсекает их общее прошлое, которое Шандрыгин в своем письме-то оговорил, не обошел. Шандрыгину нужно было обязательно напомнить, кто он, хотя, собственно, они могли и не общаться близко. Скорее всего, так и было. Иначе бы Ивану Степановичу не потребовалось бы ничего объяснять из того, чему епископ Геронтий почти целиком посвятил свой ответ: всё было бы оговорено ещё «вне свободы». Главным образом он сосредоточился на тех словах Шандрыгина, которые подчеркнул красным карандашом, — слухах о присоединении. Ничего больше.

Где уж было Шандрыгину отыскать изданные в 1881 г. миссионерским братством св. Петра Митрополита «Деяния Московских соборов 1666–1667 г.»? Разве в семинарии, куда он поступил.

Этими двумя письмами и закончилась их переписка.

Понятно, что у епископа Геронтия были свои причины, по которым он не хотел возвращаться к лагерным знакомствам. Тем не менее, для изучения его жизненного пути и деятельности они тоже важны. Необходимы. В 2015 г. в Костроме вышла в свет замечательная монография Н.А. Зонтикова, посвященная незаурядному старообрядческому деятелю, но многие документы, как, например, эти письма, еще ожидают своих исследователей. И на том, что уже достигнуто, нельзя, конечно, останавливаться.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Карманов Е.А. Письмо прот. В.Ф. Королеву от 17 янв. 1954 г. // Архив ММ и ВР РПСЦ (Митрополии Московской и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви). Ф.4. Оп.1. Д.51. Л.5–5об.

2. Бувеский А. Светлой памяти Евгения Алексеевича Карманова // Журнал Московской Патриархии. 2000. №5. С.50–60.

3. Неустановленное лицо [Михаил]. Письмо прот. Василию Королеву от 21 марта 1956 г. // Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф.4. Оп.1. Д.70. Л.114–117об.

4. Он также упомянут в воспоминаниях Н.Н. Болдырева: Болдырев Н.Н. Зигзаги судьбы // Поживши в ГУЛАГе. М., 2001. С.99.

5. Шандрыгин И.С. Письмо еп. Геронтию (Лакомкину), 18 февраля 1948 г. // Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф.3. Оп.1. Д.110. Л.92–92об.

6. Элистинская и Калмыцкая епархия РПЦ. Электронный ресурс. URL: <http://blagovest-elista.ru/2014/10/17/svyashhennosluzhiteli-krestovozdvizhenskoj-cerkvi-elisty-v-sovetskij-period-arxivnye-dokumenty/>

7. Очевидное именованное перстосложение изображено на иконе святителя Алексия, митрополита Московского. См.: Православный церковный календарь на 1948 год / Изд. Московской патриархии. М., [1947]. С.20, 30 (икона Сергия Радонежского).

8. Геронтий (Лакомкин) еп. Письмо И.С. Шандрыгину, 24 июня 1948 г. // Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф.3. Оп.1. Д.110. Л.193–193об.

С.С. БЫТКО, О.А. БЫТКО

О «ХОЗЯЙКЕ» И КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ (НОВЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ К ТЕМЕ «ДОСТОЕВСКИЙ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО»)

Будучи весьма примечательным религиозным, экономическим и даже политическим явлением, старообрядчество всегда было одним из ярких феноменов российской действительности XVII–XX вв. Наибольшее же внимание широкой общественности это религиозно-культурное явление стало привлекать с середины XIX в. Именно тогда формируется т.н. «светский» взгляд на проблему староверия; всё меньшую роль в публицистике начинает играть обличительная церковная полемика с «ревнителями древнего благочестия». Определенный интерес к «раскольникам» испытывает российская иммиграция революционного толка, а также формирующаяся социалистическая оппозиция внутри страны. Всё большее отражение проблема инославия начинает находить в творчестве крупнейших российских писателей. Достаточно широко рассмотрен интерес к староверию Н.С. Лескова и П.И. Мельникова-Печерского. Однако влияние Л.Н. Толстого, Н.А. Некрасова и Ф.М. Достоевского на общественную дискуссию вокруг данного вопроса по-прежнему остаётся малоизученным и требует специального исследования.

Современной достоевистике известно об интересе, который проявлял Фёдор Михайлович к представителям различных религиозных движений, альтернативных официальному православию. Так, часть исследователей считает началом данных исканий «петрашевские» годы писателя, когда он, по свидетельству современников, даже искал сближения со староверами (1). По версии Г.Л. Боград, интерес Ф.М. Достоевского к иноверию возник ещё в юные годы. Так, во время его учёбы в Главном инженерном училище среди воспитанников бытовали легенды о радении некой секты «людей божьих» в Михайловском замке до открытия в нём учебного заведения. Данная версия находит подтверждение в «Дневнике писателя», однако вряд ли можно думать, что подобного рода юношеское любопытство было сколько-нибудь глубоким чувством, имевшим серьёзные последствия для дальнейшего увлечения Достоевского этой тематикой (2).

Более осознанно к проблеме русского раскола писатель начал подходить лишь в годы каторги, где приобрёл личные знакомства с многочисленными узниками из числа старообрядцев и мог наблюдать их неоднозначные характеры «в естественных условиях». В 1860-е годы его интерес лишь усиливается под влиянием обширных изменений в жизни российского общества (политика веротерпимости Александра II, отмена крепостного права, всплеск дискуссий в литературе и журналистике). Именно в эти годы

библиотека великого русского мыслителя пополняется литературой об истории раскола (3). Однако, как справедливо отмечает Л.Н. Цой, «концепция раскола» в своих общих чертах сложилась у Фёдора Михайловича ещё в 40-50-е гг., оставаясь весьма сложной и неоднородной до самого конца жизни писателя (4). Одновременно исследовательница стремится показать процессы переосмысления Достоевским явлений, наблюдаемых в расколе. На наш взгляд, сложно говорить о каком-либо «новом понимании» старообрядчества применительно к каждому этапу творчества писателя. Все наблюдаемые изменения были столь несущественны, что возможно вести речь не более чем об «оттачивании» взглядов, их незначительной эволюции.

К настоящему времени исследователям удалось установить, что помимо личного общения с «раскольниками», изучения апокрифических текстов, христианско-мифологической традиции, сборников народной поэзии, а также многочисленных публикаций в прессе, существенную роль в складывании образа староверов у Ф.М. Достоевского сыграла специальная научная и публицистическая литература. Выяснено, что Фёдор Михайлович был знаком с работами таких известных авторов, как А.И. Бровкович, М.П. Булгаков, Г.В. Есипов, А.М. Иванцов-Платонов, В.И. Калатозов, В.И. Кельсиев, Н.И. Костомаров, П.И. Леднев, Ф.В. Ливанов, С.В. Максимов, П.И. Мельников-Печерский, И.Ф. Нильский, А.Н. Пыпин, Н.И. Субботин, И.Ф. Филиппов, Т.И. Филиппов, А.П. Шапов (5).

Ранее к теме «Достоевский и раскол» обращались И.А. Аврамец, Г.Л. Боград, Н.Ф. Бу-данова, О.Г. Дилакторская, Т.С. Карпачева, Л.Н. Цой. Однако значительная часть названных авторов концентрировалась исключительно на проблематике сектантства в сочинениях Фёдора Михайловича, другие же вовсе избегали конкретизации и понятия «раскол» в своих работах. Следует более пристально рассмотреть историографию данного вопроса.

Как указывает О.Д. Журавель, порой среди писателей рубежа XIX–XX вв. староверие считалось одним из частных проявлений сектантства. Зачастую подобный подход приводил к «терминологической неразличимости раскола и сектантства» (6). Из отечественной литературы данный методологический принцип перекочевал и в научное литературоведение. Так, В.А. Туниманов ещё в 1971 г. намеренно избегал проведения ясной черты между раскольниками, бегунами и хлыстами в творчестве Достоевского (7). Исследователи более позднего времени оставляют

данный подход без пересмотра, продолжают обращаться к нему вплоть до нынешнего времени. Согласно Г.Л. Боград, «понятие «раскол» объединяло старообрядцев и сектантов различного толка» (8). Попытку развернутого рассмотрения данного вопроса предприняла Л.Н. Цой. Полагая, что первоначально слово «раскол» ассоциировалось лишь с противниками церковной реформы Никона, исследовательница обращается к случаям уклонения отдельных старообрядческих согласий в еретические проявления, что, с её точки зрения, всё же является основанием для использования понятия «раскол» в его широком смысле (9).

Подобный подход, на наш взгляд, не всегда оправдан применительно к творчеству Ф.М. Достоевского. Альтернативную точку зрения мы попытались изложить в одной из своих предыдущих работ, продемонстрировав расхождения в интерпретации Достоевским явлений старообрядчества и русского сектантства. Так, нами указывалось, что Фёдор Михайлович придерживался преимущественно крайне негативного мнения о русских сектах (особенно рационалистического толка), в то время как старообрядцы вызывали у него весьма смешанные чувства (10).

В этом контексте следует обратить внимание ещё на несколько публицистических работ Достоевского, посвященных отклонениям от официального православия. Так, при обсуждении вопроса о сохранении и адаптации древнерусской духовной культуры, игравшего немаловажную роль в выстроенной писателем религиозно-философской системе, Фёдор Михайлович избегал обращаться к теме сектантства, по всей видимости, не признавая за ним права наследования сокровенной русской архаике. В статьях, посвященных сектантской проблематике, писатель не допускает использования понятия «раскол». Отдельные случаи употребления этого термина происходят из желания Достоевского наделить сектантов атрибутами, характерными для староверов, как то закрытость, обособленность, непреклонность (11). В то же время нередкие случаи пересечения указанных понятий в творчестве писателя были каждый раз обусловлены желанием Достоевского обратиться к феномену народной стихии, откуда, несмотря на все свои различия, вели общее происхождение и сектанты, и старообрядцы.

Следует также указать на этимологическую несообразность отнесения к расколу многочисленных сект, бытовавших в России XIX в., так как само понятие «раскол» предполагает разобщение единого «тела церкви», обособление ветвей при наличии у них общей канонической и иерархической преемственности от древних автокефальных церквей. В свою очередь, движения духоборов, скопцов, хлыстов, субботников, молокан и им подобных не претендовали на «апостольскую преемственность», противопоставляя себя догме и «омертвевшему слову», укоренившимся в традиционной обрядности, выбирая взамен

путь изменчивости и интуитивности. Таким образом, с нашей точки зрения, наиболее целесообразным представляется проведение ясной черты между старообрядчеством и сектантством в рамках современного достоевсковедения. При необходимости же использования обобщающей терминологии следует выбирать более нейтральные понятия — «иноверие» или «инаковерие», равно применимые к обеим ранее упомянутым конфессиональным группам.

Наиболее широкая дискуссия развернулась в исследовательской среде вокруг религиозной принадлежности героев повести Ф.М. Достоевского «Хозяйка». В специальной литературе устоялось представление о существовании двух основных этапов трактовки данного произведения. Для первого, длившегося вплоть до конца 80-х гг. XX в., характерно восприятие Катерины и Мурина как членов некой старообрядческой общины (12). Отметим, что подобный взгляд находит отражение и в некоторых современных работах, хотя и не имеет широкой поддержки. Принято также считать, что прежде исследователи недостаточно фактологически подкрепляли свои выводы и называли героев староверами «без всяких пояснений». Вместе с тем ещё в 1971 г. З.Г. Минц отстаивал принадлежность Катерины к старообрядцам на основе её волжского происхождения. Ведь уже со времён Екатерины II течение Волги ассоциировалось в народном сознании с местами традиционного проживания «старолюбцев» (13).

Новый этап изучения вопроса берет своё начало на рубеже 1980—1990-х гг. и продолжается до сих пор. В его рамках центральных героев произведения принято отождествлять с представителями русских мистических сект (скопцами или хлыстами) (14). Большинство современных специалистов разделяет именно эту точку зрения, однако и в их среде имеются существенные разногласия. Так, О.Г. Дилакторская наиболее последовательно отстаивает «скопческое» происхождение Катерины и Мурина. Другие исследователи весьма осторожно подходят к обозначенной проблематике, отказываясь проводить точную конфессиональную «идентификацию» литературных героев, и предлагают лишь общие указания на родство их темперамента с русскими ересями.

Необходимо подвергнуть доскональной критике каждую из этих позиций. О.Г. Дилакторская приводит несколько достаточно убедительных доказательств в поддержку своей версии. В частности, этимологическая близость фамилии домовладельца Кошмарова, в доме которого квартируют герои повести, с фамилией реального петербургского купца-скопца Ненастьева, а также наличие в данном доме разбойничьего притона (здесь Достоевский, вероятно, обыгрывает газетные публикации о накоплении сектантами своих богатств мошенническим путём) (15). Любопытны, но малоубедительны рассуждения исследовательницы о нападении Мурина на Ордынова с ножом после совместного застолья как аллюзии на обряд оскпления, следовавший за опоем

оскопляемого. Столь же малоубедительными кажутся размышления о наличии мастерской гробовщика в доме Кошмарова как свидетельства проводимых там обрядов оскопления, часто имевших летальный исход. Более конкретно о принадлежности к скопцам говорит поэтика цвета в одеянии Катерины и Мурина, подробно рассмотренная исследовательницей, а также многочисленные указания на физическую немощь «колдуна» (бледность, худоба, болезненность и др.) (16). Достаточно неясными оказываются и взаимные обращения героев. Старик называет Катерину «белой голубкой», что достаточно определённо отсылает нас к представительницам скопческих общин. Она же именует своего супруга просто «голубем» без уточнения цвета. Напомним, что «серыми голубями» могли именоваться члены хлыстовских «кораблей» (17).

Примечательна немаловажная для сюжетного строя произведения падающая болезнь, которой страдает Мурин. По мнению О.Г. Дилакторской, данный недуг мог выделить старика из обыкновенной сектантской массы (18). Эпилепсия традиционно выступает у Ф.М. Достоевского как маркер уникальности героя, независимо от того «кротким» (Мышкин, Нелли) или «гордым» (Мурин) он предстаёт перед читателем. В этой связи необходимо обратиться к ещё одному лицу, относящемуся к плеяде «гордых» героев Достоевского — Павлу Смердякову.

Г.Л. Боград весьма убедительно доказывает принадлежность этого персонажа «скопческой ереси». Свидетельствами тому являются сопричастность Смердякова к народной стихии, в которой «заключена не только созидательная, но и разрушительная сила», увлечение Григория (приёмного отца Павла) хлыстовщиной, от которой генеалогически и происходят «белые голуби», добросовестность и предприимчивость, так характерные для выходцев из этой секты, да и уже знакомое нам внешнее сложение персонажа: чистоплотность, тонкий голос, зябкость, сопровождаемые нелюбовью к женщинам. Не удивительно, что вслед за О.Г. Дилакторской Г.Л. Боград также высказала предположение о привилегированном положении больного эпилепсией Смердякова в сектантской общине (19).

Стоит ли считать совпадением, что отец другого «гордого» и изуверски-жестокоего персонажа в романе «Идиот» характеризуется Достоевским как почитатель скопцов? Речь здесь, конечно же, идёт о Парфёне Рогожине (20). Любопытно, что в образе последнего Л.Н. Цой также отмечает косвенные указания на сопричастность сектантству: 1. наём скопцом-меняльщиком квартиры в его доме; 2. скопческая страсть к деньгам, отмеченная самой Настасьей Филипповной; 3. стремление обложить её тело цветами вслед за убийством как отсылка к почитанию мошей у скопцов (21). Учитывая же тот факт, что фамилия героя вполне может оказаться отсылкой к старообрядческому Рогожскому кладбищу в Москве, параллель Мурин-Рогожин оказывается особенно любопытной.

Возвращаясь к историографии «Хозяйки», отметим, что зачастую О.Г. Дилакторская в своих изысканиях вынуждена обращаться к опыту исследования хлыстовцев, находя в повести недвусмысленные указания на проявления их вероучения. Таковы замечания исследовательницы об инцестных отношениях Мурина с Катериной как частном проявлении свального греха на хлыстовских радениях, «не разбиравших ни возраста, ни родства». Сравнения Катерины с «хлыстовской богородицей» имеют в работе О.Г. Дилакторской тот же характер (22). Однако есть и то, что не даёт нам оснований ассоциировать Катерину с «серыми голубями». Так, героине присущи кротость, нежность, печаль, что совершенно не увязывается с образом «хлыстовских богородиц», который разделял сам Достоевский. Описывая распущенность и порочность героини Натальи Васильевны из рассказа «Вечный муж», автор использует следующее сравнение: «вела себя как хлыстовская богородица» (23). Т.Ф. Двойшникова также отмечает отсутствие в образе Катерины сколь-либо заметных признаков «инфернальности». Она не бунтует, подчиняется, отказывается от принятия самостоятельных решений (24). Весьма любопытны параллели в творчестве Ф.М. Достоевского, в рамках которых сразу три пары персонажей — Мурин-Ордынов, Мышкин-Рогожин, Труссокий-Вельчанинов — вступают в борьбу за обладание «хлыстовской богородицей» (буквальной или образной).

Более того, не получается однозначно отождествлять героев «Хозяйки» не только с хлыстами, но и в целом с сектантами. Так, одним из основных аргументов О.Г. Дилакторской против «старообрядческого происхождения» Мурина является посещение им церкви, что якобы было невозможно как для представителей поповского, так и беспоповского направлений раскола. Вместе с тем ныне известны многочисленные примеры посещения староверами официальных православных храмов и «внешнего» принятия официальной церкви в целях собственной конспирации (25). Предположение исследовательницы об уважительном отношении духовенства к Мурину как щедрому жертвователю на храм также вполне соотносится с образом купцов-староверов, подкуп церковных и государственных чинов для которых в «николаевскую эпоху» стал едва ли не обыденностью (26). Накрытие головы Екатерины покровом, которое осуществил Мурин по окончании молитвы, в свою очередь, вполне можно связать с практикой самоисповеди и деятельности стариков-начётчиков в беспоповских старообрядческих общинах. Факты блуда, проходящие через всё сюжетное повествование повести, были не чужды не только сектантам, но и отдельным толкам раскола. О последних Ф.М. Достоевский, наверняка, мог узнать на страницах церковной печати, представители которой с энтузиазмом доносили до общественности пересуды о сексуальной жизни в старообрядческих общинах (27).

Давление Мурина на Катерину, в результате которого та постоянно живёт в ожидании Страшного суда, в целом характерно для старообрядческой культурной традиции. Произведения апокалиптического жанра, призванные вызвать у читателя состояние эсхатологического ужаса, имели широкое хождение в старообрядческой книжной традиции (28). Наконец, не раз в тексте повести Фёдор Михайлович упоминает о наличии у Мурина большого количества книг, посредством чтения которых он и «удерживает» Катерину. Сама О.Г. Дилакторская вынуждена указать на то, что подобное совершенно нехарактерно для сектантов, в категорической форме отвергавших письменную культуру (29). Об этом знал и Достоевский, вкладывая в уста Катерины слова о том, что «книги человека портят». Такой способ совмещения образа сектантов и староверов весьма любопытен, т.к., по утверждению О.Д. Журавель, отношение к книжной культуре было едва ли не самым характерным маркером, отличавшим сектантов от весьма пёстрого, но единого в своём преклонении перед книгой, старообрядческого мира (30). Стоит, однако, отметить, что старообрядчество и сектантство в данном случае не смешиваются в представлении Ф.М. Достоевского в виде т.н. «раскола». Напротив, писатель заведомо стремится «спаять» два явления, всю разницу между которыми прекрасно осознаёт. Так, по мнению ряда исследователей, герои литературных произведений могли заведомо наделяться чертами как сектантов, так и староверов в процессе создания авторского мифа (31).

Примечательно, что указанные ранее физические характеристики Мурина, обнаруживающие его принадлежность к скопцам, перечёркиваются «длинной, тонкой, полуседой бородой» (32). Полное отсутствие у мужчин-скопцов бороды или же наличие на лице лишь незначительной растительности демонстрируют многочисленные фотографии и литографии второй половины XIX в. Имей Достоевский своей целью показать читателю в «колдуне» лишь скопческого вероучителя, данная деталь описания наверняка подверглась бы значительному переосмыслению. Наконец, вся страстность натуры старика, его лихорадочная одержимость женским полом, а также факты сожителства с Катериной и её матерью вряд ли могли быть возможны для Мурина-скопца в силу весьма определённых физиологических причин. В свою очередь, И.А. Аврамец видит во внешней слабосильности Мурина отголоски не реалистических, а романтических мотивов. В частности, старик у неё ассоциируется с «демоном», который, искушая свои жертвы, сам терпит гнев злого рока (33). Подобное толкование вполне допустимо, учитывая хотя бы то обстоятельство, что ряд специалистов вовсе рассматривает происходящие в повести события как бред в воспалённом мозгу Ордынова (34).

Научное сообщество высказывает достаточно полярные взгляды относительно предложенной О.Г. Дилакторской интерпретации. Часть иссле-

дователей солидарны с ней и продолжают оспаривать «старообрядческое» происхождение героев. Так, С.В. Березкина указывает на то, что старообрядцы не подвергались ссылке в монастырь на покаяние. Мурин же был отправлен туда за попытку самоубийства и покушение на убийство (35). Другие авторы заняты поиском «нестыковок» в работах самой О.Г. Дилакторской. Так, в 2009 г. И.И. Евлампиев подверг критике выводы исследовательницы, указав на то, что этнографическая точность не была основной задачей Достоевского при написании повести. Сектанты же и старообрядцы интересовали писателя как носители определённых религиозных тенденций (36). С подобным выводом сложно не согласиться, учитывая тот факт, что сходные мысли выражала и сама О.Г. Дилакторская (37).

Но на какие именно «тенденции» стремится указать Достоевский в своём художественном произведении? Ответом может стать общая сопричастность староверия и мистических ересей духу уже упомянутой ранее «народной стихии». Не секрет, что ко второй половине XIX — началу XX вв. хлыстовство, для многих современников являвшееся едва ли не синонимичным понятию «сектантство», было третьей по численности адептов верой русского народа (после официального православия и старообрядчества) (38). Сам писатель, не принимая сектантства, ценил его как особую форму духовного творчества народа. Что же касается раскола, то несмотря на все несовпадения «народного православия» с каноническим христианством, Фёдор Михайлович видел в староверии искреннее стремление к истине. По убеждению Достоевского, «только то, что прошло редакцию народа, может претендовать на вечность». Не удивительно, что целая плеяда исследователей замечает желание великого писателя объявить инаковерие «общенародным духовным наследием», «лучшим залогом надежды на будущее» (39).

Дискуссия среди исследователей развернулась также вокруг личности и рода занятий самого Ордынова. Общее представление об увлечённости этого персонажа церковной историей за последние два десятилетия подвергалось значительным уточнениям. Так, М. Ягих предположил, что деятельность Ордынова заключалась в построении некой философской системы на базе утопического социализма. И.И. Евлампиев, соглашаясь с тем, что работа Василия Михайловича носит в большей степени философский, нежели научный характер, и вовсе указывает на то, что сфера интересов героя — история раскола (40). Утверждение первого исследователя не отвечает принципу фальсифицируемости и потому не может быть доказано или опровергнуто. Рассуждения же второго следует рассмотреть более детально.

Приведём цитату, являющуюся, по мнению И.И. Евлампиева, доказательством изучения Ордыновым старообрядческой книжности: «взял её, всю писанную, как древние раскольничьи книги, которые ему удавалось прежде видеть» (41).

Используемый в тексте глагол «удавалось» указывает скорее на нерегулярность, кратковременность знакомств Ордынова с предметом, нежели на явление, занимающее центральное место в области его научных интересов. Вряд ли Василий Михайлович вообще мог ассоциироваться у Достоевского с исследователем раскола, поскольку повесть писалась в 1840-е гг. Напомним, что начало массового увлечения интеллигенции проблемами русского раскола относится лишь к 60-70 гг. XIX в., когда выходят в свет монументальные труды Г.В. Есипова, Ф.В. Ливанова, П.И. Мельникова-Печерского, И.Ф. Нильского, Н.И. Субботина и др. В целом же знакомство Ордынова со старообрядческой книжностью на обыденном уровне представляется вполне убедительным, учитывая тот факт, что по самым оптимистичным подсчетам, численность староверов в России ко второй половине XIX в. могла достигать 10 млн. человек (42).

Таким образом, как Катерина, так и Мурин предстают читателю наделёнными признаками религиозного иноверия. В то же время степень выраженности проявлений сектантства и староверия у этих героев разная. Катерина олицетворяет единение инаковерцев с народностью, стремлением к поиску сакральной истины, кроткую робость «светлых» персонажей Достоевского, нашедших дальнейшее развитие в Соне Мармеладовой, Матреше («Бесы»), Неточке Незвановой. При этом и Катерина не избавлена от пороков той «народной веры», частью которой сама является. Всё описанное как нельзя лучше увязывается с крайне неоднозначным образом старообрядцев, запечатлённым в сознании Ф.М. Достоевского. Мурин же, несмотря на свою приверженность «древним книгам», олицетворяет «почти уродливое» для Фёдора Михайловича деспотичное сектантство, а также всё то, что так отталкивало его от некоторых «старолюбцев» (высокомерие, лукавство, презрительное отношение к миру) (43). Ордынов же в предложенной сюжетной связке как историк церкви противопоставляется пророку-сектатору, стремится вырвать «народную душу» из тьмы вековых заблуждений и беззаконий.

В заключение уместно процитировать слова П.И. Мельникова-Печерского по поводу русских мистических сект, бытовавших в России XIX в.: «Как православные, так и старообрядцы дичатся этих сект, называя их „темными“, питают к ним отвращение и какую-то суеверную боязнь» (44). Сложно не заметить в приведённой цитате крайне лаконичное изложение отношений, сложившихся в сюжетном треугольнике Ордынов–Катерина–Мурин.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сюйян М. Раскольники в «Записках из мертвого дома» Ф.М. Достоевского: взаимодействие художественного текста с публицистикой // Известия УрФУ. Серия 2. Гуманитарные науки. 2017. Т.19. №4 (169). С.141.
2. Боград Г.Л. Предположения о Смердякове

- (к вопросу об отношении Достоевского к расколу) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2007. Т.18. С.162; Достоевский Ф.М. Лорд Редсток // Собрание сочинений в 15 т. Т.13. Л., 1994. С.113.
3. Библиотека Ф.М. Достоевского: опыт реконструкции. Научное описание / Отв. ред. Н.Ф. Буданова. СПб., 2005. С.19.
4. Цой Л.Н. Проблемы раскола и народных ересей в творчестве Ф.М. Достоевского. Якутск, 1995. С.33.
5. Там же. С.6, 50, 58.
6. Журавель О.Д. Старообрядческое сочинение 1909 года о человеке: истоки, контекст // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2010. Т.9. Вып.2. С.147.
7. Туниманов В.А. Достоевский и Некрасов // Достоевский и его время. Л., 1971. С.45.
8. Боград Г.Л. Предположения о Смердякове. С.161.
9. Цой Л.Н. Проблемы раскола. С.9-11.
10. Бытко С.С. Философское осмысление старообрядчества в творчестве Ф.М. Достоевского: особенности интерпретации // Материалы и исследования по истории России. Вып.1. Нижневартовск, 2017. С.4.
11. Достоевский Ф.М. Миражи. Штунда и редстокисты // Собрание сочинений в 15 т. Т.14. СПб., 1995. С.112-114.
12. Карпачева Т.С. Осмысление общественной опасности сект и нарушений прав человека в нетрадиционных религиозных объединениях в творчестве Ф.М. Достоевского, П.И. Мельникова-Печерского и публицистике XIX в. // Актуальные вопросы изучения светской и духовной словесности. М., 2017. С.192.
13. Минц З.Г. Блок и Достоевский // Достоевский и его время. Л., 1971. С.238.
14. Дилакторская О.Г. Скопцы и скопчество в изображении Достоевского (к истолкованию повести «Хозяйка») // Филология (Philologica). СПб., 1995. Т.2. №3/4. С.60.
15. Там же. С.62, 77.
16. Там же. С.69, 72.
17. Эткинд А.М. Хлыст: Секты, литература и революция. Изд. 2-е, сокр. М., 2013. С.81.
18. Дилакторская О.Г. Скопцы и скопчество. С.68.
19. Боград Г.Л. Предположения о Смердякове. С.161, 164-166, 168.
20. Достоевский Ф.М. Идиот // Собрание сочинений в 15 т. Т.6. Л., 1989. С.5-616.
21. Цой Л.Н. Проблемы раскола. С.63-64.
22. Дилакторская О.Г. Скопцы и скопчество. С.70-71, 75.
23. Достоевский Ф.М. Вечный муж // Собрание сочинений в 15 т. Т.8. Л., 1990. С.32.
24. Двойшникова Т.Ф. Образ Катерины («Хозяйка» Ф.М. Достоевского): итоги и перспективы изучения // Информационный портал «Методсовет» [Электронный ресурс]. URL: <https://sites.google.com/site/metodsovet09/konferencia-pps-20-01-10/sekcia-2/dvojnisknikova-t-f-1> (дата обращения: 14.05.2019).
25. Немоляки // Тобольские епархиальные ведомости. 1883. №21. С.451.
26. Бытко С.С. «Степан Степанович своих не покинет», или тайный старообрядец в должности городского головы (к биографии Л.С. Масленникова) // Православие. Наука. Образование. 2018. №2 (6). С.23.
27. Современное состояние раскола в Тобольской епархии // Тобольские епархиальные ведомости. 1883. №23-24. С.496.
28. Бытко С.С. Полемическая культура староверов и структура рукописного сборника конца XIX в.:

особенности взаимодействия // Вестник Томского государственного университета. 2018. №428. С.75.

29. Дилакторская О.Г. Скопцы и скопчество. С.68.

30. Достоевский Ф.М. Хозяйка // Собрание сочинений в 15 т. Т.1. Л., 1988. С.352.

31. Журавель О.Д. Старообрядческое сочинение 1909 года. С.148.

32. Достоевский Ф.М. Хозяйка. С.341.

33. Аврамец И.А. «Портрет» Н.В. Гоголя и «Хозяйка» Ф.М. Достоевского (к проблеме типологического родства) // Ученые записки Тартуского государственного университета. Типология литературных взаимодействий. Тарту, 1983. Вып.620. С.46-47.

34. Бем А.Л. Драматизация бреда («Хозяйка» Достоевского). Ижевск, 2012. С.6.

35. Березкина С.В. О повести Достоевского «Хозяйка» // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2010. Т.19. С.292-293.

36. Евлампиев И.И. Первый опыт религиозно-философских исканий в творчестве Ф. Достоевского (повесть «Хозяйка») // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2009. №2 (6). С.134.

37. Дилакторская О.Г. Скопцы и скопчество. С.77.

38. Любимова О.Е. Блок и сектантство: «Песня судьбы», «Роза и крест» // Александр Блок: исследования и материалы. СПб., 1998. С.69.

39. Ветловская В.Е. Ф.М. Достоевский // Русская литература и фольклор (вторая половина XIX в.). Л., 1982. С.69.

40. Ягих М. Образ Конта в рассказе Ф.М. Достоевского // Positivism: Secular, Social, Scientific [Электронный ресурс]. URL: <http://positivists.org/blog/archives/2281> (дата обращения: 14.05.2019); Евлампиев И.И. Первый опыт религиозно-философских исканий С.132-134.

41. Достоевский Ф.М. Хозяйка. С.372.

42. Пругавин А.С. О необходимости и способах всестороннего изучения русского сектантства. СПб., 1880. С.14.

43. Бытко С.С. Философское осмысление старообрядчества. С.4, 10.

44. Мельников-Печерский П.И. Тайные секты // Полное собрание сочинений в 14 т. Т.14. М., СПб., 1898. С.286.

С.С. БЫТКО

КОМПОЗИЦИЯ С ПОДСОЛНУХАМИ (К ИСТОРИИ ТРАНСФОРМАЦИИ ОДНОЙ КНИЖНОЙ ЗАСТАВКИ)

Сложно переоценить значение, которое имеет старообрядческая книжность для современных палеографов. На протяжении многих столетий «ревнители древнего благочестия» сохраняли, распространяли и развивали древнерусское литературное наследие. Огромный авторитет книги, воцарившийся в среде поборников староверия с самого начала его существования, предопределил складывание многообразной рукописной и печатной традиции.

Помимо схоластического метода и литературных стилей, старообрядцы унаследовали у русского средневековья трепетное отношение к декоративной книжной орнаментике. Заставки и инициалы, концовки и колофоны были неотъемлемым атрибутом почти любого старообрядческого фолианта. С появлением крупных старообрядческих центров в первой четверти XVIII в. эта черта не только сохранилась, но и получила дальнейшее развитие. Активно шло формирование библиотек, в скрипториях ежегодно проходили обучение десятки новых книжников. Складывались отдельные рукописные стили (поморский, гуслицкий и др.). С расцветом старообрядческого книгопечатания происходит стремительное развитие старопечатного стиля, оформившегося с ранних лет существования староверия.

Одному из образцов данного стиля и посвящено настоящее исследование. Интересующий нас экземпляр заставки представлен в виде прямоугольной рамки, украшенной причудливым растительным рисунком. Центральное место в композиции занимают два цветка, обращённые в противоположные друг от друга стороны. По внешним признакам (тонкий стебель, вытянутая форма лепестков, многочисленные тычинки) цвет-ки следует ассоциировать с подсолнухами. Подобный тип заставки восходит к московской дониконовской орнаментике (характерные признаки: переплетение стеблей в центре, пышные цветы, расходящиеся в сторону закруглённые ветви), и был весьма широко распространен в печатной традиции староверов в XVIII–XX вв. и за столетия бытования претерпел значительную внешнюю трансформацию. В нашей работе предпринимается попытка определить происхождение заставки, установить круг типографий, использовавших её в своей работе, и проследить хронологию её видоизменений.

Впервые заставку (рис. 1) мы встречаем в Псалтыри 4°, напечатанной Типографией униатского Свято-Успенского монастыря в Почаеве и датированной 1783 г. (№60 по И.В. Починской). Для нас остаётся неизвестным, какими мотивами

руководствовались старообрядческие заказчики, обращавшиеся для изготовления книг именно к братии Почаева. Непонятно также, стоит ли считать местом первоначального изготовления клише именно Свято-Успенский монастырь, или же оно было исполнено самими заказчиками и доставлено печатникам вместе с текстами для воспроизведения. Тем не менее, после начала старообрядческого книгопечатания в Почаеве в 1781 г. типография ещё не раз использует заставку, помещая её преимущественно в изданиях Псалтыри (№59, 61, 63, 67 по И.В. Починской).

Уже к концу 80-х гг. XVIII в. типография супрасльского Благовещенского базилианского монастыря копирует клише, в результате чего в Альфе и Омеге, Страстях Христовых и Каноннике (№80, 82, 85 по И.В. Починской) появляется уже знакомая нам композиция (рис. 2). Тем не менее, супрасльский вариант заставки имеет некоторые отличия от оригинала: раскрывающиеся бутоны в верхних углах заменены пятисегментными листьями, расположенные рядом с ними цветки лишены пятнистой окантовки, бутоны в нижних углах вырезаны из композиции.

Известно, что первым заказчиком и издателем старообрядческой литературы, арендовавшим оборудование супрасльской типографии, был купец М.Г. Соловьев. На собственные деньги печатник изготавливает типографский материал, который позднее увозит с собой при переезде в Варшаву (в начале 80-х гг. XVIII в.). Испытывая существенную конкуренцию со стороны активизировавшейся свою деятельность Почаевской типографии, Супрасльская книгопечатня под руководством префекта Мелетия Оссуховского вскоре вновь возобновляет выпуск старообрядческих изданий, устанавливая продолжительное коммерческое сотрудничество с купцом П. Губаревым (1).

Во второй половине 80-х гг. XVIII в. староверы прекращают сотрудничество с Почаевской типографией, отдавая предпочтение печатанию книг в собственных типографиях, в результате чего значительно сокращается выпуск старообрядческой литературы за рубежом. Именно с этим следует связывать попытку печатников Супрасля около 1786 г. произвести копирование почаевского клише. Не случаен и выбор композиции для копирования. По всей видимости, основными мотивами копирования именно «сюжета с подсолнухами» явилось желание печатников продолжить использование униатского орнаментального наследия, а также сделать свои издания визуально более близкими к продукции выбывшей из конкурентной борьбы Почаевской типографии.

Наиболее широкое хождение заставка получила в изданиях типографии Ф.К. и А.Ф. Карташевых в Клинцах. Впечатляют масштабы бытования заставки: почти в половине изданий Клинцовой типографии присутствует исследуемая композиция. На сегодняшний день известно по меньшей мере 47 таких тиражей (2). Клинцовский вариант клише (рис. 3) имел в своей основе оригинальное почоевское изображение подсолнухов, однако, как и в предыдущем случае, не обошлось без некоторой визуальной трансформации заставки. Так, раскрывающиеся бутоны в верхних углах композиции стали напоминать завязи малины (эта тенденция нашла ещё большее развитие в позднейших вариантах клише, бравших за основу клинцовский тип). Лепестки цветов существенно удлинняются и заостряются. В остальном этот вариант заставки был выполнен очень близко к оригиналу, в результате чего значительно контрастирует с достаточно «вольной» супрасльской вариацией.

Любопытно, каким образом орнаментальное наследие униатских типографий было воспринято непосредственно старообрядческими книгопечатниками. Здесь следует обратиться к более ранней типографии в Клинцах, возникшей в 1785 г. и возглавляемой купцами В.Я. и Я.К. Железниковыми, а также Д.С. Рукавишниковым. Железников В.Я. начал сближаться с Почоевской типографией ещё в начале 1780-х гг., заказывая там издания, а затем и самостоятельно участвуя в печатании книг. Уже в 1785 г. между Железниковым и префектом типографии Спиридоном Коберским разгорается конфликт, спровоцированный попытками первого переманить почоевских печатников в собственную типографию (3). Именно в результате этого инцидента, даже повлекшего за собой применение насилия, Почоевский монастырь резко обрывает деловые отношения со старообрядцами.

Тем не менее, В.Я. Железникову всё-таки удалось привлечь в свою типографию часть мастеров из Почоева, профессионализм которых предопределил становление в Клинцах развитой школы книжного декора. А.В. Вознесенский отмечает существенную нехватку гравированных заставок у типографии Ф.К. Карташева, наблюдавшуюся на рубеже 80–90-х гг. XVIII в. (4; 5). Возможно предположить, что клише изготовил один из бывших работников Почоевской типографии, вынужденный искать место у Карташева, или же рисунок был позаимствован в одном из ранних почоевских изданий. Недаром типография Железниковых продолжала свою работу по крайней мере до 1793 г., в то время как упомянутая заставка появляется в употреблении Карташева уже в 1790 г. (6).

Известно, что зачастую в своих изданиях Ф.К. Карташев указывал местом публикации книг именно Почоев (7; 8). Кроме необходимости отвести от Клинцов внимание губернских властей, существовала и другая причина ложных выходных данных — определенный уровень доверия староверов

к изданиям Свято-Успенского монастыря, успевшего за прошедшие десятилетия уверенно зарекомендовать себя на старообрядческом книжном рынке. Допустимо полагать, что получив в распоряжение типографские материалы, почти полностью совпадающие с орнаментом Почоева, издатель воспользовался ими для придания своим книгам определенного сходства с продукцией известной западной типографии (9).

В середине 1810-х гг. А.Ф. Карташев, занявший место своего покойного отца, производит обновление типографских материалов: на смену начавшим разрушаться заставкам были созданы новые (10). Без сомнения, нуждалось в обновлении и клише с подсолнухами. Хотя система декора клинцовских книг отводила данной заставке особое значение, и преимущественно она использовалась в одном издании не чаще 12 раз, открывая лишь самые значительные с точки зрения структуры главы, обширный репертуар типографии вкупе с достаточно многочисленными тиражами привел к тому, что только к концу XVIII в. клише пережило несколько десятков тысяч оттисков (11).

Для изготовления новых досок (рис. 4а), по всей видимости, были привлечены мастера, ответственные за создание прежней клинцовой заставки. Мы также можем констатировать, что при работе над композицией гравёр исходил из привычной клинцовой заставки, игнорируя наследие более ранних почоевского и супрасльского рисунков. В частности, новое изображение почти не претерпело изменений в сравнении с карташевским оригиналом. Центральные и второстепенные элементы композиции были тщательно скопированы, претерпев лишь незначительные визуальные изменения.

Примерно в это же время в типографии делается ещё одна копия клише (рис. 4б), не получившая столь же широкого хождения, нежели две другие карташевские вариации. Данная разновидность встречается лишь в некоторых изданиях первой четверти XIX в. Заметно, что основой для создания доски послужила заставка № 3. Однако на этот раз для работы над материалом был привлечён другой художник, переосмысливший, и то незначительно, отдельные элементы композиции.

В начале 1810-х гг. А.Ф. Карташев подвергся полицейскому преследованию за свою издательскую деятельность. Несмотря на запрет, типография продолжала существовать до 1817 г. После окончательного разгрома книгопечатни и дальнейших разбирательств в 1818 г. Аким Фёдорович оказывается вынужден продать своё оборудование Московской типографии единоверцев (12). Здесь начинается новый этап бытования клинцовских заставок. В результате затухания старообрядческой печатной традиции, ярко проявившегося уже с 1820-х гг. и обусловленного упадком крупных центров старообрядчества, наряду с развитием охранительных тенденций в государстве, одним из источников удовлетворения читательских потребностей староверческих общин стала единоверческая типография. Единоверцы

продолжали использовать доставшийся им типографский материал, в результате чего клише №3 использовалось вплоть до середины XIX в., а оттиски доски № 4а можно обнаружить даже в изданиях начала следующего столетия.

Новая волна старообрядческого книгопечатания относится ко второй половине XIX в. Именно тогда изучаемая нами композиция прочно входит в печатную традицию беспоповцев-федосеевцев. В альбоме орнаментики Л.А. Гребнева встречается одна из таких заставок (рис. № 5). Судя по записям самого Гребнева, предоставившего в 1920-х гг. часть уцелевших типографских материалов Ново-Тушинскому краеведческому музею, представленная доска в готовом виде «куплена в стар. типографии» (13). Идентичная запись, датируемая 1899 г., имеется под гравюрой царя Давида (№64 по Л.А. Гребневу). И.В. Починская указывает на то, что это клише было выкуплено Гребневым из типографии братьев Овчинниковых (14). Следует полагать, там же Лука Арефьевич приобрел и интересующую нас заставку.

В случае с экземпляром заставки Алексея Петровича и Андрея Петровича Овчинниковых образцом для гравера послужила ранняя клинцовская заставка конца XVIII в. Заметно, что мастер второй половины XIX в. значительно уступал в искусности своему предшественнику. Достаточно верно передав основные элементы композиции, он не сумел без искажений воспроизвести второстепенные её части. Так, завязи малины в верхних углах рамки приобрели желудеобразный вид, расположенные рядом с ними цветки лишились, как и в супрасльской версии, своей пятнистой окантовки. Цветки же в центре композиции снова приобрели некое сходство с маками, не полностью, однако, утратив заостренность лепестков.

Будучи владельцами весьма крупной и обесцененной, по меркам своего времени, типографии, Овчинниковы могли позволить себе сформировать собственный орнаментальный стиль украшения книг. Примечательно, что работники печатни широко использовали клише, выполненные именно по образцам клинцовских изданий. При этом сложно судить, было ли всё дело в художественных достоинствах клинцовской продукции или причина заключалась в желании отдать дань уважения выдающейся типографии прошлого. В результате активного преследования руководителей типографии со стороны полицейских властей к концу XIX в. книгопечатня прекратила свою деятельность. Оборудование частью было конфисковано, частью распродано другим старообрядческим издателям (15; 16).

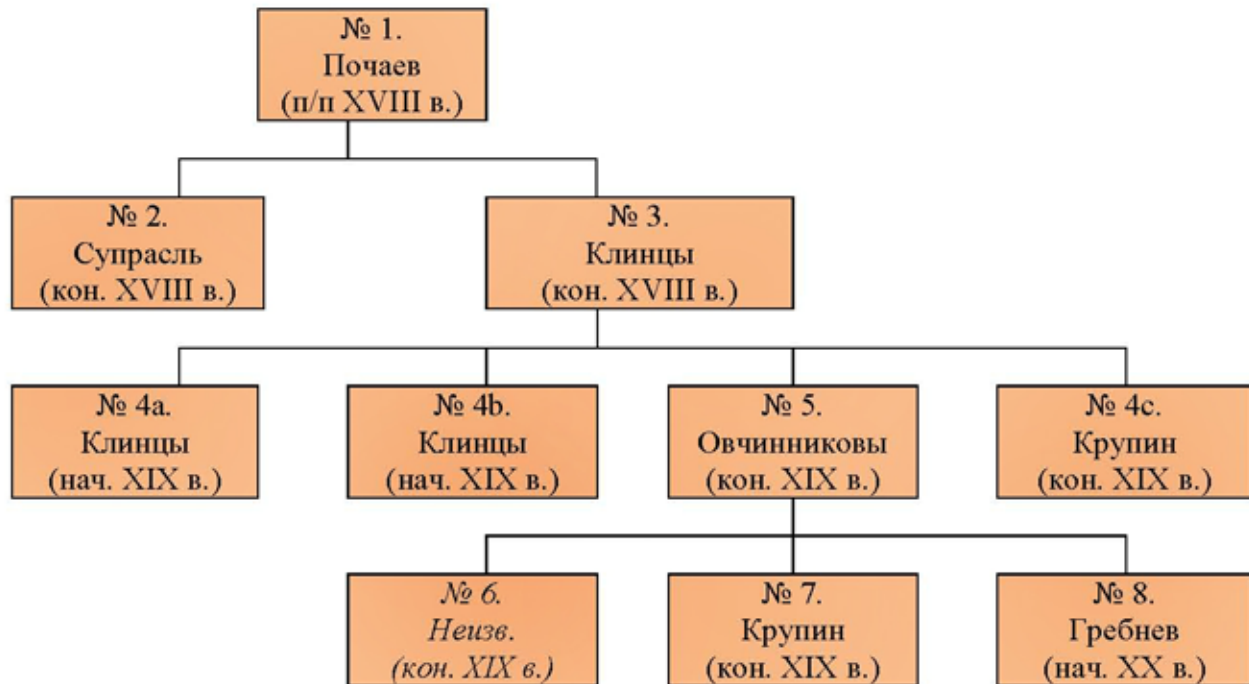
Ещё один любопытный экземпляр заставки (рис. 7) удалось обнаружить в книге «Страсти Христовы», хранящейся в Фонде редких книг Нижневартковского краеведческого музея (17). Заметно, что представленная разновидность заставки находится в сильной зависимости от «овчинниковского» варианта. У обоих экземпляров цветки в верхних углах рамки лишены

пятнистой окантовки, а основным средством придания объёма фигурам служит ассиметричная штриховка (клише рубежа XVIII–XIX вв. для этой цели использовали игру света и тени). Однако первичной можно однозначно назвать заставку Овчинниковых, так как в образце из ФРК НКМ налицо ряд расхождений с «клинцовской» версией композиции, не наблюдающихся у более ранней «овчинниковской» (отсутствие стилизованного листка между стеблями подсолнухов).

Для атрибуции представленного клише необходимо обратиться к другой федосеевской книгопечатне, а именно типографии Д.Д. Крупина в Москве. Исследователи отмечают сильнейшее влияние орнаментики Овчинниковых на издания этой типографии (18). Ряд заставок Крупина мы можем найти в альбоме Л.А. Гребнева (№ 16, 1920, 22). Примечательно, что сходные оттиски можно наблюдать и в «Страстях Христовых», хранящихся в ФРК НКМ. Таким образом, наиболее вероятным местом создания книги следует считать московскую типографию Д.Д. Крупина. С этим выводом вполне согласуются результаты палеографического исследования листов книги, на которой отсутствуют филигранные, но имеются штемпели, что было достаточно характерно для рубежа XIX–XX вв., а именно на этот промежуток приходится функционирование предприятия Д.Д. Крупина (19).

Любопытно, что при печатании книг Крупин использовал ещё одно клише, содержащее композицию с подсолнухами (рис. 4с). Ещё более примечательно, что изготовленная в конце XIX в. доска испытала влияние классической «клинцовской» заставки, созданной за столетие до этого. Мастер, слегка искаживший второстепенные элементы изображения, тем не менее, достаточно точно передал декор оригинала. Таким образом, в типографии Д.Д. Гребнева одновременно использовались два оригинальных варианта доски, имеющих, однако, совершенно разное происхождение и стилистическую «наследственность».

Загадкой остаётся происхождение другой обнаруженной нами заставки (рис. 6). Представляется несомненным, что её изготовитель ориентировался на пример «овчинниковского» типа. При изготовлении доски мастер достаточно верно скопировал образец, искажив лишь второстепенные элементы. В некоторых отношениях композиции сходны до степени смешения. Это наводит на мысль о том, что этот вариант, как и заставка №7, был создан для предприятия Д.Д. Крупина, стремившегося подражать орнаментальному богатству книгопечатни Алексея Петровича и Андрея Петровича. Такой вывод косвенно подтверждается и ложными выходными данными книг, содержащих исследуемый оттиск: Почаевская типография. Известно, что отличительной чертой изданий Крупина являлось указание на Почаевскую типографию (20). Вместе с тем представленный аргумент не является решающим, так как на рубеже XIX–XX вв. сразу несколько

Художественная преемственность заставок.

В схеме указано время изготовления клише и место его первоначального использования. Общий период бытования и владельцев см. в приложениях.

старообрядческих предприятий указывали в качестве места выхода Почаев (среди них есть и упомянутое ранее издательство Л.А. Гребнева (21). Следует констатировать, что вопрос о происхождении и бытовании заставки № 6 пока остаётся дискуссионным и заслуживает отдельного исследования.

Последнее из рассматриваемых нами клише также содержится в альбоме Л.А. Гребнева (рис. 8) и, как свидетельствует запись составителя, выполнена лично Лукой Арефьевичем (22). Эта заставка перенесла, пожалуй, самую серьёзную внешнюю трансформацию в сравнении с предшествовавшими разновидностями. Сохранив расположение ключевых элементов и пропорции, Гребнев в корне переосмыслил орнаментальное наполнение заставки. Из наиболее заметных отличий следует назвать превращение им подсолнухов в плоды малины. Такую же трансформацию претерпели цветки, расположенные во внутренней части рамки (по бокам), а также цветок, венчающий всю эту композицию. Многие элементы декора изменили угол наклона. К примеру, находившиеся анфас читателю подсолнухи теперь оказались в профиль смотрящему. Стебли растений на новой доске тянутся из вазы, изображение которой было достаточно распространено в орнаментальном материале Гребнева.

Подводя итог проделанной работе, следует отметить, что заставка с подсолнухами оказалась одной из наиболее устойчивых декоративных композиций в истории кириллического книгопечатания. Она же в значительной степени

повторила и весь путь старообрядческого книгоиздательства XVIII–XX вв. Впервые отпечатанная в униатских типографиях, уже к концу первого столетия ей удалось обособиться от «западного прошлого» и утвердиться в орнаментальной традиции новообразовавшихся книгопечатен староверов. Пережив временный упадок второй четверти XIX в., композиция не только оказалась вновь востребованной среди различных согласий старообрядчества, но и породила более десятка собственных вариаций. Итогом этого пути стало утверждение композиции в качестве общепринятой и даже образцовой. При допущении новых художественных веяний одновременно от гравера требовалось и соблюдение вековых традиций, что обеспечивало в начале XX в. баланс прошлого с настоящим, бурное развитие книжного декора и всего кириллического книгопечатания.

В представленной работе нам, как представляется, удалось определить место и время изготовления большинства заставок, а также выявить типографии, использовавшие композицию с подсолнухами в своей продукции. Составлена хронология видоизменений, происходивших с каждым типом заставки. Тем не менее, в изучении этой темы до сих пор имеется множество белых пятен. В частности, неясным остаётся, продолжил ли «почаевский» вариант заставки бытовать в униатской среде после разрыва отношений Свято-Успенского монастыря со старообрядцами. Любопытной также представляется судьба заставки № 4б, не

ПРИЛОЖЕНИЕ



Рис. 1. Типография Свято-Успенского монастыря в Почаеве (№254 по И.В. Починской 1994). XVIII в.

Рис. 2. Типография Благовещенского монастыря в Супрасле (№310 по И.В. Починской 1994). 1780–1790-е гг.



Рис. 3. Типография Ф.К. Карташева в Клинцах, позднее — Московская единоверческая типография (№ 68 по А.В. Вознесенскому 1991). Кон. XVIII — сер. XIX в.

Рис. 4а. Типография А.Ф. Карташева в Клинцах, позднее — Московская единоверческая типография). Нач. XIX — нач. XX в.



Рис. 4б. Типография А.Ф. Карташева в Клинцах (Коллекция редких книг Литкаринского историко-краеведческого музея. КП-3041, Инв. Док-775). Начало XIX в.;

Рис. 4с. Типография Д.Д. Крупина в Москве. Кон. XIX — нач. XX в.



Рис. 5. Типография братьев Овчинниковых в Москве, позднее — Типография Л.А. Гребнева в Старой Тушке (№ 7 по Л.А. Гребневу). 1880–1910-е гг.

Рис. 6. Неизвестная типография. Конец XIX в.



Рис. 7. Типография Д.Д. Крупина в Москве (Фонд редких книг Нижневартковского краеведческого музея. Инв. №3387). Кон. XIX — нач. XX в.

Рис. 8. Типография Л.А. Гребнева в Старой Тушке (№24 по Л.А. Гребневу). Нач. XX в.

встречавшейся в отличие от других «клинцовских» орнаментов в единоверческих изданиях XIX — начала XX в. Ещё более занимательным кажется вопрос о бытовании заставки в рукописной кириллической традиции, примеры чего уже отмечались исследователями применительно к периоду упадка печатной традиции староверов во второй четверти XIX в. (23).

Не исключена возможность существования других вариантов заставки, изучение и систематизация которых может внести существенные коррективы в предложенный нами порядок художественной преемственности композиций. Следует также признать весьма условной датировку и атрибуцию некоторых заставок, относящихся ко «второй волне» старообрядческого книгопечатания (вторая половина XIX — начало XX в.).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вознесенский А.В. Сведения и заметки о кириллический печатных книгах // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т.52. С.629-630.
2. Вознесенский А.В. Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII — начала XIX века: каталог. Л., 1991. С.157.
3. Вознесенский А.В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). Материалы к словарию. Екатеринбург, 1996. С.11, 19.
4. Починская И.В. Рукописные и старопечатные книги кириллической традиции: изучение, описание, хранение. Екатеринбург, 2010. С.385.
5. Вознесенский А.В. Старообрядческие издания XVIII — начала XIX века: введение в изучение. СПб., 1996. С.12.
6. Вознесенский А.В. Кириллические издания. С.9.
7. Вознесенский А.В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев. С.14.
8. Романова А.А. Книгоиздательская деятельность Почаевского монастыря (1732–1830) // Библиотека

Российской академии наук [Электронный ресурс]. URL: http://www.rasl.ru/e_editions/2007_Romanova.pdf (дата обращения: 16.09.2018).

9. Бытко С.С. Состав и структура учительного старообрядческого конволюта конца XVIII в. // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». №1 (17), 2018. С.36.
10. Вознесенский А.В. Кириллические издания. С.10.
11. Починская И.В. Старообрядческое книгопечатание XVIII — первой четверти XIX веков. Екатеринбург, 1994. С.61.
12. Починская И.В. Рукописные и старопечатные книги. С.391.
13. Гребнев Л.А. Альбом орнаментики Л.А. Гребнева // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С.61.
14. Починская И.В. Из истории старообрядцев Вятского края. Федосеевцы (конец XVIII — начало XX в.) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С.53.
15. Починская И.В. Книгопечатание старообрядцев-федосеевцев во второй половине XIX — начале XX вв. (до 1906 г.) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. Вып.1. С.146.
16. Починская И.В. Рукописные и старопечатные книги С. 401402.
17. ФРК НКМ. Инв. № 3387. Страсти Христовы. Л.1.
18. Починская И.В. Из истории старообрядцев. С.53.
19. Дадыкин А.В. Методические указания по определению и датировке бумаги русских кириллических книг XV–XX вв. Ростов Великий: Археографическая лаборатория МГУ им М.В. Ломоносова, 2006. С.36-37.
20. Починская И.В. Рукописные и старопечатные книги С.403.
21. Починская И.В. Из истории старообрядцев. С.51.
22. Гребнев Л.А. Альбом орнаментики. С.64.
23. Мухина Н.В. Интерпретация старопечатного стиля орнаментики в крестьянском книжно-рукописном искусстве Урала XVIII — нач. XX вв. // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». №6 (106), 2008. С.37.

Т.Ф. ВОЛКОВА

ПИЖЕМЦЫ ОСТАШОВЫ И ИХ ВКЛАД В СОЗДАНИЕ И СОХРАНЕНИЕ ПЕЧОРСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Одной из проблем изучения Нижней Печоры как книжного старообрядческого центра является реконструкция крестьянских книжных собраний, их функционирования и состава. Эта проблема не могла быть решена даже отчасти, пока не были выявлены по разным источникам имена местных писцов, владельцев старинных книг, их читателей. К настоящему времени эта задача практически решена: в серии статей опубликованы сведения о книжниках Усть-цилемского края (Усть-Цилемский района Республики Коми по современному административному делению) (1). На этой основе мы смогли выделить 23 печорских крестьянских рода, представители которых известны как создатели или хранители печорской рукописно-книжной традиции. О некоторых из них мы уже опубликовали статьи (2), несколько статей находятся в печати (3). Данная публикация посвящена книжникам из рода Осташовых. Источником для нее послужили в первую очередь записи, оставленные Осташовыми на рукописных и старопечатных книгах, а также сведения, собранные в середине XX в. В. И. Малышевым, выдающимся ленинградским археографом, на основе устных расспросов старшего поколения местных жителей в селах по рекам Печоре, Пижме и Цильме, а также по документам государственного архива Архангельской области. Мы также учли все упоминания Осташовых в опубликованных отчетах об археографических экспедициях в Усть-Цилемский район — и ленинградских археографов (4), и сыктывкарских (5).

Происхождение фамилии Осташовы (или Осташевы) (6) в источниках трактуется по-разному. Так, В. А. Никонов считает, что она происходит от крестильного имени Евстафий: «Даже такое не самое частое имя, как Евстафий, стало предком разветвленного гнезда фамилий: Астапов, Астафьев, Астахов, Асташев, Асташкин, Асташков, Евстафьев, Останин, Осташев, Осташков, Стафеев, Стахеев» (7), а С.Б. Веселовский производит эту фамилию от календарного имени Останя (8).

В Усть-Цилемском районе фамилия Осташовых появляется одной из первых. Осташовы фигурируют уже в «Переписной книге Пустозерского уезда» 1679 г. (9), где упоминаются в числе 13-ти фамилий (прозвищ) и семь человек «мужеска полу душ», принадлежащих фамилии Осташовых (женщины в этой Переписной книге еще не учитывались). В «Первой переписи 1719 г. по Усть-Цилемской слободке», как выяснила Т.Д. Вокуева, Осташовы / Осташевы являются

четвертой фамилией по численности, после Поздеевых, Чупровых и Дуркиных. Осташевых — 17 человек «мужеска полу», они записаны двумя семьями: «Мефод Иванов сын Осташев — 61 (год), у него дети: Иван — 32, Козма — 15. У Ивана дети: Захар — 3, Козма — 2. У него брат от родных Михей Павлов — 65, у него дети: Перфирей — 48, Евфим — 22. У Перфирия дети: Сава — 13, Василей — 9» (РГАДА. Ф.350. Оп.2. Ч.1. Д.157. Л.22.) и Дементей Сидоров сын Осташев — 34, у него дети: Степан — 9, Егор — 5, Федор — 1» (РГАДА. Ф.350. Оп.2. Ч.1. Д.157. Л.22об.) (10). Осташовы были в числе первых рекрутов Усть-Цильмы. «В период между 1736 г. и 1748 г. взят в рекруты уже женатый Савва Порфирьев сын Осташев (1709 г.р.). В Усть-Цильме остались его сын Ефим и жена. Позднее, в переписи 1763 г., жена Саввы записана как вдова, а от Ефима появилось потомство. Но внука Саввы, Логина Ефимовича Осташева, так же постигла участь стать рекрутом в 1808 г.» (11). Интересно, что невест в Усть-Цилемскую слободку привозили из Мезенского уезда Архангельской губернии: так, у Кондратия Ивановича Осташова жена Ксенья Яковлевна была взята из из д. Родомы Мезенского уезда Койнасской волости (ГААО. Ф.1. Оп.1. Т.4. Д.6010. Л.67-67об.), у Ефима Михеевича Осташева жена Ирина Андреевна была из тех же уезда и волости из д. Вожгоры (ГААО. Ф.1. Оп.1. Т.4. Д.6010. Л.85) (12).

В наших источниках мы обнаружили имя одного из родоначальников фамилии Осташовых. В одной из рукописей из Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ (далее — ИРЛИ, УЦ н.) №113 (сборник XX в. (начало), в 4-ку, 232 л., переписан полууставом известным нерицким книжником А.М. Бажуковым) наряду с духовными стихами приведены помянники печорских родов с указанием имен их родоначальников, и среди них назван и Осташов Назар Михайлович.

О некоторых представителях рода Осташовых сохранились сведения, рисующие их разноплановую деятельность как книжников. К их числу в первую очередь следует отнести Осташова Афанасия Осиповича. В. И. Малышев называет его в списке переписчиков рукописей, указывая место его проживания и дату смерти: «Осташов Афанасий Осипович (с. Замежное), умер в 1957 г., наставник (13). В описании печорских рукописных сборников В.И. Малышев упоминает его и как писца конкретной рукописи — ИРЛИ, Усть-Цилемское собрание (далее — ИРЛИ, УЦ), №132 (14): «Рукопись написана А.О. Асташовым (написание фамилии Осташовых варьируется — с начальным О и А — **Т.В.**) и куплена в с. Замежном

у его вдовы Ф.Е. Асташовой» (15). Рукопись содержит духовные стихи о распятии Господни, «Плач Иосифа прекрасного и целомудраго», «Стих Богородицы», «Стих плача преболезненного кафоликов», «Стих умиления души и о страшном судищи Христове», «Стих про пустыню» (16).

С Афанасием Осиповичем В.И. Малышев был знаком лично. Вот как он рассказывает о первой встрече с ним в отчете о своей поездке на Пижму в 1955 г.: «Мне знаком был этот старик еще с 1937 года, когда я приезжал сюда студентом. Я познакомился с ним тогда в Усть-Цильме, а потом мы вместе за один день прошли пятьдесят два километра из Усть-Цильмы в Замежное. В его доме я провел в то время целый вечер, знакомясь с рукописями и старопечатными книгами, но рукописей не купил, так как у студента, приехавшего на Печору на собственный счет, денег было немного. А.О. Осташову понравилась моя охотничья фляжка, и я выменял на нее сборник XVIII в. с сочинениями протопопа Аввакума. Уже тогда Осташову было 64 года; его собрание рукописей и старопечатных книг было самым большим в Замежном» (17). Новая встреча В.И. Малышева с Афанасием Осиповичем произошла через 18 лет, и пижемский книжник не узнал в госте юношу, который когда-то у него побывал, а археограф постеснялся ему об этой встрече напомнить. Афанасий Осипович застал в огороде за работой: «В мягких оленьих туфлях на босу ногу, в синей длинной рубашке, подпоясанный темным пояском, он с рубанком в руках мастерил оконные рамы для колхоза. Афанасий Осипович слывет лучшим столяром в Замежном» (18). «Афонька Оськин», как пижемцы называли А.О. Осташова, в прошлом был авторитетным старообрядческим наставником, но в момент второй встречи с ним ленинградского археографа он уже перестал активно заниматься перепиской рукописей, но пижемцы по привычке несли к нему оставшиеся от родителей старинные книги, которые Афанасий Осипович хранил, но уже не читал, лишь иногда заглядывая в некоторые старопечатные издания (19). Хозяин показал В.И. Малышеву свои рукописные книги, и ученый купил у него восемь наиболее интересных с научной точки зрения рукописей. Некоторые из них, опираясь на их датировку, место приобретения и некоторые другие палеографические и кодикологические приметы, приведенные в полевом описании находок этой экспедиции, удалось идентифицировать с хранящимися сейчас в Древлехранилище рукописными книгами. К их числу относятся Александия (ИРЛИ, УЦ 193) (20), первой четверти XVIII в. (в 8-ку, 149 л., полуустав), Стоглав (ИРЛИ, УЦ 264), третьей четверти XIX в. (в 4-ку, 375 л., полуустав; переплет — доски, покрытые тисненой кожей; на л.15об. заставка-рамка в красках, грубой работы, на л.4 заставка чернилами; заглавия и начальные буквы киноварные; на л.1 указана стоимость рукописи — 6 рублей, по листам владельческая запись тайнописью: «деревни Марьецына Михаила

Неплеева») (21); Повесть об отцах и страдальцах Соловецких Семена Денисова (ИРЛИ, УЦ 199), конца XVIII в. (в 4-ку, 52 л., полуустав) (22). Другие, приобретенные в день встречи В.И. Малышева с А.О. Осташовым рукописи не удалось идентифицировать с сейчас хранящимися в ИРЛИ, отчасти потому, что их предварительная датировка обычно впоследствии В.И. Малышевым уточнялась. Так, не удалось найти в описаниях Усть-Цилемского собрания ИРЛИ Златоуст XVI в., купленный у А.О. Осташова, а сборников старообрядческих стихов и песен XIX в. (один из которых также был куплен у А.О. Осташова, среди печорских рукописей много. Общение В.И. Малышева с Афанасием Осиповичем имело свое продолжение: побывавший у него на следующий день второй участник экспедиции Ф.А. Калинин приобрел еще две рукописные книги: старообрядческий полемический сборник XVIII в. и крюковую рукопись XVII в. Последняя скорее всего может быть идентифицирована с рукописью, описанной в списке приобретенных рукописей под №61: Сборная нотно-крюковая рукопись, конца XVI в., в 8-ку, 184 л., полуустав, переплет досчатый, покрытый орнаментированной кожей, одновременный с рукописью. На л.104об. помета Соликамского посадского человека Ивана Свалова. На л.138 большая (во весь лист), раскрашенная красками и чернилами буква «С» служит началом следующей записи: «Сия тетрадь Александра Свалова сына Усольца». Рукопись содержит Октоих, Стихирарь и другие служебно-певческие тексты (23). По приведенному описанию мы нашли этот сборник среди богослужебных рукописей Усть-цилемского собрания под №412 (24). Полемический же сборник XVIII в. за недостатком более точных указаний не удалось отождествить даже с рукописями полевого описания находок 1955 г. Более «повезло» рукописи, полученной В.И. Малышевым от А.О. Осташова, когда в день отъезда из Замежной археограф зашел к нему попрощаться. И Афанасий Осипович передал ему «только что найденную в чулане маленькую рукописную тетрадку XVIII в. с «плачами» по Москве. Она отсырела и пахла плесенью. Он только что успел ее прочесть, но никак не мог припомнить, откуда эта интересная рукопись попала в его дом» (25). Эту рукопись, благодаря содержащимся в ней плачам по Москве (26), которые В.И. Малышев опубликовал (27), мы легко нашли в составе Усть-Цилемского собрания ИРЛИ под № 191 (28). Пять рукописей без уточнения, каких именно, были приобретены у А.О. Осташова и в экспедиции 1956 г. (29).

Другой пижемский книжник из рода Осташовых — Василий Андронович — известен по источникам как владелец рукописей и старопечатных книг. На это указал В.И. Малышев, включивший В.А. Осташова в список владельцев крупных книжных собраний как жителя д. Загивочной (30). У него был даже собственный владельческий штамп, который обнаружен на ряде рукописных и старопечатных книг. В библиотеке

В.А. Осташова (согласно владельческому штампу) были: рукописное лицевое Житие Николая Мирликийского конца XVIII в. — ИРЛИ, УЦ 184 (в 4-ку, на 187 л., написано поморским полууставом); литературный сборник вторая половина XVIII в. — ИРЛИ, УЦ 28 (в 8-ку, на 68 л., написан поморским полууставом и скорописью и содержащий «Повесть о житии и страдании раба божия Мемнона, пострадавшего за древлецерковное благочестие и сожженного на Холмогорах в лето 7206 (1698)» и сочинение в форме беседы старца с юношей о крестном знамении; выговский сборник посл. четверти XVIII в. — ИРЛИ, УЦ 41 (в 4-ку, на 240 л., написан поморским полууставом трех почерков и содержащий Житие Андрея Денисова, стих об иеромонахе Неофите, на крюках (31), Плач о смерти Андрея Денисова, также на крюках; рукописный сборник XIX в. — НБ СГУ, УЦ р. 240 (в 8-ку, на 194 л.), богослужебный сборник 1896 г. — НБ СГУ, УЦ. р. 248 (в 8-ку, на 40 л., написанный полууставом; а также печатные кириллические книги: Часовник. Яссы, 1790 (в 8-ку, на 216 л.) — НБ СГУ, УЦ п. 47; Псалтирь с восследованием. Почаев, 1781, 20 — НБ СПбГУ, ОРК 5718 (Сав. 58) (32).

Писцом и владельцем старинных книг был и Василий Антонович Осташов. Он упомянут В.И. Малышевым в списке пижемских писцов: «Осташов Василий Антонович, умер в конце XIX в.» (33). Сохранилась писцовая запись В.А. Осташова на сборной рукописи XVIII в. (конец) — XIX в. — ИРЛИ, УЦ 48 (в 8-ку, на 78 л., написана полууставом), содержащей отрывок из первой редакции Жития Аввакума, выписки из вопросов и ответов Антиоха и Епифания, Слово об узком пути, ведущем в жизнь вечную, Слово Иоанна Богослова о успении Богородицы, несколько поучений и три молитвы — Богородице, Михаилу архангелу и Покрову Богородице. Эти молитвы и были переписаны, согласно записи, В.А. Осташовым: «Молитвы писал Василий Антонов Осташев, руку приложил» (л.60), «Писал Василий Антонов Осташев. Эта молитва Якову Трофимовичу» (л.69) (34). Их книг, принадлежавших В. А. Осташову, сохранились две: Житие Нифонта перв. трети XIX в. — НБ СГУ, УЦ р. 68, на л.1 которой читается карандашная запись: «Эта книга принадлежит Василию Антонову Осташову», и сборная рукопись XVIII–XIX вв. — ИРЛИ, УЦ н. 64 (в 8-ку, на 25 л., написана полууставом и скорописью, в картонном переплете с кожаным корешком), содержащая выписки из церковного устава о песнопениях на службах, Слово Иоанна Златоуста на Пасху, молитвы, тропари и стих о страстях Христовых; на л. 1 сохранилась запись скорописью: «Сия к̑нига крестьянина Устьцелемской волости Василья Асташева».

Одному из этих Василиев (Андроновичу или Антоновичу), по-видимому, принадлежит читательская запись, сделанная на обложке верхней крышки переплета рукописного Цветника из Усть-Цилемского собрания рукописей НБ СГУ (№ 211): «Сию книгу читал Василей Осташев».

Цветник привлек его, видимо, своим интересным содержанием: в нем собраны слова и поучения известных учителей церкви и святых: Иоанна Златоуста, св. Иллариона, «отца нашего Евагрия», «святого отца Памвы» и др., жития св. Андрея и Епифания, мученицы Домнины и «дщери ея» Виринеи, апокрифическое «Слово от епистолии Павла апостола».

Еще один писец и владелец рукописных книг из рода Осташовых — Матвей Абрамович (1807 г. р.), был наставником Великопоженского скита, религиозного и культурного старообрядческого центра на Нижней Печоре (35). Ему принадлежал, судя по записи, рукописный Устав посл. четв. XVI в. — ИРЛИ, УЦ 366 (в 4-ку, на 191 л., написан полууставом нескольких почерков, местами сбивающимся на скоропись; переплет — доски, покрытые тисненой кожей) (36). Благодаря записям мы знаем владельцев этой книги: сначала она принадлежала М.А. Осташову, затем в 1839 г. перешла в библиотеку известного устьцелемского книжника, редактора древнерусских повестей Ивана Степановича Мяндина (37), который купил ее у Матвея Абрамовича за 5 рублей 50 копеек: «Сия книга Ивана Мяндына. Купилъ у Матвея Абрамова Осташова. Подписал 1839 года, генваря дня» (л. 191 об.), «Усть-Цилемской слободки подписал крестьянин 1839-го года. Цена дана 5 рублей 50 копеек» (там же), «В должности писца подписал крестьянин Усть-Цилемской слободки Иван Мяндын, 1839-го года мая 10» (л. 190). Рукопись интересна своим содержанием: помимо уставных текстов в ней читались и литературные — Заздравная Ивану IV (л.76об.) и Многолетие ему, опубликованные В.И. Малышевым по этой рукописи (38). С И.С. Мяндиным Матвей Абрамович связывали, судя по сохранившимся письмам, близкие доверительные отношения. Так, в письме, отправленном в Великопоженский скит (ИРЛИ, УЦ 293) И. С. Мяндин называет его «любезный братец» и просит помочь ему в его финансовых затруднениях (39). В другом письме — от 5 ноября 1850 г. (ИРЛИ, УЦ 295) И.С. Мяндин сообщает Матвею Абрамовичу в Великопоженский скит о смерти матери и просит его о ее поминании и об уплате старушкам Вере Прокопьевне и Наталье Дементьевне по рублю за ее поминание (40). Эти письма свидетельствуют о тесной связи скита со старообрядцами, живущими за его пределами, о взаимопомощи наставников Скита и старообрядцев Усть-Цильмы и других сел по Печоре и Пижме.

Одна интересная рукопись, согласно записи, принадлежала еще одному Осташову — Максиму. Это сборная рукопись первой половины XIX в. — ИРЛИ, УЦ 61 (в 8-ку, на 132 л., написана полууставом нескольких почерков). Рукопись содержит целый ряд литературных текстов: жития Марии Египетской, Алексея, человека Божия, Видение Григория, ученика Василия Нового, Чудеса Симеона Столпника, повесть из Пролога о старце Мартирии, «как Христа носил», Повесть

отца Даниила об Андронике и жене его Афанасии из Скитского патерика, Повесть об отце Василии, спасшем отрока, давшего рукописание дьяволу из Великого Зерцала, Слово о смирении и гордости. На л.133 сохранилась владельческая запись Максима Осташова. О его собрании рукописей и читательских интересах свидетельствует и письмо (ИРЛИ, УЦ н. 133), которое он послал в Великопоженский скит наставнику Ивану Стафеевичу Томилову, извещающее о получении Космографии и содержащее просьбу прислать Кормчую и Повесть об Александре Македонском (письмо датировано 10-м марта 1810 г., написано скорописью на 2-х листах).

Некоему Осташову, не назвавшему своего имени, принадлежала богослужебная рукопись-конволют XVIII–XX вв. — ИРЛИ, УЦ н. 202 (в 8-ку, на 188 л., написана полууставом и скорописью). На л.50об. он отметил: «Сия книга Канунъ пренадлежит Осташову. Читаль... (далее неразборчиво)».

О некоторых книжниках их рода Осташовых мы знаем только по списку владельцев книжных собраний, опубликованному В.И. Малышевым в его монографии «Усть-Цилемские рукописные сборники». Это Осташов Иван Ульянович из д. Загивочной и Осташов Алексей Стахеевич из Марьицы (41).

Целый ряд представителей рода Осташовых сохранили остатки семейных библиотек и передали некоторые рукописи ленинградским и сыктывкарским археографам. Так, Осташов Виктор Иванович из Усть-Цильмы подарил в Пушкинский Дом сборную рукопись 20-х-40-х гг. XIX в. (в 8-ку, на 213 л., написана поморским полууставом), содержащую канон Сретению Владимирской иконы Богородицы и Всемиловейшему Спасу, службу общую Иисусу Христу и др. Осташов Ефим Иванович передал в Научную библиотеку СГУ две рукописи: Сказание о кадиле (фрагмент XVIII–XIX вв. — НБ СГУ, УЦ р. 119) (42), Сказание о часах царских (фрагмент конца XVIII в. — НБ СГУ, УЦ р. 120) (43). Осташова Феклинея Ефимовна (вдова А. О.Осташова) передала в Древлехранилище ИРЛИ 7 рукописей: Сборник стихов десятих годов XX в. (в 8-ку, написанный А.О. Осташовым полууставом на 46 л. — ИРЛИ, УЦ 132), сборник 60-х–70-х гг. XVIII в. (в 8-ку, на 296 л., полуустав нескольких почерков — ИРЛИ, УЦ н. 295), содержащий жития Александра Ошевенского, Ануфрия пустытника, слова из Пролога, Старчества и Патерика, вопросы и ответы из Катехизиса, поучения отцов и учителей церкви; еще один сборник конца XVIII в. (в 8-ку, на 197 л., написанный поморским полууставом, — ИРЛИ, УЦ н. 299), содержащий отрывок из письма инока Авраамия боярыне Морозовой, выписки из Книги бесед протопопа Аввакума, слово Мефодия Патарского «О последнем времени», Пятую челобитную Аввакума царю Алексею Михайловичу и Житие Корнилия Выговского пахомьевской редакция с добавлением рассказов о патриархе Никоне; Часовник начала

XIX в., — ИРЛИ, УЦ н. 301 (в 8-ку, на 139 л., написанный полууставом); сборную рукопись 20-х–30-х гг. XIX в. — ИРЛИ УЦ н. 305 (в 8-ку, на 235 л., написана полууставом нескольких почерков), содержащую Ирмологий на крюках (глас первый), слова Иоанна Златоуста о лечящих болезни волхованием, о перенесении мощей Савватия Соловецкого, об огненном восхождении Ильи пророка, слово на воздвижение креста, выговское увещательное написание («списано с собственных руки Андрея Дионисиевича»), Житие Марии Египетской, повесть об отце Георгии (из алфавитного патерика), Житие Иоанна Внифатьевича Кольского (выговского деятеля первой половины XVIII в., жившего на Канином носе), сказание об Иуде, выписки из Великого Зерцала и др.; Канонник третьей четв. XIX в. — ИРЛИ УЦ н. 314 (в 16-ю д. л., написанный почерком И. С. Мяндина на 406 л.); Сборник XIX в. (последняя четверть) — ИРЛИ, УЦ н. 322 (в 8-ку, на 63 л., полуустав И.С. Мяндина), содержащий мяндинские переработки новелл Великого Зерцала — две разные повести «о муже и жене, и о верности обоих» (44), Слово о ленивом (45), «Миробытную историю» — старообрядческое сочинение, стихо табак, Газету из ада, пророчество Кирилла философа о последнем времени и др. популярные в старообрядческой среде сочинения.

Последними владельцами семейных собраний Осташовых стали также Анисья Григорьевна Осташова (передала в ИРЛИ Псалтырь XVIII в. — УЦ н. 300), В. И. Осташова из с. Алехино (подарила сборник. 1712 г (в 16-ю д. л., написанный полууставом на 114 л., — ИРЛИ, УЦ н. 247), содержащий каноны ангелу-хранителю, за единомышленника, полунощницу и месецеслов, и Каноны великомученику Георгию и мученице середины XIX в., (в 8-ку, на 33 л., полуустав двух почерков), А. Я. Осташова из Усть-Цильмы, передавшая небольшую рукопись на 20 л. «Чин пения 12 псалмов» конца XIX в. — ИРЛИ, УЦ н. 279; Прасковья Афанасьевна Осташова из Замежной, подарившая Канон и службу Зосиме и Савватию Соловецким 20-х гг. XIX в. (в 8-ку, 43 л., поморский полуустав — ИРЛИ, УЦ н. 349).

Представленный обзор дает некоторое представление о роли представителей рода Осташовых в истории книжной культуры Усть-Цилемского края. Среди них были и переписчики старинных рукописей, и владельцы книжных собраний, и любознательные читатели. Часть принадлежавших этой семье старинных книг попала в хранилища Санкт-Петербурга и Сыктывкара и доступна для научного изучения. Материалы нашей статьи в будущем могут быть использованы при составлении Словаря книжников Нижней Печоры, замысел которого у нас созрел много лет назад (46) и надеемся в обозримом будущем будет осуществлен.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Волкова Т.Ф.: 1. Печорские крестьяне — читатели

старинной книжности (по материалам записей на рукописных и старопечатных книгах) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып.2. С.2-51; 2. Владельческие записи печорских крестьян на рукописных и старопечатных книгах. (По материалам электронной базы данных) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2009. Вып.7. Ч.2. С.241-257; 3. К истории книжной культуры Усть-Цилемского старообрядческого центра (последние владельцы старинной книжности на Нижней Печоре) // Уральский исторический вестник. 2011. №4 (33). С.103-109; 4. Переписчики старинных рукописей на Нижней Печоре // Книга и литература в культурном пространстве эпох (XIX–XX века): сборник научных статей. Новосибирск, 2011. С.1029-1048.

2. Волкова Т.Ф.: 1. Мяндины – переписчики, хранители и читатели старинной книги // Вторые Мяндинские чтения: материалы всероссийской научно-практической конференции. 11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма. В 2 т. Сыктывкар, 2010. Т.1. С.86-98; 2. К вопросу о крестьянских старообрядческих книжных собраниях на Нижней Печоре: род Чупровых. (По материалам Банка данных «Печорская книжность») // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып.1 (7). Екатеринбург, 2014. С.193-205; 3. Печорский старообрядческий род Хозяиновых в истории книжной культуры Усть-Цилемского края // Семнадцатый Славянский научный сбор «Урал. Православие. Культура». Мир славянской письменности и культуры в православии, социогуманитарном познании: материалы междунар. науч.-практ. конф. / сост. О.В. Терехова. Челябинск: ЧГИК, 2019. С.222-228; 4. Волкова Т.Ф. Книжники-старообрядцы Усть-Цилемского края: род Михеевых // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. Сыктывкар, 2019. Выпуск2 (10). С.30-38.

3. В печати находятся статьи о книжниках из печорских родов Палкиных, Поташовых, Дуркиных, Ермолиных, Бобрецовых.

4. См. отчеты В.И. Малышева в Трудах отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН в №№ 4, 7, 11, 12, 15, 16, 24, 27, 30.

5. Волкова Т.Ф. Отчет об археографической экспедиции в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ. Л., 1979. Т.34. С.375-376; 2. 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.

6. Написание Осташевы в настоящее время не употребляется в Усть-Цилемском районе, также как и написание с начальной А – Асташовы, используется только вариант Осташовы.

7. Никонов В.А. Имя и общество. М., 1974. С.190.

8. Веселовский С. Б. Ономастикон. М., 1974. С.234.

9. См. публикацию: Мацук М.А. Коми край от Бориса Годунова до Петра I: Очерки истории коми крестьянства конца XVI–XVII вв. Сыктывкар, 1993.

10. Вокуева Т.Д. Книга переписная государственных черносошных крестьян и канцелярских служащих Ижемской и Усть-Цилемской слободок Пустозерского уезда Архангельской губернии 1719–1724 гг. // Сельская Россия: Прошлое и настоящее (Исторические судьбы северной деревни): Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Республика Коми, с. Усть-Цильма, 10–13 июля 2006 г.). М.; Сыктывкар, 2006. С.368.

11. Вокуева Т.Д. Первые рекруты Усть-Цильмы // «Красная Печора». 2006. 13 июля. С.4.

12. Вокуева Т.Д. Невесты Мезенского уезда

Архангельской губернии, «выданные в замужество» в Усть-Цилемскую слободку (по ревизии 1762 года) // Северные родословия: сборник статей Северного ИРО. Вып.3 / сост. и отв. ред. Л.Д. Попова. Архангельск: КИРА, 2013. С.205-212.

13. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С.18, раздел «Пижма».

14. Рукопись XX в. (десятые годы), в 8-ку, 46 л., полуустав; в бумажной обложке, корешок из сатина.

15. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники С.153-154.

16. Обзор базы данных о духовных стихах в печорской рукописной традиции представлен в магистерской диссертации: Мезенцева Е.И. Духовные стихи в устно-поэтической и рукописной традиции Усть-Цильмы: систематическое описание репертуара. Сыктывкар, 2015.

17. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина : (отчет о командировке 1955 г.) // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т.12. С.471.

18. Там же.

19. Там же.

20. См. описание рукописи: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т.17. С. 582.

21. Там же. С.602–603.

22. Там же. С.581–582.

23. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.484.

24. Описание богослужебных рукописей, найденных на Печоре, составленное В.И. Малышевым, до сих пор не опубликовано.

25. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.471.

26. В рукописи находились два плача: «Плач странствующаго о погибели своего отечества смертоносней» и «Плач II о смертоносии преславнейшаго града».

27. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.488-491.

28. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т.17. С.581-582.

29. Малышев В.И. Отчет о командировке на Печору в 1956 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т.15. С.398.

30. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.25.

31. Стих издан: Малышев В.И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. С.520.

32. См.: Савельев А.А. Книги кириллической печати с берегов Печоры в собрании научной библиотеки Санкт-Петербургского университета // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуре Севера. Сыктывкар, 1997. С.66-85.

33. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.18.

34. См. описание рукописи: Там же. С.101.

35. Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т.18. С.456.

36. Описание богослужебных рукописей, составленное В.И. Малышевым, не издано.

37. Малышев В.И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С. Мяндин // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома: Сборник научных трудов. Л., 1985. С. 323–337; Волкова Т.Ф. Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного

наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т.57. С.839-890.

38. Малышев В.И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. С.519–520.

39. Письмо опубликовано: Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.492.

40. Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян. С.451.

41. Он же. Усть-Цилемские рукописные сборники С.25.

42. См. описание: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. Сыктывкар, 1989. С.197.

43. Там же.

44. Рыжова Е.А. К вопросу о круге произведений

И.С. Мяндина / Е.А. Рыжова, С.В. Шучалина // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера : межвуз. сб. науч. тр. / Сыктывкар. гос. ун-т ; отв. ред. Т.Ф. Волкова. Сыктывкар, 1997. С.45-56.

45. См. о поучениях против лени в печорских сборниках: Волкова Т.Ф. Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2004. Вып.10. С.55-79.

46. Волкова Т.Ф. 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.

Т.А. ВОЛОДИНА

ЧИСЛЕННОСТЬ ТУЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В XVIII–XIX ВВ.: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В официальной отчетности XIX в. бытовало мнение, что Тула по количеству старообрядцев представляла собой счастливое исключение среди центральных губерний России. По сообщениям епархии, количество староверов составляло здесь мизерную цифру: в 1864 г., например, согласно исповедным росписям «раскольники» в тульской епархии составляли всего 0,1% населения (1). По данным статистики МВД (которую даже сам составитель считал показателем «не действительного количества совращенных, а пространства, которое сумел захватить раскол») в 1826 г. в тульской губернии насчитывалось 2819 старообрядцев (включая субботников и скопцов), т.е. порядок цифр совпадал с приходскими отчетами 1860-х гг.. Правительство могло быть спокойно насчет Тулы, меньшие цифры были только на окраинах (Финляндия, Якутия, Кавказская область и т.п.), в то время как в Калужской губернии, например, насчитывалось 23665 приверженцев старой веры (2). А уж на фоне керженских лесов Тула казалась благополучным оплотом официального православия.

Министр внутренних дел Л.А. Перовский еще в середине XIX в. в особой записке убедительно показал Николаю I, что верить отчетности о числе староверов никак нельзя. По мнению Перовского, при официальных данных в 750 тысяч человек количество старообрядцев насчитывало не менее 9 миллионов (3). На знаменитый вопрос о количестве старообрядцев, который сформулировал публицист народнического толка А.С. Пругавин по итогам Всероссийской переписи 1897 г.: «Два миллиона или же двадцать миллионов», исследователи так и не смогли дать ответа (4). Предлагаемые решения каждый раз наталкиваются на методологическую проблему: как «обнаружить» старообрядца, если, наученный долгими десятилетиями гонений, он в совершенстве освоил социальные практики мимикрии и адаптации. Цифру официальных «записных раскольников» установить легко, а вот сколько было потаенных — на этот вопрос не сумели дать ответ ни министры и статистики XIX в., ни современные исследователи. Путь, который предлагал П.И. Мельников — отнести к старообрядцам всехлиц, уклоняющихся от исповеди и причастия, на первый взгляд кажется логичным. Однако при ближайшем рассмотрении этот подход сразу же демонстрирует свои слабости и уязвимые точки. Рассмотрим таблицу, составленную по материалам исповедных росписей за 1864 г.

Количество староверов по официальным отчетам приходов (0,1%) признавал не соответствующим реальности даже миссионер

тульской епархии священник Г.А. Панов. Впрочем, не больше доверия вызывали у него и цифры полицейского учета в отношении старообрядцев (6). Если следовать логике П.И. Мельникова, то в принадлежности к потаенному расколу можно заподозрить 25% населения тульской губернии. Однако такой подход был бы неправильным и опрометчивым. Во-первых, до 7 лет действительно не принято было детям исповедоваться. Во-вторых, больший процент мужчин среди не исповедавшихся/непричастившихся наводит на определенные размышления. Еще в XIX в. исследователи обратили внимание на преобладание женщин среди старообрядцев. Тот же П.И. Мельников писал об этом: «Раскол бабами держится» (7). В нашей же таблице, наоборот, в процентном отношении доля мужчин, не прошедших исповедь, существенно больше. Из этого можно сделать вывод, что частично в эту группу могли входить «потаенные раскольники», а частично — слои, захваченные отходничеством и заработками на стороне, которые манкировали исповедью действительно «по отлучке».

Недопущение к причастию после исповеди тоже отнюдь не является однозначным маркером старой веры, оно могло просто свидетельствовать о наложенном церковном наказании (епитимии). Вообще каноническое право знало эту форму в качестве многолетнего наказания за такие преступления, как невольное убийство, мужеложство, кровосмешение, прелюбодеяние и блуд (8). Наиболее частым поводом для епитимии выступало последнее, а благодаря отходничеству совершенно естественно, что нарушение норм брака и супружеской жизни тоже в большей степени проявлялось среди мужчин. Однако отлученные от причастия мужики даже в XVIII в. не чувствовали себя в деревне несчастными париями. Духовенству приходилось гибко приспосабливаться к реалиям жизни и не злоупотреблять епитимией. Строгий священник, конечно, мог половину паствы отлучить от Святого причастия, но это лишь привело бы к понижению значимости наказания. Уже Феофан Прокопович сетовал, что такая епитимия ныне «не только не страшна многим, но и желаемая ленивым стала; тайным же раскольникам и весьма любимая» (9).

Всю трудность вопроса количества староверов можно понять только после уяснения того факта, что среди тех, кто ходил в церковь, исповедовался и причащался, тоже могли быть тайные старообрядцы. Уже участники экспедиций, организованных по линии МВД в середине XIX в., сообщали о различных способах приспособления со

Таблица 1 (5)

		муж.	жен.	Всего
1	Число жителей в Тульской епархии, чел.	549530	580606	1130136
2	Старообрядцев разных сословий	668	601	1269
3	Старообрядцев среди жителей, %	0,12	0,10	0,11
4	Исповедавшихся и причастившихся, %	72,0	76,7	74,4
5	Исповедавшихся, но не причастившихся, %	2,50	1,98	2,23
6	Не бывших у исповеди по малолетству, %	18,8	17,7	18,2
7	Не бывших у исповеди по отлучке, %	2,47	1,01	1,72
8	Не бывших у исповеди по опущению, %	4,11	2,54	3,30
9	Суммарно пункты 5-8, %	27,88	23,20	25,48

стороны «раскольников» — поведение «страха ради иудейска». В глазах старообрядцев допустимым было причащаться, исповедоваться и венчаться «для вида» (10), от этого греха впоследствии вполне можно было очиститься молитвой. Еще более приемлемым для приверженцев старой веры было купить отметку об исповеди; открытое объяснение такой практики приводит в своем бесцензурном сочинении отец Иоанн Беллюстин. Старообрядец имел возможность избежать докучи и неприятностей со стороны государства в виде консистории или урядника одним простым нехитрым способом: «Священник пишет его [старообрядца] и жену в исповедной росписи православными; и доколе он исправно платит, отмечает их или бывшими у исповеди или не бывшими по отлучке» (11).

Современные исследователи предлагают различные пути решения этого коренного методологического вопроса, касающегося численности старообрядцев. Интересной, на наш взгляд, представляется попытка использования количественных методов посредством ретроспективного когортного анализа, примененного П.В. Еремеевым (12). Однако и сам исследователь чувствует, что этот метод позволяет лучше уловить лишь относительные изменения численности старообрядцев (уменьшение/увеличение), нежели абсолютные цифры. Кроме того, данные переписи 1897 г., которые П.В. Еремеев берет за исходный материал, вряд ли могут рассматриваться как достоверные в вопросе о количестве приверженцев

старой веры. На лобовой вопрос переписчика респонденты-старообрядцы далеко не всегда давали прямой и правдивый ответ.

Другой способ «идентифицировать» и выявить потаенных старообрядцев предлагает И.Н. Юркин (13). В основе методики И.Н. Юркина лежит учет комплекса скрытых параметров: родственные и деловые связи со старообрядцами, характерные черты бытового и конфессионального поведения, ходившие среди современников слухи и т.п. Однако исследователь понимает, что, во-первых, попытка такого «выявления» возможна лишь на ограниченном по объему материале, а во-вторых, она не даст возможности получить точные цифры. На наш взгляд, помимо этого подход И.Н. Юркина содержит еще один уязвимый пункт, который в итоге и приводит исследователя к взаимоисключающим выводам. С одной стороны, И.Н. Юркин утверждает, что удельный вес старообрядцев среди оружейников был меньше, чем среди горожан Тулы в целом, но в то же время — приходит к выводу, что пространство вокруг Демидовых было буквально прошито связями, контактами и родством со старообрядцами (14). Остается непонятным, почему Демидовы играли роль такого «магнита», притягивая к себе всех староверов-оружейников.

Третий вариант ответа на вопрос о численности потаенных старообрядцев предлагает современная исследовательница И. Пярт: «В качестве исходного положения примем, что

проблема точного количества религиозных диссидентов в Российской империи принципиально неразрешима» (перевод мой — **Т.В.**) (15).

На наш взгляд, неразрешимые трудности, возникающие при постановке вопроса о числе старообрядцев, кроются в принципиальном методологическом пороке, а именно в убеждении, что можно разделить население по принципу дихотомии: старообрядец — ортодокс. Согласно такому подходу, человек может быть либо приверженцем старой веры, либо прихожанином государственной церкви; третьего не дано. Однако в реальности уже чиновники МВД в середине XIX в. видели более сложные модели поведения, которые они, правда, рассматривали как свидетельство лицемерия и двоедущия приверженцев раскола. Так, в записке графа Ю.И. Стенбока содержится красочный рассказ о случае, произошедшем в городе Романовоборисоглебске Ярославской губернии. Архиепископ Евгений (глава Ярославской епархии в 1837-1853 гг.), приехав в город, остановился на ночлег в доме богатого купца, являвшегося церковным старостой главного городского собора. Ночью владыка, услышав звуки чтения, решил выяснить, что происходит. Побродив по дому, он обнаружил раскольничью моленную, в которой наставник «вычитывал архиерейскую благодать», т.е. отмаливал грех приема архиепископа под кровом купеческого дома (16).

Завоеванием гуманитарного знания второй половины XX в. стало особое понимание феномена идентичности, который имеет комплексную структуру и может обладать «плавающим» характером. В связи с этим возможным становится уйти от дихотомического подхода при решении вопроса об идентификации старообрядцев.

Тульские материалы дают в этом отношении большой простор. В качестве примера приведем феномен рода Сушковых. Сушковые в середине XIX в. были в Туле одной из богатейших купеческих династий, которая вышла из числа тульских оружейников. Уже в 1765 г. среди записных раскольников, относившихся к приходу церкви Успения Пресвятой Богородицы, числится «вдова Федосья Осипова, дочь тульского купца Иванова, жена Трофимова сына Сушкова» (17). Уже в XVIII — начале XIX вв. Денис Осипович Сушкин (?-1846) владел заводами: кожевенным, щетинным, салотопенным и воскобойным. Он был купцом 1-й гильдии, а в 1833 г. и вовсе был возведен в ранг потомственных почетных граждан. При этом Денис Осипович Сушкин оставался приверженцем старой веры (18). Его сын, Иван Денисович Сушкин (1788-1874), выставил свою кандидатуру на пост главы города. Он выиграл выборы и в 1850-53 гг. был городским головой Тулы (19). В то время как Иван Денисович со своими сыновьями организует городской общественный банк, родной брат его Кондратий Денисович Сушкин как «раскольник» попадает в фокус пристального внимания властей (20). Успенская церковь в Павшинской слободе (та самая, в приходе которой еще в 1765 г. жила

«записная раскольница» Федосья Сушкина) фактически становится семейным приходом Сушковых. Они строят здесь приделы, трапезные и богадельни, жертвуют в храм колокол на 220 пудов и иконы с горы Афон, даруют серебряные ризы для образов и делают пожертвования на десятки тысяч рублей (21). Однако даже авторы «Тульских епархиальных ведомостей» отмечают, что в этом приходе всегда традиционно проживало много старообрядцев. А знаток тульского старообрядчества священник Георгий Панов в своих статьях предпочитает «шифровать» современных ему именитых тульских старообрядцев, прибегая к инициалам: К.Д. С-н, Д.О.С., П.Н. М-й и др. (22). Тем не менее, он признает в старообрядческих семействах такое явление, которое мы можем обозначить как «маятниковый дрейф». Молодые мужчины не слишком твердо держатся традиции, ситуативно могут переходить в лоно государственной церкви, но при этом они не рвут отношений и со своим старообрядческим окружением, а к старости зачастую снова возвращаются к старой вере. Пример с Сушковыми показывает, что в случае «дрейфующей идентичности» однозначно определить человека как приверженца церковной веры или старообрядчества невозможно.

Архивные документы содержат массу подтверждений такого «дрейфа», причем именно среди тульских оружейников этот феномен проявляется чаще и ярче. Приведем в качестве примера семейство Латовых, история которого показывает, как на протяжении нескольких поколений старая вера, порою прячась в тень, красной нитью проходит через жизнь нескольких поколений. Латовы принадлежали к старому и разветвленному роду тульских оружейников, уже в 1730-1750-е гг. Иван Латов служил канцеляристом на оружейном заводе, а в 1812 г. Петр Латов упоминается среди оружейников, владевших собственными мастерскими (23). Для того, чтобы продемонстрировать «маятниковый дрейф» этого семейства, обратимся к нескольким архивным делам (24).

Суть дела 1824 г. проста, оно начинается с доноса мешанки Дарьи Краснопевцевой в тульскую консисторию, в котором Дарья описывает развернувшийся между ней и 14-ю крестьянами, квартирующими у соседки, религиозный диспут. Часть из них уже отошла от официальной православия и ходит в старообрядческую часовню, которая расположена неподалеку, другие готовятся тоже перейти в беспоповщинское согласие. Все эти крестьяне работали у оружейника Алексея Никитича Баташова. Вступившие в дискуссию другие мастера-оружейники (Егор Гаврилович Баташев, Емельян Акимович Латов и Ефим Петрович Збранков) с книгами в руках доказывали Дарье, почему они вынуждены прибегать к перекрещиванию православных.

По результатам этого доноса консистория предписала двум священникам провести «увещание» с соблазненными и соблазнителями,

те отправились сначала в старообрядческую часовню, а затем и в мастерскую Баташева. «Полиитинформация» результатов не принесла, собранные оружейники и крестьяне остались в своем «закоснелом заблуждении». Более того, сам хозяин Алексей Баташев, защищая своих работников, сказал священнику: «Всяк имеет волю исповедовать веру, какую он хочет: ибо на сие есть законы» и что сам он, «хотя находится при церкви, но больше склонен к сему исповеданию» (25). Консistorия обратилась в правление завода с призывом принять меры к «обузданию расколоучителей», правление же передало дело на рассмотрение цехового разряда*. Вызвав участников дела и сделав им строгое внушение, чтобы впредь они никого не соврашали в старообрядческую веру, заводское начальство посчитало дело решенным (26). Как видим, в 1824 г. Емельян Акимович Латов твердо придерживается беспоповщинского согласия. Гораздо драматичнее развернулись события спустя двадцать лет.

В 1838 г. Емельян Латов перешел в православие. Правда, несколько лет он у исповеди не был, но в 1843 г. исповедовался. Мать его, Мария Петровна, вдова-оружейница 73-х лет, уговаривала сына вернуться к старой вере. Когда же ее увещевания не дали результата, вдова продала семейный дом, и все деньги оставила себе. Спустя несколько недель сын обратился с жалобой в Тульскую духовную консисторию, в которой подчеркивал, что вынужден теперь скитаться по съемным квартирам, и что такое «притеснение» было вызвано именно его переходом в господствующие православие. Учитывая строгости николаевского царствования, следствие проводили вездливо. Подняв все архивы и метрические книги, выяснили, что Мария Латова родилась в 1770 г., происходила из духовного звания, т.е. была рождена и крещена в православии. В 1789 г. она была повенчана с оружейником Акимом Егоровичем Латовым в Георгиевской церкви города Тулы. Таким образом, Аким Латов венчался в церкви, хотя далеко не каждый год бывал у исповеди. С точки зрения консистории получалось форменное безобразие: с виду православные — супруги Латовы долгие годы твердо стояли на старообрядческой почве. Мария Латова была вызвана на допрос в консисторию, где абсолютно твердо и непреклонно заявила о своей приверженности старой вере. Она сообщила, что перекрестил ее в поморское согласие оружейник Потап Баташев (он к моменту допроса уже давно умер), на исповеди она бывала у мещанина Семена Матвеевича Пальцова (этот уже был сослан в Закавказье), а в прошлом году ее исповедовал прохожий на дороге, имени которого она не знает (это была обычная практика показаний на допросах, чтобы не навлечь неприятностей на собратьев по вере).

Про злостного сына, который в своей жалобе требовал, чтобы мать поделилась с ним деньгами от продажи дома, все забыли.

Да и оспорить эту продажу не представлялось возможным, вдовы-оружейницы часто и абсолютно законно являлись главами семей и распоряжались имуществом (27). А вот по линии религиозной следствие заворачивалось круто, ведь Латова, происходя из духовного сословия, уклонилась в раскол, да еще и оказывала давление на сына после его перехода в официальное православие. Согласно только что вышедшему «Уложению о наказаниях» к ней могли применить ст. 190, 197 или 210 (от 12 лет каторги до плетей и ссылки в Сибирь) (28). На фоне этой перспективы приговор тульской уголовной палаты (ст. 207, 208) выглядит «почти гуманным» — лишение прав состояния и высылка в Закавказский край (29). Однако цеховой оружейный разряд выступил в защиту престарелой вдовы, предлагая ограничиться строгим увещеванием. Дело было передано на рассмотрение губернатора, от него — в министерство внутренних дел; затем оно рассматривалось в комитете министров. В результате секретным отношением министр внутренних дел Перовский извещал о вердикте: Марью Латову оставить в покое, но «строжайше воспретить ей всякое оказательство ереси к соблазну других, даже между семейными» (30).

Казалось бы, полная победа одержана государством. Однако в 1868 г. мы опять находим свидетельство того, что красная нить старообрядчества по-прежнему вплеталась в ткань жизни этой семьи. В 1868 г. рекрут Иван Емельянович Латов (т.е. внук Марьи Латовой и сын Емельяна Латова) перешел из беспоповщинского согласия в православие. Иван был 1845 года рождения, т.е. воспитывался он в семье отца уже после того, как тот откололся от старообрядчества. Очевидно, что подход Емельяна был временным и совершенным под давлением, ведь спустя двадцать лет его сын вновь оказывается беспоповцем и вновь прибегает к практике социальной мимикрии. Понятно, что армейская служба заставляла юного беспоповца каким-то образом приспособливаться к реалиям. Среди старшего поколения, особенно среди женщин, такая позиция могла вызывать жесткую непримиримость именно в силу их меньшей включенности в социальную жизнь.

Подобных примеров можно найти множество среди документов тульского архива. Свидетельства о «старообрядческой подкладке» оружейников содержатся и среди публикаций «Тульских епархиальных ведомостей», где приводятся ссылки на дела консисторского архива, не дошедшие до нас. Прекрасной иллюстрацией служит, например, дело об одном браке, заключенном в 1838 г. (31). Тогда два семейства оружейников, оба принадлежавшие к беспоповщинскому согласию, задумали поженить своих детей. Ничтоже сумняшеся, они обратились к командиру тульского оружейного завода генералу Александру Ивановичу Сиверсу с просьбой разрешить им совершить брак в соответствии со своими установлениями. На что надеялись мастера-оружейники — непонятно.

*Оружейный цеховой разряд — орган сословного самоуправления, в котором принимали участие выборные от корпорации оружейников, обладал судебными и административными функциями.

Поразителен и ответ Сиверса. Командир завода в это время был занят решением огромной задачи: после большого тульского пожара 1834 г. завод выгорел практически полностью. Генерал должен был спешно строить новые каменные здания, устанавливать оборудование, не прекращая производство оружия. С мастеров взяли подписку, чтобы впредь они не смели «утруждать начальство подачей недельных и противозаконных просьб». По сути это означало: «Не морочьте мне голову!». Мастера все-таки поженили детей, дело открылось и началось следствие. Органы власти в губернии предложили жесткие меры наказания: оружейников бить плетью и подвергнуть выселению, союз их детей признать блудным сожительством, незаконных супругов поместить в тульский смиренный дом и подвергнуть епитимии. Как и в случае с Марией Латовой приговор пошел на утверждение по инстанциям: губернатор – МВД – Комитет министров. В итоге из Петербурга пришел приговор, удивляющий своим милосердием: две недели содержания в тюремном замке и «оставить без дальнейших преследований» (32).

Возникает вопрос: почему даже в период жесткого преследования старообрядцев при Николае I центральное правительство ведет себя так мягко по отношению к тульским оружейникам? Петербург, заводское правление и цеховой оружейный разряд выступают здесь в роли «либералов», а консистория, Тульская уголовная палата и губернская канцелярия – в роли «жандармов». Ответ, думается, прост и очевиден: силы, заинтересованные в производстве оружия, вынуждены были закрывать глаза на склонность оружейников к старой вере, пока эта склонность не принимала характер открытой декларативной манифестации. Доказательством этого служат факты из изданий А.И. Герцена и В.И. Кельсиева, которые в 1860-е гг. печатались в Англии. В основе лондонских публикаций лежало издание, подготовленное «для служебного пользования» по приказу министра внутренних дел в 1858 г. Там, в частности, содержался любопытный документ, относившийся к царствованию Николая I. По докладу военного министра, сообщавшего о распространении раскола среди тульских оружейников, государь повелеть изволил – и сначала идет перечисление всех мер в стиле «давить и не пущать». Однако сразу же следует оговорка: действия эти проводить «со всевозможной осторожностью и осмотрительностью, только в той мере, в какой по местным обстоятельствам будет возможно и удобно», чтобы не вызвать среди людей тревоги и озлобления (33). Для правительства в Петербурге (а значит – и для заводского начальства) производство оружия было приоритетным. В свою очередь, оружейники, будучи людьми практического склада, избегали явной конфронтации с властью. Глубоко в душе они хранили представление о «правильной вере», но, приспосабливаясь к обстоятельствам, вполне могли идти на какие-то отступления. Мы уже

цитировали выше кредо мастера-оружейника Алексея Баташева, который признавался, что он «хотя находится при церкви, но больше склонен к сему исповеданию». Таким путем и рождался феномен «маятникового дрейфа».

Можно предположить, что возникновение данного феномена было обусловлено изменением ситуации в конце XVII – начале XVIII вв. В связи с петровскими реформами и активной внешней политикой нужда государства в оружии выросла многократно. Если при Алексее Михайловиче и Федоре Алексеевиче годовой объем государственного заказа колебался от нескольких сотен до (максимум) двух тысяч фузей, то в 1712 г. государственный заказ составил уже 15000 фузей (34). Выполнить это можно было только одним способом – многократно увеличив количество мастеров. И действительно, если в 1693 г. насчитывалось 194 оружейника, то при Петре в 1720-е годы их число превысило уже 2500 человек. По подсчетам И.Н. Юркина сословие оружейников в период 1715-1782 гг. росло со скоростью 1,76 % в год (35). Исключительно естественным приростом такое увеличение численности объяснить нельзя, для России в целом естественный прирост в этот период составлял 1,3% в год (36). Откуда мог образоваться приток? В источниках этих людей называют «сходцы», они «сходились» в Тулу. Думается, что значительную часть пополнения составляли старообрядцы, которые в это время подвергались преследованиям и гонениям. Не все из сторонников старой веры готовы были уходить в лесную чащу Керженца, Урала или Алтая. Более прагматичные искали «землю обетованную» поближе к центральной России. Оружейная слобода с ее экстерриториальностью, льготами, домашними мастерскими и самоуправлением была неким «островком», где власть не слишком рьяно преследовала сторонников старой веры. Государство как бы «прикрывало глаза на религиозные вольности», считая безусловным приоритетом обеспечение страны оружием. В свою очередь оружейники-старообрядцы очень рано усваивали навыки мирного сосуществования с официальными государственными структурами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Согласно данным за 1864 г., количество старообрядцев составляло 0,1 % от населения тульской епархии. См.: Тульские епархиальные ведомости. 1865. №7. С.72.
2. См.: Варадинов Н.В. История министерства внутренних дел. Кн.8. СПб., 1863. С.158-169.
3. Мельников П.И. Счисление раскольников // Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полное собрание сочинений. Т.7. СПб., 1909. С.397.
4. Пругавин А.С. Два или же двадцать миллионов? // Старообрядчество во второй половине XIX в.: Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904. С.7-59.
5. Таблица составлена на основе материалов епархиальной отчетности за 1864 г. Извлечение из духовных росписей по Тульской епархии за 1864 г. // Тульские епархиальные ведомости (ТЕВ). 1865. №7, С.72-74.

6. См. об этом: Панов Г.А. К истории раскола в Тульской епархии // Тульские епархиальные ведомости. 1868. №18, С.228-229.
7. Мельников П.И. Собрание сочинений в 8 тт. Т.2. М., 1976. С.16.
8. См.: Цыпин В. Каноническое право. М., 2009. С.642.
9. Духовный регламент Петра Первого: С прибавлением «О правилах причта церковного и монашеского. М., 1897. С.106, 107
10. См.: Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В.Кельсиевым. Вып.4. Лондон, 1862. С.6-9.
11. Описание сельского духовенства. (Русский заграничный сборник. Вып.4) Berlin; Paris; London, 1858. С.131
12. Еремеев П.В. Методы оценки достоверности статистики старообрядчества Российской империи в XIX – начале XX вв. (на примере Харьковской губернии) // Историческая информатика. 2015. №1-2. С.73-97.
13. Юркин И.Н. Проблемы статистики городского старообрядчества XVIII в.: значение, трудности, возможные пути их преодоления // Старообрядчество: история, культура, современность. Мат.-лы. М., 2005. Т.1. С.125-133
14. Юркин И.Н. Тульское старообрядческое окружение Демидовых (к постановке вопроса) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1996. С.31-35.
15. Paert I. "Two or twenty million?" The languages of official statistics and religious dissent in imperial Russia // *Ab Imperio*. 2006. №3. P.77.
16. Сборник правительственных сведений о раскольниках. С.336.
17. Ревизские сказки раскольников церковных приходов г. Тулы и Тульского уезда // ГУ ГАТО. Ф.55. Оп.2. Д.4575. Л.2об.
18. ГУ ГАТО. Ф.90. Оп.1. Т.23. Д.17426. Дело о раскольнике тульском купце Денисе Осипове сыне Сушкине (1843 г.); Список фабрикантам и заводчикам Российской империи 1832 года. СПб., 1833, С.800-801.
19. Тульский биографический словарь: в 2т. Тула, 1996. Т.2. С.214-216.
20. Дело о сборе секретных сведений о старообрядческих священниках Павле Алексееве сыне Смирнове, Матвее и раскольнике тульском купце Кондратии Денисове Сушкине. Ф.90. Оп.1. Т.30. Д.24212 (1854 г.).
21. См. об этом: Шумов В. Тульская Успенская церковь в Павшинской слободе // Тульские епархиальные ведомости. 1863. №5. С.303-309; №7. С.450-451.
22. См.: Панов Г. К истории раскола в Туле // ТЕВ. 1866. №8. С.327; Он же. К истории раскола в Тульской епархии // ТЕВ. 1868. №19. С.309-311. Некоторые из инициалов поддаются расшифровке (Кондратий Денисович Сушкин, Денис Осипович Сушкин, Петр Николаевич Московский, Иван Афанасьевич Щукин), другие раскрыть гораздо труднее.
23. См.: Тульские оружейники. Сборник документов / Ред. И.Н.Юркин. М., 2003. С.185-190, 239.
24. ГУ ГАТО. Дело об образовании тульскими оружейниками Егором Баташовым, Емельяном Латовым, Ефимом Збранковым и мещанином Никанором Михайловым раскольнической секты // Ф.3. Оп.3. Д.1684 (1824-1825 гг.); Дело о введении однодворца Грызлова Якова Дмитриевича во владение дворовым местом и домом в Чулковой сл., купленных у оружейницы Латовой Марии Петровны (копия купчей прилагается) (1843) // Ф.187. Оп.1. Д.2817; Дело о притеснениях оружейника Емельяна Латова матерью, старообрядкой Марьей Петровной Латовой // Ф.3. Оп.11. Д.174 (1843-44 гг.); Дело об уклонении в раскол тульской оружейницы Марии Петровны дочери Латовой // Ф.90. Оп.1. Т.25. Д.20182 (1846-49 гг.); Дело о принятии православия рекрутом резервного пехотного батальона раскольником Иваном Емельяновичем Латовым // Ф.3. Оп.6. Д.1037 (1868 г.)
25. ГУ ГАТО. Ф.3. Оп.3. Д.1684. Л.12об.
26. Там же. Л.25.
27. См. об этом: Антонова И.А. Женщина во главе городской семьи г. Тулы в середине XIX в. // Тульский краеведческий альманах. 2013. Вып.10. С.34-40.
28. См.: Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. С.66-75.
29. ГУ ГАТО. Ф.90. Оп.1. Т.25. Д.20182. Л.7-7об.
30. Там же. Л.8об.
31. См.: Панов Г. Различные взгляды на беспоповщинские браки. // Тульские епархиальные ведомости. 1890. №23. С.365-374.
32. Там же. С.368.
33. Собрание постановлений по части раскола. Постановления министерства внутренних дел. Вып.1. Лондон, 1863. С.199-200
34. См.: Тульские оружейники. Сборник документов. С.44.
35. Там же. С.18, 20.
36. Миронов Б.Н. Российская империя: от традиции к модерну. Т.1. СПб., 2014. С.512.

М.Н. ВОЛОСКОВА

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ВЫШНЕВОЛОЦКИЙ КРАЙ

Омываемый реками Мста, Тверца и Цна, раскинулся Вышневолоцкий район и сам город Вышний Волочек. Его удачное географическое положение с древних времен способствовало тому, что люди активно заселяли этот край. Вода в те годы служила как источником пищи, так и основной магистралью, соединявшей города и поселки. Водный путь с Волги в Новгород влиял на быстрый рост и развитие города. Несмотря на то, что реальная история края берет начало в глубокой древности, косвенно он упоминается в летописных источниках 1135, 1196, 1210 годах. Первым письменным упоминанием считается 1437 г. Тогда в XV в. тут пролегал волок, который был частью водного пути из Каспия в Балтику. В верховьях Тверцы движение судов с грузом было невозможным из-за мелководья, поэтому груз приходилось тащить волоком около десяти верст. Отсюда и название — Волочек. Известно, что среди населения Вышнего Волочка были и старообрядцы, коих насчитывалось около половины жителей уезда. Среди них были как представители белокриницкой иерархии, так и беспоповцы разных толков. В городе существовал моленный дом в Тетерках, а при нем старообрядческое кладбище. Позднее, в начале XX в., была построена церковь, освященная во имя Казанского образа Богородицы. Также в городе находится усадьба купцов-старообрядцев Рябушинских. Кроме того в Вышневолоцком районе существуют дониконовские святыни: это Николо-Столпинский и Городолюбский горно-езерский Спасо-Преображенский монастыри.

Николо-Столпинский монастырь. Удачное расположение города Вышний Волочек способствовало развитию промыслов, ремесел и торговли. А там, где селились люди, строились храмы и монастыри. Одним из самых древних монастырей Вышневолоцкого края является Николо-Столпинский монастырь. Он находится в поселке Белый Омут Вышневолоцкого района. Первые упоминания о Николо-Столпинском монастыре в Писцовой книге датируются 1545 г. Тогда здесь, около реки Тверцы, находилась деревянная Покровская церковь, при которой жило несколько иноков, сам же монастырь располагался при большой новгородско-московской дороге. Именно здесь, где стоял монастырь, через реку Тверцу издревле существовала переправа, а также располагался Большой Торг при Вышневолоцком волоке. В этой точке когда-то начинался вышневолоцкий волок, здесь суда разгружали, товары увозили в сторону Вышнего Волочка, на торговую площадь, в районе погоста Никольское на Вышнем Волочке от Цны. Суда отправлялись вверх

по течению реки Тверцы до того самого места, где дальше идти не могли, и их перетаскивали в реку Цну через болото, из которого начиналась река Тверца. Наличие волока и обусловило существование в этом месте Николо-Столпинского монастыря. В 1582 г. здесь значится церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы, несколько иноков и образ святителя Николы с государевым прикладом. По преданию, Иоанн IV, возвращаясь с молебствия из Новгорода, вез с собой икону святителя Николы, это бы деревянный резной образ, который сейчас находится в Богоявленском соборе Вышнего Волочка. На иконе святитель Никола изображен в полный рост, с крестом и городом в руках. Вдруг кони остановились и не пошли дальше, Иоанн IV приказал перезапрячь лошадей, но и новые лошади также остались стоять на месте. Тогда государь понял, что образ святителя Николы надо оставить



Николо-Столпинский монастырь.

в той самой деревянной церкви во имя Покрова Пресвятой Богородицы. Он оставил эту икону и приложил к ней государев приклад, в котором хранились несколько драгоценных украшений, находившиеся в этом образе вплоть до XVIII в. Икона святителя Николы из Столпинского монастыря датируется XVI в., в документах о ней записано так: «Погост на реке Тверце, на Вышнем Волочке Никола Чудотворец у столпа».

В XVIII в. территория Николо-Столпинского монастыря оказалась на берегах вышневолоцкой водной системы, в состав которого вошла р. Тверца. По Тверце сюда прибыл новгородский архиепископ Феодосий (Яновский), который увидел дораскольный образ святителя Николы и пожелал доставить его в Великий Новгород, в ризницу Софийского собора. В тот период шла борьба с месточтимыми святыми. Икону приказали положить в дорожный ящик, но икона не поместилась, тогда сделали ящик шире, но икона снова не поместилась. Разгневанный

архиепископ приказал отпилить ноги святителю Николу. Но по какому-то случаю икона все-таки осталась в Николо-Столпинском монастыре, хотя ее было запрещено вносить в храм Покрова Пресвятой Богородицы, и она была поставлена в деревянной придорожной часовне при большой петербурго-московской дороге. Сам же архиепископ Феодосий поплатился за свое злодеяние: императрица Екатерина I приказал лишить его архиерейского сана. Священнического сана его также лишили и отправили обычным чернцом в далекий северный монастырь. Еще в XVII в. к Николо-Столпинскому монастырю были приписаны две обители: Троицкий на Овинчицах Кушников монастырь, который располагался на границах современного Вышневолоцкого и Спировского районов (был основан в 1560-1570-е годы) и Миголошская пустынь, которая расположена в Демянском районе Новгородской области. Благодаря этим двум подворьям экономическое благосостояние Николо-Столпинского монастыря позволило во второй половине XVIII в. создать первый каменный Покровский собор. В 1810 г. была поставлена надвратная колокольня. Позднее строится каменная ограда с башнями, братского и настоятельского корпусов. В 1887 г. была построена Никольская церковь, куда перенесли деревянный резной образ святителя Николы, который к тому времени имел свой список. К 1937 г. монастырь был упразднен, а последние настоятели арестованы и расстреляны в стенах вышневолоцкой тюрьмы. Покровский собор Николо-Столпинского монастыря был разрушен, его кирпичи использовали на постройку школ в Вышнем Волочке. Никольскую церковь использовали под клуб. Лишь недавно началось возрождение Никольской церкви.

Городолюбский горно-езерский Спасо-Преображенский монастырь. В настоящее время на месте с. Городолюбя Вышневолоцкого района сохранился только погост, ценность которого в том, что здесь покоится создатель вышневолоцкой водной системы Михаил Иванович Сердюков. Погост Городолюбя — место древнее. Первое его упоминание, по преданию, относится к XII в. Именно сюда пришел и основал здесь первый мужской монастырь новгородский святой преподобный Варлаам Хутынский. Во времена татаро-монгольского нашествия этот монастырь был разрушен. Лишь в XVI в. он был возрожден и освящен в честь Преображения Господня. Преподобный Варлаам Хутынский был почитаем на вышневолоцкой земле, предание прочно соотносило основания монастыря с именем преподобного. В монастыре находилась древняя икона преподобного Варлаама, которую считали чудотворной, но в советские годы образ был утрачен. Все приделы окрестных храмов и многие часовни в окрестностях погоста Городолюбя были освящены во имя преподобного Варлаама Хутынского.

При строительстве вышневолоцкого водохранилища были затоплены земли

монастыря. Монахи затаили обиду на основателя водохранилища Михаила Ивановича Сердюкова, на него было написано доношение, что он является старообрядцем. Начались слушания по делу М.И. Сердюкова, обвинение было основано на том, что он у себя дома хранил старообрядческий медный крест. Однако, осознавая ту пользу, которую Михаил Сердюков приносил государству, в дело вмешался император Петр I, и Сердюков был отпущен. Синодальные архиереи остались недовольны, однако сам Михаил Иванович зла не помнил и жертвовал Городолюбскому монастырю немалые средства. Доносы новообрядческих архиереев позволяют нам говорить о принадлежности М.И. Сердюкова к старообрядчеству. И это не удивительно, потому что Сердюков был талантливым гидротехником, судостроителем, торговцем, а значит, трудолюбивым и деятельным человеком, какими были и старообрядцы.

Биография Михаила Ивановича Сердюкова представляется крайне интересной. Его настоящее имя — Бароно Силингинов. Родился он в Монго-



Михаил Иванович Сердюков.

лии. Отец Бароно был не монголом, как утверждают некоторые современные исследователи, а бурятом. Он был ремесленником и торговцем, делал луки и седла, а также ходил с караванами в Китай, где торговал лошадьми. Ремесло отца — изготовление боевых луков монгольского типа, которые считались лучшими в мире, было наследственным. Бароно учился у отца работать с кожей, деревом и костью. Когда Бароно было тринадцать лет, его отца убили на баталии, а мальчик попал к купеческому приказчику Ивану Михайловичу Сердюкову. Тот крестил Бароно, обучил его русской грамоте и приобщил к торго-

вым делам. Теперь он стал Михаилом Ивановичем Сердюковым. Прошли многие годы, и вот однажды император Петр I, осматривая московские лавки, разговорился с приказчиком Сердюковым, и обратил внимание на его расторопность, познания в торговых делах, природную склонность к механике. Император записал его в Новгородское купечество. Сердюков поставлял муку российским войскам во время войны со шведами, а также провиант строителям тверецкого канала. Вблизи Вышнего Волочка, на реке Цне, предприимчивый купец Михаил Иванович Сердюков строил заводы по производству кирпича и черепицы, хлебные амбары. На своих заводах он имел и применял водяные мельницы и приобрел большой опыт как будущий гидротехник. На предприятиях Сердюкова трудились в том числе и старообрядцы. Накопив солидный капитал, Михаил Иванович Сердюков задумал вложить его в дело для государственной и общенародной пользы. Много лет Михаил Иванович, живя в Вышнем Волочке, с горечью наблюдал, как тверецкий канал мелел, шлюзы ветшали, дно заносило песком, а суда двигались медленно, с большим трудом. Когда весенний караван застрял в канале, и последовала нужда в провианте, Сердюков решил представить императору собственный проект реконструкции водной системы с обязательством выполнить все гидротехнические работы. Проект был одобрен, и Сердюков с крайним радением и прилежанием возводит плотины, дамбы, шлюзы — сооружения для удержания воды и прохождения судов, чистит старые и прокладывает новые каналы на Цне и Тверце. Он делает реки судоходными, не только в весеннее половодье, но и в летнюю пору. Венцом творческой мысли талантливого гидротехника стало создание им первого в России искусственного водохранилища для пополнения судоходных рек и каналов запасами весенних вод. К 1722 г. Сердюков завершил ремонт канала и шлюзов, пропускная способность которых выросла в два раза. На реке Цна в 1740–1741 гг. было создано искусственное водохранилище (Заводское) площадью шесть квадратных километров, что дало возможность поддерживать уровень воды в канале. У Сердюкова появилось множество недоброжелателей: ямские артели, которые оказались лишены работы, монастырские власти, по землям которых стал проходить канал и многие другие. Имущество Сердюкова неоднократно подвергалось нападениям, в частности, был подожжен кожевенный завод Михаила Ивановича. Для канала и заводов Сердюкова Петр I выделил охрану. Кроме поддержания Вышневолоцкой водной системы Сердюков построил различные суда; как для своих нужд, так и по государственному заказам. За свою деятельность Михаил Иванович получил в подарок от императора Петра I два золотых перстня. По указу Елизаветы Петровны от 15 октября 1742 г. Михаил Иванович Сердюков был пожалован в дворяне. Однако, после смерти Петра I правительственная поддержка М.И. Сердюкова практически прекратилась. Средства за ремонт

каналов выплачивались государством порой с пятнадцатилетней задержкой. После восшествия на императорский престол Анны Иоанновны в 1730 г., Миних несколько раз пытался изъять Вышневолоцкую водную систему у Сердюкова, которого несколько раз вызывали в Сенат для докладов. М.И. Сердюков умер в 1754 г. и был похоронен на погосте Городолюбля (в настоящее время кладбище в бывшем селении Городолюбля Вышневолоцкого района Тверской области) возле стен деревянной церкви, на берегу Заводского водохранилища. В 1774 г. Вышневолоцкие каналы были переданы в казенное управление. В 1912 г. у могилы Михаила Ивановича жители Вышнего Волочка установили памятник. В 2006 г. на привокзальной площади Вышнего Волочка установили памятник Петру I и М.И. Сердюкову. В 1940-х годах при расширении вышневолоцкого водохранилища, место, где стояла деревянная церковь, было затоплено. Останки Михаила Ивановича Сердюкова перенесли подальше от береговой линии, к стенам каменной Воскресенской церкви.

Сегодня площадь вышневолоцкого водохранилища достигает 109 квадратных километров, а воды его используются и для энергетики, и для рыболовства и водоснабжения жителей Москвы.

Старообрядцы Рябушинские и Вышневолоцкий край. В Вышнем Волочке находится старинный купеческий особняк, который принадлежал роду Рябушинских с 1880-х годов, с момента своей постройки. Эта усадьба ранее была загородной и находилась на месте сельца Заворово. Само с. Заворово известно с древних времен и принадлежало дворянам Сназиным. В середине XIX в. здесь начинает развиваться текстильное производство. В 1857 г. вышневолоцкий купец Александр Иванович Шилов построил здесь первую фабрику. Так началась история предприятия, которое позднее будут именовать фабрикой Рябушинских. Самим Рябушинским эта фабрика стала принадлежать в 1869 г. В этом же году, началось грандиозное строительство в том числе господского дома. Вокруг купеческого особняка был разбит достаточно обширный парк, в котором произрастают лиственные и дубы, но они появились здесь еще при прежних владельцах, до Рябушинских. Дом строился в 1880-е годы и был выстроен в стиле эклектики. Рябушинские владели несколькими предприятиями, но большинство из них были проданы, а деньги были вложены именно в вышневолоцкую фабрику товарищества Рябушинских с сыновьями. Первыми владельцами фабрики стали братья Василий и Павел Михайловичи Рябушинские. Они создали здесь первое производство, начали его развивать. Но в 1880 г. произошло первое серьезное потрясение: пожар уничтожил большую часть фабрики. Фабрику пришлось восстанавливать 2 года. За это время умер один из совладельцев предприятия — Василий Михайлович Рябушинский. Тогда Павел Михайлович создал новое предприятие,



Усадьба Рябушинских в Вышнем Волочке.

которое получило название «Товарищество Павла Михайловича Рябушинского с сыновьями».

Именно это предприятие вошло в историю российской промышленности. И скорее всего именно для Павла Михайловича и был построен загородный особняк. В начале XX в. в особняке были полностью переделаны интерьеры. Была заново оформлена парадная комната, в северной гостиной, скорее всего, была столовая. В это время в Москве был создан знаменитый особняк Рябушинских, в создании которого принял участие не менее знаменитый архитектор Федор Иосифович Шехтель. Вполне возможно, Шехтель «приложил руку» и к чертежам, по которым были созданы интерьеры особняка Рябушинских в Вышнем Волочке. Многие элементы оформления помещений, оформление наличников в парадных сенях, наличников над дверьми, витражей, очень похожи на особняк Рябушинских в Москве. Шехтелевские постройки вне города Москвы найти очень сложно, особенно в Тверской губернии. Сохранились до сих пор интерьеры северной и южных гостиных, интерьеры рабочего кабинета Рябушинских. Интерьеры дома создавались для последнего владельца этой усадьбы Павла Павловича Рябушинского. Говорят, что у него не только был рассажен парк, с каскадом из пяти прудов, которые отделяли предприятие от территории усадьбы, но и в самом доме была собрана шикарная библиотека, а также находились картины местных художников. В настоящее время усадьбу Рябушинских тоже пишут некоторые из художников, например, Иван Михайлович Кугач. В 1907 г. праздновалось пятидесятилетие хлопчатобумажной фабрики, и тогда были выпущены чашечки с портретом основателя династии Павла Михайловича Рябушинского, которые разошлись по Вышнему Волочку. Чашки были выпущены на предприятии старообрядца Матвея Сидоровича Кузнецова – Фарфоровой фабрике. Единственным руководителем производства становится Павел Павлович Рябушинский. Хотя существуют сведения, что директором предприятия был Сергей Павлович Рябушинский. В особняке располага-

лись и ясли и богадельня и часовня. Строились дома для рабочих с благоустроенными квартирами. Фактически весь этот период, начиная с 1880-х годов и до революции, здесь шла масштабная стройка. После национализации предприятия Рябушинских дом использовался под клуб, в этом здании собиралась фабричная молодежь, пока в годы Великой Отечественной войны не было принято решение о создании здесь инкубаторной станции. Сама инкубаторная станция расположилась в подвалах дома Рябушинских. Наверху были поставлены перегородки, и в комнатах поселились люди. Более десятка квартир находилось здесь. В настоящее время усадебный дом расселен, и решается вопрос о передаче его новому собственнику для восстановления и создания здесь музея, посвященного промышленности Вышнего Волочка и истории старообрядческой династии Рябушинских. Многие предметы интерьера, мебели разошлись по Вышнему Волочку, что-то было увезено в библиотеку вышневолоцкого района, что-то было разнесено местными жителями. В вышневолоцкой газете была опубликована статья, в которой говорилось следующее: «В ноябре 1918 года враги революции, бежавшие за границу, готовили диверсию, фабрикант Павел Павлович Рябушинский, на правах одного из создателей союза русских промышленников, настраивал и инструктировал всех, возвращавшихся в Россию для подрывной деятельности. Он предлагал создавать здесь атмосферу страха, хаоса и бесперспективности». В статье рассказывается, как Павел Павлович Рябушинский хотел подорвать дамбу на вышневолоцком водохранилище, чтобы затопить Вышний Волочек, даже, якобы, нашли яму с взрывчаткой. Хотя любому специалисту понятно: чтобы взрывать дамбу, нужен вагон взрывчатки. Вышний Волочек не затопить, если там будет какая-то яма. В статье даже упоминается имя героя, который раскрыл диверсию. Хотя была ли она на самом деле, это еще предстоит выяснить. Для Вышнего Волочка Рябушинские сделали очень много, жители города до сих пор пользуются теми благами, которые когда-то делали Рябушинские для своих рабочих. Много тайн и загадок хранит история дома Рябушинских в Вышнем Волочке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виргинский В.С., Либерман М.Я. Михаил Иванович Сердюков (1677—1754) / Отв. ред. д-р техн. наук А. А. Чеканов; АН СССР. М.: Наука, 1979.
2. Потресов В. А. Вышний Волочек: историко-краеведческий очерк // Московский журнал. История государства Российского. М., 2008. №5 (209).
3. Смирнов Г.К. Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. Тверская область. Часть 3. Москва: Индрик, 2013.
4. Файзуллина А., Файзуллин С. Вышний Волочёк. М.: Турист, 1983.

ГЖИБОВСКИЙ СТЕФАН

СООТНОШЕНИЯ ЛЕКСИКИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ГОВОРА В ПОЛЬШЕ С БЕЛОРУССКИМ ЯЗЫКОМ

Исследуя выводившийся из псковской диалектной зоны и находящийся уже частично в фазе отмирания русский говор старообрядцев, проживающих в пределах современной Польши уже больше 250 лет, и обращая внимание на его словарный состав, на первый взгляд можно отметить обилие в нём заимствований из польского языка. В исследованиях Д. Пасько-Конечняк (2011 и 2016) их количество превышает 2200 лексем. Влияние польского языка на этот говор усиливается в конце XX в. Это заметно в сегментной фонетике, где мягкостная корреляция переднеязычных заменена модально-локальной, исчезла зубная реализация [л], а мягкий [л'] стал нейтральным [l]. В лексике и фразеологии полно заимствований из польского языка, в синтаксической организации появляются польские конструкции, напр. структурная схема N1 – N1 в формах наст. вр. употребляется со связкой *есть* или *естья* (*живой бес есть май жонка*), посессивность выражается конструкциями с формами глагола *мечь* (*я маю сястру*). Относительную самостоятельность проявляет морфология и морфонология говора (с разноместностью и подвижностью ударения и с редукцией безударных гласных – сильным яканьем). Сохраняются также псковские архаические черты, напр. деепричастия на *-вши* в перфектной функции (*матка была умерши*), окончания *-и/-ы* в м. в. *-е* в дат. и предл. падежах ед. числа у сущ. женского рода на *-а/-я* (в *головы, в школы*) и *-ам/-ям, -ым/-им* (у прилагательных) в твор. падеже мн. ч. (с *голым галавам*), в также формы сравнительной степени *мягоше, лягоше, талоше, млаже* и др. В некоторых случаях можно предполагать, что сохранение исходных диалектных явлений связано с тем, что они известны польскому языку, напр. безличные конструкции с причастиями на *-но/-то* (*яну так крещена, были с дасок сбиты*). В целом, однако, этот говор, несмотря на то что иногда становится непонятным для носителей русско-го литературного языка, по своей внутренней структуре является русским, хотя и проявляет тенденцию к гибридации (см. Гжибовски 2010), особенно в речи молодого поколения.

Подробное исследование лексики говора, также такой, которая на первый взгляд представляется заимствованной из польского языка, обнаруживает связи с белорусским языком и/или его говорами. Соотношение некоторых явлений говора с белорусским языком отмечала также И. Грек-Пабис (1968: 164). Лексические связи с белорусским языковым пространством были отмечены в статье (Гжибовский 2017), где выявилось, что так

называемые „полонизмы” в старообрядческих говорах Польши и Прибалтики, в большинстве случаев имеют свои белорусские параллели. Работа над текстами говора (см. Rosyjskagwara 2016), в особенности над соотношением лексики говора старообрядцев Польши с лексикой староверского диалектного ареала в странах Прибалтики и с белорусской лексикой, прежде всего в сопредельных со староверскими говорами Прибалтики и Польши северо-западных белорусских говорах, выявило ряд единиц с белорусскими признаками. В качестве примера можно привести *призвычаёны*, в котором „белорусское” место ударения не позволяет считать его „полонизмом” (ср. *przyzwyczajony*). Другим примером может быть конструкция с глаголом *мечься*, обозначающая намерение выполнить какое-нб. действие (*Мелься завтра ехать в Августов*), что известно белорусскому языку и его говорам, а из польских говоров отмечено в „кресовых” (на территории Беларуси и Литвы). В докладе будут представлены другие явления, указывающие на связь лексики старообрядцев в Польше, и, по всей вероятности, других старообрядческих говоров этого ареала, с белорусской языковой „стихией”, распространённой в своё время в Великом княжестве Литовском.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гжибовски С., 2010: Гибридизация русского старообрядческого говора в Польше, *Studia Rossica Posnaniensia*, XXXV, Poznań 2010, стр. 67-76.
- Гжибовский С., 2017: К вопросу о диалектной общности русского говора старообрядцев в Польше и русских говоров Прибалтики, *Slavistica Vilnensis* 62, 2017, стр. 151-171.
- Грек-Пабисова И., 1968: *Rosyjska gwara staroobrzędowców w województwach Olsztynskim i Białostockim*, Wrocław: Ossolineum.
- Грек-Пабисова И., 1983: *Słownictwo rosyjskiej wyspy gwarowej staroobrzędowców mieszkających w Polsce. Rozwój i stan dzisiejszy*, Warszawa: Ossolineum.
- Пасько-Конечняк Д., 2011: *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny polskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, Toruń: UMK.
- Пасько-Конечняк Д., 2016: *Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu Suwalsko-Augustowskiego* // Toruń: UMK.
- Rosyjska gwara 2016 – *Rosyjska gwara staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce. Wybór tekstów*, Głuszkowski M., Grzybowski S. (red.), Toruń: UMK.

С.Л. ГОНОБОБЛЕВА

УТОЧНЕННЫЕ ДАННЫЕ ЗАХОРОНЕНИЙ СТАРООБРЯДЦЕВ ГУЧКОВЫХ НА ПРЕОБРАЖЕНСКОМ КЛАДБИЩЕ МОСКВЫ

В 2016 г. в рамках предпроектных работ мне довелось написать историческую справку для проекта реставрации часовни-усыпальницы, находящейся на Преображенском старообрядческом кладбище Москвы. В техническом задании объект был обозначен как «Часовня-склеп на месте захоронения Ф.А. Гучкова на Преображенском кладбище г.Москвы ул. Преображенский Вал, 17А. В реестре объектов культурного наследия на портале открытого доступа Правительства Москвы данный памятник обозначен как «памятник-склеп семьи Гучковых. Преображенское кладбище. Восточный Административный округ. Район Преображенское. Выявленный объект культурного наследия. Охранный статус — категория не устанавливается. Мавзолей» (1).

Часовня, на проект реставрации и на реставрацию которой были выделены средства, находится недалеко от центрального входа на кладбище. При первом ее осмотре стало понятно, что вопрос авторства и датировки уточнять нет необходимости — на одной из плит облицовки были вырублены год создания (7417 от сотворения мира) и имена архитектора Павла Заруцкого и исполнителя работ, владельца московской камнерезной мастерской Георгия Листа. Названная в реестре объектов культурного наследия часовней Гучкова, она является прекрасным примером московского модерна; облицована черным габбро-диабазом, украшена куполом с крестом и фризом с позолоченным орнаментом. На момент выделения средств на реставрацию, часовня находилась в плачевном состоянии, двери отсутствовали, были заколочены досками, экстерьерная и интерьерная облицовка повреждена или утрачена, купол также требовал ремонта (2).

Никаких достоверных указаний на то, кто похоронен в часовне-усыпальнице, кроме однозначного указания на Гучковых в поисковых системах, не было. Интуитивные сомнения в данных интернета быстро подтвердились. В книге М.В. Нащокиной (3) памятник, спроектированный П.А. Заруцким, обозначен как «часовня Сергеева». Вскоре нашлось и более раннее подтверждение того, что часовня была возведена над захоронением М. Сергеева. В заметках, опубликованных в журнале «Церковь» за 1909 и 1910 годы (4), и частично перепечатанных в сборнике статей «Преображенское» в 2002 г. (6), посвященных событиям в Преображенской общине, речь идет именно о данном сооружении, второго похожего на Преображенском кладбище нет. И это тот самый объект, который из-за странного стечения

обстоятельств, а — возможно — благодаря близости семейного захоронения Гучковых был назван часовней-усыпальницей Ф.А. Гучкова, и под таким названием вошел в реестр объектов культурного наследия.

Достоверные печатные источники подтверждают, что часовня-усыпальница принадлежит М.П. Сергееву. Вскоре после того, как реставрация часовни завершилась, во всех публикациях, посвященных этому событию, объект уже назван «часовней Сергеева-Гучкова», имя М.П. Сергеева теперь прочно связано с часовней, возведенной над его могилой (илл. 1).

Описанная выше ситуация с атрибуцией часовни-усыпальницы позволила кроме прочего уточнить состав захоронений старообрядческого рода Гучковых на Преображенском кладбище. Данные захоронения уже не раз являлись предметом публикаций исследователей старообрядчества. Поскольку мы могли исследовать современное состояние, то предприняли сравнение актуальных сведений и сведений исторических.

Преображенское кладбище уже к середине XIX в. получило свою нынешнюю планировку и границы. На илл. 2-4 мы можем видеть план кладбища на конец XIX в. из собрания М.И. Чуванова (6). Захоронения Преображенского кладбища, хоть и находятся иногда в разрушенном состоянии, но в целом следует отметить хорошую сохранность всего кладбищенского комплекса.

Старообрядческий род Гучковых был тесно связан с Преображенским общежитием. 26 февраля 1857 года родоначальник династии, Федор Алексеевич Гучков был захоронен в некрополе Преображенского кладбища в Москве (7).

Фамильные захоронения Гучковых (два участка и одна отдельная могила) на Преображенском кладбище находятся недалеко от часовни-усыпальницы М.П. Сергеева, но не вплотную к ней. Участок, который мы называем номер 1 (номер 8) находится на 8-й дорожке, участок номер 2 (номер 4) — между 4 и 5 дорожками, отдельное захоронение на 8 дорожке. Администрация кладбища подтверждает факт наличия двух участков Гучковых.

В издании «Московский Некрополь» 1908-1909 годов перечислено 10 захоронений Гучковых. Е.М. Сморгунова в 1995 г. писала (по рукописи М.И. Чуванова) о 23 захоронениях Гучковых на Преображенском кладбище, в том числе и о могиле основателя рода Гучковых, Федора Алексеевича.

Натурные исследования 2016-2018 г. показали наличие 22 надгробий на участках Гучковых, на которых указана фамилия Гучковых или нет никаких



надписей (таковых 2), но некоторые надписи уже не поддаются прочтению. Надгробия, находящиеся на участках Гучковых, но с другими фамилиями, не учитывались. А также 11 захоронений, известных только по печатным источникам, не обнаруженных в данный момент на кладбище (8).

По состоянию на декабрь 2018 г. на Преображенском кладбище 22 надгробия на участках Гучковых, на которых указана фамилия Гучковых или нет никаких надписей. А также 11 захоронений, известных только по печатным источникам, не обнаруженных в данный момент на кладбище. Возможно, существует третий семейный участок Гучковых и он будет обнаружен? Возможно, эти захоронения находятся в таком состоянии, что невозможно прочесть надписи? Ответы на эти вопросы уже дело будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Портал открытых данных Правительства Москвы. Реестр объектов культурного наследия. <http://data.mos.ru/opendata/530>. ID 13381051, (6403, 000009906).
2. Паспорт реставрации памятника истории и культуры (недвижимого) произведения монументальной скульптуры, выявленный объект культурного наследия «Памятник-склеп семьи Гучковых». Архив Департамента культурного наследия города Москвы; Архив ГКУ «Мосреставрация»; ООО «РМ «Наследие», 2017 г. — 34 стр.
3. Нащокина М.В. Архитекторы Московского модерна. Творческие портреты. М., 1998. С.132. Среди списка работ архитектора «Часовня-монумент Сергеева на Преображенском кладбище».
4. Открытие школы // «Церковь». Старообрядческий церковно-общественный журнал. №44. 1909. С.1254; В Преображенской общине // «Церковь». №25. 1910. С.645, 646.
5. Преображенское. Сборник статей под ред. Ю.Н. Соловьевой. М., 2002.
6. НИОР БАН Ф.81. Оп.2. Д.200.
7. Ульянова Г.Н. История купеческих династий: Гучковы в истории Москвы в веке // Российский Парламентаризм: истоки, история и современность. М., 2013. С.131-140.
8. Сморгунова Е.М. Два века Московского Преображенского некрополя. Материалы из архива Михаила Ивановича Чуванова // Мир старообрядчества. Вып.2. Москва старообрядческая. М., 1995. Приложение: публикация материалов М.И. Чуванова: Преображенское кладбище; Сморгунова Е.М. Старообрядческие семейные и родовые захоронения на Преображенском кладбище. // Старообрядчество в России (XVII-XX вв.). М., 1999. С.344-360; Чуванов М.И. Преображенское кладбище. // Мир старообрядчества. Вып.2: Москва старообрядческая. М., 1995. Работа Чуванова М.И. «Преображенское кладбище» включена в публикацию Сморгуновой Е.М. «Два века Московского Преображенского некрополя. Материалы из архива Михаила Ивановича Чуванова». С.166-210; Московский некрополь: Т.1-3 / [В.И. Саитов и Б.Л. Модзалевский]; [Авт. предисл. и изд. вел. кн. Николай Михайлович]. - Санкт-Петербург: тип. М.М. Стасюлевича, 1907-1908. -3 т.; 27. Авт. указаны в предисловии.

Выражаю благодарность сотрудникам реставрационной мастерской «Наследие» за предоставленные материалы.

Таблица 1. Сведения о захоронениях известного старообрядческого рода на Преображенском кладбище на 2018 г.

Описание	Официальная информация кладбища	Московский Некрополь. Т.1. С.346-347.	Сморгунова 1999. С.352.	Сморгунова-Чуванов 1995	Современное состояние
Отдельное захоронение, чернoгpанитный саркофаг ф/ф 2018		Гучков Николай Ефимович, потомственный почетный гражданин р. 24 февраля 1835 г. + 21 ноября 1884 года в 3ч 35 м. утра	Н и к о л а й Ефимович Гучков 24.2.1835 — 21.11.1884	204. Гучков Н и к о л а й Ефимович, пот. поч. Гражданин. Род. 24 февраля 1835 г. Сконч. 21 ноября 1884 г. в 3 ч. 35 м. утра Д.а. 9 марта	Гучков Николай Ефимович. Под сим камнем погребено тело Раба Божия Николая Ефимовича Г у ч к о в а Потомственного почетного гражданина. Родился 24 февраля 1835 года скончался 21 ноября 1884 года в 3 часа 35 минут утра. День ангела его 9 марта
Участок Гучковых I табличка металлическая без дат ф/ф 2018				199. Гучков В.В. 1901	Гучков В.В.
Участок Гучковых I Табличка металлическая ф/ф 2018				212. Гучкова К.М. 1890	Гучкова Ксения Михайловна ск. 1925 г.
Участок Гучковых I Табличка металлическая на металлическом же кресте ф/ф 2018	Гучков М.В. ск. 1933 бн уч.			203 Гучков М.В. 1932	Гучков Михаил Владимирович ск. 1933
Участок Гучковых I бетонная стела ф/ф 2018					Гучков Федор Николаевич 1925-1991
Участок Гучковых I деревянный крест с металлической табличкой ф/ф 2018					Гучкова Лидия Петровна 12.02.1937 - 19.07.2017
Участок Гучковых I табличка металлическая ф/ф 2018				208. Гучкова А.В. 1904	Гучкова Анна Владимировна ск. 1933
Участок Гучковых I гранитная стела (плюс родственники (?)) Никоновы в одной могиле, ф/ф 2018	Гучкова Мария ск. 1934 бн уч.				Гучкова Мария Акимовна 1884-1934
Участок Гучковых I одна могила с 10 Бетонная стела с гранитной крошкой ф/ф 2018				205. Гучков Николай Иванович 3.VI-1876-30.I-1933	Гучков Николай Иванович 1876-1933

Участок Гучковых I одна могила с 9 Бетонная стела с гранитной крошкой ф/ф 2018	Гучкова Мария Дмитриевна ск. 1975 8 уч.				Гучкова Мария Федоровна (188(8?)-1975)
Участок Гучковых I бетонная стела и гранитная плита ф/ф 2018				202. Гучков И.С. 30.VIII 1909	Гучков ? Семенович без дат Имя не читается.
Участок Гучковых I Бетонная стела ф/ф 2018	Гучков Иван Николаевич ск 1972 8 уч.				Гучков Иван Николаевич 1920 - 1972 Даты сложно различимы.
Участок Гучковых I черногранитный саркофаг ф/ф 2018		Гучкова Анна Кондратьевна + 27 марта 1881 года Жила 57 лет		210. Анны Кондратьевны Гучковой. Сконч. 27 марта 1881 г. Жития ея было 57 лет Д.а. № февраля	Здесь погребено тело рабы Божии Анны Кондратьевны Гучковой скончавшейся 27 марта 1881 года жития ея было 57 лет Тезоименитство ея 3 февраля
Участок Гучковых I красногранитный саркофаг ф/ф 2018		Гучков Семен Иванович, московский купец + 5 января 1879 жил 68 лет	Симеон Иванович Гучков +1879 г., 68 лет	206. Московского купца Симеона Ивановича Гучкова. Сконч. 5 января 1879 гю Жития его было 68 лет. Д.а. 27 апреля	Московского купца Симеона Ивановича Гучкова скончавшегося 5 января 187 (9?) года жития его было 68 лет День ангела 27 апреля
Участок Гучковых I Мраморный памятник выкрашен голубой краской ф/ф 2018				219 Гучкова .Род. 14 июля 1877 г. Сконч. 24 июля 1877 г. От матери Татьяны Ивановны Гучковой.	Гучкова (а?) 18..-1877 (?) от любящей матери Татьяны Ивановны Гучковой Надпись плохо читаемая.
Участок Гучковых I одна могила с 17 гранитная полированная стела ф/ф 2018	Гучков Сергей Федорович ск. 2007 8 уч.				Гучков Сергей Федорович 05.02.1955 - 28.06.2007
Участок Гучковых I одна могила с 16 гранитная полированная стела ф/ф 2018	Гучков Федор Николаевич ск 1991 8 уч.				Гучков Федор Николаевич 04.04.1926 -19.02.1991 гранитная полированная стела.
Участок Гучковых I одна могила с 19 бетонная стела ф/ф 2018	Гучкова Екатерина Владимировна ск. 1960 8 уч.			211. Гучкова Е.В. 1881-1960	Гучкова Екатерина Владимировна (1881-1960).
Участок Гучковых I одна могила с 18 бетонная стела ф/ф 2018	Гучкова Анна Дмитриевна ск. 1991 8 уч.				Гучкова Анна Дмитриевна (1910-1991).

Участок Гучковых I Белый мраморный памятник с крестом, рядом часть креста и навершие креста (отломанные, из белого мрамора) ф/ф 2018					Надпись не читается
Участок Гучковых I ф/ф 2018					Деревянный крест над могилой, надпись отсутствует.
Участок Гучковых II Темно-серого гранита массивная стела.ф/ф 2018	Гучкова Нина Николаевна ск. 1971 4 уч.			215. Гучкова Н.Н. (Ильина) 27.VII-1971	Гучкова- Ильина Нина Николаевна 1912-1971
		Г у ч к о в а А л е к с а н д р а Егоровна, рожд. М а л ы ш е в а , супруга почетного г р а ж д а н и н а м а н у ф а к т у р - советника и кавалера Ефима Ф е д о р о в и ч а Гучкова +3 декабря 1838 г. Жила 27 лет В супружестве жила 7 лет 5 м.	М а л ы ш е в а А л е к с а н д р а Егоровна 27 лет	209. Гучкова А л е к с а н д р а Егоровна, рожд. Малышева, супруга поч. гражданина, м а н у ф а к т у р - советника и кавалера Ефима Федоровича Гучкова. Сконч. № декабря 1838 г. Жила 27 лет. В супружестве жила 7 л. 5 мес.	
		Гучкова Мария Ивановна 10 января 1902 Жила 55 л.		213. Гучкова Мария Ивановна Сконч. 10 января 1902 г. Жила 55 лет	
		Гучкова Мария П а в л о в н а , п о ч е т н а я г р а ж д а н к а , супруга Иоанна Ф е д о р о в и ч а Гучкова +8марта 1875 на 55 г.		214. Гучкова Мария Павловна, поч. гражданка, супруга Иоанна Федоровича Гучкова. Сконч. 8 марта 1875 г. на 55 году.	
		Г у ч к о в а О л и м п и а д а Я к о в л е в н а , супруга 2-й гильдии купца С е м е о н а И в а н о в и ч а Гучкова +17 ноября 1839 г. Жила 21 г. 3 м.	Его (Николая Ефимовича Гучкова) супруга Олимпиада Я к о в л е в н а +17.11.1880	216. Гучкова О л и м п и а д а Яковлевна, супруга 2-й гильдии купца Семена Ивановича Гучкова. Сконч. 17 ноября (1880)	
			И его (Николая Ефимовича Гучкова) родительница С т е ф а н и д а Ивановна +1856 на 70 г. жизни	221. Стефанида И в а н о в н ы , д р о ж а й ш е й родительницы 2-й Гильдии купца Семена Ивановича Гучкова. Сконч. 1856 г. февраля 26 дня. Жития ее было 69 л. и 4 м. Д.А. 11 ноября	

		Гучкова Пелагея Алексеевна, Сестра Федора Алексеевича Гучкова +18 октября 1866 жила 95 лет.	Пелагея Алексеевна Гучкова (1771-18 октября 1866) 95 лет, сестра Федора Алексеевича Гучкова.	217. Гучкова Пелагея Алексеевна, сестра Федора Алексеевича Гучкова. Сконч. 18 октября 1866 г. Жила 95 лет.	
		Гучков Ефим Федорович, потомственный почетный гражданин, мануфактур-советник и кавалер, Московский городской голова +29 сентября 1859 г. На 54 г.	Ефим Федорович Гучков, муж А.Е. Малышевой жил на 20 лет больше (супруги).	200. Гучков Ефим Федорович, пот. поч. гражданин, мануфактур советник и кавалер. Московский городской голова. Сконч. 29 сентября 1859 г. на 54 году .	
		Гучков Федор Алексеевич, московский купец + 29 декабря 1856 г. В 5 ч. По полудни на 80 г.	Федор (Тимофей) Алексеевич Гучков 1780-29 декабря 1859 г.	207. Гучков Федор (Тимофей) Алексеевич . Московский купец. Род. В 1800 г. Сконч. 29 декабря 1859 г. в 5 ч. По-полудни на 80 г. Выслан в Петрозаводск в 1853 — 4 г. Тело было перевезено на Преобр. кл. Боже, во имя Твое спаси мя и в силе Твоей суди мя!	
				201. Гучков Иван Иванович 75 л. 6.VII-1861.	
				220. Ивана Ивановича Гучькова. Сконч. 1861 г. июля : дня. Жития его было 75 л. и 6 мес. Д.а. 7 января.	
				218. Гучкова Татьяна Ивановна. 1860 — 28.III-1927.	

А.Г. ГУДКОВ

СЕМЕЙНЫЕ АРТЕЛИ И ДИНАСТИИ КАЛЛИГРАФОВ И МИНИАТЮРИСТОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX–НАЧАЛА XX ВЕКА

*Мы с моим братом, <...>, только и занимались тем,
что писали лицевые цветники и Апокалипсисы,
много нами было написано.*

Федор Каликин.

Из письма к Ивану Заволоко от 14.10.1964

Семейные артели и династии профессиональных переписчиков и оформителей рукописей существовали в христианских Сирии и Египте, в Армении и Грузии, в Византии и Древней Руси. Не была исключением и Российская империя. Начало оформления подобных творческих корпораций относится, главным образом, к третьей четверти XIX в., когда после отмены крепостного права в России начинают активно развиваться капиталистические отношения. Постепенно формируется тот социальный слой, представленный купечеством и верхним слоем зажиточного крестьянства, который сегодня мы бы назвали средним классом. Отличительная черта рассматриваемой эпохи — повсеместный рост частного предпринимательства, включавший бурное развитие ремесел, в том числе книгописного. Последнему обстоятельству способствовали два основных фактора. Во-первых, как и было отмечено, на российской социальной арене все более заметную роль начинают играть фигуры купца и зажиточного крестьянина, среди которых было немало старообрядцев. В связи с этим растет спрос на удовлетворение их духовно-эстетических потребностей. Главной характеристикой последних являлась любовь к старинным иконам, лицевым рукописям и каллиграфически оформленным лубкам. Во-вторых, в самом правящем классе, в кругах правой интеллигенции, отмечается все более возрастающий интерес к истории и культуре Средних веков, а также к коллекционированию предметов старины, в том числе традиционных рукописных книг, что особенно характерно для эпохи Александра III и Николая II.

В последней четверти XIX в. вплоть до 20-х годов XX в. в д. Гавриловской Спасской волости Тотемского уезда Вологодской губернии (ныне Тарногский район Вологодской области) функционировал скрипторий, организованный отставным солдатом, старообрядцем филипповского согласия, Антоном Семеновичем Каликиным (1854–?). Будучи также иконописцем, Антон Каликин мастерски владел не только пером и кистью, но и различными способами искусственного состаривания своих произведений, что для того времени, учитывая рыночные тенденции, являлось весьма актуальным. Помимо книг и икон, Антон Семенович создавал настенные листы — лубки. Среди них, в частности, лист под названием «Семь смертных грехов», в 1928 г. поступивший в собрание Государственного

Исторического музея (1). Скрипторий Каликина был известен далеко за пределами Вологодского края. Созданные здесь рукописи продавались в московскую антикварную лавку Сергея Большакова, располагавшуюся у Ильинских ворот. К работе по переписке и оформлению манускриптов Антон Семенович активно привлекал и своих детей. Спустя годы его сын, Федор Каликин (1876–1971), впоследствии ставший старшим реставратором Эрмитажа, в своем письме к Ивану Заволоко от 14 октября 1964 г. вспоминал: «Мы с моим братом, ему было 10–11 лет, а мне 11–12, только и занимались тем, что писали лицевые цветники и Апокалипсисы, много нами было написано» (2). В том же письме Федор Антонович перечислял проиллюстрированные им рукописи, текст которых был переписан его отцом и младшим братом: Апокалипсис двух редакций, канон на исход души, «Сказание об иноке Ефросине и райской птичке», цветник, «Слово Палладия мниха о Страшном суде», «История об отцах и страдальцах соловецких» (3).

Созданием лицевых рукописей также занимался родственник и односельчанин Антона Каликина Иван Афанасьевич Каликин и его дети — Григорий и Софья (ок. 1895–?). Сведения об этом содержатся в записи на одной из рукописей собрания Василия Дружинина, хранящегося в Библиотеке Академии наук (4). Отец переписывал текст, а дети рисовали миниатюры. Так, Софья Ивановна известна как автор иллюстраций пяти лубков из собрания Исторического музея: «Семь смертных грехов» (5), иллюстрация к притче о краже репы (6), «Притча святого Антиоха о мздоимании» (7), «Наказание Людвигу ланграфу за грех стяжания» (8), «О девице Марии и ее посмертном явлении отцу» (9). Как минимум три из них созданы в 1905 году, о чем свидетельствуют надписи на оборотах листов, когда художнице было всего десять лет (10). Принимая во внимание качество изображений, трудно поверить, что данные работы нарисованы ребенком.

Другой известный скрипторий, который с некоторыми оговорками можно отнести к семейному предприятию, был организован известным городецким предпринимателем, купцом второй гильдии, Григорием Матвеевичем Прянишниковым (11). Сам Прянишников книг не переписывал и каллиграфическим талантом не отличался. По воспоминаниям работавшего на него Ивана Блинова, Григорий Матвеевич писал

«какими-то смешными каракулями» (12). Однако в 1880-х–1890-х годах в доме Прянишникова существовала книгописная мастерская, где работали его родственники — Максим Осипович Прянишников, бывший также иконописцем, и Иван Гаврилович Блинов (1872–1944). Последний приходился Григорию Прянишникову троюродным племянником. Из других переписчиков, работавших в мастерской, известны следующие имена: Никандр Копалнин, Никандр Петрович Кудрявцев («по странничеству» Иван Зогимов) и Григорий Аввакум (-ов?). В скриптории Прянишникова и его «иждвением» было создано не менее 18 высокохудожественных манускриптов (13). Интересной деталью является наличие среди написанных в скриптории миниатюр иконописного портрета самого Григория Прянишникова — изображение предпринимателя помещено в конце книги, содержащей Песнь песней Соломона с толкованием святителя Филона Карпафийского (14). Согласно подписи, миниатюра создана 1 ноября (14-го по новому стилю) 7402 года (1893-го от Р. Х.). Данный образ продолжает многовековую традицию ктиторовских портретов. Художник (предположительно Максим Прянишников) поместил своего патрона справа от зрителя, изобразив Григория Матвеевича предстоящим Христу Великому Архиерею. В левой руке Прянишников держит книгу, а в правой — храм: Григорий Матвеевич преподносит Богу плоды своих трудов (помимо того, что Прянишников был учредителем скриптории, он также числился попечителем городецкой старообрядческой часовни). Надпись под миниатюрой, написанная с использованием трех видов тайнописи (глаголицы, полусловицы и греческого минускула), гласит: «Григорѣй рабъ Божїй приноситъ Ісусу Христу дѣло рукъ чѣловѣчѣскихъ».

Творчество Ивана Блинова, для которого скрипторий Прянишникова послужил своего рода школой профессионального роста, на сегодняшний день изучено достаточно хорошо (15). Гораздо менее известен тот факт, что прекрасным мастером, подававшим большие надежды, был и старший сын Ивана Гавриловича — Иван Иванович Блинов (1902–?). Иван Блинов-младший, как и его отец, родился в деревне Кудашихе Большепесошнинской волости Балахнинского уезда Нижегородской губернии (сегодня в черте города Городца). От своего родителя Иван Иванович унаследовал «любовь ко всему художественному» и уже с детства стал заниматься «списанием книг». В частности, известен фрагмент жития Алексия, митрополита Киевского, переписанный маленьким Ваней в 1909 г. (16). 23 января (5 февраля) 1914 г. отец начинающего каллиграфа писал из Москвы к жене в Кудашиху: «Ванины книжки продал за 5 руб., обе Льву Алексеевичу, дороже не дал» (17). Став старше, Иван начинает помогать отцу. Так, в 1918 г. в творческом тандеме была переписана лицевая рукопись «Повесть Аммония мниха о святых отцах, в Синае и Раифе избивенных» (18) — своеобразная аллюзия

на происходившие вокруг события. В 1919 г. юный Иван Иванович самостоятельно переписал и оформил три великолепных манускрипта: «Исповедание православной веры» (19), «Мудрость Менандра Мудрого» и «Краткое нравоучение» (20). Последние два были объединены под одним переплетом. Выходная запись рукописи гласит: «Сию книгу, Мудрость Менандра Мудраго и Краткое нравоучение, писал и рисовал крестьянин Нижегородской губ. Балахнинского уезда Большепесошнинской волости дер. Кудашихи Иван Иванович Блинов. В лето 7427-е. 1919 года. Во времена Советской власти (Большевиков)» (21). Таким образом, исходя из первых серьезных работ Ивана Блинова-младшего, можно предположить, что юношу ожидало блестящее будущее. На момент 1914–1917 годов, когда карьера его отца достигла своего пика, тому способствовали все обстоятельства. Но история распорядилась иначе. Ввиду последовавших после 1917 г. социальных катаклизмов, Иван Иванович был вынужден оставить столь любимое им ремесло. Как и многие люди его поколения, Блинов-младший был призван в Красную армию. В 1939 г., после начала Второй мировой войны, его отправили на советско-финский фронт, а затем на куда более страшный советско-германский. В ходе сражения под Сталинградом Иван Иванович был тяжело ранен и попал в госпиталь. Дальнейшую его судьбу на данный момент нам выяснить не удалось.

В подмосковных Гуслицах, важнейшем книгописном центре второй четверти XIX–начала XX вв., работа по переписке и оформлению рукописей подчас также носила семейный характер (22). Наиболее известной в данном отношении была, пожалуй, семья переписчиков Шитиковых. Среди ее представителей — Ларион, Иван Иванович, Михаил Иванович и Назар Алексеевич Шитиковы, уроженцы деревень Беливо и Понарино. Михаил Иванович — создатель Праздников 1832 г. (23), а также Октоиха с Обиходом 1838 г. (24); Назар Алексеевич переписал Демественник 1875 г. (25), Праздники 1888 г. (26) и Октоих с Обиходом 1895 г. (27).

Братья Григорий и Василий Прокофьевы из деревни Мисцева известны как создатели замечательного списка Ирмосов 1865 г. (28). В той же деревне жили и работали каллиграфы Иван Прокопьевич, его сын (?) Федор Иванович и внук Сергей Федорович Добренские (Добренковы). По всей видимости, именно первому из них принадлежит авторство рукописи Праздников последней трети XIX в. (29). Владелец манускрипта, Иван Георгиевич Иванов, оставил в рукописи интересную заметку об искусстве переписчика: «Более правильно писал с выражением по силе, чем создавала его мысль и проходил духовный острый его ум и смысл выраженного пения с чувством от всего сердца, а потому призна[н] по его письму самым лучшим по всей России и одобрено даже Калашниковым, который много внес в пение с его книг как авторитетных» (30).

В д. Беливе перепиской книг занимались

братья Федор и Матвей Григорьевичи Батулины (оба умерли около 1893 г.). Так, Федор Григорьевич написал оригинал для знаменитого литографированного издания «Круга церковного древнего знаменного пения» 1884–1885 годов. Там же жили и творили братья Сергей (1862–1937) и Степан Григорьевичи Алексеевы.

Вплоть до 1920-х годов в д. Устьяново перепиской рукописей занимались Максим Александрович Кашкин и члены его семьи. В деревне Куровской (ныне город Куровское) жили переписчики Хахаевы.

Целый ряд семей, где ремесло книгописца передавалось из поколения в поколение, известен в поселениях бассейнов рек Северной Двины, Мезени и Печоры. Так, на Северной Двине жили переписчики Кузнецовы, Третьяковы, Шестаковы (31). В Удорском крае наиболее яркими представителями местной книгописной традиции были писцы из рода Рахмановых-Матевых (32). В Усть-Цильме и окрестных поселениях Печорского бассейна «списанием книг» занимались Бобрецовы, Вокуевы, Ермолины, Ларионовы, Мяндины, Носовы, Чупровы (33). В Верхокамье – Анферовы, Бисеровы, Бузмаковы, Федосеевы (34).

Закат семейных скрипториев приходится на годы революции и гражданской войны. С разрушением очагов традиционной книжной культуры прекращается и ретрансляция соответствующих навыков – конструируемый советскими идеологами «новый человек» в них уже не нуждался.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рук.: ГИМ 67591 И III хр 24409; изд.: Семь смертных грехов // Иткина Е.И. Рисованный лубок старообрядцев в собрании Исторического музея. М., 2017. С.190–191.
2. ИРЛИ РАН. Завол. №160.
3. Там же.
4. БАН. Друж. №140.
5. Рук.: ГИМ 67591 И III хр 24412; изд.: Семь смертных грехов // Иткина Е.И. Указ. соч. С.188–189.
6. Рук.: ГИМ 67591 И III хр 24420; изд.: Иллюстрация к притче о краже репы // Иткина Е.И. Указ. соч. С.186–187.
7. Рук.: ГИМ 67591 И III хр 24421; изд.: Притча святого Антиоха о мздоимании // Иткина Е.И. Указ. соч. С.180–181.
8. Рук.: ГИМ 67591 И III хр 24423; изд.: Наказание Людвигу ланграфу за грех стяжания // Иткина Е.И. Указ. соч. С.184–185.
9. Рук.: ГИМ 67591 И III хр 24429; изд.: О девице Марии и ее посмертном явлении отцу // Иткина Е.И. Указ. соч. С.182–183.
10. ГИМ 67591 И III хр 24412, хр 24420, хр 24429.
11. Подробнее о нем см.: Гудков А.Г. Григорий Матвеев сын Прянишников и его скрипторий (по воспоминаниям городецкого каллиграфа и художника И.Г. Блинова и материалам личного фонда Г.М. Прянишникова в НИОР РГБ) // Церковь. Богословие. История. Материалы IV Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 года). Екатеринбург, 2016. С.344–351.
12. ЦАНО. Ф.6033. Оп.1. Д.5. Л.56об.
13. НИОР РГБ. Ф.242. №14, 119, 158, 162, 184,

186–187, 189–194, 197, 199, 201–203.

14. Там же. №186. Л.137.
15. См.: Гудков А.Г. Иван Гаврилович Блинов: «книжных дел мастер» из Городца. К 70-летию со дня кончины. Коломна, 2015.
16. НИОР РГБ. Ф.491. К.3. Ед.2.
17. Там же. К.4. Ед.3. Л.32.
18. ГИМ. Муз. №3426.
19. НИОР РГБ. Ф.491. К.3. Ед.4.
20. Там же. Ед.3.
21. Там же. Л.23.
22. О гуслицкой книгописной традиции и ее представителях см. подробнее: Бобков Е.А. Певческие рукописи гуслицкого письма // ТОДРЛ. Т.32. Л., 1977. С.388–394; Агеева Е.А. Подмосковная рукописная коллекция Научной библиотеки МГУ и архив гуслицких иконописцев Балзетовых // Рукописи. Редкие издания. Архивы. Из фондов Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. М., 2004. С.275–276; Она же. Гуслицкие певцы и книгописцы в пору расцвета XIX–начала XX века и гонений 1930-х годов // Гуслица. Вып.8. Ильинский Погост, 2010. С.142–149; Агеева Е.А., Подтуркина Е.А. Гуслицкие книгописцы: к проблеме авторского стиля и художественных приемов // Старообрядчество в России (XVII–XX века): Сборник научных трудов. Вып.5. М., 2013. С.389–405; Михайлов С.С. Подмосковные Гуслицы: к истории книжного дела и иконописи в локальном старообрядческом регионе // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2017. Т.19. С.63–69.
23. НИОР РГБ. Ф.614. №8.
24. Там же. №9.
25. Там же. Ф.247. №113.
26. Там же. Ф.614. №19.
27. Там же. №20.
28. Там же. Ф.218. №16.
29. Там же. Ф.614. №18. В рукописи имеется запись ее владельца, Ивана Георгиевича Иванова, об авторстве И.Ф. Добренького – судя по всему, имеется ввиду И.П. Добренький.
30. Там же. Л.1.
31. Бударягин В.П. Северодвинская рукописная традиция и ее представители (по материалам Древлехранилища Пушкинского Дома) // ТОДРЛ. Т.33. Л., 1977. С.401–405.
32. Савельев Ю.В. Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре (По материалам отчетов миссионеров великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства) // Бысть на Устюзе Историо-краеведческий сборник. Вологда, 1993. С.100–109.
33. Малышев В.И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX веков. Сыктывкар, 1960.
34. Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. Рукописи Верхокамья XV–XX веков. Каталог. Из собрания Научной библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова. М., 1994.

СОКРАЩЕНИЯ

- ГИМ – Государственный исторический музей (Москва).
 ИРЛИ РАН – Институт русской литературы Российской академии наук (Санкт-Петербург).
 МГУ – Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва).
 НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).
 ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы (Санкт-Петербург).
 ЦАНО – Центральный архив Нижегородской области (Нижний Новгород).

Е.С. ДАНИЛКО

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ ЮЖНОГО УРАЛА В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД*

Период, получивший в литературе название «золотого века старообрядчества» и наступивший после принятия в 1905 г. известного Закона о свободе вероисповеданий, продлился, как известно, недолго. Курс, взятый новым советским правительством, предполагал последовательную ликвидацию всех религиозных институтов, как факторов, тормозящих общественное развитие. Законодательное оформление обозначенная политика советской власти нашла уже в первых Декретах СНК, а затем в Конституции (1). А с 1923 г. с изданием специального Декрета начинается массовая регистрация религиозных обществ, сопровождающаяся учетом материальных ценностей и культовых зданий.

Далеко не все регистрационные документы сохранились на сегодняшний день, поэтому они дают лишь приблизительную картину происходящего на Южном Урале. Так, к началу 1925 г. в Башкирской АССР насчитывалось 62 старообрядческих религиозных объединения (2), по Челябинской области сохранилось всего 8 регистрационных дел (3).

Перепись преследовала, прежде всего, фискальные цели. Перечень документов обязательно включал список верующих, т.е. информация о каждом из них попадала во властные структуры на местах. Предусматривалось обязательное прохождение регистрации в надлежащих административных отделах исполнительных комитетов или городских советов всеми религиозными обществами (не менее чем 20 чел.) и религиозными группами (менее 20 чел.), иначе их существование признавалось незаконным (4). Выдвигаемые при этом условия делали это практически невозможным. Так, за несвоевременное оформление документации был закрыт молитвенный дом в г. Благовещенске (5). Кроме того, вводились высокие арендные и страховые платежи для культовых заведений, что существенно затрудняло их содержание верующими и вынуждало последних отказываться от зданий. В такой ситуации оказались старообрядцы с. Рухтино Дуванского р-на (6), с. Письмянк Белебеевского р-на БАССР (7), г. Челябинска (8) и т.д. Церковное имущество также подлежало изъятию. Юрюзанские старообрядцы, обратившиеся в культовую комиссию с просьбой о разрешении забрать иконы из их молитвенного дома, получили решительный отказ: «... перенесение культового имущества (икон) в частный дом не может быть допущено» (9). О темпах

развернувшейся компании свидетельствуют хотя бы следующие цифры: уже к 1931 г. из сохранившихся к тому времени в БАССР 29 старообрядческих организаций не прошли регистрации 12, а из 15 молитвенных зданий забирались у верующих – 12 (10).

Мероприятия, направленные на последовательное уничтожение всех форм проявления религиозности, проводились на фоне широкомасштабного социалистического строительства и совпадали с задачами, выдвинутыми культурной революцией. Создание материально-технической базы последней во многом шло за счет конфискации молитвенных зданий и передачи их под культурно-просветительные и образовательные учреждения: школы (старообрядческие церкви хутора Богачево Баймакского р-на (11), с. Гилево Благовещенского р-на (12) и др.), клубы, красные уголки (молитвенные дома в селах Дмитриевка Стерлитамакского р-на (13), Донское Ермакеевского р-на (14), Королево Аскинского р-на БАССР (15) и т.д.). Церковь старообрядцев белокриницкого согласия в г. Уфе была изъята под тем предлогом, что по этому адресу в 1900 г. некоторое время жил В.И. Ленин. На митингах, организованных трудящимися и студентами, выдвигались требования о ликвидации церкви, «кошунственно расположенной на святом месте», и восстановлении историко-революционного памятника (16). При этом настоящее местонахождение бывшей квартиры вождя не принималось в расчет (17). Подобные мероприятия организовывались по единому стандарту и оформлялись как решения общих собраний. Так, из Постановления Президиума Челябинского городского совета следует, что одной из причин расторжения договора со старообрядцами стали требования местных жителей в числе 37000 человек (18). Церковь в с. Усень-Ивановское Белебеевского р-на БАССР закрылась «ввиду мракобесия и других безобразий при ней» (19) и т.д. Однако, как свидетельствуют архивные источники, далеко не всегда помещения, освобожденные таким образом, использовались рационально, большое количество их просто разрушалось. В частности, в Челябинской области из 149 часовен только 38 нашли применение, остальные были либо сломаны, либо пустовали. Еще один говорящий пример: только в г. Златоусте из 20 конфискованных зданий 19 было просто уничтожено (20). Приведенные цифры достаточно красноречивы, хотя и представляется проблематичным вычленивать отдельно именно старообрядческие храмы.

* Работа выполнена в рамках проекта РНФ N 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование танатологических практик и верований».

Поводом для изъятия культовых построек нередко выступала малочисленность старообрядческих общин. Последнее обстоятельство легко объяснимо, ввиду развернувшихся в 1930-х годах массовых репрессий. «Отсутствие верующих старообрядцев, которых часть раскулачены и высланы, часть разбегались», послужило основанием для передачи здания церкви колхозу в с. Гилево Благовещенского р-на БАССР (21). Старообрядцы, хлопотавшие об образовании общины в г. Бугуруслане, все были лишены избирательных прав как торговцы и кулаки (22), священник из с. Сергеевка Павловского р-на Оренбургской области был взят в 1938 г. по линии НКВД (23), четыре члена церковного совета с. Илек одноименного р-на указанной области были лишены избирательных прав, как бывшие белогвардейцы, трое — раскулачены, социальное происхождение одного из них также вызывало подозрение — «отец изъят органами НКВД, брат раскулачен» (24) и т.д. Особенно суровые меры применялись к священникам, такие как ссылка (Белозеров С.Л.) (25), лишение свободы (Буланкин Я.Ф. (26), Кабанов К.И. (27), Гребнев Т.А. (28), Калачев Л.Г. (29)), исправительные работы (Ветошкин С.Е.) (30) и даже высшая мера наказания (Ваганов Г.М. (31), Неклеонов К.Е. (32)). Точной статистики о репрессированных на сегодняшний день, к сожалению, не имеется, все персоналии пока не восстановлены.

Одним из способов сопротивления старообрядцев властям в начале XX в. по аналогии с предыдущими столетиями стал побег, уход из обжитых мест. Южный Урал и Зауралье тоже включились в это движение. В 1920-е годы семья челябинских крестьян Леневых поселилась в д. Мошкиной Нарымского края, где была арестована за конфессиональную принадлежность и антиколхозную агитацию (33). В 1937 г. из челябинских пределов в Красноярский край прибыло пять семей (34). После разорения в 1924 г. располагавшегося под г. Миассом Никольского монастыря большинство монахинь отправились в Сибирь в Томскую область, где образовали новую обитель близ с. Шуделько Парabelьского р-на. В 1933 г. она также была разорена, инокини спаслись в тайге, а затем вернулись в г. Миасс (35). Старообрядческие миграции в этот период наверняка не ограничивались только приведенными примерами.

Необходимость в мощном психологическом факторе воздействия на население и патриотическая позиция, занятая представителями духовенства всех конфессий в начале Великой Отечественной войны, способствовали либерализации антирелигиозной политики Советского государства и, соответственно, росту активности верующего населения. В это время была изменена структура управленческого аппарата. При СНК на местах учреждались Советы по делам религиозных культов (СРК) во главе с Уполномоченными, которые являлись подотчетными двум центральным советам — по делам РПЦ и по делам остальных

конфессий (куда относилось и старообрядчество). Предоставлялся ряд льгот священнослужителям (снижение налогообложения, освобождение от мобилизации), религиозные общества получали ограниченные права юридического лица. Это было закреплено в Постановлении СНК СССР от 28 января 1946 г. (36).

В местные административные органы начали поступать заявления о регистрации от различных обществ. Эти процессы охватили и старообрядческие общины во всех регионах страны, в том числе и на Южном Урале. Ходатайства о возврате здания церкви были поданы старообрядцами деревни Елатменка Альшеевского р-на БАССР (37), города Уфы (38), в Оренбургской области — города Бугуруслана (39), сел Мухраново Илекского р-на (40), Елатомка Бугурусланского р-на (41), Сергеевка Павловского р-на (42), Завражное Бузулукского р-на (43), Илек одноименного р-на (44) и т.д., всего около 20 (45). Однако ни одно из них не было удовлетворено по различным причинам: отсутствие либо непригодность помещений, неправильное оформление документации, неразборчивость подписей и т.д. Уже к 1948 г. регистрация религиозных организаций была прекращена. Как отмечают современные исследователи, сталинское примирение с религией, позволившее Московской патриархии и исламу восстановить основные институты, старообрядчества коснулось в минимальной степени (46).

Дальнейшая политика советского государства в области религиозного вопроса практически исключала старообрядческие общины из социальной жизни. Наиболее активную позицию в эти годы занимали старообрядцы г. Бугуруслана в Оренбургской области, до 1938 г. бывшего местом нахождения архиепископской кафедры. Несмотря на ужесточение антирелигиозных мер, они продолжали движение за получение общиной официального статуса. Только в период с 1945 по 1951 годы ими было подано 26 заявлений в местный СРК (47). В фондах Уполномоченного по делам религий Чкаловской области отложилось множество материалов, касающихся Бугурусланской общины. Среди них письма, адресованные непосредственно членам Верховного Совета СССР — К.Е. Ворошилову, Г.М. Микояну, И.В. Сталину (48). Старообрядцами неоднократно предпринимались попытки устройства богослужебных помещений в частных домах, однако все они под теми или иными предлогами пресекались властями (49).

Бугурусланская община поддерживала активные связи со своей архиепископией, по решению которой сюда назначались священники (50). В метрополию отправлялись статистические сводки, которые можно считать точными. На основе одной из них был составлен отчет Уполномоченного по делам религий за 1953 г., в котором отмечалось, что в г. Бугуруслане и

тяготеющих к нему Бугурусланском, Асекеевском, Мало-Боклинском, Сок-Кармалинском р-нах Чкаловском и Похвистневском р-не Куйбышевской области насчитывается 3 674 старообрядца, из них взрослых — 2 468 чел., детей до 18 лет — 1 206 чел. (51).

Попытки регистрации не прекращались и в последующие годы. В 1966 г. Оренбургский Совет по делам религий принял решение удовлетворить просьбы верующих, но Центральные органы сочли это нецелесообразным (52). Старообрядцы получали отказы и тогда, когда в области уже имелись зарегистрированные группы православных, мусульман, баптистов, меннонитов (53). Только в 1982 г. долгожданное разрешение было получено, а в 1986 г. насчитывалось уже три старообрядческих общины, имеющих официальный статус (гг. Бугуруслан, Оренбург, с. Елатомка Бугурусланского р-на), были освящены храмы (54).

На территории Башкирской АССР зарегистрированные группы появились лишь в постсоветский период. В 1961 г. в документах было зафиксировано шесть фактически действующих групп старообрядцев: 3 из них в г. Уфе и по одной в Иглинском, Куюргазинском и Салаватском районах (55). К 1964 г. было выявлено еще четыре, общей численностью около 300 человек (56). Большинство из них функционировали здесь автономно друг от друга и известных центров, вследствие ярко выраженной неоднородности внутреннего состава старообрядчества в данном регионе.

В Челябинской области в советское время не прекращала существования белокриницкая община г. Миасса, ядро которой составляли бывшие инокини Никольского монастыря (57). Остальные старообрядческие согласия не имели официальной организации.

Таким образом, старообрядчество, накопившее огромный опыт сопротивления репрессивному государственному аппарату и продолжавшее оставаться мощным общественно-религиозным движением вплоть до второй четверти XX в., именно в советское время подверглось сильнейшим разрушениям. Старообрядцы, принадлежавшие к наиболее социально активным слоям населения — зажиточное крестьянство, казачество, купечество, — оказались самыми уязвимыми в послереволюционные 1920-е годы. Затем они преследовались уже как религиозные сектанты, а в так называемый «застойный» период старообрядческие приходы были обречены на естественное вымирание.

Кроме того, политика, проводимая советской властью по отношению к старообрядчеству, имела принципиальные отличия от дореволюционной. Тогда у старообрядцев, преследуемых за религиозные убеждения, была возможность поддерживать привычный жизненный уклад, сложившуюся социальную структуру, что обеспечивало самосохранение группы и преемственность в передаче религиозного опыта.

Кардинальная трансформация быта в сочетании с жестким идеологическим прессингом, который старообрядцы испытывали в течении более 70 лет, привели к значительному их ослаблению. К началу 1980-х годов число организованных, официально действующих старообрядческих общин в трех административно-территориальных образованиях исследуемого региона не достигало и пяти. В их состав входили в основном представители старшего поколения, молодежь, хоть и сохраняла конфессиональную идентификацию, не принимала активного участия в делах религиозных объединений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Декрет СНК об отделении церкви от государства и школы от церкви (23.1.1918) // Русская православная церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн.1. М., 1995. С.113-114; Из Конституции РСФСР от 10.7.1918 // Там же. С.126.
2. Национальный архив Республики Башкортостан (далее — НА РБ). Р.1252. Оп.1. Д.344. Л.12.
3. Государственный архив Челябинской области (далее — ГАЧО). Ф.220. Оп.4. Д.31. Л.2-4; Д.11.Л.4. Две поморские общины в г. Челябинске: при Святотроицком храме, 51 человек и при Покровском храме, 230 человек; Медиацкая община, 111 человек; Шигаевская, 78; пос. Сосновского, 91; пос.Шершни, 21; Шербаки, 53; Полетаевской, 180 человек, часовенное согласие.
4. Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета и Совета народных комиссаров о религиозных объединениях (8.4.1929) // Там же. С.307-310.
5. НА РБ. Д.1974. Л.1,16,20,28.
6. Там же. Д.2030. Л.8,11,16.
7. Там же. Д.617.Л.10.
8. ГАЧО. Ф.220. Оп.4. Д.55.Л.8.
9. Там же. Р.274. Оп.3. Д.4296. Л.29.
10. НА РБ. Д.1847. Л.17, 1,33,39,41,58,71,75,93,131, 140. Сведения имеются не по всем районам.
11. Там же. Р-394. Оп.2. Д.2311. Л.3-7.
12. Там же. Д.2300. Л.2-5.
13. Там же. Д.1796.Л.1-4.
14. Там же. Д.1796. Л.1-4.
15. Там же. Д.2960. Л.2.
16. Сергеев Ю.Н. Из истории закрытия Казанской старообрядческой церкви в г. Уфе (начало 30-х гг. XX в.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы. М., 1997. С.169-171.
17. НА РБ. Ф.394. Оп.2. Д.2066. Л.5.
18. ГАЧО. Ф.220. Оп.4. Д.4.Л.58.
19. НА РБ. Р-394. Оп.3. Д.1698. Л.29.
20. ГАЧО. Р-274. Оп.3. Д.4414. Л.6.
21. НА РБ. Ф.394. Оп.2. Д.2300, Л.2.
22. Государственный архив Оренбургской области (далее — ГАОО). Р-617. Оп.1. Д.210. Л.7.
23. ГАОО. Д.168. Л.4.
24. Там же. Р.617. Оп.1. Д.215. Л.33.
25. НА РБ. Р-4797. Оп.1. Д.30. Л.7. С.Усень-Ивановское Белебеевского р-на БАССР.
26. Там же. Л.12. Хутор Андреевский Кугарчинского р-на БАССР.
27. Там же. Л.38. С.Усень-Ивановское Белебеевского р-на БАССР.
28. ГАОО. Р.617. Оп.1. Д.215. Л.33.
29. Полевые записи автора 1999. С.Криуши Бирского р-на БАССР.

30. НА РБ. Р-4797. Оп.1. Д.30. Л.17. Д.Покровка Иглинского р-на БАССР.
31. Там же. Л.14. С. Помряскино Стерлитамакского р-на БАССР.
32. Там же. Л.58. С. Верхнетроицкое Туймазинского р-на БАССР.
33. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVII – XX вв. М., 2002. С.33.
34. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Указ. соч. С.34.
35. Возвращение к истокам. Миасс, 1999. С.47.
36. Куроедов В.А. Религия и церковь в советском обществе. М., 1981. С.130-142
37. НА РБ. Р-4732. Оп.1. Д.2. Л.19,20,40. Белокриницкое согласие, более 70 человек. Наставник - Ф.Ронжин.
38. Там же. Л.39. Белокриницкое согласие, 28 человек. Наставник - В.В. Васильев.
39. Там же. Ф.617. Оп.1. Д.190. Л.1. Беглопоповцы, 150 человек.
40. Там же. Д.195. Л.2, 2об. Белокриницкое согласие, 31 человек.
41. Там же. Д.165. Л.6. Беглопоповцы, 300 человек.
42. Там же. Д.168. Л.5. Поморское согласие, 14 человек. Наставник - Галкин М.М. Второе ходатайство подписали уже 51 человек. Д.193. Л.1-2.
43. Там же. Д.218. Л.4. Белокриницкое согласие, около 100 человек из различных деревень: Новопетровка, Рамзинка, Бухаревка, Ларионовка, Воробьевка.
44. Там же. Д.215. Л.1, 33. Белокриницкое согласие. С.Илек (252 человека), с. Мухраново (10 чел.), Рассыпная (27 чел.). Наставник - Гребнев Т.А.
45. Там же. Д.173. Л.61.
46. Воронцова Л., Филатов С. Церковь достоинства. Старообрядческая альтернатива: прошлое и современность // Дружба народов. 1997. №5. С.158.
47. ГАОО. Ф.617. Оп.1. Д.228. Л.79. Сведения представлялись по указанию Уполномоченного по делам религий и были, по его мнению, явно занижены.
48. ГАОО. Д.210.Л.1-4, 41.
49. Там же. Л.24.
50. Там же. Д.228. Л.196. В 1950 г. был назначен Абрамов В.К.
51. Там же. Д.228. Л.227.
52. Там же. Д.253. Л.40.
53. Там же. Д.325. Л.2.
54. Там же. 3-617. Оп.1. Д.432. Л.2. Священником в г. Бугуруслане был (и является до сих пор) Д.А. Калинин.
55. НА РБ. Р-4732. Оп.1. Д.27. Л.139, 152,154, 155, 176, 177.
56. Текущий архив Совета по делам религий при КМ РБ. Информационный отчет за 1964 г.
57. Возвращение к истокам. Миасс, 1999. С.50.

К. ДОУЛИНГ

ПОТОМСТВЕННЫЙ ПОЧЕТНЫЙ ГРАЖДАНИН ИВАН ИВАНОВИЧ ЗИМИН: ОТДЕЛЬНЫЕ ЗАРИСОВКИ ИЗ ЕГО ЖИЗНИ ДО БРАКА (1875–1908)

Эта статья посвящена раннему периоду жизни Ивана Ивановича Зими́на, одного из самых видных старообрядческих предпринимателей своего поколения, который прославился не только в сфере текстильной промышленности, но и коннозаводства. В данной статье будут рассмотрены доступные нам до сих пор архивные материалы деятельности Ивана Ивановича до его женитьбы в 1908 г., многие из которых не были опубликованы. Кроме того, благодаря дневникам и воспоминаниям его младшего брата Сергея Ивановича, а также переписке между другими членами семьи, нам удалось побольше узнать и о его личном характере. Он был умным, необычайно щедрым, и трудолюбивым человеком. На протяжении всей своей жизни Иван Иванович поддерживал свою сестру, двух братьев, мать, и других родственников, оказывая им финансовую помощь и помогая практическим личным советом. Когда в 1922 г. он неожиданно умер в возрасте 47 лет, это событие стало страшным ударом для всей семьи.

Шелкоткацкая фабрика, основанная в начале XIX в. Семеном Григорьевичем Зиминым в селе Зуеве, Богородского уезда Московской губернии, благодаря усилиям его потомков успешно развивалась. В 1884 г. на паях была учреждена красильная и ситценабивная фабрика под наименованием Товарищество Зуевской Мануфактуры Ивана Никитича Зими́на. Первый гильдий купец Иван Никитич Зими́н, внук Семена Григорьевича, родился в 1818 г. От первого брака у него было два сына, Леонтий (г.р.1849) и Григорий (г.р.1854), которые вместе с отцом возглавляли управление фабрикой.

В 1875 г., у Ивана Никитича и его второй жены, Евдокии Савватьевны, родился первый из трех сыновей, Иван Иванович. После смерти Ивана Никитича в 1887 г., его старшие сыновья взяли на себя управление делами семейной фабрики в Зуеве, но уже, к 1897 г., Иван Иванович, который был намного моложе своих сводных братьев, тоже работал на фабрике. Вместе с ними, он расширял отцовское предприятие, и в 1899 г. основал на огромной территории рядом с железнодорожной станцией Дрезна, современную прядильную ткацкую фабрику, которая снабжала сырьём фабрику Зиминых в Зуеве.

Хотя Иван Никитич и Евдокия Савватьевна Зимины жили с детьми в Москве, на Таганке, в своих дневниках, в 1930-е годы, Сергей Иванович Зими́н, с особой теплотой вспоминал именно о

своей дачной жизни в Кусково, где он с братьями и сестрой проводил летние месяцы наслаждаясь природой, охотой, и рыбной ловлей. В те годы у братьев проявилась страсть к конному спорту. *«В Кускове мы были с братьями Саней и Ваней, юношами лет 12, живя там на даче, увлекались верховой ездой»* (1).

Кроме спортивных занятий, у молодых Зиминых были увлечения творческого характера — они ставили домашние спектакли, в которых Иван Иванович проявил свои способности к выступлению на сцене. Любовь Ивановна, сестра Ивана, Александра и Сергея Ивановичей, занималась всей организационной стороной спектаклей, и сама приглашала родственников, которые смотрели, как молодежь выступала на сцене. Вот что вспоминает Сергей Иванович о постановке спектаклей и распределении ролей. *«Мне почему-то давали роли любовников, и помню, в заправском гриме я играл роль в „Перекасти Поле“. Брат мой Ваня играл роли характерные и у него был талант, но занятия фабрикой не дали ему возможности его развить и мы упивались его декламацией из Алексея Толстого, Пушкина, Лермонтова,, а сам он был горячим поклонником Малого Театра и 1-го Художественного»* (2).

Дальше Сергей Иванович пишет, что, все эти домашние представления проходили: *«... под строжайшей цензурой, вплоть до того, что кажется в этой пьесе „Перекасти Поле“ есть фраза, которую должен был говорить я: „Позвольте, я провожу Вас до купальни“, и мать моей родственницы ни за что не разрешала эту фразу и велела выпустить. Видите, до какой косности доходил надзор за нашим лицедейством»* (3).

Евдокия Савватьевна как и многие ее родственники, много ездила за границу. Она путешествовала по Италии, Франции, Швейцарии, Австрии и часто проводила время на курортах с минеральными водами в Германии, где она лечилась почти каждый год. В 1897, Евдокия Савватьевна вернулась из очередной заграничной поездки и писала дочери о том, с какой теплотой ее встречали многочисленные родственники на вокзале: там были почти все кроме Ивана Ивановича. Она объясняет причину отсутствия среди встречавших старшего сына выполнением воинского долга. *«А мой Ваня не мог у них была присяга в этот день.*

Ваня с лица худ, но вид хорош и такой веселой говорит служить не трудно. Он уже две недели служит. Теперь привык. На картузе звезда написано на ней (за царя веру и отечество)...».

* При цитировании архивных материалов орфография оригиналов сохраняется почти полностью.

** Я хотела бы выразить благодарность Е.В. Михайлиной за помощь при работе над данной статьей.

21 сентября 1897 года. Москва (4).

После смерти отца, хотя в то время ему исполнилось только 12 лет, Ивану Ивановичу пришлось стать мужской главой семьи. По всем свидетельствам, начиная с того времени и на протяжении многих лет, он достойно выполнял эту роль, заботясь о будущем своих младших братьев, особенно об их образовании. В письмах к сестре, от 1897 и 1898 годов, Иван Иванович высказывает свое мнение по многим аспектам жизни семейства Зиминых, будь то дела домашние или дела на работе. Следует обратить внимание на отрывки из писем, в которых затрагиваются его отношения с сестрой, а также вопросы образования братьев и их будущего.

В письме к сестре, которая в то время путешествовала по Швейцарии, от 8 августа 1897 г., хотя Иван Ивановичи упрекает ее за непредсказуемое и непонятное поведение, он заверяет Любовь Ивановну, что, он всегда останется для нее надежным братом, и его добрые отношения к сестре никогда не изменятся, чтобы с ней не случилось. Видимо сестра чем-то сильно обидела Ивана Ивановича, поэтому он так эмоционально пишет ей. *«Августа 8. Милая Люба, письмо твое немного удивило меня, я никаким образом не догадывался об истинной причине твоего молчания, о моих отношениях к тебе, ты сама их знаешь, считаю говорить ненужным. Одно еще удивило меня, кажется уже ты меня знаешь и приходишь к таким выводам, что месяц назад я относился к тебе хорошо, а потом по-другому, думаю, что знаешь, что мои отношения ко всем вообще не очень колеблются, и почти всегда одинаковы, а к своим — тем более, поэтому твоя глупость, которую ты выдумала, возьми обратно. За твое отношение ко мне спасибо, я его знаю прекрасно и без твоего письма (хотя оно совсем не заслуженно)»* (5).

Далее, он сообщает о состоянии дел на новой фабрике Зиминых в Дрезне, на строительство которой потребовалась много времени и сил. *«... большую часть Июля я прожил в разъездах с нов. фаб. — приходилось быть на даче день — два — так что делать ничего не хотелось — тем более писать Скажу про себя — что вновь затеваемой фабрикой я лично доволен, собственно говоря не фабрикой, а тем трудом, который, надо полагать, падет на мою долю, а главное она займет много время, что пожалуй самое лучшее»* (6).

Еще в этом письме, Иван Иванович выражает досаду, что его братья ничего серьезного не делают и не помогают матери, в результате, чего мать перегружает его всякими мелкими семейными делами. *«Люба, иной раз вить зло разберет на своих братцев-олухов, почему-то мамаша всякое дело пустое ко мне, а они так и живут как птицы небесные, учатся они помногу, хотя Сергей несмотря ни на что еще растолстел. ... Ив. Зимин»* (7).

Спустя год, в другом письме сестре Иван Иванович продолжает рассказывать о постоянной занятости на новой фабрике, о своей хронической

усталости, и о повседневных заботах о братьях и их отношении к учебе (8). *«Во первых ты спрашивала про Саню, я его очень мало видел, и по-моему он все такой же как и уехал т.е.ничего не поправился; занимается по его словам, усиленно, только не нравится мне его рвение, мне кажется его интересует не наука, а только поступление в высшее учебное заведение, я уверен, что он и не поинтересовался до сих пор узнать, какие знания он приобретет в Техн.уч., тоже самое было на мой взгляд и с Сергеевым университетом; хорошо бы я ошибся»* (9).

Далее в этом письме, содержится намек, что у Сергея Ивановича имеются совсем другие планы на жизнь, которые считались неприличными и не подходящими для члена купеческой семьи, вот уже несколько поколений успешно занимающейся торговлей. Иван Иванович понял, что у брата нет никакого интереса к традиционным семейным делам и поэтому всерьез волнуется за его будущее. Он пытается объяснить сестре, почему он так обеспокоен. *«Сергей ходит в город, занимается исполнением фабричных требований, кажется интересуется, что тоже не радует меня, в их годы можно много из себя сделать, а городское занятие не ушло бы от него никогда, но ты может быть думаешь сейчас, что я сам его не особенно сильно поддерживал в его желание учиться, но меня главным образом смущало его отношение к занятиям, оно было похоже на отношение ребенка, а не взрослого человека, еще я немного боялся за его простоту, т.е. очень доверчивое отношение к людям и еще мне казалось, что он нигде не поступит, ничего не сделает, и получится у него в конце обленившийся человек»* (10).

Иван Иванович откровенно признает, что он сам очень устает на работе, и может быть, эта хроническая усталость каким-то образом действует на его критические взгляды по поводу братьев и их отношения к работе: *«но все таки может быть я и не прав, еще мешала эта наша постройка фабрики (надоевшая мне до последней степени) подумать серьезно об их делах. Дай Бог, что они оба были счастливы, в общем оба хорошие ребята Про себя скажу, что дела много, время свободного совсем нет, ни почитать, ни так побыть одному-подумать (что я люблю делать) не найдешь время, а в общем тоска и ничего нет интересного. Вот поэтому мне и не совсем нравится поступление Сергея в дело, надо раньше сделать из себя человека, а потом уже и делать что-нибудь, а то и получится что-нибудь нескладное»* (11).

Он пишет сестре о восхищении своим сводным братом Григорием Ивановичем, который в отличие от своих безалаберных братьев, мог бы служить примером трудолюбия для других членов семьи. Он *«удивительный человек, целый день летает по постройке с неослабевающей энергией и так изо дня в день 22 Июля 1898»* (12).

Новая фабрика Зиминых, оборудованная самой современной ткацкой и прядильной техникой

из Англии и Америки, открылась в Дрезне в начале 1899 г. На территории предприятия построили также кирпичные казармы для рабочих, больницу и различные служебные помещения. Вместе с Григорием Ивановичем, Иван Иванович проводил на фабрике почти все свое время. В письме к дочери, Евдокия Савватьевна жалуется, что «Ваня все праздники у меня не был, все в Дрезне много дела там... 8 августа 1899 года» (13). С другой стороны, Евдокия Савватьевна гордилась новым семейным предприятием, и считала, что там все относительно хорошо устроено, «... но только душно где станки и потом этот шум от машины у меня голова закружилась да и жара. 17 сентября 1900 г.» (14).

Летом 1899 г., спустя несколько месяцев после открытия фабрики, семейные обстоятельства Зиминых сильно изменились, когда Любовь Ивановна, которой к тому времени уже было 26 лет, неожиданно вышла замуж за купца старообрядца Сергея Сидоровича Шибаева. Сразу после свадьбы новобрачные уехали на два месяца за границу. После их отъезда Иван Иванович понимал, что мать будет тосковать по дочери, которая до брака все время жила с ней будь то в семейном доме на Таганке или на даче. Евдокия Савватьевна описывает дочери подробно все, что Иван Иванович делает, чтобы ей не было так одиноко. «Сравнительно я почти не плачу. Ваня очень до меня добрый и сегодня в два часа приехал ко мне. И послал меня в Таганку говорит лучше разлекейся, (завтра там будут убираться)... Он просит меня скорей уехать отсюда да и верно лучше покойней там эту неделю проживу... 26 июля 1899 года» (15).

Она также сообщает дочери, о том, что в ее отсутствие, Иван Иванович заботится о ее лошадях. «... Лошадей ваших отправил Ваня и карету к Евсееву с вашей запиской все Ваня делает сам» (16).

В другом письме к Любови Ивановне, Евдокия Савватьевна признает, что хотя она обращала мало внимания на воспитание сыновей, тем не менее, Иван Иванович стал хорошим, заботливым сыном, который много времени уделяет семье. «Я всю душу в тебе положила, мальчиков не видела как они росли и что Ваня теперь с такой любовью о мне заботится я не знаю. Думаю не стою этого, мало они меня видели. ... Эти все года жила за границей и я только что вошла в дачу Саша моя явилась будто Ваня послал не велел одну меня оставлять. Господи да за чем так он за меня боится. 8 августа 1899 года» (17).

Перед свадьбой в 1899 г., Любовь Ивановна купила особняк на Пречистенском бульваре. Пока она ездила с мужем по Европе, ее брат и мать следили за ремонтом этого огромного дома, в котором Шибаевы собирались жить после возвращения, и где княгиня Е.П. Урусова арендовала 12-комнатную квартиру. Когда дом и конюшня были отремонтированы, Иван Иванович и Евдокия Савватьевна подготовились к молебну в честь возвращения хозяев домой после

их свадебного путешествия. В письме дочери, Евдокия Савватьевна объясняет, какие иконы будут на молебен. «Ну... Дай господи во святой час я помолюсь Фролу и Лавру. Иконы туда послала в конюшню Николу, а в другую владычецу. В именины Сереженьки будет всеночная преподобному Сергею. Он вас защитит от всех бед и скорбей» (18).

Иван Иванович помогал в жилищных вопросах не только сестре, но и младшему брату Александру Ивановичу. В 1903 г., вскоре после своей женитьбы, Александр Иванович задумал купить новый дом, но сначала он хотел посоветоваться по этому поводу с братом. Сдачи в Кусково, Евдокия Савватьевна пишет дочери: «У меня был Саня. Говорит я приехал с вами и с Ваней посоветоваться. Мне хочется купить дом недорогой, а то очень надоело по квартирам. Что это конечно нечего пусть купит. У него собаки и птицы, все к себе возмет. 9 июня 1903 г.» (19).

Далее Евдокия Савватьевна рассказывает дочери, что на следующий день Иван Иванович дал брату дельный совет относительно выбора дома: «Еще дом смотрел с Ваней братнин ... Ишь дом хорош каменной и сад есть... И канализация еще не прошла. Но Ваня лучше этот советует новой дом прямо въезжай и жить тот старой да деревянной без поправки нельзя. А уж только тронь чинить он во что взойдет. А цена одинаковая 63000. Вот он и боится что вода не проведена и канализация не прошла, я говорю наверно года через 2 пройдет. Уж худой то дом купишь не радость и кализация на обрадуется... 10 июня 1903 г. Гиреево» (20).

Летом 1903 г. Иван Иванович и Сергей Иванович, который, как уже стало ясно тогда, не проявлял никакого интереса к предпринимательству, а мечтал создать свой оперный театр в Москве, решили поехать по Волге и попутно заехать в имение Шибаевых к сестре. В своих дневниках Сергей Иванович с наслаждением описывает романтическую красоту реки и деревенскую природу: «9 июня сели в Нижнем на пароход и поплыли по нашей красавице, матушке Волге. Трудно описать всю красоту этой поездки, как сон промелькнули ее чудные берега. Небо с облаками, золото и багрянец на их краях, золото, бирюза, перламутр на реке, розовые картинки неба с черными деревьями на темном берегу, трудно всю эту прелесть передать — надо пережить, почувствовать. Ночью слушали гармоничное пение 2 девушек. Все это так хорошо, полно поэзии, просто что хотелось смотреть век и любоваться красавицей Волгой, ... с мимо летящими селами с древними деревянными церквочками» (21).

Однако, следует отметить, что для Ивана Ивановича цель поездки носила не столько семейный, сколько деловой характер. К тому времени, в его предпринимательской жизни наступил новый этап. Успешно создав новую фабрику, он приступил к осуществлению другого предприятия, к которому он проявлял личный интерес. Далее в своем дневнике Сергей Иванович

упоминает о желании брата заехать к генералу Молоствову, чтобы осмотреть его знаменитый конный завод. *«Ване хочется рысистых лошадей и если удастся приобрести жеребенка от производителя рысистого жеребца Леля. Он сделал лучшие рекорды на бегах по секундам, и Ваня увлекающийся сейчас рысаками и задался целью посетить это имение. 10 июня 1903 г.»* (22).

Когда Зимины приехали в имение Молостова, генерал угостил братьев сытным обедом, после чего повез их на конный завод, где Иван Иванович допоздна осматривал лошадей. Из слов Сергея Ивановича ясно, что у брата была настоящая страсть к лошадям, особенно к орловским рысакам. *«Генерал Молостов старый коннозаводчик, любит лошадей и его завод считается одним из лучших в России. Уже старик с седой бородой и усами, он выглядит крепко, гостеприимен и словоохотлив. Немного дав нам отдохнуть и оглядеться он тут же велел запрячь три пролетки и сам повез нас показывать недалеко находившийся конный свой завод. Были выведены рослыми здоровыми конюхами, выхощенные заводчики производители в числе их и сам знаменитый, уже находившийся на отдыхе „Лель“. Ваня так и задрожал — какова страсть истинного охотника, при виде его... Затем поехали в стадо Там гуляли жеребятки, годовички, из них Ваня себе и выбраллучшего от Леля»* (23).

После посещения конного завода, хозяин рассказал Зиминым об одном незабываемом визите, который покойный государь нанес в его имение. Вот как Сергей Иванович пересказывает эту историю: *«Прием был торжественный. Устроили охоту с гончими и борзыми и затравили 40 лисиц и 160 зайцев. С одной стороны загонщики были русские, с другой инородцы. Одеты были в свои национальные костюмы. и даже при разкладе слеза прошибла генерала, так он был горд монаршей милостью»* (24).

Генерал предложил братьям переночевать в своем имении, но они решили все-таки уехать. Хотя все члены его большой семьи были очень приветливы и гостеприимны, после такого «впечатляющего» рассказа, братья отказались от предложения генерала *«... думая уж больно высоко залетели, нам где бы попроще, да по себе, а с барями и поговорить слово на язык не лезет... 12 июня 1903 г.»* (25).

Сразу после поездки по Волге, Иван Иванович хотел вернуться на фабрику, но Сергей Иванович уговорил его сначала поехать вместе на один день в Пензу, чтобы посетить их сестру, которая в это время жила в имении мужа. В письме матери к Любови Ивановне, написанном после этого визита, говорится о том, что в имении сестры Иван Иванович тоже не тратил времени попусту, а и там занимался делами. *«Ване очень у вас пондравилось хорошо говорит я бы с удовольствием еще побыл, да нельзя дело теперь много. Да сколько он у вас лошадей то купил. Что же этот гость не в убыток... 16 июня 1903 г. Гиреево»* (26).

Неимоверное трудолюбие и твердый характер Ивана Ивановича производили сильное впечатление на его брата. Осенью 1903 г, в своем дневнике Сергей Иванович выражает свое уважение и восхищение братом, который *«... нагрузил на себя всю тяготу фабрики и несет за нее всю ответственность. Работает с утра и до ночи. Не живет, а все время посвящает делу. Он достоин лучшей жизни. Полон хороших чувствований, честно смотрящий на жизнь и людей, он саморазвитием и трезвым умом добился уважения и у нас и в обществе. Несмотря на то, что в летах у нас разница в два года он сумел поставить себя выше и чище нас на много голов, как отца друга уважали мы его. Сам дошел до настоящей работы, сам воспитал себя и создал себе ореол уважения. При благородстве души он имеет и редкое сердце»* (27).

В 1930-е годы, редактируя свои ранние дневники, Сергей Иванович признавал, своим поведением и укладом жизни, доставлял семье намного больше забот чем брат: *«... милая мама всю жизнь страдаешь ты за нас, тревожась и волнуясь и я первый виноват перед тобой, что жизнь устраиваю не так, как бы ты хотела. Ну, видно моя судьба так писана. 3 сент. 1903 г.»* (28).

Дом, где Евдокия Савватьевна жила с детьми находился на Таганке, на улице Малая Алексеевская, но летом она часто снимала дачу в Кусково, в парке Шереметевых. В 1903 г. Сергей Иванович жил там вместе с ней и вспоминая свое детство писал, что даже в юности, Иван Иванович казался ему умным и не по летам осторожным. Возможно, что одной из причин такой осторожности было знакомство на даче с весьма своеобразным, но беспутным соседом, поведение которого оказало существенное влияние на становление характера и жизненные устремления Ивана Ивановича. Впоследствии он потерял интерес к общению с этим соседом, который только и знал, что наслаждался роскошью, и проводил время в попойках и развлечениях, но жил бессмысленной жизнью. Сергей Иванович пишет: *«Жизнь жившего тогда неподалеку от нас, нам казавшаяся романтической, полная безудержного русского размаха Сергея Михайловича Медведева который, на спор заезжал на своей белой красивой лошади „Мальчике“ верхом на платформу станции Кусково, совал руку волку, никого и нечего не страшился и нам он представлялся прямо героем из Майн Рида сплошь живущего в приключениях.. Он обожал брата Ваню и несмотря на то что Ване было 16 лет и он даже более уважал моего брата умницу и развитого не по летам. Впоследствии они разстались Ваню не могла занимать его безобразная, полная попоек жизнь и мы разошлись, Он жил как бы во сне ни в чем не зная отказа и соря деньги без счета, что тоже впоследствии и начало на нем отзываться»* (29).

Далее Сергей Иванович вскользь упоминает о семейной жизни соседа, рассказывает о его нелепой и случайной смерти. *«Женился на укротительнице зверей Зениде, коя и переехала*

с львами и тиграми в его имение Как я и говорил гулял он с своими друзьями много. И вот значительно позднее С.М. вечером подвыпивши ехал на „Мальчике“ верхом по Ходыньскому полю и задремал ли он, или лошадь поскользнулась в канавке, но только его нашли с пробитой копытом „Мальчика“ головой и рядом у тела стоящую лошадь» (30).

Несмотря на такую с виду увлекательную жизнь братья сознавали, что *«погиб этот богатырь самородок не свершив ничего лишь прожжа зря деньги, а сколько хорошего и полезного мог он сделать при ином влиянии и окружении. Красиво умел он жить — может и безалаберно. 14 мая 1903 г.» (31).*

В то время, никто в семье не мог себе даже представить, что у Сергея Ивановича будет карьера оперного импресарио и что Иван Иванович сам будет невольно замешан в эту необычную и весьма рискованную деятельность брата. Хотя, среди родственников и коллег, желание Сергея Ивановича Зимины создать частный оперный театр считалось неразумным и расточительным делом, он был полон решимости исполнить свою мечту. Летом 1903 г. он организовал постановки в парке в Кусково, чтобы подготовиться к профессиональной работе в Москве. Ему пришлось убедить свою семью, особенно Ивана Ивановича и Евдокию Савватьевну, что вложение семейных средств в такое рискованное дело не будет для них губительным.

В дневниках Сергей Иванович делится своими текущими творческими планами и пишет о различных певцах и музыкантах, с которыми он познакомился. *«24 июня 1903 г. ...Западает в голову устроить хороший спектакль в Кускове, где я с мамой живу на дачу, в саду Гай. На первый раз я предполагаю поставить „Кармен“ с Терьян Козланской, огневой Кармен, Хозя может спеть темпераментный Борисенко или Матвеев» (32).*

Кроме упоминания об артистах и качестве их исполнения, он также пишет о том, как были организованы развлечения для гостей в парке. *«Фейерверк, который взял на себя заботу устроить мой новый знакомый, декоратор художник Большого театра А.И. Маторин, милейший малый, удался на славу. Пиротехника показала чудеса, выстрелы гремели от римских свечей, ракет, с шумом каскадами, излучая искры и потоки огней вертелись свечи, летели цветные бомбы, разсыпаясь разноцветными звездочками на темном небе» (33).*

После представления первого спектакля, Сергей Иванович был удовлетворен как самой постановкой, так и реакцией публики. *«Наш спектакль прошел великолепно Хор пел великолепно и мы вышли победителями при овациях переполнившей театр публики, а иначе сколько бы было смеху и зубоскальства по всем „торговым линиям“ Публика была хорошая и даже сестра Люба досидела до конца. Думаем еще до осени поставить спектакль,.. 26 июля 1903 г.» (34).*

Сергей Иванович был рад, что публике понравилась его работа, но до этого он также пишет в дневниках, что обеспокоен затратами на постановки, поскольку *«... общий расход уже поднимается до 500 р... 22 июля 1903 г.»*. Тем не менее, он купил еще 4 пая у М. Е. Медведева, известного певца у которого было оперное дело (35).

Оставаясь в тени, Иван Иванович не одобрял такую непривычную, и по-своему, легкомысленную деятельность брата. И сам Сергей Иванович признавал, что все его достижения не очень радовали брата или коллег по бизнесу, и вот его финансовые затруднения вызывали у них определенное беспокойство. *«Наши „торговые люди“ недоброжелательно к этому относятся и смотрят как на блажь, даже Ване и то это не нравится и особенно мое участие в Акц. деле Медведева. Пугают, что меня обернут, ошциплют как гуся лапчатого и тогда отпустят. Но я не внимаю и делаю напролом по своему и жду скорей бы начиналось это интересное дело... Билеты в Гаю продаются хорошо и видимо сбор будет обезпечен. 22 июля 1903 г.» (36).*

Несмотря на сомнения брата в успехе театрального дела, осенью 1904 г, Сергей Иванович восторженно пишет в своих дневниках, что он стал главой нового оперного театра в Москве. *«Мечты сбылись. Давно ли они казались несбыточными. Я стою во главе театра и им управляю. Живу новой и сознательной жизнью в искусстве, да я в нем, я люблю его, дышу им и широко стелется путь к красоте, поэзии и музыке» (37).*

Хотя и с неохотой, но понимая страсть Сергея Ивановича к музыке и искусству, Иван Иванович и Евдокия Савватьевна поддерживали его во всех его начинаниях. Со времени создания частного театра С. И. Зимины, Иван Иванович старался как можно больше помогать брату, используя свои деловые качества. Волей-неволей, мир музыкальной культуры стал играть значительную роль в жизни Ивана Ивановича, хотя вложения такого количества денег и тревога о потенциальных убытках стали постоянной заботой для всей семьи.

В тот же год, мечты Ивана Ивановича тоже сбылись. Рядом с фабрикой в Дрезне построили дом, где Зимины обычно ночевали, когда они иногда наведывались туда. Однако, места для разведения лошадей там не было, поэтому Иван Иванович стал искать подходящее имение недалеко от фабрики, где можно было жить и разводить лошадей в то время, когда он работал и в Зуеве, и в Дрезне. В 1904 г. он купил во Владимирской губернии, имение на берегу реки Киржач, где он планировал построить свой конный завод. Кроме места для ведения бизнеса, это имение служило для знакомых и близких Ивана Ивановича убежищем от городских забот. Пока не был еще построен дом, Сергей Иванович описывает как в компании брата и друзей летом 1905 г. он прекрасно провел две недели на реке, живя в палатке, наслаждаясь жизнью дикарей.

«Разобравшись в делах, отдыхаю у брата на

Киржаче. В сосновом лесу дивный аромат, прямо не надышишься и может ли иноземный воздух сравниться с нашим полным смолки. Чудная дорога ведет туда полями и лесами. Столько в лугах цветов, что дивишься их разнообразию и красоте убора. Воздух медвяносных и гречихи, едешь мимо ржи свой особый аромат и не надышишься им. . Ловили рыбу неводами с прежними крестьянами рыболовами» (38).

Конечно, в дневниках Сергея Ивановича затрагивается также тревожная политическая обстановка. В то время в Москве и вообще по всей стране, все было не спокойно. К 1904 г. Россия находилась в состоянии войны с Японией и уже возникли серьезные беспорядки и социальные волнения в обществе. Все это сказалось на резком ухудшении условий для бизнеса. В конце 1904 г., Сергей Иванович следующим образом резюмировал сложное положение в театре и настроение в обществе. *«На этом и кончили сезон. Что сулит будущее неизвестно, а пока утешаешься лишь моральным удовлетворением, т.к. дела в смысле сборов плохи, к тому ж и 25 гр. морозы загнали людей в свои жилища, да падение Порт-Артура усугубили наше плачевное положение... 24 дек. 1904 г.» (39).*

В начале 1905 г., Сергей Иванович еще раз выражает сожаление, что *«в тяжелое время возникла моя опера... Вследствие этих событий и дела с оперой в смысле сборов плохи...» (40).*

Несмотря на все сложности, в оперный сезон 1905 г, Сергей Иванович, Иван Иванович и их мать были полны надежды на стабилизацию положения в стране и на улучшение условий работы театра. *«Как было бы хорошо чтоб этот сезон меня порадовал, (а то такие убытки что иногда нападает страх и думаешь неужели придется бросить это выстраданное дело.) Мама и отчасти Ваня все же поддерживают меня в моем начинании, а ведь оно уже мне дорого стоит что то около 150000 руб. 8 июля 1905 года» (41).*

После открытия своего театра, Сергей Иванович много путешествовал. Иногда он передавал сложную работу руководства оперной компанией в руки Ивана Ивановича, который хорошо понимал, как вести дела на текстильной фабрике, но ничего не понимал в театральном деле. Когда весной 1905, Сергей Иванович был в Вене, он писал: *«В среду решил ехать за границу и просил брата Ваню последить за делом вместо меня, он дал согласие. 9 апр. 1905 г. ...Нервы успокоились совсем как вдруг получаю от Вани из Москвы телеграмму: репертуар сломан — Петрова в Заза сломала себе ногу. Это меня страшно взволновало» (42).*

Но его волнения улеглись, когда он получил от брата вторую телеграмму, в которой сообщалось о замене артистки, *«...зная, что Ваня поведет дело и умно и хорошо с его тактом и умом совсем успокоился, возложив на него все тяготы своего хомута на него» (43).*

Когда Сергей Иванович вернулся в Москву, он увидел, как его бедный брат совсем измучился

и честно признавался, что *«театром управлять больше канители чем фабрикой. Столько больных и ложных самолюбий как в театре он не встречал. Разубедить в самых очевидных вещах иногда прямо невозможно, но это его отвлекло от забот фабрики и ввело в новый до сих пор ему неведомый круг. „Хорошо что ты приехал, а то я с ними закружился“ сказал он „как ты это с ними управляешься!“ 24 мая 1905 г.» (44).*

Осенью 1905 г. политическая напряженность в России стала все острее. Сергей Иванович описывает, что *«... Внутри страны непокойно. В Одессе целый экипаж взбунтовался, ушел в море и сдался Румынии. В Варшаве погром. Забастовки на многих фабриках. Вчера убит Шувалов. Сахалин осажден японцами... Жуткое время, что то будет впереди. На днях произведена мобилизация Москвы...» (45).*

Хотя Сергей Иванович выражает свою озабоченность положением в стране, он с удовлетворением отмечает, что его театр пока еще не закрыли. *«... вновь начали забастовки и закрыли университет. Пришлось кончать позорную и ненужную нам войну с Японией. У нас сегодня в Москве раздаются ружейные выстрелы на бульварах жутко и выходить. Все же театр открыли Богемой с полным сбором и хорошим приемом публики. 23 с. 1905 г.» (46).*

Однако, через несколько недель, в своих дневниках Сергей Иванович объясняет, что положение в Москве остается по-прежнему чрезвычайно сложным. *«Телеграф не работает Телефон тоже замолк. Нынче магазины не торговали. Театры все закрыты и мы в полной неизвестности когда можем начать работу. 15 окт. 1905 г.» (47).*

Общественное волнение и страх охватили всю страну и привели к революции и октябрьскому манифесту. В дневниках Сергея Ивановича говорится о беспорядках, происходящих в те дни. *«События дня выбивают из театральной жизни, идут частичные забастовки, но начались погромы Что творилось в день манифеста, какие жертвы пали от рук „черной сотни“. 29 окт. 1905 г.» (48).*

В декабре, Сергей Иванович пишет о трудностях и лишениях не только для театров, но и для населения вообще. *«Для театров время тяжкое. Идут возстания крестьян и войск Многие богачи уезжают за границу и переводят туда деньги, средней публике не до театров, в нашем все же на круг сбор 500 р. В других еще хуже» (49).*

Хотя он пишет, что волнения тоже происходят на многих текстильных фабриках и других предприятиях, он почему-то ничего не пишет о том, что на фабриках Зиминых в Зуево и Дрезне рабочие тоже бастовали, требуя лучших условий на работе. *«Сегодня вновь очень тревожный день. Есть слухи что будут громить из пушек дома на Красносельской улице Говорят что разбиты казармы у Прохорова на фабрике. Сегодня отдали приказ от Дубасова, чтоб завешивали в домах окна, ходить по улицам лишь с 7 утра до 9, а*

после сидеть в домах. Почти военное положение... 13 д. 1905 г.» (50).

После революции 1905 г. и установления временного спокойствия в стране, текстильное дело Зиминых продолжало расширяться, и в театре Зиминых продолжали ставить новые, популярные представления. В 1906 г., несмотря на все возникшие проблемы на фабрике и в театре брата, Ивану Ивановичу удалось завершить в имении свои амбициозные строительные планы. Сергей Иванович был обрадован успехами, которых его предприимчивый брат добился. *«Ваня великолепно устроился на Киржаче, построил чудный дом, великолепные каменные конюшни, сделал круг с беговой дорожкой и культивирует здесь свой завод, желая возродить потомство от Леля и воскресить орловского рысака. Там весна в полном разгаре, даже чай пили на террасе, под шелканье соловьев, упиваясь ароматом сосен и моей любимой черемухи 19 апр. 1906 г.» (51).*

Тем не менее, непомерные расходы на содержание театра тревожили всю семью, хотя пока они не все показывали вида, что чем-то недовольны. В своих дневниках Сергей Иванович пишет о своем разочаровании и о все «...увеличивающихся убытках, на что мои смотрят с содроганием, что я разорюсь, и приходится воевать, отстаивая свою идею, которая им и чужда и коммерчески и художественно, „Это блажь“, „занимался бы торговлей“, „вот доведет театр до нищеты, тогда что будешь делать“. Вот слова ободрения, лишь мама дает нередко свои деньги мне для нужного оборота. 24 июля 1906 года (дата?)» (52).

Даже когда театр наполнялся публикой, это не облегчало финансовые затруднения поскольку, для ведения дела делу Сергею Ивановичу постоянно нужны были дополнительные средства. Например, в дневниках говорится, что в 1908 г. по просьбе Сергея Ивановича, Иван Иванович, через семейный бизнес, оказал брату финансовую помощь. *«Сегодня написал брату Ване чтоб заложил нам за 400000, процентов придется платить 25000 р, а 120 положить на текущий счет, чтоб брат на дело 9 июня 1908 г.» (53).*

В своих воспоминаниях Сергей Иванович выражает благодарность матери и брату за их моральную и материальную поддержку. *«Мои старшие братья и вся купеческая Москва не считали это делом, а блажью, и они шли против меня, а брат Ваня, хотя в этом и не совсем мне сочувствовал, но поддерживал меня, что касается мамы она и брат Ваня делали все, чтоб опеки на меня не класть» (54).*

Благодаря помощи матери и брата, несмотря на все трудности, Сергей Иванович продолжал с упорством заниматься оперным делом. В конце концов, он получил полное одобрение Ивана Ивановича. *«Брат Ваня в беседе сказал: „Теперь я верю, что это дело“. Милый дорогой брат, нам заменивший отца, так он болеет за нас, а ведь разница в 2-х годах, но при своем уме и энергии мы его с братом Сашей считали даже мальчиками*

зрелым искушенным опытом человеком. Он большой человек и теперь 4 ноября 1908 г.» (55).

Имение на Киржаче было любимым местом Ивана Ивановича и его родственников, которые отмечали там праздники и именины. К сожалению, барский дом до наших дней не сохранился, но конюшня, где Иван Иванович держал много лошадей, была перестроена и превратилась недавно в гостиницу. Прочные брусья крыши конюшни, которые были установлены во времена Ивана Ивановича все еще видны в баре гостиницы.

Иван Иванович славился гостеприимством и был щедрым хозяином, часто приглашая семью и друзей в гости, в том числе Александру Ивановну Держинскую, знакомую одной из его племянниц. Он познакомился с Александрой Ивановной в 1907 г., а уже в октябре 1908 г. женился на ней. Этому периоду его жизни будет посвящена наша следующая статья.

Отражение исследуемых нами в архивах отдельных событий раннего периода жизни Ивана Ивановича Зиминых наглядно показывают его добросовестность, честность, практичность, и разум. В будущем, такие черты характера ему пригодятся, когда от него потребуются невероятная стойкость и сила, чтобы пережить не только разрушительные бедствия войны и революции, но и личные потери и глубокие разочарования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Российский Национальный музей музыки (РНММ). Фонд. 355. Дневники С.И. Зиминых 1934 г. Воспоминания.
2. Там же.
3. Там же.
4. Российский государственный архив литературы и искусство (РГАЛИ). Фонд.2357. Оп.1. Ед. хр.301. Л.31.
5. Там же. Ед. хр. 297. Л.3, Л.6.
6. Там же. Л.4
7. Там же.
8. Там же. Л.6.
9. Там же. Л.7.
10. Там же.
11. Там же. Л.8.
12. Там же. Л.9.
13. Там же. Ед. хр. 302. Л.23.
14. Там же. Ед. хр. 303. Л.12.
15. Там же. Ед. хр. 301. Л.39.
16. Там же. Л.40.
17. Там же. Л.41, 44.
18. Там же. Ед. хр. 302. Л.79.
19. Там же. Ед. хр. 304. Л.7.
20. Там же. Л.11.
21. Там же. Фонд. 764. Оп. 3. Ед. хр. 3. Часть 1. Л.120.
22. Там же. Л.121.
23. Там же. Часть 2. Л.125–127.
24. Там же. Л.128.
25. Там же. Л.127–129.
26. Там же. Фонд. 2357. Оп. 1. Ед. хр. 304. Л.6.
27. Там же. Фонд. 764. Оп. 3. Ед. хр. 3. Часть 1. Л.150.
28. Там же. Л.151.
29. Там же. Л.108–110.

- | | |
|-----------------------------|--|
| 30. Там же. Л.110. | 44. Там же. Л.305. |
| 31. Там же. Л.111. | 45. Там же. Л.310. |
| 32. Там же. Часть 2. Л.135. | 46. Там же. Л.312. |
| 33. Там же. Л.138. | 47. Там же. Л.318. |
| 34. Там же. Л.145. | 48. Там же. |
| 35. Там же. | 49. Там же. Л.320. |
| 36. Там же. Л.144–145. | 50. Там же. Л.325. |
| 37. Там же. Л.257. | 51. Там же. Часть 4. Л.347. |
| 38. Там же. Часть 3. Л.306. | 52. Там же. Л.353. |
| 39. Там же. Л.269. | 53. Там же. Л.411. |
| 40. Там же. Л.270. | 54. РНММ. Фонд. 355. Дневники С. И. Зимина. |
| 41. Там же. Л.309. | 1938 г. Воспоминания. |
| 42. Там же. Л.286287. | 55. РГАЛИ. Фонд. 764. Оп. 3. Ед. хр. 3. Часть 4. |
| 43. Там же. Л.288. | Л.437. |

А.Г. ДУРНОВ

СУДЬБЫ ЕДИНОВЕРИЯ В ВОРОНЕЖСКОЙ ГУБЕРНИИ НА ПРИМЕРЕ КОЛОДЕЕВСКОГО ПРИХОДА

До конца XIX в. статистические сведения о старообрядчестве на территории Воронежской губернии отличались крайней неточностью, противоречивостью и неполнотой. Первые исследователи воронежского т.н. «раскола» по привычке причисляли к нему как старообрядцев, так и сектантов различных направлений [1]. Материалы для истории местного старообрядчества, хранившиеся в дореволюционное время в архивах различных учреждений, серьёзно никем не изучались и почти не публиковались [2].

В конце XIX в. новоназначенный епархиальный миссионер Тихон Семёнович Рождественский констатировал, что воронежские деятели миссии не только не знают истории местного старообрядчества, но даже не имеют точных сведений, сколько именно и в каких местах губернии живут старообрядцы, к каким именно толкам и согласиям они принадлежат. В связи с этим Рождественский задался целью собрать и систематизировать сведения о старообрядчестве и сектантстве в Воронежской губернии, что ему и удалось сделать, но, в силу некоторых обстоятельств, только частично [2]. «Таким образом, — писал Т.С. Рождественский, — приходится констатировать печальный факт, что мы не только не знаем истории местного расколо-сектантства <...>. Вопрос о счислении раскольников и сектантов и вообще о собрании точных сведений о них составляет большое место не в нашей только епархии, но и почти везде, и удовлетворительное разрешение его является делом гораздо более сложным и трудным, чем может казаться это с первого взгляда» (3).

21 марта 1918 г. в газете «Воронежский вестник церковного единения» сообщалось о «захвате» здания единоверческой церкви в селе Колодееве, Бобровского уезда старообрядцами [4]. К этому любопытнейшему эпизоду мы еще вернемся, а пока обратимся к истории единоверческого прихода в Колодееве, реконструировать историю которого приходилось буквально по крупицам.

Информация о единоверии в Воронежской губернии, встречающаяся в периодике и других печатных изданиях, за редким исключением, крайне скудна. Изучение архивных источников, возможно, пролило бы свет на имеющиеся пробелы в истории воронежского старообрядчества и единоверия, но это пока — задача будущего. Кроме того, сложность в поиске информации об единоверческом приходе села Колодеева усугубляется еще тем, что в Бобровском уезде Воронежской губернии по соседству существовало целых три отдельных селения с названием Колоде-

ево (Колодеева, Колодеевка), в двух из которых были церкви одинакового посвящения: Покровская общеправославная в слободе Колодеевой [5, с.42; 6, с.115-116; 7, с.211] и Покровская единоверческая в селе Колодееве [5, с.42; 6, с.116, 166; 8; 9]. Стоит ли говорить, что эти приходы и селения нередко путали одно с другим [10, с.145], и только к началу XX в., по-видимому, во избежание этого, слободу стали именовать «Колодеевкой 1-ой», а село — «Колодеевом 2-м» [11].

Колодеев хутор (ныне — село Колодеевка Бутурлиновского района Воронежской области) основан между 1741 и 1780 гг. и входил в состав земель, пожалованных императрицей Елизаветой Петровной графу Александру Борисовичу Бутурлину. Центром этой вотчины являлась слобода Бутурлиновка [12]. К 1859 г. Колодеево уже являлось казенным селом, состоявшем в 3-м стане Бобровского уезда (в 78 вер. от уездного города), неподалеку от границы с Областью войска Донского, по правую сторону от Саратовского почтового тракта, при ручье Бражниково и пруде Долгом. В селе было 67 дворов с крестьянским населением 167 мужчин и 202 женщины, и имелась единоверческая церковь [5, с.42]. К 1872 г. село представляло собой несколько десятков хат, «разбросанных вокруг крутой балки на окраине бобровских степей» [13, с.160]. К 1892 г. число дворов в селе увеличилось до 96 (182 муж. и 193 жен.) [14].

По данным, собранным Т.С. Рождественским, в конце XIX в. общее количество старообрядцев в Бобровском уезде составляло 659 душ (300 мужчин и 359 женщин) в 11 селениях. Из них 359 душ обоего пола принадлежали к беспоповцам, 279 душ обоего пола — к поповцам, а 21 человек — неизвестно к какому толку [15]. О местности, где располагалась единоверческая церковь с. Колодеева, у Рождественского не приведено никаких сведений вообще. Тем не менее, известно, что в 1830-х гг. все жители Колодеева, являясь старообрядцами, приняли единоверие [16, с.683]. По косвенным данным можно с большой долей вероятности утверждать, что старообрядцы Колодеева принадлежали к беглопоповскому согласию.

Небольшая деревянная Покровская церковь (без колокольни) устроена в Колодееве, по одним сведениям, в 1830-х гг. [16, с.683], а по другим, на наш взгляд, более достоверным данным, построена в 1841 г. [6, с.116, 166; 9]. Здание церкви происходило из села Еланское Колено (Новохоперского уезда), где этот храм был построен в 1712 г. и освящен в честь Казанской

иконы Божией Матери. В 1787 г., в связи со строительством в Еланском Колене нового храма, здание старой церкви было продано в слободу Васильевку, а позже — «в Каладеев хутор старообрядцам единоверческой церкви» [17]. К 1872 г., по свидетельству очевидца, церковь представляла из себя небольшое деревянное, с полинявшей крышей и пошатнувшимися ржавыми крестами, здание, огражденное завалами дикого камня. Внутри храма «везде сор, паутина, всю ризницу составляли одни дырявые с холщевой подбойкой ризы, кадило заменял глиняный черепок» [13, С.160]; полуразрушенный церковный дом находился за селом «на выгоне» [13, с.160].

Сведения о количестве прихожан колодеевской единоверческой церкви, которые удалось обнаружить, не отличаются полной ясностью. К 1872 г. приход состоял из около 20-30 дворов [13, с.160], к 1893 г. в прихожан было 295 муж. и 333 жен., а к 1898 г. — 133 двора (340 муж. и 364 жен.) [10, с.145]. К 1910 г. указано около 25-27 приходских дворов, при этом непонятно, относится ли это количество ко всему приходу или только к приходской деревне Марьинской [18]. В 1918 г. в приходе числился 171 прихожанин, считая только лиц мужского пола [19].

В 1865—1895 гг. церковь состояла во 2-м общеправославном благочинии Бобровского уезда [20; 21], а в 1896-1916 гг. — в 3-м благочинническом округе того же уезда [10, С.37; 22]. К 1884—1893 гг. приход был однопричтовым, с одним церковным домом, 33 десятинами причтовой земли и довольно скудным годовым окладом в 100 рублей [6, с.116; 9]. В 1910 г. местный священник о. М. Снопов подал было прошение о назначении ему 200 руб., в добавление к получаемому им содержанию, но получил отказ [23].

Нам удалось собрать сведения о священниках Покровской единоверческой церкви второй половины XIX — начала XX вв. 29 января 1867 г. к церкви был рукоположен во священника дьякон общеправославной церкви слоб. Харьковской, Острожского уезда, Алексей Попов [24]. В 1872 г. на приход определен священник о. Гавриил Иванович Богословский, служивший ранее на «новообрядческих» приходах, бывший знатоком церковного устава и ревнителем богослужения. За время его службы на приходе (1872—1880 гг.) храм был капитально отремонтирован, поправлены и покрашены обшивки и крыша, позолочены кресты на главах, вокруг церкви построена красивая ограда, церковная утварь частично починена, а частично заменена новой [13].

В первой половине 1880-х гг. здесь служили священники также из «новообрядцев»: о. Пётр Лисицын (начало 1880-х гг.) [25] и о. Димитрий Тимофеевич Игнатов (1882—1883 гг.) [26]. После 1883 г. из-за крайней бедности на приходе более двух лет не было священника [27]. Затем до 1887 г. здесь служил о. Василий Скрябин [28]. Наконец, 11 апреля 1887 г. во священника рукоположен местный псаломщик из крестьян-единоверцев Иона

Семёнович Снопов. Он прослужил при церкви до 31 января 1903 г., когда, согласно прошению, уволен за штат [10, с.145; 28; 29, с.104].

Последним священником церкви был Мина Ионович Снопов. Он родился 18 ноября 1874 г. в семье крестьянина села Колодеева И.С. Снопова (впоследствии — единоверческого священника). Окончил курс в церковноприходской школе при московском Никольском единоверческом монастыре. 28 ноября 1890 г. определен на псаломщическое место к своему родному колодеевскому приходу [30], был учителем местной церковноприходской школы. 31 января 1903 г. определен на священническое место, заменив своего отца [29, с.102]. Жил бедно. В 1905 г. старообрядцы-беглопоповцы предлагали ему перейти служить в их общество, на что о. Мина ответил отказом, хотя, по-видимому, поначалу раздумывал и колебался [31]. Написал несколько очерков о жизни своего прихода, которые были опубликованы в столичном журнале «Миссионерское обозрение» [16; 31; 32] и в «Воронежских епархиальных ведомостях» [18; 33; 34]. Пытался заниматься миссионерской деятельностью среди местных старообрядцев [18]; принимал участие в работе 1-го Всероссийского съезда единоверцев в 1912 году [35]. В послереволюционное время служил на общеправославном приходе [11]. В 1939 г. о. Мина был обвинен в антисоветской деятельности, осужден и приговорен к 8 годам ИТЛ, с поражением в правах на 3 года. Дальнейшая его судьба неизвестна [36].

Известны имена еще двух церковнослужителей колодеевской церкви. Это — пономарь Сергей Бедин, перемещенный сюда 6 февраля 1867 г. с общеправославного прихода [37], и псаломщик Иван Саратовский (годы служения: ?-1899-1918) [10, с.145; 19].

Согласно имеющимся сведениям, внутренняя жизнь колодеевского прихода не отличалась стабильностью. Как было показано выше, здесь служило несколько священников из «новообрядческой» среды, скорее всего, чуждых традициям старообрядчества и рассматривавших единоверие, в сравнении с господствующим исповеданием, в качестве ущербного второсортного явления. Это и могло вызывать конфронтацию между колодеевскими прихожанами и их священниками. Так, по отзыву автора некролога о. Гавриила Богословского, прихожане чуждались каких-либо церковных новшеств, «старообрядцы-единоверцы были только по имени единоверцы <...>. Правда и истина, по их убеждениям, заключалась только в их вере и книгах, а у православных ее нет; поэтому они чуждались православных и недолюбливали правосла<вных> священников, которых к ним присылали. <...> Всеми делами по церкви и порядком отправления службы заправлял простой крестьянин <-> начетчик, пред авторитетом которого поклонялись колодеевцы <>. Единоверцы не любили сходиться с православными, особенно в церкви; их присутствие считали чуть

не осквернением своего храма, не позволяли им молиться и петь вместе с ними, а тем более прикладываться к их иконам» [13, с.161-162].

К июлю 1885 г. на приходе уже более двух лет не было священника, и прихожане-единоверцы стали склоняться к переходу в старообрядчество. Учрежденное в этом же году миссионерское Братство Митрофана и Тихона Воронежских [38] озабочилось вопросом во избежание ухода прихожан «в раскол» выдавать в помощь «имеющему быть назначенным священнику проценты с неприкосновенного капитала Братства, сколько бы их ни оказалось» [27; 39].

Но, несмотря на эти меры, положение на приходе продолжало оставаться критическим. По свидетельству о. Мины Снопова, к началу XX в. прихожане «были по своим убеждениям более старообрядцами, чем единоверцами» [16, с.683]. Когда же в 1905 г. в Колодееве узнали о распечатании алтарей старообрядческих храмов Рогожского кладбища, от трети до половины прихода, по словам о. Мины, «перешла в раскол австрийщины» [16, с.683]. В местных смешанных семьях между единоверцами и старообрядцами стали нарастать конфликтные ситуации на почве религиозного разномыслия [16, с.683].

Известно, что к началу XX в. в самом Колодееве или в одном из ближних к нему селений существовала старообрядческая моленная Белокриницкого согласия (неокружников) [33; 34], при которой служил священник по фамилии Маслов [16, с.683]. Отец Маслов и местные богатые старообрядцы активно и, как видно, безуспешно действовали против колодеевского прихода, стремясь привлечь единоверцев в старообрядчество своего упования [33; 34]. Отец Мина Снопов, по-видимому, то ли не имея авторитета в качестве проповедника, то ли из-за своей неспособности к миссионерской деятельности, вынужден был приглашать миссионеров из епархиального центра для собеседований с местными старообрядцами и сомневающимися в единоверии прихожанами. Одни из таких бесед были произведены епархиальным миссионером священником о. Михаилом Грацианским в приходской единоверческой деревне Марьинской 23-25 апреля 1910 г. Со стороны старообрядцев в прениях участвовал начетчик Пилякин [18]. Но подобные беседы, по словам о. Мины, только еще более распяляли местных старообрядцев против единоверия [16, с.683].

В 1917 г. произошло событие, которое, на наш взгляд, послужило толчком к разрешению сложившейся в колодеевском приходе непростой ситуации. Жители соседних селений — хутора Лялевки и деревни Толучеевой, — принадлежавшие к «новообрядческому» исповеданию, из-за удаленности своего приходского храма, возбудили ходатайство о причислении их к единоверческому приходу с. Колодеева, при условии «полной самостоятельности как той <...>, так и другой стороны» [40]. Ходатайство было вскоре удовлетворено и, таким образом,

колодеевский приход фактически стал, если можно так выразиться, двухобрядным или биритуальным [4].

Вскоре, в начале 1918 г., произошел упоминавшийся выше «захват» колодеевской церкви. «Старообрядцы <...> 13 февраля силой отняли у единоверческого священника о. Мины ключ от единоверческой церкви, сторожа прогнали, отправлять богослужение не позволяют, словом, форменно экспроприировали храм» [4]. Уже через неделю, 20 февраля, в село прибыл старообрядческий (неокружниковский) епископ Калужский Иоасаф (наместник московской архиепископской кафедры) для освящения вновь построенного в Колодееве старообрядческого храма. По его указанию в бывшем единоверческом храме был переделан престол, а уже 22 февраля церковь вновь освящена, и в ней стал служить старообрядческий священник. При этом, в новопостроенном колодеевском старообрядческом храме богослужения, будто бы, до времени не совершались. Тем временем «прихожане экспроприированного храма — единоверцы и православные» обратились к гражданской власти за содействием, чтобы вернуть свою церковь [4]. Неизвестно, произошел ли данный «захват», так сказать, на волне «революционного энтузиазма» или же стал следствием склонности местных единоверцев к старообрядчеству. Возможно, дополнительные изыскания помогут выяснить эти вопросы. Судя по всему, обращение бывших прихожан к властям не дало положительных результатов, поэтому уже весной 1918 г., «вследствие захвата старообрядцами единоверческого храма», священник о. Мина Снопов был переведен на общеправославный приход [11].

Дальнейшая история колодеевского прихода остается пока неизученной. Церковь окончательно закрыта, по всей видимости, в 1930-х годах [41]. Таким образом, на данном примере, а также и на некоторых других подобных примерах из истории единоверческих приходов (например, г. Калуги, станицы Доно и с. Тарбагатай, Забайкальской области), можно достаточно ясно наблюдать одну из тенденций во внутренней жизни единоверия, именно — тенденцию возвращения к безусловному старообрядчеству, которая, в свете исторических событий начала XX в., приобретала неудержимый характер.

ЛИТЕРАТУРА

1. Былов М. О современном расколе в Воронежской епархии в связи с предыдущей полувековой его историей // Воронежские епархиальные ведомости». 1895. №2. Неоф. С.57-77.
2. Козлов И. Тихон Семёнович Рождественский (Очерк его педагогической и миссионерской деятельности) // ВЕВ. 1911. №23. Неоф. С.577-579.
3. Рождественский Т. Открытое письмо 8-е (Несколько историко-статистических сведений о расколе-сектантстве в Воронежской епархии) // ВЕВ. 1898. №22. Неоф. С.869-870.
4. По епархии: Старообрядцы и православные // Воронежский вестник церковного единения. 1918. №19

(21 (8) марта). С.3.

5. Воронежская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 года. СПб., 1865.

6. <Димитрий (Самбикин), архим.> Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Вып.1. Воронеж, 1884.

7. Памятная книжка Воронежской губернии 1887 год. Воронеж, 1886.

8. Алфавитные списки населенных мест Воронежской губернии с указанием числа жителей, числа дворов, волости, стана, участка мирового судьи, судебного следователя и расстояния от уездного города // Памятная книжка Воронежской губернии на 1887 год. Воронеж, 1886. С.30.

9. Алфавитный список церковных приходов Воронежской епархии (по данным Духовной консистории) // Памятная книжка Воронежской губернии на 1893 год. Воронеж, 1893. С.105.

10. Никольский П.В. Справочная книга для духовенства Воронежской епархии. Воронеж, 1900.

11. Вывод священника // Воронежский вестник церковного единения. 1918. №27 (18 (5) апреля). С.3.

12. Общая характеристика Бутурлиновского района // Бутурлиновский район. — Официальный сайт органов местного самоуправления Бутурлиновского муниципального района Воронежской области. — Ссылка: <http://www.butur-rn.ru/about/history/> (Дата обращения: 16.11.2018).

13. Кременецкий А., свящ. Некролог <священника Г.И. Богословского> // ВЕВ. 1881. Приб. к №4. С.158-164.

14. Списки населенных мест Воронежской губернии // Памятная книжка Воронежской губернии на 1892 год. Воронеж, 1892. С.128.

15. Рождественский Т. Открытое письмо 8-е. // ВЕВ. 1898. №23. Неоф. С.948.

16. Снопов М., свящ. Наказание Божие кошунника и ругателя Церкви Христовой (Письмо единоверческого священника) // Миссионерское обозрение (далее: Мисс. Об.). 1909. №4-5. С.683-686.

17. Тимофеев Я., свящ. Село Еланское Колено, Новохоперского уезда // ВЕВ. 1867. №14. С.473-474.

18. Снопов М., свящ. Собеседование епархиального миссионера, священника Михаила Грацианского в деревне Марьинской, Бобровского уезда // ВЕВ. 1910. №25. Неоф. С.781-787.

19. «Воронежский вестник церковного единения». 1918. №18.

20. Воронежская епархия в настоящем ее составе // ВЕВ. 1866. №2. С.32.

21. Памятная книжка Воронежской губернии на 1895 год. Воронеж, 1895. С.31.

22. Памятная книжка Воронежской губернии на 1916 год. Воронеж, 1916. С.61.

23. Журнал заседаний общепархиального Съезда оо. депутатов от духовенства Воронежской епархии 11-21 июня 1910 г. // ВЕВ. 1910. Прил. к №29. С.29.

24. ВЕВ. 1867. №10. С.315.

25. Журнал заседания совета Братства свв. Митрофана и Тихона 17 февраля 1886 года // ВЕВ. 1886. №13. Оф. С.501.

26. Игнатов П., свящ. Священник о. Димитрий Тимофеевич Игнатов // ВЕВ. 1901. №16. Неоф. С.694-696.

27. Отчет Братства свв. Митрофана и Тихона за 1885 год // ВЕВ. 1885. №23. Оф. С.960.

28. ВЕВ. 1887. №9. Оф. С.316.

29. ВЕВ. 1903. №5. Оф.

30. ВЕВ. 1890. №24. Оф. С.494.

31. Снопов М., свящ. Как предлагали мне сделаться беглым попом // Мисс. Об. 1911. №9. С.209-217.

32. Снопов М., свящ. Раскольническая пропаганда (Письмо священника). // Мисс. Об. 1909. №11. С.1780-1783.

33. Снопов М., свящ. Еще один факт насилия древлего благочестия // ВЕВ. 1910. №17. Неоф. С.531-533.

34. Снопов М., свящ. Сыновняя просьба из-за гроба // ВЕВ. 1912. №23. Неоф. С.757-762.

35. Труды первого всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев). М., 2012. С.43.

36. Книга памяти жертв политических репрессий Воронежской области. Т.2. Воронеж, 2015. С.309.

37. ВЕВ. 1867. №9. С.284.

38. Устав Братства, учреждаемого при кафедре Воронежского архипастыря // ВЕВ. 1885. №2. Оф. С.53.

39. Журналы заседания совета Братства свв. Митрофана и Тихона. // ВЕВ. 1885. №20. Оф. С.849.

40. Соединение с единоверием // «Вестник церковного единения». 1917. №25 (14 сентября). С.3.

41. Коваленко И. В бутурлиновском селе Колодеевка активисты огородили старинное кладбище // РИА Воронеж. — Ссылка: <https://riavr.ru/news/v-buturlinovskom-sele-kolodeevka-aktivisty-ogorodili-starinnoe-kladbishche/> (Дата обращения: 16.11.2018).

ЕЛИСЕЕВ ЕЛИСЕЙ (ПРОТОИЕРЕЙ)

ОСОБЕННОСТИ МОЛИТВ НА ЛИТИИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

В массовом сознании светского общества утвердилась, распространённая недоброжелателями Церкви Христовой мысль, что староверие (в данной статье понятия «староверие», «старообрядчество» и «древлеправославие» считаются тождественными) является неким закостеневшим религиозным явлением, адепты которого фанатично и неоправданно держатся «буквы». Это необоснованное утверждение многократно опровергалось начетчиками и полемистами — сторонниками древлеправославия, в частности, известным полемистом XX в. Ф.Е. Мельниковым. Примером того, что староверие (в данном случае речь идет о Русской Православной Старообрядческой Церкви, окормляющей христиан Белокриницкой иерархии на территории современной России, Украины, Молдовы, Казахстана, Узбекистана, Австралии и Уганды) является живым и развивающимся явлением, могут служить существующие ныне изменения в текстах молитв, произносимых во время соборного богослужения.

О трепетном и скрупулёзном отношении старообрядцев к старопечатной и рукописной книге в целом, а к богослужебным книгам особенно, написано и самими древлеправославными христианами, и исследователями старообрядчества довольно много. Примером для подражания у древлеправославных христиан является отношение к книжной справе патриарха Никона священномученика и исповедника Аввакума Кондратьева [3] (часто его фамилия указывается ошибочно как Петров), сказавшего: «За аз единый взойду на костер».

Тем не менее, судя по пометам, имеющимся в богослужебных книгах, в частности, в служебниках (в других источниках — потребниках), используемых древлеправославным священством для ведения соборных уставных богослужений и совершения таинств, тексты молитв имели те или иные изменения в зависимости от исторических обстоятельств. Так, известно, что древлеправославные священники после раскола русской церкви в XVII в. исключали из богослужения молитвы за царя и царскую семью на основании того, что царский дом Романовых, принявший и активно поддерживавший «никоновы новины», с точки зрения староверов, являлся еретическим. Также и в XX в., в советский период истории нашей страны тексты молитв имели некоторые корректировки в соответствии с реалиями времени. Естественно, эти незначительные изменения не касались основных текстов псалтыри, октая, миней и т.д., но лишь той части молитв, (в основном, священнических),

которые в изменившихся исторических условиях не было возможности произносить в прежнем виде.

Однако в данном случае речь идет о несколько ином явлении. Во второй половине XX в. в РПСЦ появляется другой процесс — в тексты молитв добавляются имена святых, ранее не вписанных в них. Это явление, вероятнее всего, сформировалось постепенно на основе уставной богослужебной практики добавлять в некоторых случаях (на литии, на отпустах, водосвятии и т.п.) имена «храмовых» святых и имена «дневных» святых — святых, которые почитаются в день, когда идет богослужение.

С 1911 г. дни почитания общецерковных (позже — местночтимых) святых указываются в церковных календарях-книжках. В зависимости от местных традиций могут почитаться (и, следовательно, поминаться в молитвах) «нарочитые» — традиционно почитаемые в той или иной местности — святые, местночтимые святые, те святые, кому в данном конкретном случае совершается богослужение и т.п. Для поминания «храмовых» и «дневных» святых в молитвах имеются специально указанные места. К примеру, в молитвах на вечерне, на литии «Спаси Боже люди своя» [8, Л.36] и «Владыко многомилостиве» [8, Л.40] они поминаются после поминовения святых праведных богоотцев Иоакима и Анны — родителей Богородицы. Однако, для поминания местночтимых и «нарочитых» святых место в служебниках в молитвах на литии не указано. В то же время, за последние три с половиной столетия после церковного раскола XVII в. в древлеправославии (в частности, у христиан Белокриницкой иерархии) появились общецерковные и местночтимые святые, которых у мирян и священства есть желание и потребность помянуть во время соборных богослужений.

Следует оговориться, что в данной работе рассматривается только сложившаяся на сегодняшний день богослужебная практика РПСЦ (Московская митрополия Белокриницкой иерархии). Есть ли изменения в текстах литийных молитв у христиан Белокриницкой иерархии, находящихся под омофором архиепископа Белокриницкого и всех древлеправославных христиан митрополита (Белокриницкая митрополия) и в иных «поповских» старообрядческих церковных иерархиях, автору не известно. Данный вопрос требует отдельного исследования. Более того, предвзято протесты христиан РПСЦ, следует сказать, что в различных епархиях РПСЦ, вероятнее всего, могут быть свои особенности и свои

святые, дополнительно поминаемые в молитвах, или практика поминовения «дополнительных» имен может отсутствовать. И этот вопрос — вопрос сравнительного анализа текстов литийных молитв в разных епархиях РПСЦ интересен для будущих исследований.

В данном описании я опираюсь на молитвенную практику иерея Александра Шестакова (1967–2008 гг.), рукоположенного митрополитом Алимпием в сан священника в 1996 г. [4, С.21-22, 45-47].

Иерей Александр в свое время являлся наиболее грамотным и уважаемым священником Дальневосточной епархии. Я, будучи кандидатом в священники, в период с 1997 по 1999 гг. обучался у него богослужению методом наставничества. Тогда же я вносил правки в свои экземпляры священнических служебников (в основном, в такие, как «Чин вечерни и утрени» и «Литургия Иоанна Златоуста») в соответствии с пометами, имевшимися в служебниках о. А. Шестакова, а также делал другие пометы по его совету и указанию.

В середине 2000-х гг. он пользовался двумя служебниками «Чин вечерни и утрени»: собственным, приобретённым в церковной лавке на Рогожском в Москве, и подаренным ему священником РПСЦ иереем Вячеславом Измайловым [5]. После гибели иерея Александра его священнические служебники находятся в моем распоряжении: первый хранится в храме с. Верхний Жирим (Бурятия), второй — в храме с. Суходол (Приморский край).

Следует отметить, что священнические служебники, изданные М. Тиуновым для священства РПСЦ в 1995 и 2004 гг. [8, 9], не являлись удобными. Для простоты пользования их приходится «дорабатывать»: подчеркивать или иным способом отмечать текст молитв, отделяя его от пояснений к службе, имеющих в тексте, делать дополнительные записи, другие пометы. Так, например, в своих служебниках мной были отмечены возгласы диакона знаком «V», а возгласы священника — «+», подчеркнуты прямой линией тексты молитв, особенно в тех местах, где они перемежаются с пояснениями. В результате в одном служебнике (кроме подчеркивания текста) приходится делать сотни помет, зачеркиваний и исправлений. В начале 2000-х гг. мною было получено благословение правящего архиерея на разработку и издание более удобных в пользовании служебников, но этот проект не осуществился. В 2016 г. вышла в свет книга «Старообрядческое богослужение. Литургия», удобная для чтения и имеющая подробные пояснения по службе [7]. Хочется надеяться, что в скором времени

появятся аналогичные книги по другим частям богослужения.

В данной работе мы остановимся только на тех аспектах, которые касаются дополнений, внесенных христианами РПСЦ в текст молитв, возглашаемых священством на вечерне в литии. В одном из двух служебников иерея А. Шестакова литийная молитва «Спаси Боже люди Своя» представлена следующим образом:

Молитва главопреклонная*: «Спаси Боже люди Своя и благослови достояние Твое. посети мир свой милостию и щедротами. Возвыси рог христианский, и низпосли на нас милости Твоя богатая, молитвами пречистых и преблагословенных владычицы наша Богородицы и присно Девы Марии (аще есть храм Богородицы: честного и славного Ея /имя рек/). силою честного и животворящего креста. Заступлением честных небесных сил безплотных. честного и славного пророка и предтечи крестителя Иоанна. святых добропобедных мученик. преподобных и богоносных богоотцев Иоакима и Анны. (и святого /имя рек/ его же есть храм, и ему же празднуют /имя рек/). и иже во святых отец наших вселенских учителей, Василия Великого, Григория Богослова, и Иоанна Златоуста. и иже во святых отец наших архиепископов александрийских, Афанасия Великого и Кирила. и иже во святых отца нашего Николы архиепископа Мир ликийских чудотворца. и иже во святых отец наших пресвященных митрополитов киевских и всея Руси чудотворцев, Петра, и Алексия и Ионы **и Филиппа**, и иже во святых отец наших Никиты епископа, Иоанна **и Евфимия** архиепископов новгородских чудотворцов. и иже во святых ~~отца~~ **отец** нашего ~~их~~ Леонтия и Исаи епископов ~~ростовских~~ **их** чудотворцев. и иже во святых отец наших Гурия и Варсонофия **и Германа** казанских чудотворцов. **и иже во святых отец наших Германа патриарха московского чудотворца, и Павла епископа коломенского** преподобных и богоносных отец наших, Сергия и Варлама, и Кирила, и Никона и Пафнутия. и святого преподобномученика Никиты столпника переяславского чудотворца. и Димитрия иже на прилуце вологодского чудотворца. и преподобных и богоносных отец наших, Зосимы и Саватия соловецких чудотворцов, и Александра свирского чудотворца. и святых и блаженных Христа ради уродивых, Максима и Василия, московских чудотворцов**. **и святого священномученика и исповедника Аввакума и иже с ним пострадавших. и иже во святых отца нашего исповедника Амвросия митрополита белокриницкого. и святых преподобномученик Константина и Аркадия шамарских чудотворцов. и иже во святых отец наших, исповедника Мефодия**

* В оригинале текст напечатан полууставом на церковно-славянском языке, здесь — современным шрифтом с максимально возможным сохранением орфографии и пунктуации, без ударений и сокращений (титл). Жирным наклонным шрифтом здесь выделены пометы (исправления и дополнения), сделанные в тексте литийной молитвы. Перечеркнуты те буквы или слова, которые перечёркнуты в оригинале.

** В служебнике, первоначально принадлежавшем иерею Вячеславу Измайлову, перечень вписанных святых начинается с «и св. мч. Иоанна Казанского». В связи с тем, что этот святой в других служебниках не встречается, в данной работе он более поминается не будет.

епископа сибирского и Иосифа епископа дальневосточного, святого священномученика Афанасия епископа иркутско-амурского. и иже во святых отец наших, Антония архиепископа московского и Арсения епископа уральского. исповедника Феодора. святых священномученик и мученик и исповедник за веру Христову от безбожия пострадавших и всех святых, молим Тя многомилостиве Господи услыши нас грешных молящихся Тебе, и помилуй нас, рцем вси» [9, Л. 40–41об.]***.

Аналогичные пометы (правки и дополнения) значатся в последней литийной молитве «Владыко многомилостиве» [9, Л.44–46].

Итак, мы видим, что в начале XXI в. у священства Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии РПСЦ в служебнике «Чин вечерни и утрени» имеется ряд поминаемых на литии святых, которые ранее не значились в напечатанных книгах (служебниках), по меньшей мере, по 16 пунктам:

1. преосвященный Филипп, митрополит Киевский и всея Руси чудотворец;
2. преосвященный Евфимий, архиепископ Новгородский чудотворец;
3. преосвященный Исаия, епископ Ростовский чудотворец;
4. преосвященный Герман, архиепископ Казанский чудотворец;
5. преосвященный Гермоген, патриарх Московский чудотворец;
6. священномученик Павел, епископ Коломенский;
7. священномученик и исповедник Аввакум и иже с ним пострадавшие [1, С.5–9];
8. преосвященный Амвросий, митрополит Белокриницкий, исповедник;
9. преподобномученики Константин и Аркадий Шамарские чудотворцы;
10. преосвященный Мефодий (Екимов), епископ Сибирский, исповедник;
11. преосвященный Иосиф (Антипин), епископ Дальневосточный;
12. священномученик Афанасий (Федотов), епископ Иркутско-Амурской [2, 6];
13. преосвященный Антоний (Шутов), архиепископ Московский [1, С.31–32];
14. преосвященный Арсений (Швецов), епископ Уральский и Оренбургский (1840–1908 гг.) [1, С.36–37];
15. исповедник Феодор (Мельников Ф.Е.);
16. святые священномученики и мученики и исповедники, за веру Христову от безбожия пострадавшие (им определен день почитания в неделю 2-ю по Пятидесятнице, после недели Всех святых) [10, С.41].

Здесь наблюдается 3 основные группы святых:

1. прославленные до церковного раскола XVII в. — пп.1–5;

2. «старообрядческие» святые, почитаемые всеми христианами РПСЦ — пп.6–9 и 16;

3. местночтимые святые христиан РПСЦ Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии — пп.10–15.

Исключение составляет почитание святителя Арсения Уральского (п.14), прославленного в лике святых Освященным Собором РПСЦ 2011 г. уже после упокоения иерея Александра Шестакова.

Очевидно, что пометы и исправления в молитвы на литии вносились о. Александром Шестаковым не сразу, но на протяжении десятилетия, с 1996 по 2006 гг. Первыеправки были сделаны им в Москве, во время учебы и первого времени священнослужения в Покровском храме. Вероятнее всего, изначально дополнения к данной молитве состояли из первых 7 пунктов вышеуказанного списка (пп.1–7), причем первые 5 святителей (пп.1–5) относятся к дораскольным святым, причины отсутствия их имен в печатном варианте служебника не изучены.

Святитель Амвросий, митрополит Белокриницкий (п.8), был причислен к лику святых осенью 1996 г., потому имя святителя также могло быть вписано в служебник о. Александра к концу того же года.

Кто, когда и каким образом принимал решения о внесении изменений в определенные (вышеуказанные) места литийных молитв, в настоящее время не известно. Судя по характеру изменений, это делал человек и группа христиан, располагающих достаточным интеллектуальным и церковно-административным ресурсом: хорошо знающих историю Церкви, обладающих церковным авторитетом и дерзновением для того, чтобы осмелиться такие изменения (дополнения) внести. В 1990-х гг. таким ресурсом в РПСЦ обладала группа священнослужителей, земляков нижегородцев, состоящая из митрополита Алимпия (Гусева) [1, С.16], протоиерея Леонида Гусева (настоятель общины Покровского храма Москвы) и иерея Леонтия Пименова (настоятель общины г. Орехово-Зуево). Инициаторами внесения изменений могли выступить священники. Они оба проявляли активность в разных областях церковной жизни и имели молитвенную и административную поддержку со стороны митрополита. Нужно сказать, что иерей Александр Шестаков обучался священнослужению (методом наставничества) именно у протоиерея Л. Гусева, вероятнее всего, первые пометы (правки) были сделаны под влиянием авторитета этого московского настоятеля.

Преподобномученики Константин и Аркадий Шамарские (п.9), вероятнее всего, были вписаны в служебник о. Александра Шестакова в 1999 г. после принесения мощей сих святых в Дальневосточную епархию, в храм с. Суходол, где он являлся настоятелем. Смеем предположить, что святитель Иосиф (Антипин), епископ Дальневосточный,

*** В подобном служебнике, изданном РПСЦ в 2004 г. [8] по благословению преосвященнейшего Андриана (Четвергова), митрополита Московского и всея Руси, данная молитва находится на листах 36–37об.

(п. 11) был вписан в 2001 г. после причисления первого святителя Дальневосточной епархии к лику святых и, соответственно, в 2003 г. вписан священномученик Афанасий (Федотов), епископ Иркутско-Амурский (п.12).

Поминовение новомучеников российских – «святых священномученик и мученик и исповедник за веру Христову от безбожия пострадавших» (п.16) появилось в РПСЦ после Освященного Собора 2001 г. Инициатором общей (не поименной) их канонизации выступил преосвященный Силуян (Килин), епископ Новосибирский и всея Сибири, духовно окормлявший Дальневосточную епархию до 2005 г. [3]. Но сама молитвенная формула (фраза), приведенная выше в кавычках, сложилась не сразу, а лишь к 2003 г., поэтому и вписана в служебник ранее этого года быть не могла.

Наиболее поздно, не ранее 2006 г., в Дальневосточной епархии начали помянуть в лике святых исповедника Мефодия (Екимова), епископа Сибирского (п.10). Несмотря на то, что материалы о нем были собраны к 2003 г. и опубликованы в газете «Дальневосточный старообрядец», реально почитаться он стал после того, как в 2006 г. преосвященным Германом (Савельевым), епископом Иркутско-Амурским и всего Дальнего Востока РПСЦ, были освидетельствованы мощи святителя Мефодия Сибирского, покоящиеся на старинном старообрядческом кладбище близ г. Якутска (Республика Саха-Якутия). Тогда же из Якутска в Большой Камень была принесена частица мощей исповедника Мефодия.

Сложной оказалась история прославления и почитания трех местночтимых святых Дальневосточной епархии – Антония (Шутова), архиепископа Московского, Арсения (Швецова), епископа Уральского, и исповедника Феодора Мельникова (п.13–15). Первые обращения христиан с просьбой об их прославлении появились во второй половине 1990-х гг., когда появились соответствующие решения Съездов христиан Дальневосточной епархии. Тогда (в 1996–1998 гг.) этот вопрос окончательно не был решен: ни запрета, ни благословения на их почитание ни от кого не поступило, почитание осталось на местном и частном уровне. В 2005 г. на Епархиальном съезде Дальневосточной епархии, состоявшемся в г. Хабаровске, соответствующее официальное решение было принято. Однако это решение дальневосточников было воспринято в других епархиях РПСЦ неоднозначно. На Освященном Соборе РПСЦ, прошедшем в 2006 г. в с. Белая Криница (Украина), данное решение бурно обсуждалось, в результате полемики «деканонизация» не состоялась, но было принято соборное постановление, «предлагающее» христианам Дальневосточной епархии «пересмотреть» епархиальное решение 2005 г. по данной канонизации. В 2006 г. Епархиальный съезд Дальневосточной епархии вернулся к рассмотрению вопроса о почитании сих деятелей древлеправославия в лике святых и оставил свое

решение 2005 г. в силе. В 2011 г. Освященный Собор РПСЦ в свою очередь причислил святителя Арсения Уральского к лику святых, святитель Антоний (Шутов) и исповедник Феодор Мельников остаются по сей день местночтимыми святыми Дальневосточной епархии. В какой момент иерей Александр Шестаков внес этих троих святых в молитвы на литии, доподлинно неизвестно, но сделано это не позже 2007 г.

Столь большое количество помет и записей на полях служебника в какой-то период времени стало затруднительным для чтения. В конечном итоге, в 2007 г. весь текст дополнения к литийной молитве (пп.9–16) был собран воедино, записан на отдельный лист и вклеен в служебник «Чин вечерни и утрени», который в настоящее время хранится в храме с. Верхний Жирим (Бурятия). В 2016 г. мной были приобретены два новых экземпляра служебника [8], в которые мною были внесены пометы и исправления в соответствии с пометами, имеющимися в вышеуказанном служебнике о.Александра Шестакова.

Однако, с моей точки зрения, литийные молитвы, произносимые в вышеуказанном виде, требуют дальнейшей доработки и исправления. На мой взгляд, порядок поминовения исповедника Амвросия Белокриницкого и священномучеников Аввакума, Константина и Аркадия в настоящем варианте не соответствует церковным правилам. Эти и другие имена должны быть расставлены в другом порядке, в соответствии с их чином. На сегодняшний день мне неизвестна ни одна попытка работы над текстом этих молитв со стороны богословов и специалистов в церковно-славянской письменности.

В качестве вывода. На данном примере наглядно видно, что в древнем Православии, которое сохраняют по сей день чада РПСЦ, отношение к книжности и молитвенной практике фанатично «фарисейское», но вполне творческое, консервативное в меру. Работа по дальнейшему совершенствованию богослужебных текстов в Древлеправославии ждет своего времени и своего специалиста...

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М.: Церковь, 1996. – 318 с.
2. Елисеев Е.Е., Сережникова И.М. Священномученик Афанасий, епископ Иркутско-Амурский. – Улан-Удэ: Изд-во «Златоуст», 2003. – 52 с., ил.
3. Елисеев Е.Е., Силуян (Килин) // Энциклопедия Забайкалья: Читинская область: в 4 т. Т.IV: С–Я / Гл. ред. Р.Ф. Гениатулин. – Новосибирск: Наука, 2006. – С.47.
4. Помяни Господи: Автор-составитель И. Шевнин. – Хабаровск, 2017. – 64 с.: ил.
5. Протоиерей Елисей Елисеев. Древлеправославный изограф. – Хабаровск: Словесница Искусств, 2009. – №24. – С.176–178.
6. Сережникова И.М. О почитании в лике святых старообрядцами Забайкалья епископа Афанасия

Иркутско-Амурского // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VI-й науч.-практ. конф. – М., 2002. – С.251–257.

7. Старообрядческое богослужение. Литургия. М.: Издательство АНО «Бирюч», 2016. – 152 с., ил.

8. Чин вечерни и утрени. ООО «Печатник» г. Верещагино, 2004. – 69 л. (Конвюлют. Содержит 3 самостоятельные части с собственной фолиацией, в том числе вступление «Сказание о святей книзе, сей

глаголемей служебнике» в 18 л. и приложением в 46 л. с нумерацией 442–487 лл.).

9. Чин вечерни и утрени. Старообрядческая типография с. Бородулино, 1995. – 72 л. (с приложением отпустов – 48 л. собственной фолиации).

10. Церковный календарь на 2003 год – М.: Издание Митрополии Московской и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви. 2003. – 128 с., ил.

В.П. ЕРШОВ

ПАМЯТНИКИ ВЫГОРЕЦИИ? (КОЛЛЕКЦИЯ АВТОРА)

Басмы — золотые, серебряные, медные полосы с выдавленным орнаментом, которые закрывали поля икон и предметы церковной утвари. Басма — это кайма, и по этому признаку она аналог тесьмы по краю одежд Богоматери, святых, полям покрыва, покрывца, палицы, пелены, «воздуха». Иногда даже орнаментальное решение полей этих шитых произведений сходно с басменным на иконах (растительный орнамент).

История этого искусства восходит к XII-XIII вв. Вплоть до XIX в. басмы были образцом высокого искусства ручного тиснения по металлу. XX в. о басмах молчит. Считалось, что басменное искусство умерло. Собранный коллекция опровергает это. Предполагаю, что все произведения моей коллекции местного производства, а именно из Выгореции. Старообрядцы были хранителями старины. И, возродив медное литье, они вряд ли так просто могли отказаться от угасавшего басменного промысла. Разоренная Выгореция разбилась на множество скитов, в которых кузнецы, металлурги, иконописцы, книжники, ткачи, вышивальщицы продолжали заложенные в ней художественные традиции, не исключая басменного дела. Об этом говорит высокое профессиональное мастерство, с которым выполнены наши басмы.

Обладая древними образцами иконописи, тканья, вышивки мастера пользовались ими и в тиснении по металлу. В этом басменном крестьянском искусстве можно так же увидеть влияние книжной графики, иконописи, вышивки, деревянной архитектуры, литья.

Об интересе старообрядцев к старинным басмам упоминает в своей статье В. Игонин, описывая эпизод покупки старообрядцем-федосеевцем Н.А.Популиным (1840 г.) из Благовещенского собора Сольвычегодска 1350 икон с басмами для староверческих молелен (1). Религиозные и торговые связи между Выгом и Пермью известны исследователям давно.

К выводу о местном басменном производстве, связанном со старообрядцами, нас подталкивают и другие косвенные наблюдения:

— Орнаментация меднолитых икон и басм во многом идентична.

— Спиралевидные орнаменты ряда басм очень напоминают лабиринты побережья Белого моря, о которых, безусловно, знали местные жители и могли трансформировать их в орнаментальные мотивы.

— Концевые сюжеты с ангелами басмы иконы XVIII в. «Богоматерь Умиление» (Кереть) выполнены в такой экспрессивной манере, что не

оставляют сомнения в идее небесного воздаяния на гонителей старообрядцев.

— Любовь к узорочью, проявляющаяся в украшении травным орнаментом рукописей, книг, вышивок, кузнечных изделий не могла не отразиться на басменном производстве.

Как мне кажется, крестьянское басменное производство надо рассматривать в контексте всей старообрядческой культуры, сохраняющей традиции древней Руси. Но это пока только предположение. Из-за малого числа анализируемых произведений трудно сделать окончательные выводы. Отсюда изучение всей художественной продукции Выгореции, в т.ч. и басменного производства XVIII-XX вв., представляется мне актуальной задачей. Введение в научный оборот коллекции, возможно, поможет найти в этом отношении правильный путь.

Мир художественного произведения строится по образу и подобию реального, действительного мира, отображая все его противоречия, его красоту и пороки, образы и идеи, преобразуя их в поэтические и художественные формы. Если иконописец был в какой-то мере скован канонами, то творец басмы мог использовать все разнообразие средств, выработанных народным декоративно-прикладным искусством, художественно переосмысливая действительность. И в этом особая ценность басмы. Ее поэтический строй отражает красоту природного и социального (человеческого) мира. Это своего рода художественная идеализация, поэтическое преображение тварного мира. Как коррелирует искусство иконописца и басменного мастера — не знаю. Всегда ли басма сопряжена с сюжетом иконы — не знаю. В этом направлении предстоит еще большая работа.

Моя коллекция басм собиралась в 1970-1980-е годы во время походов и экспедиций по Карелии. Найденные мною произведения относятся в основном к XIX и XX вв. и представляют крестьянское искусство ручной обработки металла. Важно отметить, что почти все пластины были найдены отдельно от икон — в мусоре домов, в развалинах строений, в сараях... Состояние многих из них — на грани разрушения. Изучение этих поздних произведений практически не производилось.

Поморское село Кереть (Поморье). Ранее — большое и богатое, ныне умершее и в запустении. Здесь в 70-е годы прошлого века была найдена значительная часть моей коллекции. Кереть была торговым центром, лежала на морских и сухопутных торговых путях вблизи от Выгорецких суземков и могла способствовать, как и многие другие

поморские селения, развитию этого самобытного крестьянского искусства. Здесь кипела торговая жизнь, здесь происходил сбыт и обмен товарами, сюда шли суда с товарами «свейскими» и своими в т.ч. и из Выгореции, Шуныги, Кенозерья.

Басма №1 (рис.1). Художественный образ данной басмы определяет ее центр — вытянутый ромб, прочеканенный двойной пунсонной линией, в середине которого розетка из шести выпуклых окружностей, седьмая — в центре. От острых углов ромба двойная пунктирная линия вправо и влево «рисует» парные выпуклые листочки, в лоне которых — главки часовен с трилистником наверху. Чешуйчатое заполнение центрального пространства рождает ассоциации с лемеховым покрытием барабанов главок (Рис.2).

Орнамент прерывистый: центральный мотив — ромб с главками часовен на концах и концевые элементы — раппорты центрального мотива. Завершением линейного орнамента является трубчатый бордюр из наклонных насечек, прерывисто бегущих по верхнему и нижнему краям басмы. Прерывистый характер насечек бордюра — художественная находка мастера: бордюр не замыкает жестко рисунок, он дает ему как бы выход из замкнутого линейного пространства во вне и вовнутрь иконы. Подобными насечками древний гончар оформлял венчики сосудов (неолит и энеолит Карелии (2)).

Характерной особенностью этого произведения является его графичность. Все мотивы проработаны тонкими пунсонными линиями. Плавные двойные линии изящно прорисовывают купола церквей (часовен), растительные и геометрические формы и придают им художественную выразительность. Симметрия, характерная для XVII в., четко проявляет себя и в этом позднем произведении: центральный ромб с главками и чешуйчатым фоном уравнивается концевыми сюжетами, повторяющими центральный мотив.

Немаловажное значение в восприятии басмы играет мерцающий золотистый цвет латуни. Художественное чутье автора оставило фон свободным (открытым), на котором загораются шатры деревенских часовен. В орнаменте этого произведения нас интересны два символа — ромб и трилистник.

Ромб — символ плодородия. Его мы встречаем обычно на вышивках и ткане, в народных орнаментах декоративно-прикладного искусства. Ромб с петельками был древним ритуальным знаком карел. Его можно было увидеть не только на тканях, но и в архитектуре, и на бытовых предметах. Как оберег он встречается на средневековых украшениях (фибулах, подвесках), известна серебряная брошь Стрикленда IX в., в центре которой ромб, аналогичный ромбу на нашей басме и четырехлистник (3). Ромб с четырьмя точками был символом засеянного поля. Его часто можно видеть на обороте крестов вместе со знаками влаги, воды. С ромбом связана идея рождающей земли, женщины. Это вульва, ворота рождения

духовного или физического начала. И как всякий емкий символ имеет противоречивое значение — женственность, плодородие и тьма могилы или женского лона. В нашем случае с ромбом связано рождение в лоне двух листиков церковных главок, на вершинах которых — трилистники. Здесь эти два древнейших, дохристианских символа сопутствуют друг другу. Три листочка клевера были символом божественной Триады кельтов, славян, позже — христианской Троицы. Многие древние разрушенные храмы Запада и Востока несли на себе эту символику (4). Не случайно на кельтских колоколах, считавшимися Божественными Сущностями, изображали трилистник — Цветок Света или Три Круга Совершенства (5). И ныне клевер — символ Ирландии.

Басма №2 (рис.3). Орнамент подобен басме №1: в центре еще более вытянутый ромб с такой же розеткой. Двойная пунктирная линия от ромба вправо и влево очерчивает два выпуклых листика, в лоне которых большая «еловая шишка-главка», с тремя выпуклыми листочками на вершине, из которых рождается новая маленькая главка, очерченная двойной линией, и увенчанная розеткой из четырех вдавленных кружочков. Вверх над главкой, словно громоотвод, поднимается прямая линия из шести мелких кружочков. Бордюр басмы — так же из не сплошных насечек. Оба произведения, возможно, принадлежат руке одного мастера. Но в художественном отношении это произведение несколько ниже предыдущего. Химическая обработка металла сделала басму тусклой, невыразительной, погасив естественный золотистый цвет латуни. Симметрия нарушена — центр сдвинулся влево. Фон заполнен чешуйчатыми элементами, в которых слегка затерялись рельефные формы.

Но в этом произведении есть важное дополнение — «еловая шишка» — главка. И это замечательная находка мастера, которая говорит о его самобытности и карельских корнях! Именно символ еловой шишки в культовой деревянной архитектуре карел был отмечен академиком архитектуры В.П. Орфинским, как национальный. Рассматривая проблему национальных символов в условиях обострения национального самосознания карел, он показывает на конкретных примерах памятников архитектуры, как происходит актуализация семантических средств.

Варваринская часовня в д. Койккойла — замечательный пример национального своеобразия. Форма ее главок напоминает еловые шишки, а каждая лемешина — стилизованное изображение ели (Рис.4). Елка, еловая шишка стали символом самосознания карелов и вепсов. Мы видим их на вышивках, на бытовых предметах, на карельских и вепских наличниках и причелинах домов (6).

Аналогией нашему «шишечному» мотиву являются басмы старообрядческой иконы XIX в. «Богоматерь Печерская», (Шарпанский скит Семеновского уезда, Верхнее Поволжье, Нижегородская губерния), на которых в центре басменных полос расположен антиподальный



Рис.1. Басма №1. Латунь, тиснение, чеканка; пластина тонкая, типа фольги. 30х3, с. Кереть. 1972 г.



Рис.2. Басма №1. (Увеличенные фрагменты).



Рис.3. Басма № 2. XIX в. (?). Латунь темно-коричневого цвета (химическая обработка, дающая цветовой эффект), 24х3, тиснение, чеканка, с. Кереть, 1972.

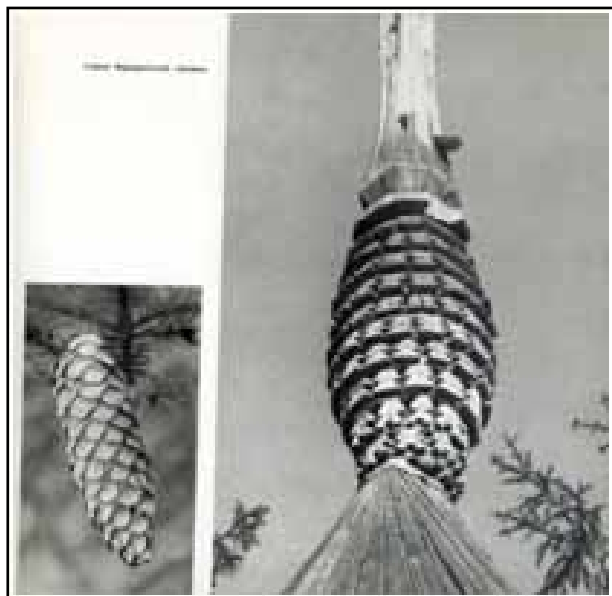


Рис.4. Главка-шишка карельской Варваринской часовни в д. Коккойла Пряжинский р-н РК. фото Б. Бойцова.

По кн. В.П. Орфинского В мире сказочной реальности. Петрозаводск, 1972.



Рис.5. Басма № 3. XVIII-XIX в., бронза-фольга, чеканка, тиснение. 23,5х3, сохранность плохая, с. Кереть. 1972. рис. Кузиной Ю.



Рис. 6. «Глазастики» над куполом церкви. (Фотография).



Рис. 7. Басма № 4. XIX в. Медь, тиснение, чеканка, частично сохранилась позолота. 10х3,5. Д. Пегрема, (Заонежье), 1974. Рисунок Готчиевой Я.

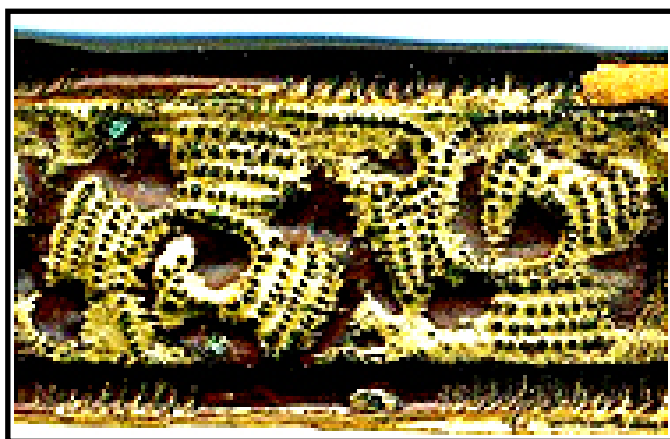


Рис. 8. Басма № 5. XIX в., медь, позолота, чеканка, тиснение, 23х3. Пегрема, Заонежье, 1972.



Рис. 9. Басма № 6. 28х4, медь, чеканка, штамповка. Орнамент плоскостной, непрерывный, растительный. С. Кереть, 1972.



Рис. 10. Заставка из старообрядческого Тропаря первой половины в. (Заонежье, колл. автора).



Рис. 11. Басма № 7. 15,5х5, медь, чеканка, штамповка. С. Кереть, 1972.

«шишечный» элемент (7), а также икона XV в. «О тебе радуется» (из собрания П. Корина): главки пятиглавого собора на заднем плане напоминают еловые шишки; икона конца XVIII—начала XIX в. «Девять мучеников Кизических» (г. Романов-Борисоглебск, Верхнее Поволжье), на басмах которой изображены главки, имитирующие еловые шишки (8).

Басма № 3 (рис. 5). Это, пожалуй, самая загадочная басма моей коллекции. Глядя на эту полоску металла, изуродованную временем, вдруг начинаешь осознавать ее эпическую сущность, пространство, в котором материальное преобразуется в идеальное, горнее, далекое и неизвестное. Все пространство полосы плотно заполнено. Здесь тот же мотив, что и в предыдущих: декоративные главки часо-вен в лоне двух листочков, соединенные попарно. Они образуют антиподальную композицию, подобную басме на старообрядческой иконе XIX в. Богоматерь Печерская.

Орнамент не имеет ярко выраженного центра, здесь скорее — свободная симметрия, основной мотив: ансамбль двух орнаментированных главок в лоне двух листочков. Их соединяет некая V-образная фигура, напоминающая птичку. Эта пара образует устойчивое соединение, раппорт которого повторяется дважды по всей длине полосы. Новыми загадочными элементами орнамента являются стилизованные «птичьи головки»-глазастики, и фигурки, изогнутые в виде «рыбок» с глазами.

Аналогичные орнаментальные мотивы с птичьими головками-глазастиками входят в узорную кайму очелей женских головных уборов — волосников Марии Темрюковны (второй жены Ивана IV, 1569) и Марфы Собакиной (третьей жены Ивана IV, 1571) из погребений



Рис.12. Фрагмент басмы №8.



Рис.12. Басма № 8. Икона «Богоматерь Федоровская Умиление», XVIII-начало XIX в. 26 х 30 х 3, ковчег двойной, лузга крутая, сохранность плохая. Поля закрыты басмами хорошей сохранности (4). По углам прибиты большими коваными гвоздями, по лузге ковчега – тонкими г-образными гвоздиками. На обороте – трудночитаемые граффити. Басмы: XVIII-нач.XIX в., латунь, тиснение, чеканка, 29,5 х 3, с. Кереть, 1970.



Рис.13. Фрагмент басмы № 9.



Рис.14. Басма № 9. 25х3, латунь, светло-коричневый цвет (химическая обработка) чеканка, тиснение, XIX в., д. Красная Сельга (Заонежье), 1971 г.



Рис.15. Фрагмент басмы №9.



Рис.16. Фрагмент басмы № 9.

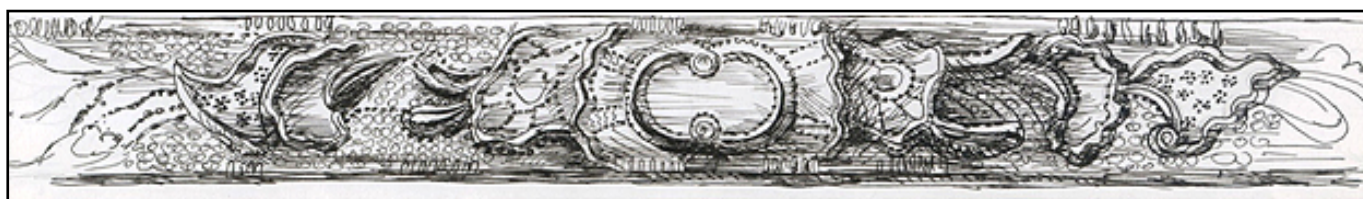


Рис.17. Барочный орнамент басмы №9. Рисунок А. Лишик, 2005. Петрозаводск.



Рис.18. Басма №10 (фрагмент). Медь, золочение, тиснение, 15,5х3,5. XVIII-XIX в.



Рис.19. Басма №11. Медь, золочение, лужение, тиснение, 17,56. XVIII в. Заонежье.

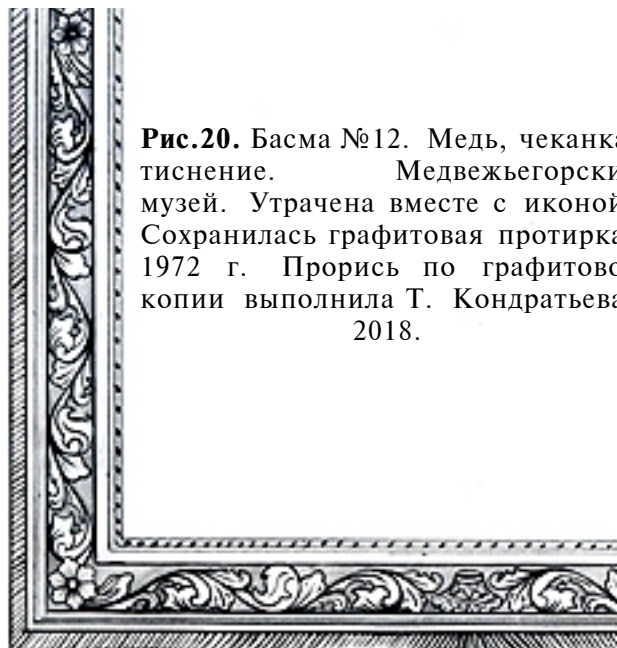


Рис.20. Басма №12. Медь, чеканка, тиснение. Медвежьегорский музей. Утрачена вместе с иконой. Сохранилась графитовая протирка. 1972 г. Прорись по графитовой копии выполнила Т. Кондратьева. 2018.

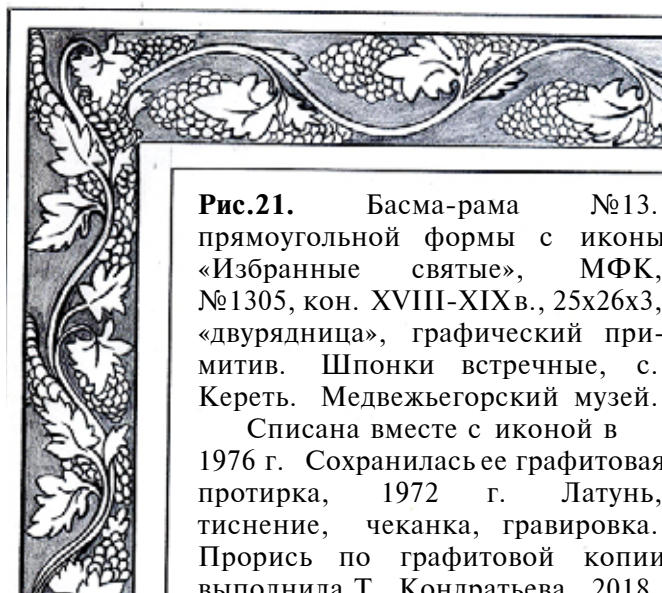


Рис.21. Басма-рама №13. прямоугольной формы с иконы «Избранные святые», МФК, №1305, кон. XVIII-XIX в., 25x26x3, «двурядница», графический примитив. Шпонки встречные, с. Кереть. Медвежьегорский музей. Списана вместе с иконой в 1976 г. Сохранилась ее графитовая протирка, 1972 г. Латунь, тиснение, чеканка, гравировка. Прорись по графитовой копии выполнила Т. Кондратьева. 2018.

Рис.22. Венец Богоматери, деталь серебряного оклада. D - 4,5 см., XVIII в., серебро, позолота, тиснение, чеканка. Происхождение неизвестно. Приобретен в Петрозаводске.



Рис.22.



Рис.24. Венец с оклада иконы «Богоматерь Владимирская» (?). Медь, серебро, позолота, тиснение, чеканка, гравировка, 1519. Начало XIX в. Оклад отсутствует. Петрозаводск.



Рис.23. Нимб. D5x4,5, серебро, гравировка. Клейма мастера нет. Происхождение неизвестно. Петрозаводск.

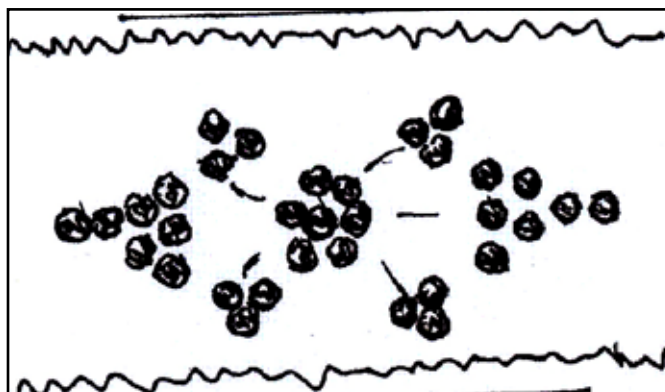


Рис. 26. Басмы на иконе «Вседержитель». XX в., 21,5 x 17,5 x 1,0 монастырский сувенир, Ленинградская область, 2015 г.



Рис.25. Фрагмент с венца оклада иконы «Богоматерь Владимирская».

Вознесенского монастыря Московского Кремля (9). Изображение подобной головки присутствует в инициалах рукописи XVIII в.

Фон басмы заполнен рядами деликатно прочеканенных мелких чешуек. Бордюр тот же: прерывистые наклонные насечки. Орнамент созвучен вышивкам на кайме одежд святых или на поясах, в которых проявляется сказочная декоративность и изощренная реальность, необычность, фантазия, желание мастера поразить воображение человека. Яркая декоративная манера выделяет его среди всех мастеров. Мир этого мастера глубоко индивидуален и поэтичен. Такого изящества линии, ажурности силуэтов я не видел ни на одной басме своей коллекции. Не сразу глаз улавливает эту гармонию образов, их ритм, красоту, но уже скоро, всмотревшись, видишь то общее, что роднит народное искусство во всех его проявлениях. Вся композиция выполнена рукой очень талантливого мастера. В орнаменте этого произведения чувствуется сильная струя народных представлений о заселенности мира образами, далекими от христианских. Фантазия художника смело вписывает их, искусно вплетает в свой мир, как это некогда сделал Н.В. Гоголь в литературе. Этот орнамент не просто украшение, красивая сказка. Это философия всеединства природы и общества. Философия, объединяющая человеческое и сакральное. И потому так смело художник соединяет христианские образы с фантастическими. Мир для него «гораздо изукрашенная палата», в которой для всего есть свое место (Рис.6).

Надо отметить, что декоративные элементы не заслоняют, а наоборот — выявляют сюжетные рельефы: мы отчетливо видим разужоренные главки церквей (или часовен), орнитоморфные формы — все это гармонично сочетается на узкой полоске медной накладки. В своем легком, прихотливом движении проканфаренные линии легко скользят по узкой поверхности, сопрягаются друг с другом, перетекая одна в другую, создавая иллюзию сказочной ирреальности. И трудно сказать, где начинается одна форма и заканчивается другая, как трудно сказать, поля какой иконы закрывали эти волшебные басмы. Мне почему-то представляется, что она была под стать им: такая же нарядная, народная, красочная. И, возможно, старообрядческая. Старообрядцы долго сохраняли традиции басменного искусства.

Басма №4 (рис.7). Пегрема — старинная, давно брошенная деревня в Заонежье. Здесь сейчас царствуют археологи, выявляя жизнь тысячелетия назад. А мы копались в разрушенных домах, хозяйственных постройках, добывая артефакты совсем недавно ушедшей жизни. Тогда-то я и обнаружил этот фрагмент басмы.

Лабиринтообразный орнамент выполнен тонким чеканом (канфарником). Тиснение же по матрице очень нечеткое. Я даже не решаюсь определить, что это за формы, возможно — растительные. В центре спиралеобразных фигур (лабиринтов) находится возвышение, от которого начинается движение певучих чеканных линий по часовой и против стрелки и монументальных, растительных. Они составляют диссонанс четким линиям спиралей, придают некую устойчивость и даже монументальность орнаменту, уравнивают стремительный бег линий. Бордюрная лента орнамента — из косых насечек. Загадочные треугольники с выпуклым центром сопровождают спирали.

Не изобразил ли мастер на этой медной полосе металла каменные прообразы побережья Белого моря?

Басма №5 (рис.8). И еще одна находка в Пегреме — в развалинах дома на самом краю деревни: в подпечье (каржине) дома я нашел целую, хорошо сохранившуюся басму с таким же спиральным орнаментом. Да здравствует опыт искателя! Тысячи туристов не один год бывали в этой легендарной деревне, вынесено, кажется, все, что можно было унести и вывезти.

Итак, это басма из позолоченной меди. Орнамент басмы тот же: закрученные спирали из мелких точек, те же неясные, размытые рельефы, сопряженные с тугими линиями спиралей. И так же эти рельефы читаются трудно. Рельефы орнамента приняли на себя основную нагрузку времени: позолота на них стерлась и в настоящее время они выглядят как темные пятна на золотистом фоне спиралей. И все же при желании можно различить ветви с листочками фантастических деревьев. Позолота лучше сохранилась в углублениях, на спиралях. В отраженном свете они кажутся таинственными письменами какой-то ушедшей эпохи, или танцующими фигурками. Бордюр — прерывистые, косые насечки.

Мастерство исполнителя несколько ниже предыдущего произведения. Спирали утратили

упругость, четкость, хаотичны. Так же, как и на предыдущем произведении, размытые рельефы огрублены, неорганичны, разбивают на отдельные фрагменты бег спиралей.

И еще одна особенность: соединение на басме двух медных пластин. Видимо, у мастера был дефицит материала — не хватило меди на то, чтобы закрыть поле иконы полностью. Мастер поставил заплатку. И сделал он это так деликатно, с таким искусством, что она почти незаметна.

Лабиринты представляют одну из важных составляющих древнейшей религиозной культуры Европы. В Карелии побережье Белого моря представляют каменные артефакты вепсской культуры — сейды и лабиринты, имеющие культовое значение. Ежегодно к ним устремляются тысячи туристов. Изображения лабиринтов и спиралеобразных знаков встречаются на культовых памятниках, на скалах, металле, дереве, тканях.

Лабиринтообразный орнамент — еще один аргумент в пользу местного изготовления басм. Лабиринты были хорошо известны населению. Интересно отметить, что на внутренней обложке учебной книги В.П. Вахтерова и Э. Вахтеровой «Мир в рассказах для детей» дети бондаря П.Т. Ананьева из д. Красная Сельга (Заонежье) нарисовали фиолетовыми чернилами рядом с домом лабиринт во всех деталях. Значит, даже дети знали в Заонежье об этих древних и удивительных памятниках! (10).

Басма №6 (рис.9). Здесь нет сюжетных рельефов. Здесь господствует флора. Растительные прочеканенные побеги с узкими листочками образуют округлые фигуры неправильной формы, внутри которых размещены по три прочеканенных листика. В рельефе стеблей выявляется мелкая рубчатая проработка резцом. В местах сочленений побегов «вырастают» три небольших продолговатых листика, словно след птичьей лапки. Все растительные формы четко читаются благодаря свободному, чистому фону. Чувствуется интерес художника ко всевозможным изгибам лозы, ее движениям. Стремительный бег округлых форм из растительных плетей показан ярко и выразительно. Все детали орнамента — стебли, листочки, лапки покрыты плотной штриховкой, и на гладком, золотистом фоне это выглядит удивительно живописно. Подобные растительные побеги украшают страницы древних книг, окладов икон. Такова каменная иконка «Гроб Господень», XV в. (11), по полям которой бегут упругие волны растительного стебля со стилизованными листочками. Можно еще привести примеры заставок из старообрядческого Тропаря первой пол. XIX в. (Заонежье, колл. автора) (рис.10), составленных из растительных побегов с крупными листьями (12). Надо, наконец, заметить, что отзвуки живописного наследия Древней Олонии мы все чаще замечаем в произведениях мастеров басмы. Фризные композиции басм почти дословно переписывают кайму древних вышивок, декоративное убранство одежд святых на иконах.

Бордюр басмы №6 более сложный, чем у

предыдущих произведений. Он состоит из трех полос: нижняя широкая, гладкая; средняя — вогнутая, такой же ширины (6 мм) со штриховкой и верхняя такой же ширины с прочеканенными S-образными знаками. Нижний бордюр выделен рельефом с маленькими прочеканенными червеобразными фигурками.

Игра света на этой полосе металла завораживает. Свободное расположение орнамента на пластинке оставляет крупные просветы желтого металла. Медь — пластичный металл, и каждое движение света на этой желтой плоти рождает многочисленные рефлексy, причудливая игра которых вносит дополнительное очарование. Созерцание этого убранства в церкви или дома осмысливалось, вероятно, каждым по-разному: одни видели в этом райские кущи, другие — красоту трав или красоту человеческой души.

Басма №7 (рис.11). Произведение принадлежит руке того же мастера. Орнамент тот же самый. Но полосы накладок соединены, образуя прямоугольник по размеру иконы. Соединение верхней полосы басмы иконы с вертикальной обычно производится под углом в 45 градусов. Наш экземпляр образует сплошной в 90 градусов угол, который завершается пышным букетом листьев.

Басма обычно сочетается с чеканкой. В нашем конкретном случае чеканка преобладает. Мастера называют этот прием «басмой на чеканное дело».

Басма №8 (рис.12). Орнамент растительный, барочный, прерывистый, в конце каждой полосы изображение херувима. Внутренний бордюр трубчатый, с прерывистым рядом косых насечек. Внешний представлен выпуклыми точками (жемчужинами). Орнамент из выпуклых точек (жемужин) часто встречается на иконах, на кайме одежд святых, омофорах, на перекрестиях нимбов. Фон гладкий.

Основой декора всех четырех басменных полос служит мотив из растительных пучков в сочетании с херувимами. В центре полосы — два крупных антиподальных букета, вырастающих из пятилепестковой пальметты и устремленных друг к другу. Они антропоморфны, динамичны, производят впечатление танцующих стилизованных человечков на гладком фоне золотистой латуни. И так это у них хорошо и задорно получается, что забываешь, что это всего-навсего растительные существа. Изящная, деликатная штриховка подчеркивает красоту и пластичность этого растительного барочного мотива. В левой части басмы — херувим с парой поднятых крыльев на фоне звездного неба. На нимбах точечное написание «Х.Е». Звездное небо обозначено точечными звездочками на гладком фоне. Весь сюжет (херувим, небо со звездами) заключен в барочную изогнутую рамку, отороченную с внешней стороны бахромой (изящной штриховкой). Остановимся на херувимах (Рис.13).

Чеканка и тиснение играют особую роль в создании образов рельефных херувимов. Херуви-

мы на фоне звездного неба повторяются в конце всех четырех полос. Это совсем не бесплотные существа, наоборот, они телесны, индивидуальные, выразительно сердиты. Они как воинство архангела Михаила — грозны и решительны, крылья их распростерты или сложены над головой. Чеканная моделировка крыльев аналогична графике. Изображения этих ангелов — один из аргументов в пользу старообрядческого происхождения иконы и ее басменного убранства: небесный гнев ждет никонианцев!

Барочные рамки неба с херувимами. Они очень напоминают цаты на окладах наиболее чтимых икон. Форма их луновидная, почему они получили еще название лунниц. Наше лунница имеет стилизованную подвеску из бахромы. Все в этом орнаменте полно движения, света, жизни. Мотивы располагаются свободно, не теснясь, свободное поле бронзы позволяет глазу сразу охватить все пространство басмы, заметить красоту чеканной отделки элементов.

Басма №9 (рис.14, 15). Это произведение выпадает из общего ряда произведений моей коллекции. Центром орнамента является овальный картуш, составленный из двух рельефных полукружий, напоминающих «цаты» басмы-№7, снаружи и изнутри прочеканенных канфарником тонкой точечной линией. От картуша вправо и влево отходят по две широких чеканных полосы. Они соединяют его с извилистыми рельефными фигурами. Это центр орнамента. Справа и слева к центру примыкают фигуры, характер которых я не решаюсь определить, декорированные изнутри точечными линиями. Далее располагаются так же неясные барочные формы. Концы басмы заканчиваются букетом. Аналогов этому орнаменту я не нашел.

Однако надо сказать, что на всем произведении лежит довольно четкий отпечаток барокко. Он оставил свой след в вычурных формах, далеких от традиционных крестьянских орнаментов. Узоры ни на что не похожи. Нет, они похожи скорее на знаки геральдического характера. Это совсем новый инородный орнамент, новые формы, новые вкусы, болезненная выпренность. Осмысление этой изобразительной символики представляет большие затруднения. Возможно, здесь мы имеем дело с влиянием городского каменного архитектурного барокко.

Линия здесь играет первостепенную роль: она обводит рельефы, снаружи и изнутри, выделяя их из плоскости (Рис.16, 17).

Басма №10 (рис.18). Орнамент растительный: спокойно выходящий волнами рельефный стебель с листочками на гладком золоченом фоне. Мастер оставляет его свободным. Бордюр сверху представлен неширокой полосой, с последовательно повторяющимися тремя бусинками и листочком. Нижний бордюр состоит из зигзагообразной линии.

Басма 11 (рис.19). Орнамент растительный, мелкий, невысокий, непрерывный. Переплетающиеся стебли и листья образуют сложную

растительную композицию из ритмически повторяющегося мотива: два побега, переплетенных в виде якоря, обрамленного склонившимися двумя листочками. Орнамент басмы ассоциативно напомнил мне антаблемент фронтона древнегреческого храма, что, возможно, говорит о знакомстве автора с греческой архитектурой. Верхняя полоса с растительным орнаментом — карниз, свободная полоса ниже — фриз, и нижний ряд из крупных «жемчужин» и мелких бусин, заключенных в узкую кайму, обрамленную рельефными кантами — архитрав. Откуда истоки этого орнамента? Ткань, книга? Познанием и интересом к жизни живо крестьянское искусство. Поди-знай, что подскажет мастеру нужную мысль или образ: головка болиголова или величественный шатер ели, заставка в книге, расписная или резная прялка, кайма женского повойника...

Символическое значение имеет мерцающий свет позолоты широких полос басмы. Он создает ощущение «света вечности», сакральности.

Басма №12 (рис.20). Орнамент растительный. Упругий стебель с крупными овальными листьями волнообразно стелется на гладкой поверхности медной полосы. Он покрывает ее полностью, образуя красивое орнаментальное кружево. В углах — шестилучевые розетки. Центр полосы отмечен декоративно исполненной чернильницей. Эта важная деталь свидетельствует о старообрядческих истоках басмы. Они, любители книжности, не упускали возможности подчеркнуть свою принадлежность к старообрядческой культуре, использовали в качестве образцов при создании басмы книжные орнаменты, мотивы, композиции. Весь образный строй орнамента этой басмы ведет наше воображение к заставкам книг, к вышитым подзорам, к декоративной резьбе на чашах, прялках и на других орудиях труда крестьянина. Внутренний край каймы имеет зубчатое оформление.

Басма №13 (рис.21). Орнамент растительный. Он создает впечатление легкости, ажурности и заставляет вспомнить орнаментально выполненный нимб св. Марины (икона XIII в. из церкви Св. Креста, Педулла, Кипр), где волнами изгибается растительный стебель, в изгибах которого иконописец изобразил шестилучевые розетки (13).

* * *

Нередко басменными были и венцы на иконах святых. Тиснение на них сочеталось с чеканкой и гравировкой. В нашей коллекции два таких произведения.

Рис. 22. Центральное место нимба занимает корона. Она рельефно выделяется на позолоченной поверхности и занимает всю верхнюю часть нимба. Корона имитирует контур храма с центральным куполом и покатыми плечами приделов. В центре короны — большая восьмилепестковая розетка с большим заштрихованным в косую клеточку кругом. Вокруг розетки симметрично располагаются пять «жемчужин». Фон изрыт мелкими черными точками. Справа и слева от

центрального мотива короны отходят массивные растительные формы с чеканной штриховкой. Правая и левая стороны нимба орнаментированы растительным узором: фантастические «рыбы», из хвостов которых исходят изгибающиеся ветви с листьями, заканчивающиеся энергичным завитком. Их гладкая поверхность хорошо выделяется на заштрихованном фоне нимба. Края нимба завершаются деликатной насечкой-веревочкой, а в центре под короной «веревочка» переходит в орнамент из мелких полукружий.

На обратной стороне следы мастики, по контуру вдавления корона прочеканена мелкими точками. Клейма мастера нет.

Рис.23. Орнамент — растительный, травной. Фон заполнен мелкими зигзагообразными линиями, на фоне которых изображается растительная ветвь с листьями, плавно изгибающаяся соответственно форме нимба. Характерно, что листья как бы обрезаны в верхней части, у них нет завершения. Нечто подобное мы видим и на предыдущем нимбе. Побег заканчивается с двух сторон завитком. Стебель, листья и завитки декорированы изящной штриховкой.

Оба произведения демонстрируют слияние светских мотивов с религиозными, что было нередко в произведениях народных мастеров.

Рис.24. Можно предположить, что икона и оклад были старообрядческими, поскольку нимб с навершием чаще всего встречается на старообрядческих иконах (См., например, кузов с Владимирской иконой Богоматери) (14).

Навершие нимба представляет изображение небес. По краям навершия ангелы, плывущие на облаках. В центре — антропоморфная фигура, по краям которой двукрылые Херувим и Серафим. Их название мастер выбил канфарником мелкими точками над головами этих небесных существ. Прорезная техника рельефно выделяет все детали орнамента. Сам нимб занимает подчиненное положение. Его заполняют три барочные восьмилепестковые розетки — в центре и по краям, между которыми пышный растительный орнамент, рельефно выделяющийся на золотом фоне с чеканной проработкой. Все это декоративное богатство дополняет обрамление из жемчужниц и витой веревочки (Рис.25).

Рис.26. Дощечка сосновая с тремя сучками, грубо струганная. Левкаса нет. Красочный слой нанесен на бумажную основу. Басмы из жести шириной 3,5 см. Орнамент примитивный: комбинации мелких кружочков, образующих стилизованную виноградную гроздь и шестилепестковую розетку, от которой отходят две кверху и две книзу веточки с тремя листиками-кружочками — «трилистники». Обрамление — «веревочка». Данная сувенирная продукция демонстрирует полную деградацию, как иконописи, так и басменной технологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Игонин В.В. Сольвычегодская орнаментальная басма XVI-XVII вв. // Орнамент в изобразительном искусстве и архитектуре средневековья Византийский и поствизантийский мир, христианский и мусульманский восток, латинский запад. М., 2007.
2. См. Савватеев Ю.А. Залавруга. Л., 1977. Часть II. С.124, рис.1-3, 4, 5, 7, 8; Журавлев А. П. Орнаменты древней Карелии. Петрозаводск, 1995.
3. Мельникова Е.А. Меч и лира. М., 1987. Рис.23.
4. Бейли Г. Потерянный язык символов. М. 1996. Кн.V. С.77-78.
5. Там же. С.118.
6. Орфинский В.П., Хейккинен К. К вопросу о формировании этнических символов // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989. С.13.
7. Образы и символы старой веры. М., б/г. Рис.200.
8. Антонова В. Н. Древнерусское искусство в собрании Павла Корнина. М., 1966. С. 37—38, ил. 28.
9. Панова Т.Д., Синицина Н.П. Волосники из погребений бывшего Вознесенского монастыря в Московском кремле. // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1986, с.339.
10. Вахтеров В.П., Вахтерова Э. «Мир в рассказах для детей». М., Изд-во И.Д. Сытина (десятилетия XXв.). см. В.Ершов Хрестоматия, найденная в доме Ананьева П.Т. (Деревня Красная Сельга). // Дневник заонежского бондаря. Петрозаводск, 2017, с.202-295.
11. Смирнова Э. С. Иконы северо-восточной Руси, сер. XIII- XIV века. М., 2004. С. 313.
12. Тропарь, XIXв., с.135, 147 и др..
13. Э.С. Смирнова. Иконы Северо-Восточной Руси. М., 2004, с.60.
14. Образы и символы старой веры. Рис.200.

И.В. ЗЛОТНИКОВА

СОБОРЫ СВЯТЫХ В СТАРОДУБСКО-ВЕТКОВСКОЙ ИКОНОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

В иконописи стародубско-ветковского региона можно выделить две основные группы соборных изводов. В первой понятие «собор» входит в наименование иконографии: «Собор Архангела Михаила» и «Скиния преподобных Киево-Печерской лавры». Ко второй относятся изводы, в развернутой иконографии, включающие в себя соборы избранных святых, почитаемых в старообрядчестве («Покров Пресвятой Богородицы», «Всехскорбящих радость», «Распятие Господне с предстоящими»).

1. «Собор Святого Архангела / Архистратига Михаила»

а) Ростовый Спас Еммануил. Иконография «Собора Архангела Михаила» существовала в кратком и развернутом изводах, описание которых вошло иконописный подлинник Клиновской редакции (1), иконописный подлинник Большакова (2), Сийский (3) и Строгановский (4) подлинники.

На Стародубье сложилась особая форма краткой редакции. В своей основе она восходит к древней и весьма распространенной схеме: архангелы расположены вокруг круглого щита с поясным изображением Спаса Еммануила в иконографии «Вседержитель», который снизу поддерживают два архангела на первом плане. Символический престол под щитом образуют шестикрылые Серафимы, касающиеся крыльями четырехугольного подножия под ними. Изменение иконографии прослеживается в вариативности деталей и появлении новых, однако центральная схема остается без изменений. Это отчетливо проявляется в прориси с иконы из собрания И.В. Тюлина (5): щит — символ победы над иконоборцами, трансформируется в круг Славы Господней, появляются тетраморфы, меняется количество Архангелов и ангелов Господних, а также форма подножия.

Ветковский извод — свободная интерпретация указаний подлинника и более дословное воспроизведение видения пророка Иезекииля (Иез.1:1-28). Наиболее полно эти особенности раскрываются в иконе «Образ Собор Святого Архистратига Михаила» из собрания ВМНТ (д. Попсуевка, Ветковский р-н Гомельской обл., Беларусь) (6) (илл.1). В центре, в овальной мандорле, изображен Спаситель в иконографии тронного Вседержителя с раскрытым Евангелием на левом колене, с крестчатым нимбом и ликом Спаса Еммануила и. Он восседает на трех огненных шестикрылых Серафимах, под нижним — четыре Престола в виде крылатых колец. Сияние Славы окружают семь Архангелов с зеркалами в руках, четыре ангела Господня, в верхних углах средника помещены два лазоревых Херувима, ниже мандорлы

в пышных облаках — четыре тетраморфа. Кучевые облака в нижней части иконы, затемненные ближе к нижним углам, образуют в центре подобие высокой горы, восходящей к подножию престола, и напоминают о видении пророка Моисея на горе Синай: «И слава Господня осенила гору Синай; и покрыло ее облако...», «Вид же славы Господней на вершине горы был перед глазами сынов Израилевых, как огонь поядоющий» (Исх. 24: 16, 17).

Престол, который образуют три пламенеющих Серафима, соотносится с видением пророка Даниила: «поставлены были престолы, и возсел на них Ветхий днями <...>, престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь» (Дан. 7: 9). И здесь на себя обращает еще одна несомненная иконографическая особенность этой иконы — ростовая фигура Спасителя с телом средовека и ликом отрока, которая, с одной стороны, отсылает к видению пророка Иезекииля: «... а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем. <...> я видел как бы некий огонь и сияние вокруг него» (Иез. 1: 26-27). С другой стороны указание в одном из подлинников, отсылающих к сводной редакции, не просто на изображение Спасителя в облике Еммануила, а «Спаса Вседержителя Еммануила во облаце» может рассматриваться как указание именно на ростовую фигуру Христа.

При изменении иконографии мандорлы становится поясной, сияние исходит от верхней половины тела Спасителя; огненный престол замещается облачным («Спас Еммануил и собор архангелов», XIX в., церковное собрание, Гомельская обл. (7)), либо исчезает совсем, и под ступнями Спасителя парит огненный Серафим (8). В другой интерпретации в качестве престола выступают огненные Серафимы и лазоревые Херувимы, а у Архангела Михаила раскрыты крылья, как на иконах «Собор Архангела Михаила» (частное собрание, Беларусь) (9) и «Собор святого Архистратига Михаила» (церковное собрание, Гомельская обл.) (10).

б) Архистратиг Михаил — воин. Во втором варианте «Собора...» Архангел Михаил предстает перед нами в образе Архистратига в воинском облачении: тунике, доспехах мускулатуры, в шлеме с тороками и плюмажем, карминно-розовым плаще с пышными золотыми розанами на исподе и в ноговицах. В правой руке, опущенной вниз, он весьма странно держит огненный меч, напоминающий пучок розг, в поднятой левой — сферу. Слева ему предстоят Престолы, Силы, Начала, справа — Господства, Власти, Архангелы (с человеческими душами в виде младенцев на руках). В верхней части Триипостасное Божество

окружают Серафимы, Херувимы, Ангелы и тетраморфы.

Все иконы подобной иконографии в стародубско-ветковской иконописи можно совершенно определенно датировать периодом после 1804 г., поскольку в качестве протографа они восходят к иконе «Собор архангела Михаила» (посад Клинцы Черниговской губернии) (11), которая была написана в 1804 г. клинцовским иконописцем Иваном Козмичом Карташовым (12). В 1805 г. образ преподнес архиепископу Черниговскому Михаилу брат иконописца Федор Карташев, клинцовский книгоиздатель, хлопотавший перед официальными властями о возобновлении работы его нелегальной типографии, закрытой в 1799 г.

Стилистика соответствует традициям позднего провинциального барокко, и хотя у святых еще барочные округлые лики и румяные пухлые щечки, но уже вполне узнаваемого «клинцовского» типа. Иконография создана Иваном Карташовым и представляет собой синтез западноевропейской графики и русских иконописных подлинников.

В качестве образца для средника мастер использовал гравюру «Святой Михаил» (после 1584 г.) Юстуса Саделера (ок.1572 - ок. 1620) по картине Мартина де Воса (1532-1603) (13). Гравюру неоднократно копировали и издавали Иероним Вирекс, Питер де Йоде (14) и др. В гравюре представлен апокалиптический образ Архангела Михаила как Архистратига Небесных Сил, одержавшего победу над врагом рода человеческого. Именно поэтому у Михаила в правой руке сфера с именем Бога, в левой — пальмовая ветвь как символ победы. В наиболее раннем варианте над ним простирают свои крылья Херувимы.

И. Карташов заимствовал из гравюры только центральную фигуру, которая зеркальна гравюре. Он тщательно воспроизвел особенности изображения туники и панциря мускулаты, «расшил» тунику и испод плаща малороссийскими букетами золотых розанов. Пальмовая ветвь трансформировалась в некое подобие огненного меча, напоминающего то ли пылающий букет, то ли пучок розг. В верхней части иконописец написал Троицкое Божество в облачном полукружии Херувимов.

Затем, следуя наставлениям иконописного подлинника «аще хощеши болюши собор писать», И.Карташов изобразил по сторонам от Архангела Михаила многофигурное «девяти чинов собрание» Небесной Иерархии. Таким образом, в данной трактовке изменилась главная тема произведения, Апокалипсис уступил место Соборной молитве и Соборного заступничества Небесных Сил. Несмотря на то, что икона была написана для синодального архиерея, иконописец не упустил случая продемонстрировать свое вероисповедание: в группах Сил Небесным можно увидеть едва различимое и замаскированное двуперстное перстосложение.

Свободная и легкая барочная композиция была в дальнейшем адаптирована иконописцами

Стародубщины, в частности, клинцовскими мастерами, под требования местной иконописной традиции и потребности заказчиков. О вторичности этих изводов относительно иконы И. Карташова говорит зеркальное положение рук Архангела Михаила. Правая, с зеркалом, теперь поднята вверх, в левой, опущенной вниз — огненный меч, более напоминающий хлыст или пучок розг.

«Троица Новозаветная» («Триипостасное Божество») иногда сменяется образом «Отечество», как на иконе из собрания ГОКМ (15). Ангелы Господни в верхней части иконы утрачивают трубы. Многочисленные силы небесные сокращаются до 9 фигур с каждой стороны (три ряда по три фигуры), их облачение более соответствует традициям русского иконописания (икона «Собор свт. Архангела Михаила и других небесных сил бесплотных», частное собрание, Германия) (илл.2) (16).

«Образ Скиния Киево-Печерских чудотворцев».

«Собор Киево-Печерских святых» был одним из излюбленных сюжетов, который воплотился в синодальной печатной графике и иконописи с конца XVII до начала XX вв. Традиционно принято считать, что в основе иконографии Собора Киево-Печерских святых лежит протограф, созданный в стенах Киево-Печерской Лавры в начале XVIII в. Наиболее вероятным его автором называют Леонтия Тарасевича (белорусский и украинский гравер, 1650 — после 1703). Д.А. Ровинский только в своем собрании отмечал 16 близких друг другу гравюр «Собора...», имеющих единую иконографию и копирующих общий образец (17).

Этот сюжет относится к числу редких в стародубско-ветковском регионе, хотя к печерским преподобным на Ветке издавна было особое отношение, и даже ветковский монастырь назывался Ново-Печерским, а прп. Антоний и Феодосий Печерские непременно входили в состав избранных святых. В их число входит икона «Образ Скиния Киево-Печерских чудотворцев» второй половины XIX в., п. Клинцы; частное собрание, Москва (илл. 3).

Сложносоставная композиция «Образ Скинии...» полностью воспроизводит схему синодальных гравюр XVIII века. Она построена по принципу симметрии и включает в себя святых Киевской Руси и преподобных Киево-Печерского монастыря, которые располагаются ярусно. За прп. Антонием — святые Ближних пещер, за прп. Феодосием — святые Дальних пещер. Общее число изображенных святых — 121. Указанием принадлежности к старообрядчеству служат двуперстные благословения трех святителей в первом ряду с левой стороны. Они, благодаря умению иконописца, почти не бросаются в глаза, замаскированные либо крестом, либо бородой.

Несмотря на синодальное происхождение, описание «Собора Киево-Печерских святых» вошло в Клинцовский иконописный подлинник (18), о нем писал Д.А. Ровинский, перечисляя поименно всех святых (19).

С XIX в. Клинцовский иконописный



Илл.1. Икона «Образ Собор Святого Архистратига Михаила», XIX в. ВМНГ.



Илл.2. Икона «Собор свт. Архангела Михаила и других небесных сил бесплотных», частное собрание, Германия.



Илл.4. Иконы «Образ Покрова Пресвятой Богородицы». XIX в. БОХМВЦ.

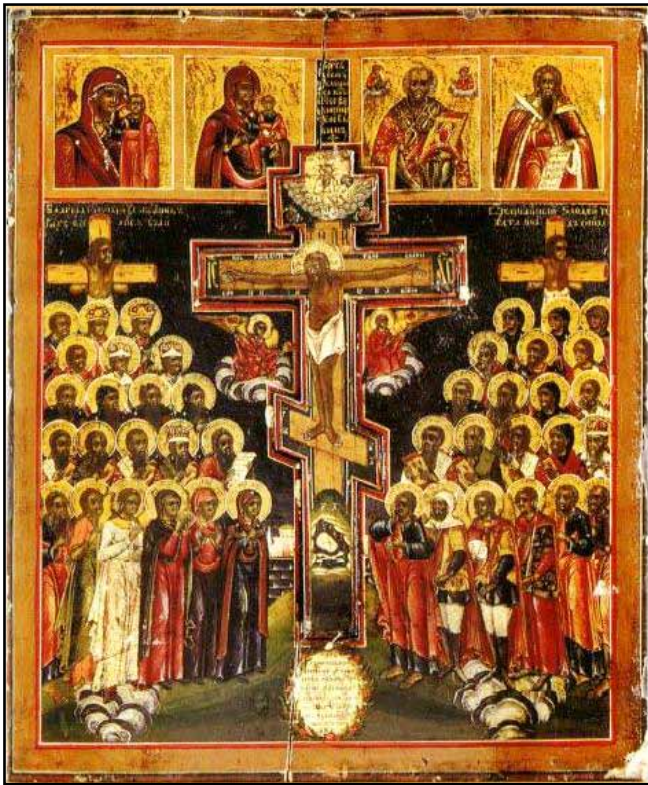
подлинник считается сугубо старообрядческим, эта традиция была заложена еще Ф.И. Буслаевым, А.П. Голубцовым (20) и др. учеными. Тогда возникает вопрос, каким образом и в какой период была заимствована эта синодальная иконография Клинецким подлинником?

Составитель Клинецкой сборной редакции священник Иоанн в предисловии замечал: «аз



Илл.5. Икона «Всех скорбящих радость». Начало XIX в. Церковное собрание.

грешный иерей Иоанн спушал, что подлинники з житиями и с Киевскими печатными листами не согласуются во многих статьях» (21). В связи с этим возможно предположить, что один из киевских печатных листов (гравюра) с изображением Собора печерских святых попал в круг интересов



Илл.6. Икона «Распятие с предстоящими и чинами святых». Первая половина XIX в. Частное собрание. Гомель.

составителя Клинцовской редакции. И поскольку к святым Киево-Печерской лавры у стародубско-ветковских старообрядцев было особое отношение, иконография была принята, описана в Подлиннике и в XIX веке воплотилась в произведении клинцовского иконописца.

II. «Покров Пресвятой Богородицы», «Всех скорбящих радость», «Распятие Господне с предстоящими».

Включение этих изводов, двух богородичных и одного Страстного цикла, в число икон с изображением Соборов, объясняется тем, что в данном случае их объединяет тема соборного молитвенного заступничества избранных святых, органично включенных в общую композицию произведений.

Процесс формирования данных иконографий шел по единому пути: вокруг центральной фигуры композиции формировали собор святых в молитвенном предстоянии к центральной фигуре в виде симметричных рядов-ярусов. В обоих богородичных изводах отмечается два идентичных решения «обрамления» центральной фигуры Пресвятой Богородицы: вокруг мандорлы изображали Собор Архангелов, либо двух ангелов Господних / Архангелов Михаила и Гавриила, симметрично «выглядывающих» из-за мандорлы.

Состав соборов формировался не по географическим или историческим принципам, поэтому в них нет четкого деления на чины святости (отдельно все мученики, отдельно все святители и т.д.). Состав соборных молений на стародубско-ветковских иконах определялся утилитарным практическим характером: святые сгруппированы по принципу молитвенного заступничества и

покровительства в различных нуждах и бедах. И число святых возрастает в несколько раз, заполняя собой все свободное пространство средника, тем самым воплощая идею Церкви Небесной в молитвенном заступлении за ревнителей старой веры.

Состав этого собора мог быть как развернутым, так и сокращенным. В развернутых изводах можно насчитать 38, 54 и даже 85 святых. В кратких вариантах в клеймах многочастных икон, всего четыре.

В основной состав, дополняемый или сокращаемый, входили наиболее почитаемые старообрядцами апостолы, раннехристианские святые (мчч. Прасковия, Татиана, Анастасия, Кирик и Улита, Гурий, Самон, Авив, Косьма и Дамиан, сщмч. Садоф и Харлампий), святые воины (вмч. Георгий Победоносец, Димитрий Солунский, Феодор Стратилат), святители (свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст, свт. Василий Великий), преподобные Сергий Радонежский, Савватий и Зосима Соловецкие, Антоний и Феодосий Печерские и другие Киево-Печерские преподобные, святые Древней Руси домонгольского периода (св. князья Борис и Глеб) и др. Состав святых мог меняться в соответствии с требованиями и нуждами заказчика.

«Покров Пресвятой Богородицы».

Одним из самых почитаемых в стародубско-ветковском регионе был образ «Покров Пресвятой Богородицы». Несмотря на то, что «количество изводов „Покрова“ в Ветковской иконописи исчерпывающе богато» (22), можно выделить три основные группы, восходящие к различным протографам.

«Покров...» — это сюжетная сложносоставная композиция, иллюстрирующая одновременно несколько разновременных событий. Не останавливаясь на анализе формирования сюжетной составляющей, хотелось бы отметить, что изначально иконография включала избранных святых, поскольку в видении св. Андрея и Епифания в Константинопольском Влахернском храме, во время всеобщего бдения им явилась «на воздухе» Пресвятая Богородица с ликами святых, молившихся Господу за христиан.

Иконописный подлинник Большакова сообщал, что справа от Богоматери «лик пророческий со Предтечею, а по левую страну лик апостольский со Иоанном Богословом, а за ним лик апостольский и мученический и преподобных отец, и вси святи около амбон» (23). Особо описаны апостол Анания, прп. Савва Вишерский и свт. Феодосий Астраханский новый чудотворец. Т.е. изначально иконописцы писали святых по чинам святости и добавляли святых, в том числе и местночтимых.

Сводный иконописный подлинник предлагал более сложную композицию Покрова по составу избранных святых: «в церкви на возвышении стоит Пресвятая Богородица, солнечным сияющая светом и покрывающая людей честным своим омофором. — И ста Пречистая между ... Иоанном Предтечею и Иоанном Богословом

и окрест ее множество предстояху ангельских воинств, пророков, преподобных, мучеников и девственников, преподобных и праведных в белых ризах, с благоговением стоящих» (24).

Подобное описание предстоящих дает большой простор для вольного толкования его состава и количества святых, сохраняя только четкое деление по чинам святости (икона «Покров Богоматери», Новгород, сер. XVI в., ГРМ; икона «Покров Богоматери», нач. XVII в., ГРМ). Это можно наблюдать и в старообрядческих иконных прорисях XVIII-XIX вв. из коллекции И.Н. Заволока (№ 105/35, Покров. XVIII в., прорись; № 105/34, Покров. 1875 г., прорись) (25).

В стародубско-ветковских иконах избранные святые в соборном молении расположены ярусно, с четко выраженными рядами, без деления по чинам святости, сгруппированные по заступничеству в тех или иных бедах (покровители воинов, семьи, домашнего скота; заступники в различных болезнях и т.д.). Соответственно, число святых, помещаемых в поле иконы, постоянно варьируется, иногда достигала нескольких десятков, например в иконе «Покров Пресвятой Богородицы» из постоянной экспозиции БОХМВЦ их число составляет 63.

Стародубско-ветковские иконы «Покрова Пресвятой Богородицы» с многочисленными избранными святыми делятся на несколько устойчивых иконографических групп.

В первую входят образы, восходящие к среднерусским («суздальским»), а затем и московским протографам, в которых Богоматерь на облаках с омофором в руках, окруженная ликом архангелов с рипидами «ІС ХС» в руках и с тороками в волосах (26). К их числу относятся две иконы «Покрова Пресвятой Богородицы» XIX в. из собрания ВМНТ (27).

Вторая группа — более упрощенный вариант предыдущей иконографии, когда вместо сонма архангелов из-за эллипсовидной мандорлы выглядывают только два ангела (или архангела), как на иконе третьей четверти XIX в. из коллекции Риццо (28), собрания БОХМВЦ (КП-6539 инв-ж-1344), частной коллекции (Москва).

Краткий вариант извода, применяемый в клеймах многочастных икон, в связи с небольшим размером и сжатой композицией, полностью исключал ангелов и архангелов вокруг Богоматери, число избранных святых сокращалось до необходимого минимума, например, до шести с каждой стороны.

Третья группа представляет собой синтез новгородских и московских традиций и отсылает к Лицевому иконописному подлиннику, где в композицию введены два покровы, один держит в руках Богоматерь, второй держат над ней два ангела. По два покровы (белого цвета), собор Архангелов вокруг мандорлы и три ряда избранных святых предстают на иконе из собрания БОХМВЦ (КП-1540, инв-ж-1345).

На иконе «Покрова» из постоянной экспозиции БОХМВЦ предстает несколько иная трактовка изображения двух покровов: два

верхних ангела теперь стоят позади Архангелов, дугообразно протянув над их головами красный покров. Второй омофор белого цвета — в руках Божией Матери. Избранные святые (по пять рядов с каждой стороны), полностью заполняют собой внутреннее пространство храма в его верхней части, словно символизируя собой иконостас, походную Церковь, объединившей многих молитвенников и заступников стародубско-ветковского старообрядчества в едином иконном молитвенном поле (илл. 4).

Богоматерь «Всех Скорбящих Радость».

Образ Божией Матери «Всех скорбящих радости» прославился в Москве в 1688 г. исцелением Евфимии Папиной, сестры патриарха Иоакима. В иконописи стародубско-ветковского региона эта иконография появляется, вероятнее всего, в конце XVIII в., ее активное распространение приходится на XIX столетие. Наряду с «Покровом Пресвятой Богородицы», образ «Всех скорбящих...» относился к числу наиболее почитаемых изводов, в связи с чем его неоднократно копировали и воспроизводили.

Стародубско-ветковский вариант с собором избранных восходит к иконографии московского образа, в котором Богоматерь с Младенцем, сидящем на Ее левой руке, стоит на облаке в сиянии славы в виде овальной мандорлы, Богоматерь окружают группы страждущих и избранные святые.

В ветковских иконах Богоматерь стоит на облачном подножии, иногда ноги Ее покоятся на парящих Серафимах и Херувимах. Она облачена в расшитую золотыми букетами тунику с поясом, передником и подольником и однотонный мафорий. Головы Богоматери и Младенца коронованы. Спаситель двуперстно благословляет. Отличительной особенностью местных изображений является трехчетвертной поворот головы Богоматери с небольшим наклоном к Младенцу, на Которого обращен Ее взгляд. Фигуру Богоматери окружает золотистое сияние в виде овальной мандорлы.

«Всех скорбящих...» с собором избранных святых на Стародубе представлено в нескольких устойчивых вариантах:

Со страждущими. Пространство иконы четко разделено на земное и небесное. В нижней, земной трети располагаются группы страждущих, между которыми помещены фигуры ангелов со свитками; обязателен эпизод с «по водам плавающими». В небесной части по сторонам от Богоматери написаны избранные святые в молитвенном предстоянии к Царице Небесной, которые располагаются ярусно, в несколько рядов (от 4 до 6), с числом фигур в каждом ряду от 2 до 5 (в верхних — 1-3). Мандорлу окружает Собор Архангелов (икона «Всех скорбящих радость», XIX в., частное собрание, Москва), реже без него, как на иконе первой половины XIX в. из церковного собрания (Черниговская обл.) (29). Венчает композицию облачный Господь Саваоф (иконы «Всем скорбящим радость», XIX в., БОХМВЦ и частное собрание, Германия (30)).

Без страждущих. Все пространство иконы – райский сад, цветущие кущи которого в виде ветвей с плодами предстают в верхней части средника. Из-за мандорлы сверху симметрично «выглядывают» два Ангела Господня с развернутыми свитками в руках. В поле мандорлы включены развернутые свитки с надписями об утоляемых скорбях.

В одном варианте в верхней части облачное «Триипостасное Божество», святые расположены ярусно без деления на типы святости, от 7 до 10 ярусов с каждой стороны, от 3 до 5 фигур в каждом: икона начала XIX в. из брянского церковного собрания (**илл.5**) и образ XIX в. из частного собрания (Брянск).

В другом варианте в верхней части находится облачный Господь Саваоф, число святых значительно сокращено. В качестве примера можно привести иконы «Всех скорбящих радость» из собрания ВМНТ (31) и из коллекции Светланы и Уго Риццо (32).

Сокращенный извод нередко включали в виде клейма в многочастные иконы, при этом изображение Саваофа могло выноситься на верхнее поле и, тем самым, распространяться на все клейма, либо отсутствовало вовсе. В сокращенном варианте минимальное число молитвенно предстоящих святых – по два с каждой стороны, как на 4-частных иконах из БОХМВЦ (КП-6546 инв-ж-1351) и частного московского собрания.

«Распятие Господне с предстоящими»

В иконах «Распятие Господне» к традиционным фигурам предстоящих добавляется все тот же сонм избранных святых, фигуры которые по масштабу могут быть несколько меньше фигур на переднем плане (икона «Распятие с двумя разбойниками и избранными предстоящими святыми», XIX в. ВМНТ (33)), либо равнозначны им, при этом они полностью перекрывают фон средника и частично закрывают фигуры распятых разбойников (Икона «Распятие с предстоящими и чинами святых», первая половина XIX в., частное собрание, Гомель (34)) (**илл.6**).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Клиновский иконописный подлинник – подлинник сводной редакции, составленный священником Иоанном в 1679 г. на основе второй сводной редакции с присоединением описаний из Московского (1-я пол. XVII в.) и Алфавитного (ушаковская редакция) подлинников. По Ф.И. Буслаеву поздние редакции, в том числе и Клиновская, дополнялись историческими сведениями и литературным материалом из Пролога, Святцев, печатных изданий времени патриарха Иосифа, четких миней и житий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1: А–К. М., 1988. С.61–62.
2. Подлинник иконописный. Издание С.Т. Большакова. Под редакцией А.И. Успенского. М., 1998. С.46
3. Покровский Н.В. Сийский иконописный подлинник. // Памятники древней письменности. Вып. III. Спб., 1897. С.135
4. Строгановский иконописный лицевой подлинник. Издание литографии при художественно-промышленном музее. М., 1869. Л.21

5. Успенский М.И., Успенский В.И. Материалы для истории русского иконописания. Переводы из собрания И.В. Тюлина. СПб, 1900. Л. 55.
6. Живая вера Ветка. Минск, 2012. С.74–76
7. Нечаева Г.Г. Ветковская икона. Минск, 2002. С.164
8. Икона «Собор Архангела Михаила» // [Электронный ресурс] // URL:// <https://macrosvit.com.ua/sobor-arhangel-mihaaila-ok1800/51008/> [дата обращения: 05.07.2019].
9. Икона «Собор Архангела Михаила» // [Электронный ресурс] // URL:// <https://www.icon-art.info/phpBB2/view-topic.php?t=109834/> [дата обращения: 14.07.2019].
10. Нечаева Г.Г. Ветковская икона. С.165
11. Русское искусство из собрания ... С.229.
12. Атрибуция д.и. И.Л. Бусевой-Давыдовой и Р.И. Перекрестова // Перекрестов Р.И. С.269–274.
13. St Michael trampling Satan, a winged creature with a dragon's tail; after Maarten de Vos. 1584 (circa). Paper/ engraving. Department: Prints & Drawings. Museum number F,1.185 ©Trustees of the British Museum.
14. The Archangel Michael, holding palm leaves and his right hand raised, standing on a dragon. Print made by: Pieter de Jode I. Print made by: Pieter de Jode II. Published by: Pieter de Jode I. Published by: Pieter de Jode I. 1585–1674. Paper/ engraving. Department: Prints & Drawings. Museum number F,1.75. ©Trustees of the British Museum.
15. Нечаева Г.Г. Ветковская икона. С.164
16. Auktionshaus Demessieur. Коллекция русского искусства и иконы, картины старых мастеров. Аукцион 21.04.2018. Лот 110 // [Электронный ресурс] // URL:// <https://veryimportantlot.com/ru/lot/view/sobor-svt-arhangel-mihaila-i-drugih-nebesnyh-si-60129/> [дата обращения: 31.05.2018].
17. Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Кн. III. С.621–625; Кн. IV. С.761.
18. Клиновский иконописный подлинник [рукопись] // ОР Библиотеки Академии наук, собр. Строганова. №66, инв. 2828.
19. Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Кн. IV. С.761–762.
20. Голубцов А.П. // [Электронный ресурс] // URL:// https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Golubcov/iz-chtenij-po-tserkovnoj-arheologii-i-liturgike-arheologija-mestamolitvennyh-sobranij-istorija-tserkovnoj-zhivopisi/12/ [дата обращения: 11.05.2019].
21. Словарь книжников и книжности Древней Руси. С.62.
22. Ветковская икона. С.29.
23. Подлинник иконописный. Издание С.Т. Большакова. С.35.
24. Переводы с древних икон, собранные и исполненные иконописцем и реставратором В.П. Гурьяновым / Текст А.И. Успенского. М., 1902. С.84.
25. Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома / Сост. Г. В. Маркелов. СПб., 1998. С.31. Кат 108, 110.
26. Переводы с древних икон... С.82.
27. Живая вера Ветка. С.178, 180.
28. Иконы Ветки и Стародубья из коллекции Светланы и Уго Риццо. М., 2017. С.62. Кат. 23.
29. Нечаева Г.Г. Ветковская икона. С.164, 205.
30. Grossformatige Ikone Mit Der Gottesmutter 'Freude Aller Leidende' // Hargesheimer Kunstauktionen Dsseldorf. Auction: 75-III. Lot 953 // [Электронный ресурс] // URL:// https://www.kunstauktionen-duesseldorf.de/product-info.php?products_id=72666/ [дата обращения: 12.04.2019]
31. Живая вера Ветка. С. 194.
32. Иконы Ветки и Стародубья из коллекции ... С.42. Кат. 10.
33. Живая вера Ветка. С.427
34. Нечаева Г.Г. Ветковская икона. С.89.

С.И.ИВЕНТЬЕВ

ПРАВА ДУШИ И ДУХА ЧЕЛОВЕКА И ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЕ

В конце XX века в Российской Федерации было открыто четвёртое поколение прав человека — духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина, которые провозгласили и провозглашают духовные и нравственные ценности личности [11, с.5-6].

К четвёртому поколению прав человека относят следующие права: право на жизнь, уважение духовного и нравственного достоинства человека, запрет пыток и бесчеловечного обращения, право на духовное и моральное творчество, право выбора и свобода воли, свобода совести и вероисповедания, право на духовное образование и воспитание, право на духовное и нравственное совершенствование, право человека на духовную и моральную истину, право на благоприятную окружающую среду и другие права, которые вытекают из духовной и нравственной автономии человека [6, с.130].

В начале нашего столетия в России было провозглашено и введено в юридическую науку пятое поколение прав человека — Божественные права и свободы, основу которых составляют Любовь, Божественная информация и энергия [4, с.10; 6, с.131].

К пятому поколению прав человека относят: право на Любовь, Вера и любовь к Богу, единство с Творцом, право на рождение в Любви, право на обращение к Богу, право на бесстрашное и доверительное общение с Богом, право на информацию и управление энергией, право на управление пространством-временем, материей, право на развитие энергетической мощи своей души и своих энергооболочек, право на Сотворчество и совершенствование окружающего мира, право на Божественное совершенствование, право на дары Бога, право человека на бессмертие, право на переселение души, право человека на Абсолютную истину и другие права, которые вытекают из Любви и Божественной энергии [6, с.132].

Четвёртое и пятое поколения прав человека направлены на защиту духовной сущности человека, его Души и Духа, которые бессмертны.

Душа человека — Божественная и духовно-нравственная ценность, нематериальное благо человека [7, с.153-164].

Под духом человека мыслится нетелесное, невещественное начало, эманация Бога [6, с.17, 352].

Четвёртое и пятое поколения прав человека — это права духа и души человека [3, с.183-185].

Ранее в своих исследованиях мы рассматривали отношение Русской Православной Церкви (далее — РПЦ), т.е. канонического православия, к правам души и духа человека [8, с.127-130].

Религия, включая две ветви православия (каноническое и древлеправославие) и ислам, в отличие от государства, обращает особое внимание на спасение бессмертной души человека как при жизни, так и после его смерти. С этой целью у староверов существует определённый похоронно-поминальный обряд (чтение молитвы, причастие крещёной «иорданской» водой, омовение, отпевание, обряд похорон, поминовение в определённые дни и пр.), который так или иначе сходен с посмертным ритуалом в каноническом православии.

Автором указывалось, что РПЦ так и не сформулировала своё понимание прав души человека при его жизни и после смерти [8, с.130].

В настоящей статье автор рассматривает древлеправославие с точки зрения прав души и духа человека, их взаимосвязь и отношение Церкви к указанным правам.

Старообрядчество или древлеправославие — совокупность религиозных течений, возникших во второй половине XVII века в результате раскола Русской православной церкви или церковной реформы патриарха Никона [5, с.211], которая проходила не без помощи религиозного Иезуитского ордена Римско-католической церкви [16, с.287-288].

В настоящей работе не рассматривается иноземный геополитический план раскола Русской православной церкви XVII века, который преследовал, как точно указывают Г.С.Широкалова и соавторы, следующую духовную цель: «Переворот в системе ценностей вызывает не только растерянность, но и подавляет творческие способности личности, что способствует развитию жизнеотрицающих идей. Именно жизнеотрицание — важнейший стимул для «разумного эгоизма». Но если «разумный эгоизм» преобладает в обществе над всеми другими стимулами и ценностями, происходит глубокая нравственная деградация, вызывающая гибель этноса» [17, с.19]. В данном случае речь идёт о подавлении Божественных и духовно-нравственных прав человека, его души и духа, на творчество и Сотворчество, совершенствование окружающего мира и других прав, т.е. духовный раскол системы ценностей всегда направлен на умаление души и духа человека, а также на парализацию прав и свобод души и духа человека.

В истории всё повторяется, и мы, к большому сожалению, не делаем из неё ценных уроков, что наглядно показывает нам издание патриархом Константинопольским Варфоломеем Томоса (греч. τόμος — «кусочек»; «том» от «резать», «делить») об

автокефалии Православной церкви Украины от 06.01.2019 г.

Исследователь С.В. Перевезенцев пишет о старообрядчестве следующее: «Старообрядчество (или староверие) — это общее название движения русского духовенства и мирян, сохраняющих церковные традиции древнерусской православной церкви и отказавшихся принять церковную реформу 1653-1667 гг. Старообрядцы выступали за сохранения самобытности России и Русской Церкви. По их мнению, церковная реформа и отказ от древних традиций стали изменой истинной православной вере. Свою правоту старообрядцы обосновывали решениями Стоглавого Собора 1551 г., которые закрепили самобытные правила Русской Церкви: например, двуперстное сложение при крестном знамении было запрещено менять под страхом анафемы. Формой выражения борьбы с церковными нововведениями стала борьба за сохранение древней обрядности» [13].

Согласно пункту 1.4 Устава Русской Православной Старообрядческой Церкви (далее — РПСЦ, Церковь), именуемая ранее до 1988 г. Древлеправославной Церковью Христова, основами вероучения Церкви являются Священное Писание (канонические книги Ветхого и Нового Заветов) и Священное Предание (учение Святых апостолов, Святых вселенских и поместных соборов, Святых отцов) [14].

Основами вероучения старообрядцев являются Священное Писание (канонические книги Ветхого и Нового Заветов) и Священное Предание (учение Святых апостолов, Святых вселенских и поместных соборов, Святых отцов) (пункт 1.4 Устава РПСЦ) [14]. При этом используется только Библия, которая существовала до церковной реформы Никона.

Старообрядцы (староверы, обрядоверы) руководствуются каноническими правилами, изложенными в книге Кормчей (Номоканоне) (церк.-слав. кормчѣй, ст. слав. крьмъчии — рулевой; греч. **Νομοκανών** от греч. νόμος — закон, устав, греч. κανών — канон, правило), постановлениями Поместных соборов Русской Православной Церкви, принятыми до церковной реформы XVII века, постановлениями соборов РПСЦ, принятыми после церковной реформы XVII века (пункт 1.5 Устава РПСЦ). К Поместным соборам Русской Православной Церкви, принятыми до церковной реформы XVII века, относятся: Владимирский собор 1274 г., которым была принята «Кормчая Книга» св. Саввы, Собор «О вдовых попах» 1503 г., Макарьевский собор 1547 г., Макарьевский собор (церковный и земский собор) 1549 г., Стоглавый собор 1551 г., на котором было унифицировано церковное право, и Московский собор 1620 г.

Старообрядцы «фактически возвели обряд до высоты догмата» (догмат от др.-греч. δογματίζ — «постановлять, утверждать») [5, с.211].

Ф.Ф. Болонев указывает, что «приверженность к старой вере, старым обрядам, к заветам предков были закреплены целой системой

запретов, которые строго регламентировали их быт, религиозные верования, семейные и общественные отношения» [2, с.4].

Обряд является составной частью обычая и традиции того или иного сообщества.

Нормы обычаев — это правила поведения, сложившиеся в определённой общественной среде в результате их многократного повторения, вошедших в привычку людей [18, с.194; 12, с.112].

Нормы традиций выступают в виде наиболее обобщенных и стабильных правил поведения, которые возникают в связи с поддержанием выверенных временем прогрессивных устоев определенной сферы жизнедеятельности человека (например, семейные, профессиональные, национальные и другие традиции) [18, с.195].

Ритуально-обрядовая практика староверов говорит о сохранении традиционализма в вере и общежитии, т.е. в их сложившемся укладе жизни, который характерен традиционным историческим обществам.

Согласно догматам древлеправославия, «человек двойственен: обладает смертным телом и бессмертной душой. Тело и душа враждуют: «Плоть желает противного Духу, а Дух противного плоти» (Посл. к Галатам, 5, 17). Тело стремится к удовлетворению физических и эмоциональных потребностей, душа жаждет единения с Тем, Кто сотворил человека, ибо человек — «образ и подобие Бога» (Бытие, 1, 26). После смерти тела душа каждого идёт на суд к Господу, Который определяет души верных и праведников — в Царство Своё (Царство Небесное — прим. авт.), души грешников — в ад. Истинная жизнь начинается только после смерти физического тела. Земная жизнь лишь подготовка к истинной жизни, экзамен. Христиане не признают перевоплощения душ в иные тела, зависания в «ином измерении» («духи предков», «привидения»), чистилища» [14].

О направлении души после смерти тела человека на суд к Богу (Страшный Суд, Последний День Суда, Судный День) говорится в Библии (Мф.13:41, 25:31-46; 2Кор. 5:10; Дан.12:2; Откр.20:1-15 и др.) и Коране (20:15; 22:6-7; 23:115; 36:49-54 и др.).

Некоторые источники указывают, что «старообрядцы-последователи праведного Аввакума хранили учение о перерождении как неотъемлемую часть исповедания христианского. По крайней мере — первые два-три века после раскола» [15].

РПСЦ в настоящее время не придерживается буддийской философии о перерождении души или реинкарнации (лат. reincarnatio — «повторное воплощение») и трансмиграции (сансары, санскр. samsara — прохождение, протекание).

Вышеприведённое говорит о том, что право души человека на переселение (пятое поколение прав человека) в древлеправославии отсутствует и по определению не может быть.

Право человека на бесстрашное и доверительное общение с Богом, которое вытекает из одиннадцатой и двенадцатой заповедей («Не бойся Бога своего», «Помогай Богу своему») [9,

с.20-24], у староверов не предусмотрено, т.к. у них, как у христианства в целом, существует только десять заповедей, а не двенадцать.

РПСЦ к духовным христианским ценностям относит веру в Бога, любовь к ближнему, смирение, целомудрие, милосердие и сострадание [10, с.74]. Указанные духовно-нравственные ценности провозглашаются и закрепляются четвёртым и пятым поколениями прав человека, т.е. ценности старообрядцев не противоречат правам души и духа человека.

РПСЦ официально не выражала своё мнение о каких-либо правах человека и гражданина, не говоря уже о правах души и духа человека, несмотря на то, что Церковь исповедует духовно-нравственные ценности и говорит об истинности и важности жизни души после смерти.

В целом Православие, в лице РПЦ и РПСЦ, не сформулировало своё отношение к правам души и духа человека при его жизни и после смерти. Эти права даже не являются и не стали в настоящее время объектом церковного права.

К большому сожалению, концепция прав души и духа человека не получила христианского осмысления и не была признана Православием, в лице РПЦ и РПСЦ, несмотря на то, что многие ценности являются общими (Бог, Любовь, Истина, Вера в Бога, Душа человека, бессмертие души человека и др.), что, по мнению автора, можно считать её слабостью и неспособностью своевременно отвечать потребностям и вызовам человеческого общества.

Следует отметить, что и другие религии также адекватно не прореагировали на открытие четвёртого и пятого поколений прав человека.

Согласно публикациям в Интернете, РПСЦ обсуждает только имеющиеся нарушения прав верующих на свободу совести и вероисповедания, а также вопросы, связанные с передачей старообрядческих храмов Церкви.

Христианская доктрина о Царстве Небесном была неправильно понята и истолкована людьми, как «истинная жизнь души только после смерти физического тела», что привело к потребительскому отношению человека ко всему в нашем Мире, и он стал сторониться реальной жизни на Земле (создание кумиров, употребление алкоголя и наркотиков, азартные игры, суициды и пр.).

Именно у человека Раем может быть только Земля, которая была сотворена Богом именно для его жизни (возможно, и другие планеты), не зря говорится, что «Рай начинается в нашем сердце» [1, с.122], а для души человека после смерти его физического тела — Царство Небесное.

При гармонии (греч. *harmonia* — связь, стройность, соразмерность) Божественных, духовно-нравственных и материальных потребностей человека, его души и духа, наступает Царство Божие: «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17).

Божественные, духовно-нравственные ценности направлены на удовлетворение

потребностей души и духа человека, а материальные — биологических и социальных потребностей физического тела человека.

Потребности души и духа человека удовлетворяются через религию, мораль, молитву, Божественное и духовно-нравственное творчество, духовно-нравственное воспитание и просвещение, осуществляемое семьёй, духовными и светскими учебными заведениями.

К большому огорчению, человек Рай на Земле превратил в огромную свалку материального и духовного мусора, который необходимо нам рано или поздно убирать.

Права души и духа человека позволяют осмыслить значимость духовных ценностей и сбалансировать Божественные, духовно-нравственные и материальные потребности человека.

На наш взгляд, права души и духа человека являются основой для межконфессионального диалога, почвой для объединения РПЦ и РПСЦ, а также связующим звеном между религией и наукой.

Кроме того, на наш взгляд, рассматриваемые права человека могут являться хорошим подспорьем для дальнейшего развития религиозной доктрины о Царстве Небесном и буддийского учения о реинкарнации.

Считаем, что настоящая статья позволит обратить внимание Православия, в лице РПЦ и РПСЦ, на концепцию прав души и духа человека (четвёртое и пятое поколений прав человека).

ЛИТЕРАТУРА

1. Алфавит духовный. Составленный по письмам и беседам старца иеросхимонаха Сампсона (Сиверса). М., 2009.
2. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Алтая и Забайкалья: опыт сравнительной характеристики. Барнаул, 2001.
3. Гузенко С.С. Что такое права души человека? // Молодёжь и наука: материалы международной науч.-практ. конф. (26 мая 2017 г., г. Нижний Тагил). Т.2. Нижний Тагил, 2017. С.183-185.
4. Долин В.А. Концепт «Четвёртое поколение прав человека»: опыт философско-антропологического обоснования // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал.отд-ния Рос. акад. наук. 2018. Т.18. Вып.4. С.7-20.
5. История религий: учеб. пособие для студентов высших учебных заведений / Под ред. О. Н. Бархатовой и Д. В. Буярова. Благовещенск, 2011.
6. Ивентьев С.И. Божественные и духовно-нравственные права и свободы человека. Новосибирск, 2012.
7. Ивентьев С.И. Духовно-нравственный и правовой аспект сделки купли-продажи души человека // Справедливое общество — основа общественного здоровья. СПб., 2017. С.153-164.
8. Ивентьев С.И. Права души и духа человека и Православная церковь // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы II Междунар. науч.-практ. конф. Чита., 2018. С.127-130.
9. Ивентьев С.И. Пятое поколение прав человека: право на доверительное, бесстрашное общение

и сотрудничество с Богом-Творцом // Культура. Духовность. Общество. Современность: сборник материалов IV Международной научно-практической конференции. Новосибирск, 2018. С.20-24.

10. Интервью с Предстоятелем Русской Православной Старообрядческой Церкви Высокопреосвященнейшим Корнилием, митрополитом Московским и всея Руси на тему: «Обмиршение веры недопустимо» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. Т.28. С.73-74.

11. Ивентьев С.И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина. Казань, 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://iventev.narod.ru/> (дата обращения: 17.02.2019).

12. Лазарев В.В. Общая теория прав и государства. М., 1996.

13. Перевезенцев С.В. Старообрядчество. История и современность // Виноград. — 2006. №1 (13).

[Электронный ресурс]. URL: <https://vinograd.su/education/detail.php?id=43195> (дата обращения: 17.02.2019).

14. Сайт Русской Православной Старообрядческой Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://rpsc.ru> (дата обращения: 17.02.2019).

15. Старообрядцы о переселении души... [Электронный ресурс]. URL: <https://nethistory.su/blog/43202406618> (дата обращения: 17.02.2019).

16. Старообрядчество: история, культура, современность: коллективная монография. В 2-х томах. Т.1: В Агафьиной тайге. / Отв.ред. Г.С.Широкалова. — Нижний Новгород, 2018.

17. Старообрядчество: история, культура, современность: коллективная монография. В 2-х томах. Т.2: История и современность старообрядчества. / Отв.ред. Г.С.Широкалова. Нижний Новгород, 2018.

18. Хропанюк В.Н. Теория государства и права. М., 1995.

С.И. ИВЕНТЬЕВ, Н.А. БОБРОВА

КОНЦЕПЦИЯ ПРАВ ДУШИ И ДУХА ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ ИНТЕГРАЦИИ

В настоящее время огромное количество работ посвящено политической, социальной и экономической интеграции (от лат. *integratio* — «вставка», *integer* — «целый»), а не духовно-нравственной интеграции, связанной с духовной сущностью человека, на что обращается внимание в статье.

С момента появления человека до наших дней актуальными так и остаются вопросы, касающиеся духовной реальности человека, его души и духа, которыми занимаются религия, философия, психология и другие научные дисциплины.

Издrevле в человеке выделяют три составляющих: тело, душа и дух [2, с.10]. Об этом также говорят древние философские труды, научно-философские трактаты, религиозные и эзотерические учения.

В авраамических религиях (иудаизм, христианство и ислам) особое внимание уделяется душе человека.

Согласно исламу, «каждая душа приобретает грехи только во вред самой себе. Ни одна душа не понесёт чужого бремени. Затем вам предстоит вернуться к вашему Господу, и Он поведает вам о том, в чем вы расходились во мнениях» (Коран 6:164).

В Библии читаем: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7); «И сказал ученикам Своим: посему говорю вам, — не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться: душа больше пищи, и тело — одежды» (Лк. 12:23); «..какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит?» (Мк. 8:36).

Русская Православная Церковь (далее — РПЦ) в «Основах учения о достоинстве, свободе и правах человека», принятым Архиерейским Собором РПЦ 26.06.2008 г., говорит о посмертных благах человеческой души [12].

В религиозных учениях понятие «дух», который присутствует в человеке или в окружающем мире, всегда увязывается с Богом и Святым Духом.

В христианской и мусульманской традиции под Духом Святым понимают Божий Дух (Дух Господень): «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:2); «Рождённое от плоти есть плоть, а рождённое от Духа есть дух» (Иоанн 3:6); «И сказал Господь Моисею: возьми себе Иисуса, сына Навина, человека, в котором есть Дух, и возложи на него руку твою» (Чис. 27:18); «Они спрашивают

тебя о духе. Скажи: «Дух от повеления Господа моего» (Коран 17:87); «Потом сформировал его (человека), вдохнул в него дух Свой и дал вам слух, зрение и сердце. Как вы мало Ему признательны» (Коран 32:9) и др.

По вопросу наличия души человека в мировой философии на сегодняшний день сложились три позиции [8, с.5-11]. «Первая — отрицает душу у человека. Вторая — признаёт душу человека на словах, но на деле игнорирует её, сводя её сущность и свойства то к психике, то к сознанию, то к неосознаваемому. Но болит, например, не вся психика, а болит в ней душа. Третья — признаёт душу в человеке на деле, считая, что душа человека это особое образование в духе человека» [9, с.9].

Хронология развития понимания духа человека имеет следующие стадии: «начинается с «души человека» в Древности, она превращается в полумистический «дух человека» в Средневековье, затем заменяется «сознанием человека» в Новое время, но постепенно открывается «психическая реальность» в Неклассическое время, которая дорастает до понятия «духовная реальность человека» в сегодняшнее Неоклассическое время» [11, с.162].

С точки зрения современной философской научной рациональности и арелигиозной позиции, «душа человека — это один из объективных элементов структуры духовной реальности каждого человека» [11, с.291]. Под душой человека понимается такой компонент духа человека, который фокусирует в себе всю намеренную духовно-соматическую энергию и содержание, растрчиваемую специально на управление внутренним миром человека и его самозащиту [11, с.245].

«Дух — это побуждающая к действию, организующая, творческая сторона единого материально-духовного бытия; это вторая все оживляющая сторона бытия — то в бытии, что побуждает, так или иначе действовать само бытие и все в нем. На уровне неживой формы бытия — дух пребывает в свернутом состоянии, на разворачивании которого всякий раз проходят миллиарды лет; на уровне растений и животных дух действует более заметно, но не осознавая себя; и на уровне человека дух действует в виде сознания, неосознаваемого и души человека» [9, с.9].

Г.П. Меньчиков сетует на то, что «душу человека неправомерно отождествлять со всей психикой, со всей духовной реальностью человека, с сознанием и бессознательным в человеке, с самосознанием, с рефлексией, со всем «я» [9, с.9].

Например, И.А. Ильин под духом человека подразумевал объективно существующую

жизненную разумную энергию человека [3, с.236].

С.И. Ивентьев указывает, что «душа человека – Божественная и духовно-нравственная ценность» [4, с.153].

Под душой подразумевают: «1. Совершенно самостоятельное духовное Разумное Энергетическое Существо (Суть), способное жить без тела человека; 2.Творение Бога» [4, с.352].

Безусловно, существует проблема идентификации «души человека» в структуре духовной реальности [10, с.57-64].

В концепции (от лат. *conceptio* «система понимания») четвёртого и пятого поколений прав человека или прав души и духа человека душа человека наделяется определёнными правами и свободами [4, с.9], а также относится к нематериальным благам или, как говорят юристы, нематериальному активу, который бесценен [5, с.158]. В данном случае под духом человека С.И. Ивентьев мыслит нетелесное, невещественное начало, эманация Бога [4, с.17, 352].

К четвёртому поколению прав человека или духовно-нравственным правам человека относятся следующие права: право на жизнь, уважение духовного и нравственного достоинства человека, запрет пыток и бесчеловечного обращения, право на духовное и моральное творчество, право выбора и свобода воли, свобода совести и вероисповедания, право на духовное образование и воспитание, право на духовное и нравственное совершенствование, право человека на духовную и моральную истину, право на благоприятную окружающую среду и другие права, которые вытекают из духовной и нравственной автономии человека [4, с.130]. К пятому поколению прав человека отнесены: право на Любовь, Вера и любовь к Богу, единство с Творцом, право на рождение в Любви, право на обращение к Богу, право на бесстрашное и доверительное общение с Богом, право на информацию и управление энергией, право на управление пространством-временем, материей, право на развитие энергетической мощи своей души и своих энергооболочек, право на Сотворчество и совершенствование окружающего мира, право на Божественное совершенствование, право на дары Бога, право человека на бессмертие, право на переселение души, право человека на Абсолютную истину и другие права, которые вытекают из Любви и Божественной энергии [4, с.132].

Религия, включая две ветви православия (каноническое и древлеправославие) и ислам, обращает особое внимание на спасение бессмертной души человека, как при жизни, так и после его смерти. С этой целью, например, у староверов существует определённый похоронно-поминальный обряд (чтение молитвы, причащение крещёной «иорданской» водой, омовение, отпевание, обряд похорон, поминовение в определённые дни и пр.), который, так или иначе, сходен с посмертным ритуалом в каноническом православии. Похоронно-поминальные обряды других религий также направлены на посмертную

заботу о душе умершего.

Согласно догматам древлеправославия, «человек двойственен: обладает смертным телом и бессмертной душой. Тело и душа враждуют: «Плоть желает противного Духу, а Дух противного плоти» (Посл. к Галатам, 5, 17). Тело стремится к удовлетворению физических и эмоциональных потребностей, душа жаждет единения с Тем, Кто сотворил человека, ибо человек – «образ и подобие Бога» (Бытие, 1, 26). После смерти тела душа каждого идёт на суд к Господу, Который определяет души верных и праведников – в Царство Своё (Царство Небесное – *прим. авт.*), души грешников – в ад. Истинная жизнь начинается только после смерти физического тела. Земная жизнь лишь подготовка к истинной жизни, экзамен. Христиане не признают перевоплощения душ в иные тела, зависания в «ином измерении» («духи предков», «привидения»), чистилища» [13].

О направлении души после смерти тела человека на суд к Богу (Страшный Суд, Последний День Суда, Судный День) говорится в Библии (Мф.13:41, 25:31-46; 2Кор. 5:10; Дан.12:2; Откр.20:1-15 и др.) и Коране (20:15; 22:6-7; 23:115; 36:49-54 и др.).

Некоторые источники указывают, что «старообрядцы-последователи праведного Аввакума хранили учение о перерождении как неотъемлемую часть исповедания христианского. По крайней мере – первые два-три века после раскола» [14].

Русская Православная Старообрядческая Церковь (далее – РПСЦ) в настоящее время не придерживается буддийской философии о перерождении души или реинкарнации (лат. *reincarnatio* – «повторное воплощение») и трансмиграции (сансары, санскр. *samsara* – прохождение, протекание).

Вышеприведённое говорит о том, что право души человека на переселение (пятое поколение прав человека) в древлеправославии отсутствует и по определению не может быть.

Право человека на бесстрашное и доверительное общение с Богом, которое вытекает из одиннадцатой и двенадцатой заповедей («Не бойся Бога своего», «Помогай Богу своему») [6, с.20-24], у староверов не предусмотрено, так как у них, как у христианства в целом, существует только десять заповедей, а не двенадцать.

РПСЦ и РПЦ к духовным христианским ценностям относят веру в Бога, любовь к ближнему, смирение, целомудрие, милосердие и сострадание [7, с.74]. Эти духовно-нравственные ценности провозглашаются и другими миролюбивыми религиями. Указанные духовно-нравственные ценности также закрепляются четвёртым и пятым поколениями прав человека, т.е. ценности христианства не противоречат правам души и духа человека и являются связующим звеном между христианством и теорией права человека.

Христианская доктрина о Царстве Небесном была неправильно понята и истолкована людьми, как «истинная жизнь души только после смерти физического тела», что привело к потребительскому

отношению человека ко всему в нашем Мире, и он стал сторониться реальной жизни на Земле (создание кумиров, употребление алкоголя и наркотиков, азартные игры, суициды и пр.).

В нашем понимании именно у человека Раем может быть только Земля, которая в религиозном традициях была сотворена Богом именно для его жизни (возможно, и другие планеты), не зря говорится, что «Рай начинается в нашем сердце» [1, с.122], а для души человека после смерти его физического тела — Царство Небесное.

При гармонии (греч. *harmonia* — связь, стройность, соразмерность) Божественных, духовно-нравственных и материальных потребностей человека, его души и духа, наступает Царство Божие: «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17).

Как усматривается из концепции четвёртого и пятого поколений прав человека, Божественные, духовно-нравственные ценности направлены на удовлетворение потребностей души и духа человека, а материальные — биологических и социальных потребностей физического тела человека.

Потребности души и духа человека удовлетворяются через религию, мораль, молитву, Божественное и духовно-нравственное творчество, духовно-нравственное воспитание и просвещение, осуществляемое семьёй, духовными и светскими учебными заведениями.

К большому огорчению, человек Рай на Земле превратил в огромную свалку материального и духовного мусора, который необходимо нам рано или поздно убирать.

Права души и духа человека позволяют осмыслить значимость духовных ценностей и, как следует из концепции четвёртого и пятого поколений прав человека, сбалансировать Божественные, духовно-нравственные и материальные потребности человека.

На наш взгляд, права души и духа человека являются основой для межконфессионального диалога, в т.ч. почвой для объединения РПЦ и РПСЦ, а также связующим звеном между религией и правом.

Кроме того, рассматриваемые права человека могут являться хорошим подспорьем для дальнейшего развития религиозной доктрины о Царстве Небесном и буддийского учения о реинкарнации души человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алфавит духовный. Составленный по письмам и беседам старца иеросхимонаха Сампсона (Сиверса). М., 2009. — 448 с.
2. Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1995.
3. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 тт. / сост., вступит. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. Т.3. М., 1994.
4. Ивентьев С.И. Божественные и духовно-нравственные права и свободы человека. Новосибирск, 2012.
5. Ивентьев С.И. Духовно-нравственный и правовой аспект сделки купли-продажи души человека // Справедливое общество — основа общественного здоровья: сборник научных статей. СПб., 2017. С.153-164.
6. Ивентьев С.И. Пятое поколение прав человека: право на доверительное, бесстрашное общение и сотрудничество с Богом-Творцом // Культура. Духовность. Общество. Современность: сборник материалов IV Международной научно-практической конференции / Под общ. ред. С.С.Чернова. Новосибирск, 2018. С.20-24.
7. Интервью с Предстоятелем Русской Православной Старообрядческой Церкви Высокопреосвященнейшим Корнилием, митрополитом Московским и всея Руси на тему: «Обмирщение веры недопустимо» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. Т.28. С.73-74.
8. Меньчиков Г.П. Душа человека: историко-философский экскурс // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 1. С.5-11.
9. Меньчиков Г.П. Душа человека: некоторые закономерности её существования // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 1. С.9-13.
10. Меньчиков Г.П. О проблеме идентификации «души человека» в структуре духовной реальности // Вестник Пермского гос. ун-та. Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 4(16). С.57-64.
11. Меньчиков Г.П. Неосознаваемое в структуре духа человека. Казань, 2012.
12. Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека. [Электронный ресурс]. URL: https://rusk-line.ru/monitoring_smi/2008/06/26/ob_osnovah_ucheniya_russkojpravoslavnoj_cerkvi_o_dostoinstve_svobode_i_pravah_cheloveka (дата обращения: 19.05.2019).
13. Сайт Русской Православной Старообрядческой Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://rpsc.ru> (дата обращения: 19.05.2019).
14. Старообрядцы о переселении души... [Электронный ресурс]. URL: <https://nethistory.su/blog/43202406618> (дата обращения: 19.05.2019).

Е.Н. КВИЛИНKOVA

АПОКРИФИЧЕСКАЯ МОЛИТВА «СОН БОГОРОДИЦЫ» В ГАГАУЗСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Гагаузы – небольшой по численности тюркоязычный народ православного вероисповедания. До недавнего времени они были бесписьменным народом. Официальная письменность принята в 1957 г., но уже с 1908 г. начали издаваться первые религиозные книги на гагаузском языке (на базе кириллицы).

С конца XIX в. у гагаузов стали появляться апокрифические рукописные тексты на родном языке. Их изучение является актуальным не только потому, что позволяет раскрыть значимость православной веры в этническом самосознании гагаузов, но и дает возможность рассмотреть бытовавшие у них апокрифические тексты в контексте христианской религиозной традиции, а также влияние на гагаузскую религиозную рукописную традицию русской и молдавской традиций.

В связи с темой нашего исследования заметим, что большой интерес к апокрифам существовал у старообрядцев, среди которых широкое хождение имели все наиболее известные на Руси апокрифы. Чаще всего в старообрядческих рукописях встречаются эсхатологические апокрифы: «Видение апостола Павла», «Хождение Богородицы по мукам», «Сон Богородицы», «Хождение старца Агапия в рай», а также «Сказание о двенадцати пятницах», «Епистолия о неделе», «Беседа трех святителей», «Иерусалимский список» и др. [Рождественская, Турилов; Рождественская, Апокрифы; Апокрифы..., 1997].

Среди гагаузов более всего распространена молитва «Сон Богородицы» (СБ) / «Сон Пресвятой Божьей Матери». Она, в отличие от многих других апокрифических текстов, встречается как в составе гагаузских рукописных сборников (тетрадей), так и на отдельных сложенных вчетверо листках бумаги, поскольку в таком виде его было удобно носить в кармане. Это свидетельствует об особой значимости СБ в воззрениях гагаузов, с ярко выраженной функцией талисмана-оберега. В представлениях гагаузов она обладает огромной магической силой.

Молитва СБ встречается как в пространной версии, так и в сокращенной (в составе текста «Епистолия Божьей Матери»). Нами было собрано 9 самостоятельных вариантов этого апокрифа, шесть из которых на гагаузском языке (из с. Бешгиоз, с. Гайдары, г. Чадыр-Лунга, с. Авдарма) и два на русском (из с. Бешгиоз), один на молдавском (из г. Комрат). Отметим, что все гагаузские варианты – рукописные и лишь один «русский» вариант напечатан на печатной машинке. (Полные тексты апокрифических молитв приводятся в приложении нашей монографии) [см.: Квилинкова, 2012, с.506-520].

По содержанию «Сон Богородицы» делится на две самостоятельные части. Первая состоит из рассказа Богородицы своего сна Сыну (в котором она описывает связанные с Ним трагические события) и объяснение его Спасителем. Он говорит Матери о том, что сон ее является вещим, и поясняет ей значение своих страданий. Вторая часть текста представляет собой заговорно-магическую формулу, в которой главную роль играет «договор», выполняющий функцию оберега. В ней раскрывается значение сна и подчеркивается «польза» для человека, который будет носить его с собой или хранить дома. Указанная часть входит в разряд так называемых «ложных» молитв. Величина составных частей Сна в разных текстовых вариантах несколько различается.

На основании собранного нами в 2009–2012 гг. полевого материала можно говорить о наличии в рукописной традиции гагаузов, по крайней мере, двух переводов данного апокрифа. Общим в них является: указание на характер текста (что это сон Богородицы); уточнение места события, где Богородице приснился вещий сон (на Елеонской горе, в Вифлееме); наличие диалога между Иисусом и матерью, в ходе которого Богородица рассказывает детали увиденного ею сна: называет место рокового события, где будет распят ее Сын (Иерусалим), упоминает о судьбе Петра и Павла (первый – в Риме, второй – в Дамаске), описывает мучения Иисуса. Данные географические названия были, по-видимому, непонятны переписчикам, которые не знали событий христианской истории, что привело к искажению этих и других слов до неузнаваемости: *рамада* – *домаскиндя*; *Романада* – *Домакета*, *бетием* (вместо Вифлеем) и т.д. В одном из текстов, ввиду ошибки переписчика, вместо Римда (то есть, в Риме) использовано близкое по написанию слово – *райда* («в раю»).

Что касается других сведений, которыми обычно изобилуют болгарская и русская версии молитвы «Сон Богородицы» [Стара бъл. лит., 1982; <http://www.encycloped.narod.ru/>], например, упоминания о Пилате, об «истории» текста (указания на то, где он был найден) и т.д., то они не представлены ни в одном из гагаузских вариантов апокрифа, но встречаются в духовных стихах с сюжетом о «Страстях Христовых».

Между двумя основными гагаузскими вариантами СБ имеются некоторые довольно незначительные различия, которые объясняются особенностями переводов, сделанными различными переводчиками, по своему понимавшими и переводившими оригинальный текст на гагаузский язык. Они сводятся, главным образом, к конкретизации отдельных элементов текста.

Одним из различий между двумя основными вариантами является то, что в первом только констатируется факт предательства Иисуса («Тебя продали за 30 сребреников»), в то время как во втором перечисляются виновные данного преступления — книжники, фарисеи и неверующие евреи («Книжники и фарисеи, и неверующие евреи очень мучили [Тебя] и издевались, и судили, и»).

В текстах на русском языке, один из которых взят у православного информатора, а другой — у иннокентьевца, в качестве виновных указываются евреи в целом:

«Над тобой издевались многие неверующие евреи, смеялись над тобой и босиком тебя осудили. Потом неверующие евреи покормили тебя травой»; *«Книжники и фарисеи, и неверные иудеи, позоря очень издевались над Тобой, босым осудили Тебя и жёлчью накормили Тебя* [Квилинкова, 2012, с.515-517].

Что касается описаний мучений Христа (Страстей Христовых), то они во всех произведениях в целом схожи, но объяснение Господом значения своих страданий имеется лишь в трех из них. В содержании самих текстов уточняется, с какой целью используются в христианстве вытекавшие из ран кровь и вода — для причастия и крещения христиан. Кроме того, почти во всех текстах говорится о том, что Иисуса пронзил копьем/пикой разбойник. Лишь в двух «гагаузских» и в обоих «русских» вариантах оговаривается, что это сделал один из солдат/воин. При этом в бешгиозском «гагаузском» варианте используется русское слово — *солдат*, в то время как в гайдарском рукописном сборнике употреблен гагаузский синоним — *аскер*.

Кроме того, как в «русских», так и в гайдарском варианте имеется уточнение о том, что Христа осудили босого, в то время как в текстах из других сборников констатируется, что Христа, плачущего, осудили на смерть.

«Над тобой издевались многие неверующие евреи, смеялись над тобой и босиком тебя осудили. Потом неверующие евреи покормили тебя травой, напоили тебя уксусом, а потом очень избили на святой образ плевали и венки из колючек тебе на голову положили. А один солдат пронзил тебя копьем в бок так, что из него потекла кровь и вода» [Квилинкова, 2012, с.515-516].

«Книжники и фарисеи, и неверные иудеи, позоря очень издевались над Тобой, босым осудили Тебя и жёлчью накормили Тебя, и с уксусом напоили Тебя, с тростью и жезлом по голове били, и в святое лицо плевали и терновый венок поставили на Твою голову, и один из воинов копьем пронзил в Твоё ребро, с которого сразу вытекла кровь и вода» [Квилинкова, 2012, с.516].

Кихатчы[л]ар хем фарисейларь, хем инансыс чыфтылар голямя-алып нек азарлардылар сени, хем ялнайак судит еттиляр / «Книжники и фарисеи, и неверующие евреи, издеваясь, хулили Тебя и босиком судили» [Квилинкова, 2012, с.509].

Во всех вариантах совпадает время

описания страстей Христовых — с 6 до 9 часов. Оно происходило на глазах многих свидетелей и сопровождалось символическими явлениями. Некоторые расхождения в вариантах связаны с описанием природного катаклизма, произошедшего в указанный временной период. На наш взгляд, они являются результатом особенностей смысловых различий при переводе: затмились луна и солнце, все вокруг потемнело, а в церкви с высоты рухнул большой канделябр, который разбился надвое; надвое треснули и церковные купола («на две части разделились»), солнце потемнело/пропало, а месяц покраснел, и потемнело все вокруг на земле. Но при этом только в «первом варианте» делается особый акцент на эмоциональном состоянии присутствовавших там людей — «все, кто там были, со страха пали на землю» [см.: Квилинкова, 2012, с.506-517]:

Гюн|датулмуш, ай|датулмуш, да клиселардябю[ю]к шандал[л]ар коптуларюкардан парча-парча. Олду каран[н]ыкдюбюдюс дюн[н]едя 6 са[а]т[тан] 9 са[а]дадак. Кимдаердиди — коркуданерядюшту, ня[а]ндабеним о[о]лумельдюн крест[т]я / «Затмились солнце и луна, и в церкви большие шандалы сорвались сверху и разбились вдребезги. С шести до девяти часов стало темно на всем белом свете. Кто был на земле, со страху пали на землю, где, Сын мой, Ты умер на кресте».

Гюнь каран[н]ыклады, ай|да кызарды. Клисенинь кобейси юкардан аша[а]дан ики парчайа олду. [Бююк каранник олду] бютюнь топрак юстюндя алтынжы саат[т]ан докузунжу саададан / «Солнце потемнело, а месяц покраснел. Церковный купол сверху донизу надвое раскололся. На всем свете [стало темно], с шести часов до девяти».

«Солнце пропало, месяц стал красным, церковные купола на две части разделились, а потом потрескалась земля снизу и сверху, и потемнело все вокруг на земле».

«Солнце затемнело, месяц приобрёл красный цвет, и башня храма сверху до низу на два разделилось, великая темнота сделалась над всей землёй. От шестого до девятого часа».

Общим во всех текстах является упоминание о том, что Иосиф и Никодим сняли Иисуса с креста, завернули в чистые пелены и затем похоронили в могиле. Эти имена во многих вариантах сильно искажены (*Ивосив, Ёниор; Неходим, Иикодимь*). В большинстве из них речь идет о «новой» могиле / гробнице, а в одном из вариантов (из с. Бешгиоз) указывается, что это «старая могила». Затем отмечается, что Иисус воскрес на 3-й день и вознесся на небо, где занял место справа от Отца. В двух других «гагаузских» текстах говорится о том, что железные двери ада открылись и железные замки сломались.

Интересно, что при упоминании возносимой на небо души, в последнем приводимом отрывке (из бешгиозского сборника), указывается направление пути, характерное для народных воззрений — через окно. Включенные в текст дополнительные элементы, как правило, являются результатом

погрешностей при переписывании, о чем мы писали выше.

«Русский» вариант текста, по-видимому, можно считать более точным. В нем конкретно указывается, что с 6 до 9 часов — это время, когда Иосиф и Никодим снимали Иисуса с креста. Кроме того, логически выстроена последовательность событий и действий: спустившись в ад, Иисус сломал двери и замки и вывел оттуда Адама с Евой.

Мне показалось, что с шести до девяти тебя снимали с креста Иосиф и Никодим. Белой тканью окутали и в новую могилу тебя похоронили. И в ад ты спустился и те двери ты сломал и железные рудни и тоже сломал, вытащил на волю Адама с Евой. А на третий день ты воскрес и поднялся на небо и стал с правой стороны [от] отца.

Во всех вариантах после указания на то, что Сын Бога вознесся на небо и стал по правую сторону от Отца, следуют слова Иисуса о том, что этот сон вещей, после чего произносится заговорная формула, построенная на объяснении самим Иисусом значимости Сна Богородицы для человека.

Некоторые более существенные различия наблюдаются между двумя основными вариантами гагаузских текстов. Они связаны, в основном, со второй частью СБ. Во-первых, в текстах, относящихся к «первому варианту», содержится так называемое «зааминивание» — молитва, в которой молящийся обращается к Богородице, Иисусу и Иоанну Крестителю с мольбой о спасении [Квилинкова, 2012, с.509-513].

Во-вторых, текстовые различия связаны с перечислением функциональной значимости СБ, а также со способом его использования и распространения. По форме эта часть текста является заклинанием, в основе которого лежит «договор». Выполнение последнего «обеспечивало» покровительство и защиту со стороны Богородицы, Иисуса, Архангела Михаила.

По форме СБ представляет собой спасительную молитву (исполнение прописанных в ней условий «гарантирует» человеку, что его душа попадет в Царствие небесное). В некоторых «гагаузских» и в обоих «русских» текстах оговаривается, что СБ следует писать, носить с собой и хранить дома, в то время как в других гагаузских вариантах («первом») обладатель этой молитвы, кроме вышеуказанного, должен также «раздавать ее из дома в дом».

Сравнение отрывков текстов, в которых говорится об их «утилитарной значимости», показало, что в «первом варианте» (на гагаузском языке) условия «договора» охватывают практически все стороны жизни человека: кто будет с собой носить эту молитву — того Божьи ангелы будут хранить от всех бед, от всех злых мест (от всех зол); тот будет убережен от смерти, пожара, посещения (от сабли), от грома и молнии, града и воды (наводнения), от всех трудностей, от смерти на воде; будет оправдан на суде; беременная легко освободится от бремени; будут прощены все грехи, и Архангел Михаил «отнесет» душу на небеса (в

Царствие небесное).

«Кто же запишет твой сон — сон Богородицы — и будет раздавать его из дома в дом, — в том доме будет здоровье и добро. Кто же запишет сон Богородицы, того Богородица будет беречь от всех бед, в том доме будет Святой Дух, Божьи ангелы будут хранить того человека от всех злых мест (от всех зол — **Е.К.**), от смерти, от пожара, от сабли, от грома и молнии, от града и воды (наводнения), от всех трудностей, и в доме будет больше урожая (благополучие — **Е.К.**), и [все] будет хорошо, благодаря твоему сну и Моим Христовым мучениям. А кто будет плыть морем, и у него при себе будет твой сон, Богородица, а также у того, кто будет идти на суд, тот будет спасен, так как (он) невиновен. У того, кто пойдет венчаться (при себе) будет твой сон, Богородицы, он вернется из церкви домой здоровым. А если у беременной женщины при себе будет твой сон, [сон] Богородицы, то она будет здорова (легко разродится — **Е.К.**). И сколько бы ни было у человека грехов, Бог простит ему его грехи и Моя мать, Богородица, „покажется“ этому человеку и я „покажусь“ этому человеку (узрит Богородицу и узрит Меня — **Е.К.**), и когда этот человек будет отдавать [свою] душу (умирать — **Е.К.**), Архангел Михаил „отнесет“ душу этого человека к Аврааму и Якову, там, на Моих небесах, будете веселиться все Мои праведники (?)» [Квилинкова, 2012, с.511].

Из содержания заговорной формулы отчетливо видно, что данный текст выступает и в функции талисмана. Его распространение и хранение «обеспечивает» здоровье, благополучие, урожай, и, что важно, прощение всех грехов, сколько бы их ни было. Этот момент сближает СБ с епистолиями и «святыми письмами».

Во «втором варианте» СБ отсутствует указание на обязательность его распространения, но одновременно с этим сужена и его «утилитарная значимость», в результате чего он осуществляет лишь функцию оберега: Архангел Михаил будет оберегать от врагов, нечистой силы, от града, грома, бури, молнии, от внезапной смерти и др. В некоторых вариантах СБ имеется дополнение, характерное для заговорной формулы из Сказания о 12 пятницах: «Перед смертью человек узрит Богородицу» и ангел «отнесет» его душу в «Царствие небесное».

Сравнение содержания гагаузского варианта апокрифа «Сон Богородицы» с молдавским/румынским текстом — «Висул Майчий Домнулуй» [Квилинкова, 2012, с.517-519] демонстрирует значительное сходство. В связи с этим добавим, что практически такие же транслитерированные варианты нам удалось обнаружить в интернете [<http://www.crestinortodox.ro>; <http://www.scribd.com>]. Считается, что наиболее старая румынская версия СБ была опубликована доктором М. Гас-тером в 1874 г. [<http://biblior.net>].

Что касается содержания зафиксированного нами молдавского варианта текста из комратского сборника, отметим, что он целиком, за

исключением небольшого выпавшего фрагмента, дословно совпадает с молдавским/румынским текстом на латинской графике, содержащемся в изданной книжке с епистолиями [EpistolieI, p.27-30].

Рассмотрение использованной в гагаузских апокрифических молитвах СБ лексики свидетельствует о том, что в ряде «гагаузских» вариантов использованы слова из молдавского/румынского языка: *Свынт* / «Святой» (*Свынтул Алахын* / «Святого Господа», *Свынт Анам* / «Святая мать»), *четатя* / «крепость» (*бетием четатясында* / «в Вифлеемской крепости», *Ерусалим четатясында* / «в Иерусалимской крепости»), *круча* / «крест» и др.

Вместе с тем заметим, что в содержании указанных гагаузских текстов употребляется также немало слов из русского языка, например: святой, солдат, город, крест, суд и др. Интересно, что в одном из названий данного апокрифа понятие «святой» представлено одновременно лексемами разного происхождения с одинаковым значением (*свынтул*, святой), а в содержании самого текста используется характерное для гагаузского языка греческое слово айоз («*Свынтул Ал[л]ахын анасынын Святой Дюшо*» / «Святой Сон Святой Божьей Матери»; *Анаджимбенимпеке Аёзлу* / «Моя Пресвятая матушка») [Квилинкова, 2012, с.513].

Большее сходство гагаузских вариантов с апокрифами на русском языке наблюдается в текстах из гайдарского и бешгёзского сборников. В них используется особая умышленно-ласкательная форма обращения Богородицы к Сыну — *О[о]лджазымбеним, нек татлыхемгёзьял*» / «Сынок мой, очень сладкий и красивый». Эта же особенность характерна и для молдавского/румынского варианта, в то время как в других «гагаузских» текстах употребляются более сдержанные выражения «любимый и красивый». Кроме того, для двух текстов из с. Бешгиоз (один на гагаузском языке, а другой — на русском) общим является указание на то, что вещей сон приснился Богородице на горе Елеон в Вифлеемской крепости, а не в городе Вифлееме, как в других вариантах, в которых для этого используется либо русская лексема (*город*), либо ее гагаузский эквивалент (*касаба*).

Ама сени гёрдюм *Ерусалим четатясындагериликручада*» / «Но Тебя видела распятым на кресте в Иерусалимской крепости.

«*Сня Святая Дева, рожденная богом на горе Елиона, когда была в крепости Вифлема, видела сон*».

Помимо той функциональной значимости апокрифа «Сон Богородицы», которая указана в гагаузских вариантах, в аналогичном тексте на русском языке* четко оговаривается его «польза» для женщины, ждущей и уже родившей ребенка.

«*Если кто-то напишет твой сон и будет хранить у себя дома, то в тот дом враги не подступятся. А если же женщина при родах будет*

иметь этот сон при себе, то она будет охранять себя ребенка родившегося на свет и ангел будет сидеть с правой стороны от нее, и закончатся все беды и горести, которые приходят от злых людей. Если собираешься в дорогу, то не бойся ни грома, ни молнии, ни скорой смерти. Ангел Михаил будет всегда возле него и будет направлять его дорогу. Матушка моя, ангел мой, заберет его дух и отнесет в царство небесное, там будет веселиться рядом со всеми кого я полюбил в прошлых веках» (Прил. 1, текст №40).

Отметим, что ряд текстов из бешгиозских сборников содержат так называемое «зааминивание» — молитву, в которых использовано немало русских слов и выражений. Можно предположить, что она была включена в текст в более позднее время. Однако интересным является то, что в ней молящийся вначале призывает Богородицу, а затем Иисуса Христа.

Пресвятая тебе пресвятая богородица, ялварерым сана, Паныхем[даАлахымИсузум, сенинканыничинхем|дасенинзе[е]тин ичин, анизе[е] тлендинбизимгюнахлармызичин, пророк Иван Креститель бизимлафмызичинь. Иисус Христос, куртарбизихербирфьянаердян. Спаси, Христос, Боже наш. + Аминь++ / «Пресвятая тебе, Пресвятая Богородица, прошутебя, Богородица, и мой Бог Иисус, во имя Твоей крови и Твоих мучений, кто страдал из-за наших грехов, пророк Иван Креститель, ради наших слов (?). Иисус Христос, спаси нас от всех злых мест (от всех зол). Христос. Боже наш. +Аминь++».

Заминивание в тексте из бешгиозского сборника на русском языке почти полностью совпадает с концовкой, имеющейся в молдавском варианте:

«О Пресвятая Госпожа, Владычица Дева Богородица, прими недостойную мою молитву и сохрани от напрасной смерти, и даруй покойние прежде моего скончания. Амин».

О, пря сфынтэ Доамнэстэпынэфечоарэ де Думнезеунэскэтоаре, примештене-редникамяругэчуне ши мэпэеште де моартенэпрасникэ ши-мы дэруештепокэйнцэынайнт ясфыршитулуй. меу Амин Аминь.

Отметим, что гагаузские варианты апокрифа «Сон Богородицы» в целом сюжетно и композиционно близки к корпусу текстов, встречающихся в славянских рукописных сборниках XVIII в. [Сон Пресвятыя, <http://www.encyclopedia.narod.ru/>]. Однако, несмотря на значительное сходство некоторых гагаузских вариантов и использование в них русских слов, вряд ли можно утверждать, что они являются переводом зафиксированного у гагаузов русскоязычного текста этого апокрифа, поскольку в них прослеживается значительное сходство и с молдавским/румынским вариантом, и, кроме того, используются восточно-романские лексемы. Нельзя также не принимать во внимание и тот факт, что все гагаузские варианты являются рукописными, в то время как один вариант

* Здесь и далее отрывки из текстов на русском языке приводятся в оригинале без орфографической и стилистической правки.

текста на русском языке напечатан на печатной машинке.

Известно, что основная часть апокрифической литературы проникла к восточным славянам из Болгарии. Однако, что касается гагаузского религиозного рукописного наследия, то в нем следов болгарского влияния нам обнаружить не удалось — и это несмотря на то, что гагаузы на Балканах и позже в Бессарабии на протяжении многих веков проживали по соседству с болгарам. Вместе с тем отметим, что в гагаузской традиционной обрядности в полной мере отражены результаты имевших место тесных этнокультурных контактов и этноязыкового взаимодействия [Квилинкова, 2005, 2007, 2010, 2011, 2016, 2017].

И в настоящее время эти сборники являются у гагаузов функционально значимыми. Тот факт, что даже такой наиболее распространенный апокриф, как «Сон Богородицы» был зафиксирован нами в лишь письменной форме, свидетельствует о том, что такого рода тексты, в отличие от духовных стихов, являлись у гагаузов частью не устной, а рукописной религиозно-традиции. Отметим, что основная часть текстов, зафиксированных у гагаузов на русском языке, не представлена в гагаузской версии, в отличие от апокрифа «Сон Богородицы».

Если же говорить в целом относительно гагаузской религиозной рукописной традиции, то изучение содержания большого числа рукописных сборников (тетрадей), которые нам удалось собрать в гагаузских селах юга Молдовы, позволяет говорить о значительном русском влиянии как на уровне представленности текстовых вариантов, так и на уровне использованной в них лексики.

Остается открытым вопрос о времени проникновения этих вариантов в гагаузскую среду. Можно предположить, что бльшая их часть распространилась в советский и постсоветский период, когда гагаузы разного возраста в той или иной степени владели русским языком, и потому не было особой необходимости в переводе. Этим и можно объяснить наличие в гагаузских сборниках довольно значительного числа текстов, переписанных на языке «источника». Что же касается «Сна Богородицы», то с бльшей долей уверенности можно говорить о том, что рассмотренные нами «гагаузские» варианты этой апокрифической молитвы представляют собой переводы с молдавского/румынского текста. Вопрос о его происхождении у гагаузов также остается открытым. Однако достоверным является то, что в конце XIX в. данный апокриф был распространен у гагаузов как «на славянском» [Мошков, 1901, №4, с.24] (видимо, старославянском), так и на

молдавском языке.

Таким образом, гагаузская среда оказалась благодатной почвой впитавшей и сохраняющей русские религиозные тексты (духовные стихи, апокрифы и др.), составляющие частицу как русского, так и гагаузского рукописного наследия.

ЛИТЕРАТУРА

Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. Отв. ред. и сост. В.В. Мильков. М., 1997.

Квилинкова Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chiinu: Pontos, 2005. 308 с.

Квилинкова Е.Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: ElanInc, 2010. 390 с.

Квилинкова Е.Н. Гагаузский песенный фольклор — «Грамматика жизни». Кишинев: ElanInc, 2011. 568 с.

Квилинкова Е.Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев-Благовград: Tip. Central, 2012. 600 с.

Квилинкова Е.Н. Православие — стержень гагаузской этничности. Комрат-София: Tip. Central, 2013. 872 с.

Квилинкова Е.Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен). Кишинев: Tipogr. Central, 2016. 732 с.

Квилинкова Е.Н. Хаджылык у гагаузов как религиозный и этнокультурный феномен: от прошлого к настоящему. Кишинев: Tipogr. Central, 2017. 424 с.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение, 1901. № 4. С. 1-80.

«Сон Пресвятыя Владычицы нашия Богородицы и присно Девы Марии». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.encycloped.narod.ru/> (дата обращения — 11.10.2011).

Рождественская М.В. Апокрифы // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/75608.html> (05.11.2012).

Рождественская М.В., Турилов А. А. Апокрифы у старообрядцев // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/75608.html> (11.10.2011).

Стара българска литература. Апокрифи. Донка Петканова, съст. и ред. София: Български писател, 1982. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.kroraina.com/knigi/linguistics.html (дата обращения — 25.06.2011 г.).

Epistolie I. (без места и года издания). 30 р. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://biblior.net/istoria-literaturii-romane/literatura-religioasa.html> (07.01.2012 г.).

[Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.crestinortodox.ro/> (дата обращения — 25.06.2011 г.).

[Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.scribd.com/> (дата обращения — 25.06.2011 г.).

Е.И. КИРИЧЕНКО

ЗОЛОТОЙ ВЕК ЦЕРКОВНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА СТАРООБРЯДЦЕВ В РОССИИ. 1906-1916 годы*

17 апреля 1905 г. под влиянием происходивших в стране революционных событий был опубликован данный Сенату Именной Высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости». Этим, рожденным в пору бурно развивавшихся революционных событий, первым из императорских указов, декларирувавших свободу совести, предписывалось распечатать алтари старообрядческих храмов Рогожского кладбища в Москве, опечатанных по приказанию императора Николая I без малого полвека назад, 7 июля 1856 г. Это тяжелейшее, трагическое для старообрядцев Рогожского кладбища событие произошло на основании донесения митрополита Филарета Святейшему Синоду о якобы происходившем там совращении в староверие членов никонианской церкви. В своем донесении Филарет указывал на «особенный вред открывшегося явления» и призывал положить этому конец, утверждая, что «подкрепить раскол на Рогожском кладбище — значит подкрепить его даже до отдаленного края Сибири, и напротив, ослабить его на Рогожском кладбище — значит ослабить его повсюду» (1).

Военный генерал-губернатор Москвы А.А. Закревский, как человек военной выучки, распорядился немедленно исполнить указ императора.

Итак, алтари двух соборов Рогожского кладбища — большого летнего Покровского и малого зимнего Христорождественского, простоявшие опечатанными без малого полвека, в соответствии с данным Сенату 17 апреля 1905 г. именным Высочайшим указом были распечатаны.

Указ, подписанный императором, начинался словами «В постоянном по заветам Предков общении со Святою Православною Церковью неизменно почерпая для Себя отраду и обновление сил душевных, Мы всегда имели сердечное стремление обеспечить каждому из Наших подданных свободу верования и молитв по велениям его совести. Озабочиваясь выполнением таковых намерений, Мы в число намеченных в указе 12 минувшего Декабря преобразований включили принятие действительных мер к устранению стеснений в области религии.

Ныне, рассмотрев составленные, во исполнение сего, в Комитете Министров положения и, находя их отвечающими Нашему заветному желанию укрепить начертанные в Основных Законах Империи Российской начала веротерпимости, Мы признали за благо таковые утвердить.

Призывая благословение Всевышнего на это дело мира и любви,... Мы, в соответствии с этим решением Нашим, повелеваем:

1) Признать, что отпадение от Православной веры в другое христианское вероисповедание

или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, (курсив здесь и далее мой — *Е.К.*) причем отпавшее по достижении совершеннолетия от Православия лицо признается принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало...

7) Присвоить наименование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам.

8) Признать, что сооружение молитвенных старообрядческих и сектантских домов, точно также как разрешение ремонта и их закрытие, должны происходить применительно к основаниям, которые существуют или будут постановлены для храмов инославных исповеданий...

12) Распечатать все молитвенные дома, закрытые как в административном порядке, не исключая случаев, восходивших чрез Комитет Министров до Высочайшего усмотрения, так и по определениям судебных мест, кроме тех молелен, закрытие коих вызвано собственно неисполнением требований Устава Строительного.

13) Установить в виде общего правила, что для разрешения постройки, возобновления и ремонта церквей и молитвенных домов всех христианских исповеданий необходимо: а) согласие духовного начальства подлежащего инославного исповедания, б) наличность необходимых денежных средств и в) соблюдение технических требований Устава Строительного

К исполнению сего Правительствующий Сенат не оставит учинить надлежащее распоряжение.

На подлинном Собственной Его Императорского величества рукою подписано:

«НИКОЛАЙ» (2).

Предваряя официальный выход императорского указа, в Москве 16 апреля 1905 г. в присутствии князя Д.Б. Голицына и графа Д.С. Шереметева в храмах Рогожского кладбища были сняты печати с алтарных дверей, 49 лет простоявших запечатанными, без жизни, без богослужений.

По словам историка старообрядчества В.Е. Макарова, «День 16 апреля 1905 года навсегда останется в памяти московских старообрядцев как историческая грань, положенная между печальным прошлым многострадального старообрядчества и новой эпохой сравнительной свободы вероисповедания» (3).

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 18-012-00-604

Мне представляется подобная характеристика значения указа 17 апреля 1905 г. несколько преувеличенной. Он действительно стал судьбоносным, но лишь для прихожан Рогожского кладбища. Тот же указ несколько повысил статус старообрядцев, но лишь до уровня христиан, почитавшихся в православной императорской России «христианами второго сорта» — католиков и протестантов. До этого момента православные христиане, сохранявшие верность своим древним устоям, согласно официальной табели о рангах стояли ниже всех. Теперь же они уравнивались в правах с католиками и протестантами, но не с предшественниками господствующего православия.

По-настоящему судьбоносным правительственным постановлением, положившим начало равенству синодальной и старообрядческой церквей и открывшим золотой век церковного строительства старообрядцев, явился изданный правительством позднее, 17 октября 1906 г., именной Высочайший указ Правительствующему Сенату «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» (4). Этим документом существование старообрядческих общин впервые признавалось полностью законным; им предоставлялись права юридического лица. Именно закон 17 октября 1906 г. обозначил радикальный поворот в судьбе старообрядчества, положив начало новому периоду в истории храмового зодчества староверов России.

Несколько веков находившаяся под тяжким гнетом и не получавшая выхода вовне творческая энергия старообрядчества обрела, наконец, возможность свободного выражения и дала поразительные результаты. Краткий золотой век старообрядческого строительства, длившийся всего лишь десятилетие, ознаменовался фантастическими по своей наглядности количественными показателями. За три года, с конца 1906 г. до начала 1910 г., в России возникло, было образовано и официально зарегистрировано 1300 старообрядческих общин. С 1906 г. старообрядцы впервые получили возможность и начали открыто сооружать новые церкви, выглядевшие именно как православные храмы. За короткий срок до начала революций 1917 г. — Февральской и Октябрьской — на бескрайней территории дореволюционной России появилось более 1000 новых храмов (более тысячи !!!) и несколько монастырей. В одной только Москве с 1908 по 1915 г. освятили 15 новых церковных зданий (5).

Не могу отказать себе в удовольствии перечислить эти выдающиеся по архитектурно-художественным достоинствам сооружения древней столицы:

1. Колокольня-памятник с церковью Воскресения Христова на Рогожском кладбище. 1906-1912 гг. Арх. Ф.Ф. Горностаев.

2. Церковь Рождества Христова, Успения Богородицы и Николая-чудотворца в Б. Пер-

еведеновском пер. д.24. 1908 г. Арх. И.Е. Бондаренко.

3. Церковь Успения Пресвятой Богородицы на ул. Марксистской д.9. 1908 г. Арх. Н.Д. Поликарпов.

4. Церковь Воскресения Христова и Покрова Богородицы в Токмаковом пер. д.17. 1908 г. Арх. И.Е. Бондаренко.

5. Церковь Покрова Богородицы. Новокузнецкая улица д.38. 1910 г. Арх. В. Десятов.

6. Церковь Покрова Богородицы Турчанинов пер. д.4. Арх. В.Д. Адамович, В.М. Маят. 1910 г.

7. Церковь Покрова Богородицы. Малый Гавриков пер. д.29. 1911 г. Арх. И.Е. Бондаренко

8. Церковь Николая чудотворца. Малая Андроньевская улица д.9, Вековая улица д.22. 1912 г. Арх. И.Е. Бондаренко.

9. Церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы. Электрозаводская улица д.18. 1912 г.

10. Церковь Николая чудотворца. Лефортовский пер. д.8. 1912 г. Арх. Н.Г. Мартянов.

11. Тихвинская церковь на ул. Серпуховский вал д.16. 1912 г. арх. Н.Г. Мартянов.

12. Церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы. Генеральная, потом Электрозаводская улица д.18. 1912 г.

13. Церковь Николая чудотворца на Варгуниной горке близ Бородинского моста. Смоленская улица д.10. 1915 г. Арх. В.Д. Адамович.

14. Отдельно стоящая по красной линии улицы колокольня церкви святой Екатерины. Бауманская улица д.18. 1915 г. Арх. Н.Н. Благовещенский.

15. Церковь Николая чудотворца. Бутырский вал, д.8. 1910-1921 гг. Арх. А.М. Гуржиенко.

Количество старообрядческих храмов в Петербурге во много раз меньше, чем в Москве — факт, ярко характеризующий несходство Петербурга и Москвы — европеизм северной столицы, ее сравнительную молодость, относительную малочисленность в ней староверов, с одной стороны, и укорененность древней Москвы в русскую историю. После издания манифеста о свободе вероисповедания в Петербурге было построено всего 3 старообрядческих храма. Первой вскоре после выхода в свет манифеста о свободе вероисповеданий по проекту архитектора Д.А. Крыжановского — создателя множества проектов доходных домов — была возведена старообрядческая церковь Знамения Пресвятой Богородицы на Тверской улице на южной окраине тогдашней столицы неподалеку от Таврического дворца рядом с Таврическим садом. Этот храм — единственное церковное здание в чрезвычайно богатом творческом наследии зодчего.

Кроме церкви Знамения в Петербурге незадолго до начала Первой мировой войны появилось еще 2 старообрядческих храма. Один из них был построен в 1912-1915 гг. по проекту уже упоминавшегося московского зодчего старообрядца Н.Г. Мартянова на Громовском кладбище. Годом позднее, накануне Февральской революции, в 1916 г. по проекту архитектора П.П. Павлова был сооружен обширный комплекс зданий Литовской старообрядческой общины Белокрыницкого

согласия, в состав которого вошла и церковь.

Возвращаясь к описанию строительства старообрядческих храмов в России в начале XX в., следует отметить, что один из самых талантливых и активных старообрядческих писателей, Ф.Е. Мельников, в опубликованной в старообрядческом журнале «Церковь» статье «Обзор минувшего года (1912)» отмечал (прошу прощения у читателей за длинноту приводимой цитаты, но считаю необходимым привести ее полностью): «Число старообрядческих храмов с каждым годом все увеличивается В прошлом году мы отмечали, что по нашему приблизительному подсчету число старообрядческих храмов возросло до 800 (курсив мой — *Е.К.*). Прошлый год значительно пополнил эту цифру. В нем одни храмы закончились постройкой, начатой еще в предыдущем году, другие — успели возрасти в течение одного минувшего года, третьи — получили только начало в истекшем году и будут закончены в наступившем уже году. По сведениям, сообщенным в одном лишь журнале «Церковь», новые храмы отстроены в прошлом году и большинство из них уже освящено в следующих местах: в одной Москве освящено было четыре храма: один — в Гавриковом переулке, другой — на углу Серпуховского Камер-Коллежского вала и Хавской ул., третий — на Малой Андроновке и четвертый — в Лефортовском пер. Великолепные храмы отстроены и освящены в г. Боровске Калужской губ. и в г. Новозыбкове Черниговской губ. Хорошие храмы воздвигнуты в г. Коломне и г. Архангельске. Затем идут храмы, построенные в селах, деревнях, станицах и хуторах в Смолене Богородского уезда, в с. Малые Верхи Пензенской губ., в с. Сосновая Маха Саратовской губ., в с. Вишни Костромской губ., в селении Воронцово-Александровском Ставропольской губ., в с. Плоском Херсонской губ., в д. Тимково Богородского уезда, в д. Казанско-Богородской Енисейской губ., в Верх-Яманской общине Тобольской губ., в д. Половинка Томской губ., в д. Федуринна Владимирской губ., в Сыслинском заводе Пермской губ., в хуторе Калач обл. В.Д. (т.е. Верхнего Дона — *Е.К.*), в ст. Ханской Кубанской обл., в ст. Кирильской той же области и в других местах России.

Заложены и строятся большие храмы в г. Петербурге на Громовском кладбище, в Н. Новгороде, Харькове, в г. Медыне Калужской губ. Много новых храмов строится в селах и деревнях: в с. Люберцы Московского уезда, в с. Кузнецово Тверской губ., в с. Елховка Самарской губ., в д. Гаврилово Костромской губ., в д. Пурга Пермской губ., в д. Двоенки Саратовской губ., в д. Шемяково Томской губ., в пос. Бородинском Оренбургской губ., в Очерском заводе Пермской губ., в хуторе Кагальницкой Донской обл. и в других местах.

К перечисленным постройкам и закладкам храмов нужно добавить постройку во многих общинах колоколен, сооружение церковных оград, поднятие крестов, устройство новых приделов, сооружение иконостасов, приобретение колоколов. Какие в иных местах делаются затраты на подобные сооружения, можно судить, например, по

рязанской общине. Одних колоколов приобретено для нее местным благотворителями братьями Масленниковыми на 18000 руб.

Все внешнее богатство старообрядческого храмоздательства свидетельствует о внутренней жизненности и силе старообрядчества. Храмы и колокольни воздвигаются не по прихоти или капризу людей, а по требованию религиозной совести, по настояниям горячей, всепобеждающей веры. За старообрядчество можно порадоваться: оно и внешне богатеет и ширится, и внутренне крепнет и развивается» (6).

Два года спустя, в 1914 г., Ф.Е. Мельников в том же журнале «Церковь» опубликовал аналогичную статью, где с торжеством признал, что число вновь сооруженных и освященных старообрядческих храмов перевалило за тысячу. Цифра огромная, свидетельствующая о феноменальной силе духа и воле к самовыражению, особенно если учесть малочисленность старообрядцев по сравнению с общим количеством православных в России. Согласно данным видного современного исследователя старообрядчества В.И. Осипова, даже в насчитывавшей наибольшее количество старообрядцев Пермской губернии их численность по отношению к общему числу населения была невелика и составляла всего 13,7%. В остальных губерниях старообрядцев насчитывалось и того меньше, в Саратовской губернии — 4,71%, Оренбургской — 3,08%, Нижегородской — 5,54%. от общей численности населения этих губерний. (7).

Однако церковное строительство староверов в десятилетие между двумя революциями обращает на себя внимание не только количественными показателями. В равной степени поражает громадный размер территории, на которой развернулось это строительство. Согласно статистическим данным, храмовое строительство старообрядцев охватило все бескрайнее пространство тогдашней Российской империи от Выборга, Прибалтийских губерний и Петербурга на западе до Владивостока, Тихого океана и острова Сахалин на востоке, от Архангельска на севере — до Кавказа и Области Войска Донского на юге (8).

Но размещалось это строительство неравномерно. Сравнительно немного старообрядческих храмов было сооружено на северо-западе России в Петербургской, Новгородской и Псковской губерниях. С другой стороны, мощный очаг старообрядчества существовал в бывшей Олонецкой губернии с центром в Каргополе. Распространено было староверие и в Прибалтике (в основном, беспоповских согласий), на землях современных Латвии и Литвы, главным образом в районе Вильнюса, Каунаса и Даугавпилса. Второй район относительно широкого распространения старообрядчества находился на юго-западе России в современной Брянской области с центрами в поселках Клинец и Злынка. Наконец, в 1770-х гг. сложился мощный, постепенно превратившийся по своему значению во всероссийский, центр старообрядчества в Москве. Столицей поповцев стало Рогожское кладбище, беспоповцев —

Преображенское.

В крупнейший район распространения старообрядчества наряду с Москвой превратилась юго-восточная территория Московской губернии с центрами Глухово, Орехово, Зуево, Богородск, Егорьевск, Гуслицы. В северо-восточных губерниях России густки старообрядческих поселений более всего были распространены в бывших Владимирской и Костромской губерниях (Иваново-Вознесенск, Родники, Тезино).

Однако самый мощный массив старообрядческих территорий находился к востоку от Москвы с его крупными центрами в Заволжье — в Нижегородской, Пермской и Саратовской областях, а также на Алтае.

Трудно сказать, много ли архитекторов занималось проектированием старообрядческих храмов за пределами двух столиц, например, в таких крупных старообрядческих регионах, какими была современная Ивановская область, вернее те ее территории, где до революции сходились бывшие Владимирская, Ярославская и Костромская губернии. Обширные сведения о церковном строительстве старообрядцев содержатся в издававшихся на средства старообрядцев журналах «Церковь» (1905-1914) и «Слово церкви» (1914-1917 гг.), и в первоначально опубликованных частично, а затем в 2018 г. и полностью «Записках художника-архитектора» И.Е. Бондаренко (9). Для этого московского зодчего десятилетие между двумя русскими революциями стало временем, когда его профессиональные занятия по преимуществу ограничивались проектированием и строительством старообрядческих храмов. За десять лет зодчий спроектировал и построил двенадцать храмов, не считая часовен и ряда иконостасов. Четыре из спроектированных и построенных под руководством Бондаренко храмов находились в Москве, остальные — в Московской и Тверской губерниях, а также в Риге.

Кроме Бондаренко наибольшее количество старообрядческих храмов для двух российских столиц и подмосковных сел спроектировал москвич-старообрядец архитектор-самоучка Н.Г. Мартянов (1873 — ?). Еще один московский зодчий, историк архитектуры по образованию, Ф.Ф. Горностаев (1867-1915), создал проект колокольни-памятника в честь распечатания алтарей старообрядческих храмов, возведенной в Москве на Рогожском кладбище. Кроме трех названных московских зодчих, для старообрядцев много строили начавшие свою профессиональную деятельность на рубеже XIX-XX столетий два выпускника Московского училищ живописи, ваяния и зодчества, работавшие как единый творческий коллектив — архитекторы В.Д. Адамович (1872-1941) и В.М. Маят (1876-1954). Кроме обширного корпуса гражданских зданий по их проектам в древней столице были возведены два старообрядческих храма.

По проекту еще одного крупного русского и советского архитектора, москвича И.С. Кузнецова, были также построены два старообрядческих храма (один в селе Тезино Костромской губернии (ныне

Ивановская область), второй — в городе Серпухове Московской области).

Однако из всех перечисленных архитекторов Бондаренко и Мартянов были единственными, сделавшими главным своим занятием в десятилетие 1906-1916 гг. проектирование храмов. Однако, «единственные в Москве» не означало «единственные в России». Проектированию храмов не по должности, а по велению сердца и сделанному самостоятельно свободному выбору в начале XX в. посвятили себя несколько крупных зодчих России. Но все они, опять-таки за исключением Бондаренко и Мартянова, были петербуржцами и занимались проектированием храмов господствующей церкви. Это Вас.А. Косяков, В.А. Покровский, С.С. Кричинский и будущий автор проекта мавзолея В.И. Ленина в Москве А.В. Щусев.

Эта особенность — работа по преимуществу в области проектирования храмов — стала новым и характерным явлением отечественного зодчества в середине XIX—начале XX вв. Родоначальником его следует считать петербургского архитектора, питомца Академии художеств К.А. Тона. В отличие от епархиальных архитекторов, для которых проектирование храмов определялось занимаемой должностью, для названных московских и петербургских зодчих преимущественные занятия проектированием храмов стало делом свободного сознательно сделанного выбора.

Об относительной широте, характерности и распространенности подобного явления свидетельствует и тот факт, что архитекторы, посвятившие себя в начале XX в. проектированию храмов, получили профессиональное образование не просто в различных учебных заведениях, а в учебных заведениях с противоположными по своей направленности программами. Выпускникам архитектурного отделения Петербургской Академии художеств выдавался диплом со званием художника-архитектора. Выпускники же второго крупнейшего в России и в Петербурге архитектурно-строительного вуза — Института гражданских инженеров — в знак практической заостренности данного им образования получали диплом гражданского инженера.

Все наиболее яркие и одаренные зодчие, занимавшиеся в предреволюционные годы проектированием храмов, были выпускниками именно этих двух, противостоявших друг другу по своей программной устремленности учебных заведений. Двое из числа этих талантливейших зодчих — В.А. Покровский и А.В. Щусев — закончили архитектурное отделение Академии художеств по классу Л.Н. Бенуа и получили диплом со званием художника-архитектора. В отличие от них, Вас. А. Косяков и С.С. Кричинский, бывшие выпускниками Института гражданских инженеров, стали по его окончании обладателями дипломов гражданского инженера.

Строительство старообрядческих храмов развернулось в России в период бытования в зодчестве страны стиля модерн. Однако стиль этот получил распространение в основном в Москве и

Петербурге, отчасти — в немногих крупных губернских городах, по преимуществу в крупных поволжских центрах вроде Нижнего Новгорода или Самары. В отличие от них, заказчики храмов на основной территории России и в первые полтора десятилетия XX в. сохраняли верность господствовавшему во второй половине XIX в. русскому стилю. Это положение характерно в равной степени как для гражданской, так и для церковной архитектуры русской провинции, включая строительство храмов официальной и старообрядческой церкви. Этот факт подтверждает также анализ стилистических характеристик храмов начала прошлого столетия, выполненный Н.В. Бицадзе в ее книге «Храмы неорусского стиля. Идеи. Проблемы. Заказчики» (10). В провинции храмы в неорусском стиле, будь то храмы господствующей церкви или старообрядческие храмы, в буквальном смысле единичны даже на территории Европейской России. За Уралом в Азиатской части России храмы в неорусском стиле фактически отсутствуют, демонстрируя полное родство архитектурно-стилевых предпочтений заказчиков-старообрядцев и представителей господствующей церкви.

Согласно списку Бицадзе из 21 старообрядческой церкви (в списке у нее 22 храма, но старообрядческий храм, построенный в 1912 г. Нижнем Новгороде на Сергиевской улице недалеко от Похвалинского элеватора упомянут дважды), в Московской и Тверской губерниях и в Риге это старообрядческие храмы, спроектированные и построенные И.Е. Бондаренко по заказу тогдашнего фарфорового короля России старообрядца М.С. Кузнецова. Кроме того, в Московской губернии были построены в неорусском стиле церковь в селе Новохаритоново (район Дулева) и по проекту московского зодчего Н.И. Струкова церковь Михаила Малейна. Последняя из упомянутых церквей была возведена в 1912 г. в с. Тимково в современном Ногинском районе, в одном из самых густонаселенных старообрядцами мест Московской губернии неподалеку от Глуховской мануфактуры, владельцем которой был один из представителей разветвленного клана Морозовых Захарий. Наряду с перечисленными, единичные старообрядческие храмы в неорусском стиле были построены в бурно развивавшихся в конце XIX — начале XX столетия городах Юга России — Одессе, Харькове, Ростове-на-Дону, и по проекту Ф.О. Шехтеля в Балаково — крупном торгово-промышленном селе на Волге в Саратовской губернии, одним из последних получивших в начале 1917 г. в императорской России статус города.

Можно сделать еще несколько предварительных выводов, бросающихся в глаза при первом знакомстве с храмостроительством старообрядцев. Еще раз, подтверждая в общем параллельное и идентичное развитие синодального и староверческого храмостроительства, необходимо отметить относительную распространенность возведения деревянных храмов, в том числе и старообрядческих — в Брянской области, в частности в Новозыбково и Кривцах.

Однако существует одна особенность, заметно отличающая архитектуру старообрядческих храмов от храмов господствующей церкви. Это характер отделки и оформления интерьеров. В храмах господствующей церкви, начиная с Владимирского собора в Киеве, в конце XIX в. и особенно в первые полтора десятилетия XX в., преобладало устройство низких и даже киотных иконостасов. Как показывают сохранившиеся до настоящего времени фотографии интерьеров старообрядческих храмов Москвы, Петербурга и тех, что были возведены в 1906–1916 гг. за пределами столиц, во всех этих храмах высились высокие многоярусные, в основном четырех-шестирусовые иконостасы, выполненные по типу иконостасов Успенского собора в Московском кремле и собора Саввино-Сторожевского монастыря под Звенигородом.

Вторая особенность интерьеров старообрядческих храмов, пока зафиксированная доподлинно лишь в Покровском соборе Рогожского кладбища — устройство своеобразных малых пристенных и пристолпных иконостасов. Пристолпные иконостасы устраивались по всем четырем сторонам несущих своды церкви подкупольных столпов. Над нижней огромной иконой, по ширине равной ширине подкупольных столпов, устанавливались три небольшие иконы. Пристенные иконостасы размещались вдоль боковых северной и южной стен храма.

В 1917 г. интенсивному церковному строительству старообрядцев был положен конец. В феврале этого года в России произошла первая революция, в октябре 1917 г. в стране началась вторая — Октябрьская революция, закончившаяся победой большевиков. С этого времени на три четверти века церковное строительство, включая и старообрядческое, в Советском Союзе прекратилось.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Субботин Н.Д. Центр за Рогожской заставой. Издание 2-е, исправленное и дополненное. М., 2012. С.65
2. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 3-е. Т. XXV. 1905. СПб., 1908. С.237-238.
3. Макаров В.Е. Очерк истории Рогожского кладбища в Москве // История Рогожского кладбища. М., 1955. С.37.
4. Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. Издание 2-е. М., 2012. С.65.
5. Козлов В.Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX в (храмы, молельни, общественные организации и учреждения) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С.193.
6. Мельников Ф.Е. Собрание сочинений. Т.8. Барнаул, 2007. С.385-387.
7. Осипов В.И. К вопросу о численности старообрядцев Калужской губернии в XIX — 1-м десятилетии XX в. // Старообрядчество: История. Культура. Современность. Вып.8. М., 2000. С.33-39.
8. Козлов В.Ф. Московское старообрядчество... С.193.
9. Федотов А.С. Старообрядцы в «Записках художника-архитектора» И.Е. Бондаренко // Старообрядчество: история, культура, современность: тезисы III научно-практической конференции в Москве 15-17 мая 1997 г. С.219-221; И.Е. Бондаренко. Записки художника-архитектора. Труды, встречи, впечатления. Кн.1–4. М., 2018.
10. Бицадзе Н.В. Храмы неорусского стиля. Идеи. Проблемы. Заказчики. М., Научный мир, 2009.

Л.В. КОРОЛЬКОВА

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ (ПЕТРОГРАДСКОЙ ГУБЕРНИИ). 1907-1917 гг.

В последние десятилетия у специалистов, занимающихся вопросами конфессиональной истории, наблюдается устойчивый интерес к изучению «золотого века» старообрядчества и в частности к процессу институционализации старообрядческих общин, возникших после утверждения Высочайшего указа «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» (17 октября 1906 г.). Исследования охватили различные регионы России. Библиография по этой теме уже довольно значительна (1). Несмотря на это остается еще ряд территорий (губерний, областей) где история старообрядческих общин практически не изучена. К таким территориям относится и Санкт-Петербургская (с 1914 г. Петроградская губ.), где в период с 1907 по 1916 гг. было зарегистрировано 17 старообрядческих общин: две в Лужском у., четыре в Царскосельском у., десять в Новолadoжском у. и одна на Петергофском шоссе (граница между городом и губернией). Последняя из названных общин распространяла свою деятельность не только на город, но и на губернию.

Поскольку материалы о старообрядческих общинах Санкт-Петербургской (Петроградской) губернии до настоящего времени не введены в научный оборот, автор сочла возможным представить в данной публикации результаты своих первых изысканий проведенных в архивах Санкт-Петербурга. Исследование было проведено в рамках научной темы «История старообрядчества Ленинградской области», которая находится в научной разработке с 2004 г. В качестве основных источников, характеризующих процесс институционализации старообрядческих общин, зарегистрированных в период с 1907 по 1917 гг. были использованы материалы Петроградского губернского правления (ЦГИА. Ф.254), Строительного отделения Петроградского губернского правления (ЦГИА. Ф.256) и Царскосельского уездного полицейского управления (ЦГИА. Ф.1687). В этих документах содержится информация о составе старообрядческих общин и советов общин, о наставниках и моленных, о принадлежности старообрядцев к тем или иным согласиям, о территориях, на которые распространялось влияние общин. Несмотря на то, что эти материалы не дают информации о конкретной деятельности каждой старообрядческой общины, указанное в них большое количество

имен и фамилий старообрядцев дают возможность дальнейшего поиска источников по интересующей нас теме и выхода исследований на следующий уровень.

Как уже говорилось выше, на территории Санкт-Петербургской (Петроградской) губернии к 1916 г. было внесено в реестр 17 старообрядческих общин. Общины пользовались всеми предоставленными им правами, каждая община имела свою печать (обычно на печати изображался восьмиконечный крест и полное название старообрядческой общины). Эта печать использовалась в делопроизводстве общины. Согласно Указу 1906 г., членами старообрядческой общины считались все подписавшие заявление об образовании старообрядческой общины, а также лица высказавшие желание присоединиться к этой общине и принятые общим собранием (не менее 50 человек). При этом все старообрядцы должны были быть записаны в метрическую книгу общины. Внесенным в реестр общинам предоставлялись следующие права: избрание духовных лиц, настоятелей и наставников; сооружение храмов, домов для молений, «богоугодных заведений» и школ. Также община могла приобретать недвижимость и имущество (до 5000 рублей) и накапливать капитал. Положительное решение о регистрации общины принималось только в случае соблюдения всех предписанных требований. В дальнейшем вся деятельность общины должна была соответствовать положениям Указа. Так, в частности, в этом документе оговаривались правила строительства домов для молений. Согласно им, строительство моленной разрешалось с согласия губернатора и градоначальника. Для получения письменного разрешения требовалось представить властям решение общего собрания старообрядческой общины и ходатайство о возведении постройки. При этом должны были быть соблюдены все технические требования и положения строительного устава (2).

Особые требования предъявлялись и к проведению общих собраний членов общины. Дата собрания назначалась Советом общины, либо наставником. Также собрания могли созываться по требованию членов общины (не менее 10 человек). В обязанности наставника входило публичное оглашение даты, на которую планировалось проведение собрания. За месяц до назначенного числа, после проведения службы наставник оповещал членов общины о собрании и вешал объявление на дверях моленной. Собрания должны были назначаться только на воскресные и праздничные дни. Правом голоса на

собраниях старообрядческих общин пользовались все члены общины мужского пола, достигшие 25 лет, за исключением лиц лишенных этого права по суду. Вопрос об участии в общих собраниях женщин решался самими членами общин на своих собраниях. Общее собрание считалось состоявшимся, если на нем присутствовала 1/3 членов общины, имеющих право голоса. Одним из основных вопросов, решаемых только на собраниях были выборы наставника, Совета общины, доверенного лица, в обязанности которого входило ведение метрических книг, учет браков и смертей. Совет общины избирался на 3 года. В обязанности его членов входили проверки записей, сделанных в метрических книгах, составление сметы расходов, учет доходов и добровольных пожертвований, содержание помещения моленной. Устав также включал правила, по которым старообрядческая община выбирала своего духовного лидера — наставника. Согласно им, наставником мог быть только мужчина, достигший 25 лет, грамотный, не находящийся под судом и следствием. Внесенные в реестр старообрядческих общин наставники освобождались от призыва на действительную военную службу (3).

Архивные источники свидетельствуют, что процесс институционализации старообрядческих общин Санкт-Петербургской губернии начался сразу же после утверждения Высочайшего указа. Большинство заявлений (прошений) о создании общин было подано в 1907 г. В это время старообрядцы проживали в Санкт-Петербургском, Лужском, Новолодожском, Петергофском, Царскосельском и Шлиссельбургском уездах. Несмотря на то, что официальная статистика о количестве приверженцев старой веры не отражает исторических реалий, все же ее можно использовать для характеристики расселения старообрядческого населения по уездам. Так, в 1909-1910 гг. в Санкт-Петербургской губернии числилось 12598 приверженцев старой веры. По толкам и соглашениям они распределялись следующим образом: старообрядцы-поповцы были зафиксированы в Санкт-Петербургском у. — 628 чел., в Лужском у. — 131 чел., в Петергофском у. — 36 чел., в Царскосельском у. — 13 чел., Новолодожском у. — 12 чел., в Шлиссельбургском — 6 чел. Старообрядцы-беспоповцы составляли большинство. Их численность в Новолодожском у. составляла 3027 чел., в Лужском у. — 1202 чел., в Санкт-Петербургском у. — 1051 чел., в Шлиссельбургском у. — 421 чел., в Царскосельском — 245 чел., в Петергофском у. — 25 чел. (4).

Наибольшее количество старообрядческих общин было зарегистрировано в Новолодожском уезде: Бзовская, Борская, Велецкая, Верховинская, Деделевская, Лавнийская, Морозовская, Моршагинская, Наволоцкая и Порогская. Объем информации о них в архивных источниках различен. Одной из наиболее крупных общин была Бзовская Крестовоздвиженская община поморского согласия (в XIX в. старообрядцы причисляли себя к федосеевскому согласию). 12 октября 1907 г.

уполномоченными лицами от общины было подано прошение о разрешении создать общину-приход при моленной в д. Бзово. Подписи под заявлением поставили старообрядцы, проживающие в селениях: Бзово (25 чел.), Дуброво (10 чел.), Ясновицы (9 чел.), Кроватыни (7 чел.), Усадище (7 чел.), Малый Зеленец (6 чел.), Тербонижье (4 чел.), Подвязые (2 чел.), Пали (3 чел.). 19 декабря 1907 г. Бзовская Крестовоздвиженская община была зарегистрирована, а 27 января 1908 г. состоялось собрание, на котором единогласно (57 голосов) был избран наставник общины, уроженец д. Бзово крестьянин 48 лет Федор Елисеев(5). В Совет общины помимо наставника вошли: Иван Алексеевич Кузьмин 57 лет из села Усадище (председатель), Кирилл Семенов 44 лет из д. Кроватыни (товарищ председателя); членами Совета были избраны: Осип Ульянов 40 лет крестьянин д. Бзово, Александр Васильевич Шамшев 40 лет из д. Бзово, Василий Яковлев 49 лет из села Усадище, Иван Иванов 50 лет крестьянин д. Дуброва, Михаил Ефимов 36 лет из д. Тербонижье, Василий Степанов 30 лет из д. Ясновицы и Александр Никитин — 40 лет крестьянин д. Подвязые (6). Деятельность наставника Федора Елисеева была недолгой, 16 апреля 1910 г. он скончался. 23 июля этого же года на собрании члены общины предложили в качестве духовных лиц избрать двух крестьян-старообрядцев из д. Бзово — Евстафия Ивановича Кузнецова 43 лет (наставник) и Афанасия Максимова 62 лет (помощник наставника) (7). В сентябре 1910 г. рассматриваемая община увеличила свою численность за счет старообрядцев поморского согласия д. Раменье Усадище-Спасовской волости, которые обратились в органы власти с заявлением о присоединении их к Бзовской Крестовоздвиженской общине, прошение подписали 50 старообрядцев (8).

В меньшей степени информативен материал о «Борской старообрядческой общине во имя святых бессребреников Космы и Дамиана» и «Велецкой общине поморского согласия во имя святителя Христова Николая». Первая из них была образована в 1907 году при моленной д. Бор. Прошение о создании общины подписали 33 старообрядца. Из них 6 чел. из д. Бор, 5 чел. из д. Бороничево, 5 чел. из д. Моршагины, 5 чел. из д. Морозово и 3 чел. из д. Валим. Всего численность общины на тот период составляла 52 человека (мужчины). В заявлении старообрядцы указали, что они относятся к поморскому согласию, хотя ранее так же, как и приверженцы старой веры из Бзовской общины, числились федосеевцами. Наставником Борской общины в мае 1907 г. был избран крестьянин д. Морозово Алексей Тихонович Тиханов 39 лет (9). В начале 1907 г. в Санкт-Петербургское губернское правление с прошением об образовании старообрядческой общины обратились и крестьяне-старообрядцы д. Вельцы Михайловской волости. Велецкая община была зарегистрирована 19 марта 1908 г. Наставником общины 1 мая 1907 г. был избран Иван Семенович Зеленин, а «настоятелем»

крестьянин Василий Степанович Галанин. В состав общины вошли не только местные жители, но и лица, на тот момент проживающие в городах. В их числе новолодожский мещанин Александр Андреевич Потапов, шлисельбургский мещанин Алексей Васильевич Потапов и петербургский мещанин Иван Васильевич Потапов. Они были выходцами из крестьян Новолодожского у. (10).

Заявление об утверждении «Верховинской старообрядческой поморского согласия общины во имя пророка Илии» было подано в конце 1907 г. Старообрядцы писали: «Мы нижеподписавшиеся старообрядцы со дня рождения, как и наши предки, принадлежим к поморскому согласию беспоповцев и с недавних времен в д. Верховина за рекой имеем молитвенный дом. Община состоит исключительно из местных крестьян. Просим утвердить название общины». Это прошение подписали старообрядцы деревень Средняя Верховина (15 мужчин), Верховина Конец (16 мужчин), и Верховина за рекой (8 мужчин). Рассматриваемая старообрядческая община была внесена в реестр в январе 1908 г. Общее количество членов общины на тот момент времени составляло 78 человек (в списке указаны только мужчины). Здесь также нужно заметить, что в XIX в. верховинские старообрядцы причисляли себя к федосеевскому толку. Свою деятельность община распространяла на указанные три поселения (11). Наставником Верховинской Ильинской общины был избран очень уважаемый в данной местности крестьянин — Алексей Деревенин. Это был человек весьма преклонного возраста. В 1908 году ему было 78 лет. В Совет общины помимо наставника входили: Филипп Деревенин 38 лет (председатель общины), крестьянин д. Зарецкая Верховина, Иов Афанасьевич Деревенин 44 лет (товарищ председателя), Федор Аверьянов 50 лет (д. Средняя Верховина), Гордей Савельев 40 лет (д. Средняя Верховина), Никифор Степанов 60 лет (д. Верховина Конец). Обязанности казначея исполнял крестьянин д. Зарецкая Верховина Анисим Гаврилович Горохов 75 лет (12). В ноябре 1916 г. Алексей Алексеевич Деревенин обратился к Совету общины с просьбой об освобождении его от обязанностей наставника, поскольку он стал плохо видеть и по этой причине не мог выполнять духовные требы. Члены общины удовлетворили его просьбу и новым наставником избрали крестьянина, местного уроженца Парфирия Алексеевича Егорова 44 лет; человека «грамотного, достойного поведения» (13). На смену ему впоследствии пришел Деревенин Порфирий Егорович 1871 года рождения (14).

Довольно фрагментарна и собранная к настоящему времени информация об истории создания Деделевской и Лавнийской старообрядческих общин Новолодожского у. Известно лишь, что первая из них была зарегистрирована как «Деделевская старообрядческая община федосеевского согласия Николаевской железной дороги». Наставником общины был Михаил Федорович Соловьев (15). О Лавнийской общине

известно лишь то, что крестьяне-старообрядцы Лавнии подали заявление о регистрации их общины в марте 1907 г. В заявлении было указано: «Общество наше деревни Лавнии состоит из 500 душ обоего пола, все без исключения старообрядцы, молящиеся за царя, поморского согласия (в XIX в. они были федосеевцами — *Л.В.*). При деревне имеется свое кладбище, молитвенный дом, к которому присоединяются прихожане и из других деревень — крестьяне нашей религии, а именно д. Черноушево, Чаплино, Пали» (16). Пршение подписали крестьяне-старообрядцы Гавсарской вол. д. Лавнии (54 мужчины), д. Черноушево (24 мужчины) и старообрядцы Песоцкой волости д. Пали (21 мужчина), д. Голтово (9 мужчин), д. Нурма (2 мужчины и 2 женщины). Наставником Лавнийской общины являлся крестьянин д. Лавнии Трофим Ермилович 55 лет (17).

В начале 1907 г. с инициативой создания общины при моленной д. Морозово Михайловской волости Новолодожского у. выступили крестьяне-старообрядцы д. Морозово (54 мужчин) и д. Боргино (28 мужчин). Вскоре община была зарегистрирована и получила название «Морозовская старообрядческая община во имя св. вмч. Георгия Победоносца». Наставником общины стал крестьянин д. Морозово Евграф Иванович Павлов 40 лет (18). Совет общины возглавил житель этой же деревни Иван Иванович Волхонский 48 лет. Товарищем председателя был избран Иван Филипович Филипов 60 лет (д. Морозово). Также в Совет вошли крестьяне, проживающие в д. Боргино — Василий Михайлович Дроздов 50 лет, Павел Михайлович Исаков 47 лет, Петр Петрович Сеничев 31 год и др. (19). Недалеко от д. Морозово располагалась еще одна деревня старообрядцев. Ее жители решили зарегистрировать собственную общину при моленном доме д. Моршагино/Моршагины. Пршение подписали все мужчины деревни. Община была зарегистрирована в 1908 году как «Старообрядческая община поморского согласия во имя св. Пророка Ильи» (в XIX в. старообрядцы этой деревни принадлежали к федосеевскому согласию). Деятельность общины распространялась только на указанную деревню. Наставником Моршагинской общины был избран крестьянин Кирилл Василий Иванович 60 лет «поведения безукоризненного». В Совет общины вошли Васильев Иван, Иванов Иван, Филипов Иван и Кирилл Василий Иванович (20).

Еще одна старообрядческая община Михайловской волости, состоящая из жителей двух деревень, была образована при моленной д. Порог. Под прошением о создании «Порогской Покровской общины старообрядцев беспоповщинского поморского согласия» поставили подписи старообрядцы д. Порог (49 чел.) и д. Валим (3 чел.). Нужно отметить, что заявление подписали не только мужчины, но и женщины (21). Духовными лицами общины были избраны крестьяне: Федор Михайлович Коченов 40 лет и Александр Иванович Шульгин из д. Порог.

Порогская община была утверждена 1 мая 1908 г. На собрании наставником общины был избран Федор Михайлович Коченов/Кочанов (1864-1937), уроженец д. Пороги (22). В начале 1913 г. к Порогской общине присоединились старообрядцы села Казарево, численность которых была меньше, чем требовалось для регистрации собственной общины. Прощение о присоединении подписали 24 человека (23).

Последняя из десяти старообрядческих общин Новоладожского уезда, «Крестовоздвиженская старообрядческая община брачного согласия Усадище-Спасовской волости», была зарегистрирована весной 1907 г. при моленной д. Наволок. Свою деятельность община распространяла на дд. Наволок, Болотово, Вындин Остров, Замошье, Никитино и частично на деревни Хотуча, Палево и Помялово. В мае 1907 г. на общем собрании общины наставником был избран крестьянин д. Замошье Иван Васильевич Сидоров 66 лет «поведения честного и трезвого» (24). В Совет старообрядческой общины помимо наставника вошли: крестьянин д. Наволок — Василий Федорович Савинов 54 лет (председатель), Александр Степанович Савинов 53 лет (товарищ председателя), крестьяне д. На-волок И.В. Сидоров и Яков Иванович Михеев 43 лет; крестьяне д. Болотово: Иван Андреевич Храбров 40 лет, Иван Васильевич Белов 27 лет; от д. Замошье — Иван Васильевич Пакалев, Иван Васильевич Белов и Василий Афанасьевич Асьмин, от д. Вындин Остров Иван Иванович Александров 38 лет, Иван Семенович Полевой 65 лет (25). Позже к Наволоцкой общине присоединились старообрядцы села Петропавловское (26).

В Лужском уезде в период 1907-1917 гг. существовало две официально оформленные старообрядческие общины. Первая из них была зарегистрирована в годы первой мировой войны в г. Луга после переселения сюда старообрядцев-беженцев из Ковенской губернии. Их численность составляла около 300 человек (150 взрослых и 150 молодежь). В июле 1916 г. «Кулинская поморская община» была зарегистрирована. Для совершения богослужений в г. Луга было арендовано здание. Оно располагалось по ул. Московская дом 13. Наставником общины был крестьянин Овантской волости Вилькомирского у. Ковенской губ. Афанасий Анкундинович Ковалев; в 1916 году ему был 51 год. Он проживал в луге на Ярославской ул. дом 3 (27). Вторая община находилась в селении Луг. В начале 1914 г. местные приверженцы старой веры, принадлежащие к старообрядцам, приемлющим священство Белокриницкой иерархии и являющиеся последователями Санкт-Петербургской Лиговской общины, начали подготовку к оформлению документов для регистрации общины. В июле этого же года было подано прошение к губернским властям о разрешении им образовать «Луговскую общину старообрядцев»; заявление подписали 75 чел. (в общине числилось 80 чел.) Организацией общины руководил житель г. Луга Клементий Семенов.

В случае положительного решения вопроса о регистрации общины, жители д. Луг обязались в 1914 г. построить молитвенный дом на уже отведенной для него земле. В Луговскую общину вошли только крестьяне-старообрядцы д. Луг (28). В целом же старообрядческое население Луговской волости было больше, по данным 1912 г. здесь проживало 299 последователей старой веры (137 мужчин и 162 женщины). Наставником Луговской общины был уроженец села Малые Поляны Лукояновского у. Нижегородской губернии крестьянин Дмитрий Федорович Патин (29). 26 сентября 1915 г. Совет общины утвердил настоятеля храма св. вмч. Георгия Победоносца; им стал священник Даниил Федотович Золотарев. Председателем общины был избран Клементий Семенов, а его помощниками Иван Савельев, Сергей Терентьев, Евстрат Карпов, Яков Федоров, Семен Николаев, Дементий Матвеев, Максим Терентьев. На собрании общины, состоявшемся 30 сентября 1915 г., духовным лицом единогласно был избран Данила Федотович Золотарев — крестьянин Чечельницкой вол. Ольгопольского у., Подольской губ. К тому времени он уже 25 лет проживал в г. Луга (30).

В Царскосельском у. Санкт-Петербургской губ. в рассматриваемое время было 3 зарегистрированных старообрядческих общины: Ротковская, Покровская и Саблинская (31). «Ротковское общество старообрядцев беспоповцев федосевского согласия» было утверждено 3 октября 1907 г. на основании прошения крестьян-старообрядцев проживавших в дд. Ротково, Голино, Новое Колоно, Подгорье, Ручьи, Старое Колоно и старообрядцев г. Гатчины (прошение подписали 75 чел). Организацией регистрации общины занимался житель Гатчины, почетный гражданин Артемий Ефимович Калинин. Численность общины составляла 535 чел. Центром духовной жизни Ротковской общины стала моленная, расположенная в этой деревне (32). На общем собрании членами Совета общины были избраны: Поликарп Кузьмич Садовников (д. Ручьи), Михаил Иванович Елисеев (д. Новое Колоно), Никифор Иванович Василев и Иван Тимофеевич Тимофеев (д. Ротково). Наставником старообрядцев был избран Ананий Федорович Михайлов, крестьянин д. Ротково Гатчинской вол., 60 лет, «грамотный, благонадежный, трезвого образа жизни, безупречного поведения» (33).

Саблинская старообрядческая община объединила старообрядцев-беспоповцев старопоморского толка, проживавших в д. Саблино (6 домов, 30 чел.) и селении Дачное Саблино (6 домов, 60 чел.). В летний период времени количество старообрядцев в данной местности увеличивалось за счет сезонных рабочих, приезжавших из Витебской губернии. В 1908 г. местные старообрядцы подали прошение о регистрации общины. Подписи под ним, помимо жителей указанных населенных пунктов, поставили старообрядцы из в с. Смоленское, с. Усть-Ижора, Кронштадта и Санкт-Петербурга, имеющие дачи

в Саблино (34). В прошении говорилось: «Желая образовать у себя религиозную общину согласно высочайше утвержденных 17 октября 1906 г. правил о старообрядческих общинах, имеем честь заявить Губернскому правлению, что мы принадлежим по своему вероучению к согласию старообрядцев-беспоповцев старо-поморского согласия; допускаем к отправлению наших духовных треб наставников. Наша община будет состоять из старообрядцев, проживающих в следующих населенных пунктах: д. Саблино, Дачное Саблино, село Никольское, посад Колпино, г. Царское Село и др.» (35). Прошение подписали: санкт-петербургские мещане Лапин Василий Ионович, Дмитрий Иванович Ушаков, Яков Леонович Рудаков и жители Федоровской волости: Никифор Егорович Колесин, Мартин Савельевич Курьмилов, Савелий Емельянов Волков, Егор Максимович Новиков, Александра Ивановна Никифорова, Иван Савельевич Билетников, Александр Петрович Ошурков, Василий Дмитриевич Ошурков, Зинаида Абрамовна Ошуркова, Вера Васильевна Налимова, Николай Васильевич Яковлев, Алексей Васильевич Яковлев, Иван Петрович Богданов и др. Всего под прошением было 48 подписей (36).

На первом собрании общины, состоявшемся 7 декабря 1908 года, председателем Совета «Саблинской старообрядческой общины старопоморского согласия» был избран Иванов Александр Константинович. Товарищем председателя Никифоров Тимофей Дмитриевич. В члены Совета избраны: Ключкин Александр Федорович, Колесин Никифор Егорович, Лапин Василий Иванович, Миронов Иван Петрович, Налимов Игнатий, Немилов Игнат Федорович, Ошурков Василий Дмитриевич, Ошурков Петр Александрович, Павлов Михаил Николаевич (37). Наставником общины был избран крестьянин д. Яковлево Себежского у. Витебской губ. Мелюхов Федор Михайлович. Однако в июне 1909 г. из-за болезни Ф.М. Мелюхов заявил о невозможности исполнять свои обязанности; были проведены новые выборы исполняющего обязанности наставника (38). В 1912 г. вопрос о наставнике вновь стал актуален. 28 апреля 1912 г. в Саблино по приглашению Саблинской общины прибыл уроженец посада Черный Юрьевского у. Лифляндской губ. крестьянин Ганин Афанасий Никифорович 59 лет (1853 г.р.). До этого он более одного года с 28 января 1911 по 30 марта 1912 года состоял помощником наставника, служил при старообрядческой Гребенщиковской богадельне в Риге (ул. Набережная д. 73) (39). В 1915 г. состоялись новые выборы Совета общины. На три года (с 1915 по 1918) были избраны следующие лица: крестьянин Ликсинской вол. Двинского у. Витебской губ. Тимофей Дмитриевич Никифоров, петроградский мещанин Василий Ионович Лапин, крестьянин Федоровской вол. Царскосельского у. Петроградской губ. Никифор Елизарович Колесин. Председателем Совета стал Тимофей Дмитриевич Никифоров, а товарищем председателя В. И. Лапин (40).

Поскольку у старообрядцев Саблино до регистрации общины не было своей моленной, возникла необходимость ее постройки. 2 августа 1909 г. было подготовлено соответствующее прошение за подписями Никифора Колесина, Михаила Павлова, Н.Ф. Налимова. Местом для постройки моленной было выбрано в Дачном Саблино. Община выделила на строительство 3314 руб. Однако, прошение не было удовлетворено из-за того что участок под строительство не соответствовал требованиям строительного Устава (41). Совет Саблинской общины стал искать пути решения этой проблемы. К октябрю 1909 г. удалось договориться с владельцами смежных участков на Потаповской улице с землей, отведенной под моленную на в Дачном Саблино. Крестьянка с. Федоровское Царскосельского у. Мария Васильевна Колесина и крестьянка с. Усть-Ижоры Надежда Васильевна Миронова дали подписку о том, что в случае получения разрешения на возведение молитвенного дома они обязуются не застраивать принадлежащие им участки на расстоянии 20 сажен от моленной. После этого было получено разрешение, и строительство началось. Сооружение моленной было закончено к сентябрю 1910 г. (42).

Федоровская старообрядческая моленная была зарегистрирована в с. Федоровский Посад, где проживали старообрядцы старопоморского толка (в документах XIX в. федосеевцы). Они подали прошение о регистрации общины при своей моленной, ведущей историю с 1821 г. Поскольку моленная была освящена в честь праздника Покрова Пресвятой Богородицы, община с. Федоровский посад была названа «Покровская старообрядческая община». В прошении о получении разрешения на регистрацию общины местные старообрядцы писали: «Мы, нижеподписавшиеся христиане-старообрядцы старопоморского толка, Данилова монастыря, имеем желание образовать у себя общину имеющую целью удовлетворить религиозные, нравственные, просветительные и благотворительные потребности наших членов. Община будет распространять свое влияние на всю Федоровскую волость» (43). Документ подписали 55 членов общины (19 мужчин и 36 женщин). Среди них были и члены известной старообрядческой фамилии: Николай Егорович Колесин, Егор Егорович Колесин, Федор Егорович Колесин. Община была утверждена в ноябре 1907 г., в 8 декабря 1907 г. наставником был избран Колесин Николай Егорович 37 лет. Председателем Совета общины стал крестьянин Ильин Василий Иванович, а товарищем председателя Колесин Федор Егорович. Также в Совет вошли Ильин Алексей Иванович, Колесин Егор Егорович, Колесин Егор Савельевич, Лосматов Василий Васильевич, Феклистов Александр Савельевич и др. (44). После смерти наставника Покровской общины Н.Е. Колесина (3 января 1916 г.) требы в моленной с. Федоровский Посад некоторое время совершал отец Никита из Волковской старообрядческой Богадельни Петрограда (45).

Еще одна старообрядческая община, распространявшая свою деятельность на губернию, располагалась в пригороде Санкт-Петербурга (Нарвский р-н) по адресу Старо-Петергофский пр. дом 49. В состав общины входили старoverы, проживавшие по Петергофскому шоссе в домах №4/2, 24, 35, 44, 54, 74. Всего в общине было 56 членов.

4 марта 1912 г. они обратились с просьбой о желании создать свою общину. В заявлении они писали, что признают настоятелей и наставников и свое действие будут распространять на Санкт-Петербург и Санкт-Петербургскую губ. Оформлением документов занимался уполномоченный от общины Федор Автономович Кожин, проживавший в то время на Петергофском шоссе в доме 49 кв. 5. 6 апреля 1912 г. разрешение на организацию «Свято-Успенской старообрядческой общины брачного согласия» было получено (46). На собрании был избран Совет общины. В него вошли: Барковский Аввакум Васильевич, Беспрозыванный Василий Дементьев Семен Лазаревич, Калинин Илья Калинович, Кожин Федор Автономович, Кузнецов Фома Николаевич, Могилянцев Финноген Харитонович, Савельев Иван Савельевич, Червяков Дионисий Тимофеевич и др. Председателем общины был избран Федор Кожин 52 лет, товарищем председателя Дионисий Червяков Ф.А. Кожин происходил из крестьян с. Борисовск Владимирского у. Владимирской губ. Он проживал на Петергофском шоссе в доме 49 (47).

В 1914 г. состоялись перевыборы наставника. 10 марта 1914 г. на собрании общины за кандидатуру Артемия Ефимовича Карелова (крестьянина, уроженца д. Большие Гвоздцы Могилянской вол. Себежского у. Витебской губ.) проголосовали 33 чел., против — 9 чел. Такая ситуация возникла из-за того, что в общине часть старообрядцев выступала против Карелова. Его обвиняли в том, что он «не соответствовал своему назначению, не исполнял свои обязанности, права общины, нарушал канонические правила христианской веры, был малограмотным, не мог прочитать Святое Евангелие и даже сказать». Другая же часть членов общины считали, что Карелов «ведет себя прилично» (48). Следующие выборы наставника Свято-Успенской общины прошли 23 августа 1916 г. Настоятелем моленной дома был избран Федот Авдеевич Потапов, крестьянин, уроженец д. Подголь Скопинской вол. Новоалександровского у. Ковенской губ. (49). Совет общины в это время состоял из 8 человек. Все они были выходцами из разных регионов России: Виленского, Владимирского, Дриссенского, Невельского, Новолодожского, Новоржевского, Свенянского, Себежского уездов (50).

Кроме рассмотренных выше общин в Санкт-Петербургской губернии были шесть крупных общин старообрядцев, не изъявивших желание до 1912 г. о регистрации. В Царскосельском у. это следующие общины: Дай-

мищенская (д. Даймище, 301 старообрядец), Заречьевская (д. Большое Заречье), Ламповская (д. Лампово) и Меженская общины (д. Межно, 264 старообрядца). Как отмечали в своих отчетах местные власти: «Общины эти живут замкнуто. Каждая своими местными интересами. Видных наставников нет» (51). Однако это было не совсем так. Известно, что Никольская старообрядческая община распространяла свое влияние на всю Рождественскую волость (52). Несмотря на то, что в каждой из вышеперечисленных старообрядческих деревень существовали свои моленные, центром притяжения для многих приверженцев старой веры был молитвенный дом в д. Лампово, где обязанности старосты исполнял Даниил Алексеевич Никитин, а наставником общины был Иван Иванович Алексеев. Община насчитывала 959 чел. В праздничные дни в Лампове собирались старoverы федосеевского толка из разных деревень Царскосельского у. (53). Вероятнее всего, регистрация Ламповской Никольской общины была оформлена в 1917 г., поскольку в источниках есть упоминание о членах общины поставивших подписи под прошением. Это 60 человек (48 мужчин и 12 женщин). Также в документе приведены данные о Совете общины. В него входили: Егор Клементьев, Иван Тимофеев, Егор Кисочкин, Яков Павлов, Иван Великанов, Даниил Алексеев. 16 июля 1917 г. на собрании Ламповской общины наставником был избран И.И. Алексеев, ранее бывший наставником Витебской старообрядческой общины (54). Еще одна незарегистрированная старообрядческая община федосеевского толка старопоморского согласия находилась в д. Сологубовка Лезьенской вол. В ее состав в 1916-1918 гг. входило 400 чел. Свои духовные требы местные старoverы исполняли в своей моленной. Община не имела Совета. В 1916 г. наставником моленной был избран Иван Михайлович Селезнев (55). Не имели своей зарегистрированной общины и старообрядцы, проживавшие в посаде Колпино; в 1911 г. их насчитывалось 250 чел. Для исполнения треб к ним приезжали духовные лица из Санкт-Петербурга, с Волковского кладбища.

Изучение материалов о старообрядческих общинах Санкт-Петербургской/Петроградской губернии показало, что процесс институционализации общин проходил во всех уездах, в которых проживали старообрядцы, к 1917 г. на рассмотренной территории осталось всего 4 не зарегистрированные общины федосеевского согласия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ершова О.П. Некоторые проблемы развития старообрядчества после манифеста 1905 г. // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 1998. Вып.6. С.29; Иванов К.Ю. Старообрядческие общины, зарегистрированные Томским Губернским Управлением в начале XX в. // Архивы Кузбасса: Информационно-методический и историко-

- краеведческий бюллетень. Кемерово, 2002. №2(5). С.26-28; Наградов И.С. Регистрация старообрядческих общин в Костромской губернии в 1906–1917 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2005. Т.1. С.248-257; Селезнев Ф.А. Судьба законопроекта о старообрядческих общинах (1905–1914) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2008. №1. С.130-140; Бронников Н.И. Институализация старообрядческих общин Вятской губернии после издания в 1905 г. Указа «Об укреплении начал веротерпимости» Текст научной статьи по специальности «История. Исторические науки» <https://cyberleninka.ru/article/v/institutsializatsiya-starobryadcheskih-obschin-vyatskoy-gubernii-posle-izdaniya-v-1905-g-ukaza-ob-ukreplenii-nachal-veroterpimosti> (дата обращения 17.05.2019); Костров А.В. Конфессиональная реформа начала XX в. и старообрядчество байкальской Сибири // Вестн. ДВО РАН. 2009. № 1. С. 33- 39; Апанасенок А.В. формирование и функционирование старообрядческих сообществ Центрально-Черноземного региона России: последняя треть XVII – начало XX века. Автореф. дисс. д.и.н. Курск, 2010; Шкаровский М.В. Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга // Вестник церковной истории. 2011. №3/4 (23/24) С.219-243; Латыпов И.Р. Развитие старообрядческих общин Казанской губернии XIX – начала XX веков: дис. к.и.н. Казань, 2011. 224 с.; Апанасенок А.В. «Старообрядческий вопрос» в жизни предреволюционной российской провинции: 1905–1916 гг. (на материалах Курской губернии) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2012. Т.4. История. №3. С.109-118.; Матушевская Е.Г. Старообрядческие общины как объект микроистории // Право и государство: теория и практика. 2014. №2. С.142-145 и др.
2. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9581. 1906–1907 год. Л.1, 2.
 3. Там же. Л.2, 3, 3об.
 4. РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.21. 1909–1910 гг. Л.363, 442.
 5. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9696. 1907–1908 г. Л.6, 21, 51.
 6. Там же. Л.23об.
 7. Там же. Л.30, 34, 38.
 8. Там же. Л.50, 51.
 9. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9604. 1907 г. Л.4, 5, 6, 21.
 10. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9612. 1907–1908 гг. Л.6, 9, 14, 21.
 11. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9678. 1907–1908. Л.2, 3, 3об, 4, 6; ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13155. 1916–1918 гг. Л.51.
 12. Там же. Л.51.
 13. Там же. Л.71.
 14. Ленинградский мартиролог 1937–1938. СПб. 1999. Т.1. С.200.
 15. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13166. 1917 г. Л.11, 16.
 16. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9600. 1907 г. Л.2.
 17. Там же. Л.30-32; Ф.254. Оп.1. Д.13166. Л.11.
 18. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9598а. 1907 г. Л.2, 3, 18.
 19. Там же. Л.20.; Ф.254. Оп.1. Д.13155. 1916–1918 гг. Л.3.; Ф.254. Оп.1. Д.13166. 1917 г. Л.11.
 20. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9794. 1909 г. Л.3.
 21. Там же; Ф.254. Оп.1. Д.9629. 1907 г. Л.2, 3.
 22. Там же. Л.16, 22; Ленинградский мартиролог 1937–1938. СПб., 1999. Т.1. С.316.
 23. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13166. Л.11, 26.
 24. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9616. 1907 г. Л.7, 14; Ф.256. Оп.29. Д.259. 1910–1911 гг. Л.2.
 25. Там же. Л.13.
 26. Там же. Л.16, 17.
 27. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13155. Л.54, 60.
 28. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13101. 1914–1917 гг. Л.1, 2, 26, 32, 39.
 29. ЦГИА. Ф.821. Оп.133. Д.22. 1912 г. Л.19.
 30. Там же. Л.47, 60.
 31. ЦГИА. Ф.1697. Оп.1. Д.13. 1906–1912 г. Л.30.
 32. Там же. Л.3, 20об.; ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9685. 1907–1908 гг. Л.2, 12.
 33. Там же. Л.17.
 34. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9873. 1908 г. Л.2.
 35. Там же. Л.3.
 36. Там же. Л.3-5.
 37. Там же. Л.6, 16, 17.
 38. Там же. Л.25.
 39. Там же. Л.40, 44.
 40. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13130а. 1915–1917 гг. Л.6, 7.
 41. ЦГИА. Ф.256. Оп.29. Д.157. 1909–1910 гг. Л.2-3.
 42. Там же. Л.10.
 43. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9690. 1907 г. Л.3, 4.
 44. Там же. Л.10.
 45. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13155. Л.3.
 46. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13086. 1912–1916. Л.1, 7.
 47. Там же. Л.17.
 48. Там же. Л.28, 38.
 49. Там же. Л.42.
 50. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13130а. Л.53, 62.
 51. ЦГИА. Ф.1697. Оп.1. Д.13. Л.20об, 30.
 52. Там же. Л.80.
 53. Там же. Л.20об, 30; ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.13155. Л.42, 54.
 54. Там же. Л.42.
 55. Там же. Л.24.
 56. ЦГИА. Ф. 1697. Оп. 1. Д. 13. Л. 58.

А.В. КОСТРОВ

БЫТОВАНИЕ ЛЕСТОВКИ У СТАРООБРЯДЦЕВ ЧАСОВЕННОГО СОГЛАСИЯ БАССЕЙНА ЕНИСЕЯ*

Лестовка является одним из маркеров старообрядческой культуры. Вместе с тем, за редким исключением (1), феномен ее бытования не так часто привлекает внимание исследователей. Символизируя молитвенную лестницу («лествицу») на небо, она бытует у староверов разных согласий и регионов, проявляя не только общность, но также специфичность разных доктринальных и пространственных групп. Последнее проявляется в видовом многообразии используемых лестовок, частоте и характере их использования. В связи с этим представляет интерес вопрос бытования лестовки у представителей такого с одной стороны сохранившегося, а с другой — активно развивающегося в последнее время согласия, как часовенное. Одной из основных локаций расселения часовенных, наряду с Предуральем, Уралом, Западной Сибирью и Дальним Востоком (а также странами Северной и Южной Америки), является Енисейская Сибирь. Последняя включает в себя Туву, Красноярский край и примыкающие к ним Хакасию и Иркутскую область. Кроме прочего важным является то, что именно на территории Енисейской Сибири находятся скиты (представляющие собой сеть удаленных таежных монастырей), которые являются духовным центром этого согласия.

В начале разговора напомним о структуре классической Иисусовой лестовки, которая и в силу каноничности, и своего повсеместного распространения выступает как эталон для сравнительной классификации других видов. Она представляет собой замкнутую в круг символическую лестницу (из кожи или ткани), состоящую из 109 ступеней-бобочков (100 малых и 9 больших), в начале и в конце которых имеются четыре «лапостка». В Гранографе, а также в лубочных листах, бытующих в старообрядческой среде имеется следующее описание ее символизма: «Лестовка имеет в себе 4 лапостка, в коих исповедуются 4 Евангелиста. Ошивка лапостков — евангельское учение. Между лапостков 7 передвижек в знак седми таинств. Где связка лестовки по 3 ступени на сторону, еще в лестовке три великих, всего 9, означает 9 чинов ангельских. Затем простое место земля, на нюже Господь сниде спасения нашего ради, и мы от земли взаты и паки в землю пойдем. Потом 12 ступеней означают: 12 апостол со Христом по земле ходили, а 38 ступеней

означают: 38 недель пресвятая Богородица во чреве Христа носила. А 33 ступени означают: 33 года Христос по земле ходил. А 17 ступеней означают: 17 пророчеств о Христе было. Другое простое место — небо». Таким образом, молящийся, через молитвенное правило символически поднимается по этой лестнице от земли до неба.

Как и в других согласиях, у часовенных Иисусова лестовка считается обязательным атрибутом православного христианина. Характерно при этом, что, наряду с выделением таких ее видов, как обыденная, брачная и смертная, у часовенных не фиксируется разделения на мужскую и женскую, что нередко можно видеть у других согласий. Возможно, отсутствие подобного деления произошло по аналогии с отсутствием у часовенных выделения нательного женского креста и использования только мужского для всех (при использовании детского меньшего размера). И если для обыденной Иисусовой лестовки, как правило, характерен темный однотонный цвет (при использовании голубого, красного и других цветов для оформления поля лапостков), то брачная чаще всего бывает розового, а смертная белого цвета. Также в последнее время (не исключено, что под влиянием американских общин согласия) получила распространение «дорожная» или «походная» Иисусова лестовка, которая также содержит 109 ступеней, но отличается меньшим размером.

Одной из специфических черт религиозного быта часовенных является то, что наряду с Иисусовой лестовкой имеют распространение другие ее виды. Как сказала одна пожилая старообрядка, проживающая на севере Иркутской области, «лестовка бывает по 50, 100 и 150 ступеней» (З. Е.). Имеется в виду Иисусова, Богородичная и дорожная Богородичная лестовки, если счет их ступеней ведется с учетом только маленьких ступеней-бобочков. Кроме Иисусовой, включающей 109 ступеней (100 малых, 3 разделительных и 6 «аллилуйных», находящихся в начале и в конце возле «земли», «неба» и лапостков), это Богородичная лестовка, состоящая из 171 ступени-бобочка (150 малых, разделенных на 15 этапов по 10 штук, 15 больших разделительных и 6 «аллилуйных» возле лапостков), которая также распространена в некоторых других согласиях. Последняя имеет «дорожный» или «походный» вариант, состоящий из 61 ступени (50 малых, разделенных на пять этапов по 10, 5 разделяющих их

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проектов №18-09-00723А «Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и деревень» и 19-012-00238А «Локальные традиции и историческая память в искусстве старообрядцев XX — начала XXI вв.».

больших и 6 «аллилуйных»). Сравнение с базовой лестовкой на 100 маленьких ступеней ведет к тому, что некоторые старообрядцы Богородичную лестовку в 150 малых ступеней в шутку называют «полуторкой» (И. Д. 1955 г. р. Тува).

Наиболее уникальной является смешанная лестовка, которая включает в себя часть Иисусовой (50 малых, сгруппированных по 12 и 38, а также 2 больших ступени) и часть Богородичной (50 малых — 5 по 10, а также 4 больших ступени) лестовки. Таким образом она содержит 112 ступеней (100 малых, 6 больших разделительных и 6 «аллилуйных» у лапостков). Информация о подобном виде не встречается в материалах о других согласиях старообрядчества. Более того, о подобном виде слышали не все часовенные, что, возможно, вызвано относительно недавним (около полувека) ее появлением и разной степенью распространения в разных регионах расселения последователей этого согласия.

Что касается распространения разных видов лестовок по территориям Енисейской Сибири, то при первом приближении картина выглядит следующим образом.

Иисусова лестовка распространена повсеместно и является самой массовой. В соответствии со старообрядческой традицией ее (наряду с поясом и подручником, а также с моленной одеждой, включающей косоворотку и кафтан для мужчин, сарафан и платок для женщин, а также шашмуру для «замужних жен») имеет каждый православный христианин.

Богородичная лестовка распространена по всему пространству Енисейской Сибири, но в гораздо меньшей степени, чем Иисусова. Это вызвано тем, что если последняя используется в рамках и домашней, и храмовой практики, то Богородичная в основном используется для домашней молитвы. В частности, по ней молятся заупокойную по субботам.

Дорожная Богородичная лестовка является относительно редкостью. Не все местные старообрядцы (особенно молодежь) слышали о ее существовании. Она встречается реже чем большая Богородичная, хотя также имеет распространение по всему исследуемому пространству. Например, первый раз мы услышали о ней на севере Иркутской области, так же как некоторое время спустя уже в другой деревне этой территории нам подарили первый подобный экземпляр нашего собрания. После этого мы фиксировали ее бытование во всех других частях енисейского бассейна от Тувы до севера Красноярского края. Характерно при этом, что среди зафиксированных экземпляров пока еще не попадалось новых лестовок, произведенных недавно. Более того, в основном они фиксировались в быту представителей старшего поколения (которые иногда предлагают использовать ее в качестве «детской» своим внукам во время домашней молитвы), что, возможно, может говорить о том, что этот вид минимизирует свое распространение по сравнению со следующим видом смешанной

(Иисусово-Богородичной) лестовки, который начинает фиксироваться все чаще.

Смешанная лестовка встречается не везде. Как нам сказал один грамотный старообрядец (И.Д., 1955 г. р.), проживающий в Верховьях Енисея, «раньше ее не было, видимо придумали для удобства или для дороги». Примерно также это комментировала пожилая и очень осведомленная старообрядка (К.Ю., 1926 г. р.), которая жила в Дубцеских скитах на севере Красноярского края до их погрома в 1951 г., а после переехала в Верховья в Туву. Вместе с тем, представительница младшего поколения (А.П., 1990 г.р.), которая родилась и живет в Верховьях, благословлена шить лестовки и периодически этим занимается, дала важную дополняющую информацию. По ее словам, в их семье (проживающей в Верховьях) раньше была одна такая лестовка, но в этой местности они были редкостью и в основном имели распространение «на севере», то есть в Красноярском крае. Она же научилась шить такие, когда «гостила» там 3 месяца в северных скитах. Надо сказать, что подобное «гостевание» может длиться от нескольких недель до более чем 10 лет и закончиться «накрытием» в инокини. В Иркутской области информанты старшего поколения (З.Е.) также не слышали о таком виде, хотя более молодые старообрядцы, приехавшие из Красноярского края (Е.А.) или бывающие там в скитском паломничестве (А.Г.), ее знают. В Красноярском же крае, особенно на его севере, подобная смешанная лестовка получила более широкое распространение. Там мы встречали ее и в домашнем, и в скитском (но не в храмовом) быту, и по словам местных информантов (Н.П., 1979 г.р. и мн. др.), «она используется давно». Таким образом, можно предположить, что такой вид лестовки появился в северных скитах, постепенно получил распространение на Среднем Енисее и в последнее время проникает «за Саяны» в быт часовенных старообрядцев Верховьев Енисея, а также в другие регионы.

Как правило, производство лестовок строго регламентировано. Однако, даже в рамках одного района и даже одной деревни бывают вариации, которые могут быть связаны как с разными регионами происхождения, так и с характером религиозности человека, их производящего. Разные регионы происхождения старообрядцев, проживающих в одной деревне, связаны с дальними браками, помогающими соблюдать правила несмещения с родней, а также с частыми переездами, которые на протяжении веков стали коллективной привычкой часовенных старообрядцев. На характер религиозности оказывают влияние параметры местной социокультурной среды. Например, если в полностью соборной деревне (в которой все или почти все население соблюдает круг необходимых запретов на общение с миром и состоит в братии) лестовки могут шить только «чистые» представительницы женского пола, то в наполовину мирской деревне (в которой часть старообрядческого населения не входит в братию, так как более активно, чем предполагает

развивающаяся традиция, общается с внешним миром) к этому процессу может быть допущена замужняя женщина (но обязательно соборная).

Обычно лестовки шьют инокини скитов, занимающиеся рукоделием в свободное от другой работы и молитвы время. Также шьют послушницы скитов и соборные («если в помешке, то шить лестовку нельзя») мирянки, живущие в деревнях. И хотя из последних это могут делать по благословию отца духовного девушки, вдовы и старушки, нами зафиксирована в смешанной деревне (наполовину соборной, наполовину мирской) в Верховьях Енисея более мягкая модель допуска к производству лестовки. Там соборная замужняя старообрядка лет 30 шьет лестовки, когда ее муж уходит в тайгу на охоту на 3 месяца и, соответственно, у них нет отношений. Также нам приходилось слышать, что кожаные лестовки чаще всего плетут соборные и благословленные на это мужчины. При этом многие информанты отмечают, что сейчас в деревнях лестовки шьют все меньше и все чаще привозят их из северных скитов.

Материалом для создания оболочки лестовки может быть бисер, кожа или ткань. И если бисерные, произведенные в скитах, являются редкостью, а плетеные из кожи стоят на втором месте по редкости, то наиболее часто встречающимися являются сшитые из ткани. Цвет ткани зависит от назначения и времени производства. Например, смертная лестовка традиционно шьется из белого холста (ранее самотканого и небеленного, а сейчас покупного), брачная из розовой ткани (с цветным полем лапостков), а обыденная из темной материи (с возможными цветными вставками на лапостках). При этом в последнее время колорит обыденных лестовок заметно обогатился более яркими красками. Скорее всего это связано с влиянием американских общин согласия и растущей включенностью в современный рынок и его веяния.

В качестве внутреннего содержания ступеней-бобочков в идеале используется свернутая бумага с текстом молитвы. В Иисусовой лестовке в малых ступенях содержится молитва «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго», а в больших «Отче наш». В Богородичной лестовке в малых ступенях содержится свернутая бумага с текстом молитвы «Богородице Дево, радуйся, обрадованная Марие, Господь с Тобою, благословенна Ты в женах и благословен плод чрева Твоего, яко родила еси Христа Спаса, Избавителя душам нашим», а в больших также «Отче наш». Соответственно, в смешанной лестовке в Иисусовой ее части в малых ступенях содержится «Иисусова молитва», а в Богородичной — «Богородице Дево радуйся».

Письменные лестовки стоят дорого и, как правило, делаются под заказ в скитах. Путем упрощения их производства стало написание текста одной молитвы на большом (тетрадном) листе, который потом скручивается и разрезается на части, которые вшиваются в бобочки. Другим

традиционным путем упрощения производства лестовок (особенно в деревнях) стало использование вместо бумаги с текстом молитвы свернутой бересты или деревянных палочек. Последние могут браться от березы, тальника или вербы. В одной из парных брачных лестовок, недавно сделанных (в комплекте с брачными поясами и подручниками) в скитах на территории Красноярского края и зафиксированных нами на севере Иркутской области, для наполнения больших ступеней использована пластиковая (!) трубка, нарезанная на части необходимой длины. Очевидно, что это свидетельствует об определенной эволюции традиции и отношения к материалам для создания культовых предметов.

На севере Красноярского края иногда сбоку от лапостков пришивают нить с 7, 8 или 10 бусинами, которые используются для счета отмоленных лестовок. И если раньше для этой цели использовали деревянные самодельные, то теперь чаще всего используют стеклянные покупные бусины.

Бытование лестовок определяется как церковной, так и народной традицией. Как уже отмечалось, Иисусову используют в храме, где она является обязательным атрибутом молящегося христианина. Для тех, кто случайно забыл лестовку дома, в притворе храма могут висеть запасные, что позволяет говорить о том, что наряду с индивидуальным возможно и общинное использование этого объекта религиозной культуры. Также по ней молятся дома как в соответствии с уставом (по 7 и более лестовок), так и по своему желанию или по наложенной епитимии. Последняя, как правило, назначается за разные проступки в соответствии с решениями соборов, которые периодически собираются в разных местах Енисейской Сибири.

Характерно, что лестовка наряду с иконой и подручником должна быть в каждой «хоромине», то есть жилым помещении. Она, как правило, висит (в красном углу или на косяках окон) не только в каждом деревенском или скитском жилом помещении (в том числе, согласно нашим наблюдениям, в гостевых домиках в скитах и в таежных охотничьих избушках), но и передается новым хозяевам при продаже дома вместе с иконой и подручником. Более того, на севере Красноярского края мы фиксировали ситуацию, при которой в доме, брошенном из-за постоянных наводнений, хозяева забрали все, но оставили лестовку и подручник.

Отдельные лестовки используются для обрядов перехода. Так, на брак делается пара Иисусовых лестовок, которые идут в комплекте с брачными поясами и подручниками. Как правило их «готовит» (делает сама или заказывает) будущая теща. После брачного обряда они хранятся у икон и могут использоваться по праздникам или для моления в храме. Также отдельно подготавливается смертная лестовка, которая приобретается самим человеком при жизни и держится до похорон вместе с комплектом смертной одежды.

Наряду с такими допустимыми формами использования как: изготовление (по благословению), хранение, заказ, дарение, продажа, счет епитимьи, благословение на моление и главное — само моление (на службе в храме, дома, в дороге), представляет интерес специфическое использование лестовки — например, обережное.

Несмотря на то, что большая часть часовенных старообрядцев отрицает тот факт, что лестовку можно использовать как оберег, тем не менее сами они часто носят ее с собой не только для молитвы, но и, согласно их же утверждениям, потому что «она бесов прогоняет» или является «оружием христианина». Ее стараются носить ближе к сердцу в левом нагрудном кармане или петлей на левой лямке сарафана возле сердца. Например, такая форма бытования фиксировалась нами при общении с женой наставника в соборной деревне Верховьев Енисея (Ф. Р.). Более того, нередко Иисова лестовка (особенно старые экземпляры) используется для защиты двора и дома. Так, мы наблюдали висящие лестовки во дворе, в летней кухне (в которой явно не осуществляется моление), и самое главное — на обеих косяках уличной стороны входной двери в дом. Последний пример, что показательно, наблюдался нами во дворе наставника одной из общин, который сказал, что это «просто так». Однако другой пожилой старообрядец сообщил нам, что так делают, так как «она бесовские силы не допускает». Также, возможно, по этой причине лестовки иногда висят в доме на косяках окон, удаленных от места моления. И хотя чаще всего старые экземпляры просто держат у красного угла или, согласно традиции, кладут в гроб умершего (причем не обязательно близкого) или предают огню, некоторые староверы используют их для подобной защиты своей усадьбы.

Также любопытны разные бытовые ситуации использования. Так, в монастырях Иисову лестовку иногда одевают на голову во время работы или трапезы, так как «она отгоняет мысли бесовские». Мы фиксировали это в современности, а наши информанты старшего поколения подтверждают подобное бытование в прошедшие эпохи. При этом иногда они порицают такое ее использование, говоря, что «лестовка создана для рук» (К.Ю. 1926 г.р.). Также нехотя иногда рассказывают о том, что в деревнях лестовкой «хлопают» непослушных детей в педагогических целях. Таким образом спектр применения этого объекта культуры простирается от монастыря до таежной избушки и от моления и прогнания грешных мыслей до «защиты от бесов» и прямого педагогического воздействия.

Вместе с разрешающими правилами использования существуют и запреты, регламентирующие границы дозволенного. Например, потерянная

лестовка вешается на забор или другой высокий объект, для того, чтобы потерявший ее увидел и забрал. То есть присвоение чужой, хоть и потерянной, лестовки не приветствуется. Но есть и более жесткие ограничения. Слестовкой можно зайти в стайку, если этого требует хозяйственная необходимость, но нельзя зайти в туалет. Этот проступок привлекает очень суровую критику и карается епитимьей от 17 до 33 или даже 50 земных поклонов. То есть лестовка не только является важной частью предметного мира носителей культуры, но и находится под защитой традиции и ее хранителей.

Можно сделать вывод, что лестовка, будучи знаковой частью старообрядческой культуры, воспринимается в ней как важная коммуникация между профанным и сакральным пространством. Будучи глубоко символическим инструментом молитвенного восхождения к свяшенному, она одновременно ассоциируется и с «землей», и с «небом». Подобные двухполюсное положение и коммуникативная роль в системе координат религиозного быта позволяет использовать ее как для собственно молитвенной практики, так и для привнесения влияния сакрального на те участки профанного, где жизненная практика требует ее положительного влияния. Специфика же бытования у последователей конкретного согласия, живущих в конкретной пространственной локации, проявляет особенности развития разных параметров их культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Власова В.В., Шарапов В.Э. Одежда в старообрядческой традиции удорских, печерских и вычегодских коми // Ежегодник финно-угорских исследований. 2012. №3. С. 50-50; Фишман О.М. Символы карельской старообрядческой культуры // Дизайн. Материалы. Технология. 2009. №3 (10). С.10-49.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Власова В. В., Шарапов В.Э. Одежда в старообрядческой традиции удорских, печерских и вычегодских коми // Ежегодник финно-угорских исследований. 2012. №3. С.50-50.
2. Кожурин К.Я. Повседневная жизнь старообрядцев. М.: Молодая гвардия, 2014. 555 с.
3. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на Востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.
4. Татаринцева М. П., Стороженко А. А. Старообрядцы в Туве: ретроспектива и современность. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2015. 137 с.
5. Фишман О. М. Символы карельской старообрядческой культуры // Дизайн. Материалы. Технология. 2009. №3 (10). С.10-49.

Ю.А. ЛАБЫНЦЕВ, Л.Л. ШАВИНСКАЯ

РИТОРИЧЕСКИЙ НАСТАВНИК ЯКОВА БЕЛЯЕВА – СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЛЕТОПИСЦА ИЗ СТАРОДУБЬЯ

В течение ряда лет в середине – второй половине XVIII столетия Стародубье являлось своеобразной столицей старообрядцев-поповцев, в борьбу за первенство с которой к концу 1770-х гг. активно включаются москвичи. Знарок стародубского старообрядчества В.З. Белоликов охарактеризовал то время как период стремления «освободиться от всякого влияния со стороны Стародубья и поднять значение Рогожского кладбища как центра поповщины» (1). Наш современный исследователь Р.И. Перекрестов, автор обширной двухтомной монографии о знаменитом И.Г. Каба-нове (Ксеносе), отмечает: «Стародубье с 1760-х годов стало духовным центром старообрядцев поповских согласий России, местом исправы беглого священства и местом паломничества тысяч старообрядцев из России, Речи Посполитой, Дона и Малороссии» (2). Ему же принадлежит и очень важная констатация: «От старообрядцев Стародубья исходили в течение всего XVIII в. предложения о поиске архиерея для восстановления полноты чина в Старообрядческой Церкви» (3).

В Стародубье в XVIII в. подвизалось много выдающихся старообрядческих писателей, таких, например, как беспоповец-федосеевец, а по другим данным поморец, Иван Алексеев, о котором, к сожалению, каких-либо больших обобщающих работ пока не создано, хотя его писания были и остаются широко известными и перепечатавающимися по сей день (4). Не менее заметной писательской фигурой Стародубья XVIII в. является старообрядческий летописец поповец Яков Беляев, автор «Летописи Ветковския Церкви з году от создания мира 7287 года, по новоизданному от воплощения Божия Слова 1779-го» (5). О нем также до сих пор не существует каких-либо значительных исследований, хотя плодами его литературных трудов еще с XVIII в. и по настоящее время пользуются многие, пишущие о старообрядчестве, начиная с известной книги протоиерея А.И. Журавлева «Полное историческое известие» (6).

Собственно, самой полной и во многом не точной работой о Якове Беляеве остается статья В.З. Белоликова, написанная более века назад (7), дополненная нашей современницей В.А. Клишевой (8). Можно целиком согласиться с В.З. Белоликовым, магистерская диссертация которого почти целиком основана на материалах, собранных и созданных Яковом Беляевым: «Памятниками литературной деятельности Беляева являются многочисленные сочинения его самого разнообразного содержания и формы: летописные

повествования, исторические сочинения, сборники полемико-апологетического содержания, письма и послания и даже ода» (9). К этому можно добавить еще целый ряд произведений, в том числе не поименованных В.З. Белоликовым жанров и форм, которые наличествуют в рукописных оригиналах и списках сочинений Якова Беляева, разошедшихся по многим государственным, частным и церковным собраниям нескольких государств.

Предшественником В.З. Белоликова на исследовательском поле изучения стародубского старообрядчества был незаслуженно забытый историк и археограф М.И. Лилеев, собравший и проанализировавший огромный документальный материал, посвященный религиозным судьбам Стародубья (10), готовивший к публикации «Летопись Ветковской Церкви» Якова Беляева, плодами чего в конце концов воспользовался В.З. Белоликов, который не имел в распоряжении оригинал беляевской «Летописи», а лишь лилеевское ее воспроизведение на 368 страницах (11). О жизни и деятельности самого М.И. Лилеева известно очень немного, наиболее полные сведения о нем опубликованы в двух справочниках о Историко-филологическом институте князя Безбородко в Нежине (12), где он служил, и в нескольких небольших статьях украинских ученых, появившихся в последние годы (13). К сожалению, пока ими практически не используются и материалы личного архива М.И. Лилеева, хранящегося в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского в Киеве в фонде под №127. В нем содержится немало документов, касающихся стародубского и ветковского старообрядчества, едва ли не главной темы, над которой долгие годы работал М.И. Лилеев, так и не воплотивший свое давнее желание по публикации «Летописи Ветковской Церкви» Якова Беляева.

Незадолго до смерти М.И. Лилеева, последовавшей 27 ноября 1911 г. в Киеве, 9 августа 1911 г., как о том свидетельствует карандашная запись В.Н. Перетца на внутренней стороне сохранившейся верхней крышки переплета рукописи «Летописи Ветковской Церкви» Якова Беляева, она была им приобретена за «15 р. 50 коп.» (14). Историю этой рукописи недавно подробно рассмотрела В.А. Клишева (15), правда, она почему-то ничего не пишет о машинописном ее варианте, в свое время подготовленном Н.А. Баклановой и находящемся ныне в Собрании ИМЛИ Древлехранилища ИРЛИ РАН под №45. Вместе с тем, как показывают наши наблюдения,

машинописный вариант Н.А. Баклановой со временем стал особым продолжением жизни этой беляевской «Летописи», разошедшейся благодаря машинописной копии исследовательницы в довольно широких кругах интересующихся историей ветковско-стародубского старообрядчества, в том числе на Гомельщине и Брянщине.

Среди рукописей, имевшихся у Якова Беляева и полноценно исполнивших в отношении него роль литературного наставника, была «риторика куплена у уставщика ветковского Давыда» (16), до сих пор неизвестная исследователям. Судя по всему, это одна из первых книг в личной библиотеке Якова Беляева, означенная им «№5» (17). Купленная Яковом Беляевым в начале своего писательского пути «Риторика» представляет собой сложный сборник риторико-грамматического состава, который был создан в первой половине XVIII в. и как нельзя лучше характеризует самообразовательные «словесные науки» в старообрядческой среде Ветки и Стародубья первого века ее существования. В отличие, например, от выговской литературной школы старообрядческое литературное наследие ветковцев и стародубцев в целом пока весьма мало изучено (18), что не позволяет с достаточной основательностью сравнивать многие проявления здешнего литературного процесса с происходившем в других крупных центрах старообрядческой духовной жизни. В огромной степени это относится и к риторикам, наличие которых у старообрядцев отмечалось давно, но изучаться они стали лишь в последние десятилетия и практически только в отношении их бытования у выговцев (19). Вслед за В.Г. Дружининым, Н.В. Понырком, Е.М. Юхименко и другими О.Д. Журавель совершенно справедливо пишет: «Литературная культура выговских старообрядцев, созданная в начале XVIII в., относится к риторическому типу Поэтики и риторики (а вторые практически выполняли функции поэтик) становятся регуляторами литературного процесса. Риторика оказывали прямое воздействие на литературное творчество выговских писателей, прежде всего на книжную проповедь, которой на Выге в первые десятилетия XVIII в. уделяли центральное внимание и на которую и были в основном ориентированы названные выше риторики» (20). На основе анализа обширного источникового материала мы можем утверждать, что многое из написанного ветковскими и стародубскими старообрядцами, по крайней мере, в первые полтора века их существования, также может быть отнесено к риторическому типу творчества, выдающимся представителем которого был и «уроженец града Муромы Яков Стефанович Беляев», появившийся на свет в середине XVIII в., пришедший в Стародубье «в Покровскую обитель в двадцать первое лето возраста своего» (21) и скончавшийся не ранее середины 1790-х гг.

В своей «Летописи Ветковской Церкви», начавшей им составляться в 1780 г., Яков Беляев сообщает, что «книг ученых весьма довольно

у мене» и ряд их, в том числе риторики, он приобрел у климовских жителей, среди которых особо выделяет уже упоминавшегося нами Ивана Алексеева, несколько лет назад перед тем почившего: «К книгам и до нас были охотники — первой Иван Лексеев беспоповец, опосле которого осталась и риторика ево сочинения, в которой и проповедь о Ветке, да ево же скорописание две риторики Лихудиевы и диалектика у меня, а у Михайлы Егорова грамматика ево сочинения» (22). Постоянно тянувшийся к книжному учению, вернее, самообучению, о чем он неоднократно вспоминает в своей «Летописи», Яков Беляев несомненно многое почерпнул и непосредственно в живом общении со старообрядцами, причем разных согласий. Он, «охотник учиться наукам, грамматике и риторике», уже в первые годы своего пребывания в Стародубье тщится завести знакомства с местными книжниками, помочь в организации старообрядческого училища и преподает в нем (23).

Нельзя исключать личного знакомства молодого Якова Беляева со столь известным тогда в Стародубье Иваном Алексеевым, пребывавшем до своей кончины в 1776 г. в Климовой слободе, расположенной всего лишь в четырех верстах от Покровского монастыря. Особых препятствий для такого общения быть не могло, а наличие определенного количества книг из собрания Ивана Алексеева, в том числе его собственноручного письма, у Якова Беляева совершенно точно говорит хотя бы о том, что он очень тесно общался с кругом климовских старообрядцев-книжников, которые, в частности, имели собственные связи и с далеким северным Выгом. Его посланцы, включая таких именитых как Андрей Денисов, добирались «даже до Киева и Польши», то есть скорее всего путем, когда нельзя минут прежде всего Стародубья (24), входившего уже тогда в состав Российской империи. Сам Яков Беляев благодаря своей необычайной мобильности в старообрядческом мире со временем познал представителей многих толков не только на Стародубщине, но и по всей империи, включая ее столицы и далекие провинции вплоть до юга и Урала, где он побывал (25).

Если сравнить количество рукописных пособий по риторике из собрания Якова Беляева с известным «Реестром книг, которые имеются на Выгу» (26), то сразу же бросается в глаза, что у стародубского поповца их было не меньше, чем в столь богатом подобной книжностью беспоповщинском центре. И там и там была и «диалектика» (27). Огромный интерес представляет «Риторика», купленная Яковом Беляевым у ветковского уставщика Давыда, происходящая скорее всего с еще не изгнанной Ветки. В самом начале эта «Риторика», переписанная полууставным письмом разных рук с вкраплением отдельных греческих слов, содержит посвящение и неполное предисловие из «Риторической руки» Стефана Яворского: «Тишайшаго и непобедимейшаго царского пресветлаго величества сенатору и советнику разумнейшему, вельможнейшему и

великолепнейшему боярину господину Иоанну Алексеевичу Мусину Пушкину» (Л. 2-4). Далее воспроизводится текст «Книги риторского всекрасного златословия» Козмы Афоноверского без посвящений начиная с «Предисловия всяя книги»: «Велия есть сила царственные Риторики» (Л.5-150об.). Затем следуют несколько малоизвестных трактатов «О образах эпистолии», «О схиматах» и другие (Л.152-161) и компиляция «Сказание. Что за вертеп zde» князя Андрея Курбского и его же оригинальное «Сказание Андрея чего ради сии сълогизмы» (Л.161-162об.). Завершается вся рукопись своеобразным особо выделенным выходом: «Издадеся в Вильне во время князя Константина Константиновича Острожскаго типом славенским с латинска перевода» (Л.162об.), свидетельствующим о том, что тексты Андрея Курбского списывались именно с издания «От другие диалектики Иона Спакинъбергера о силлогизме», напечатанного в Вильне около 1586 г. в типографии Мамоницей. Списки с этого издания, как и возможно с самого рукописного оригинала компиляции, весьма редки, можно сказать единичны, но они также отмечены в выговских сборниках (28) и даже в составе одной из риторик библиотеки М.Н. Тихомирова, которую А.А. Юдин относит «к выговской литературной школе» (29).

Примечательно, что у старообрядцев Ветки и Стародубья в силу их территориальной расположенности всегда была достаточно тесная связь с наследием кириллографичной старопечатной и рукописной книжности Великого княжества Литовского и Речи Посполитой. К сожалению, все это пока не исследовалось должным образом, но характерно, что связь эту подметил даже А.М. Селищев, изучая забайкальских старообрядцев, высланных в XVIII в. в Сибирь «поляков» — «жителей Стародубья, Добрянки, Гомеля» (30). Он писал: «Рукописные и печатные книги забайкальских старообрядцев также указывают на связь последних с западом. Некоторые забайкальские рукописи обнаруживают, что их составители пользовались текстами западнорусских писателей, — текстами со значительными чертами польского языка. Из печатных книг в Забайкалье имелись такие, какие были напечатаны, „друкованы“ в области Польши и юго-западной России Ссылки на книги юго-западных писателей встречаются во многих сборниках забайкальских старообрядцев В числе книг принесенных с запада были и западнорусские рукописи Книги виленской печати не только читаются, но и переписываются в Забайкалье» (31).

Что же касается риторических пособий XVIII в., имевших хождение в старообрядческой среде, то здесь оказывается пока очень много не исследованного. Тексты их не опубликованы, многие списки не выявлены и в крупнейших рукописных собраниях. Все это дело будущего, в том числе по адекватному встраиванию русской старообрядческой традиции создания риторик в мировую систему их многовекового

существования, выработавшую большое число различных типов и форм риторик, породивших в конечном итоге весьма обширную зарубежную литературу, им посвященную. До сих пор, вслед за В.И. Анушкиным, приходится признать, что даже «изучение риторики на Выгу находится в самом начале» (32).

В Черниговском историческом музее имени В.В. Тарновского хранится еще одна рукописная книга, связанная с Яковом Беляевым, являющаяся плодом его трудов и как писателя и как каллиграфа — это старообрядческий монастырский синодик на 89 листах (33). Вот его полное заглавие: «СЕНАДИК или ПОМЯННИК в коем собраны разного рода и звания, мужеска и женска пола имена, для поминовения усопших душ. Святотроицкой старообрядческой никодимовой обители церквей» (34). Этот беляевский «Сенадик», точнее, литературные тексты, предвещающие вторую его часть, включающую собственно поминальные записи, очень характерный пример влияния риторик на писательскую практику автора. Именно эти авторские тексты Якова Беляева позволяют говорить о том, что они — непосредственный результат местных ветковско-стародубских «словесных наук», о своеобразной ветковско-стародубской литературной школе, испытавшей огромное влияние различных риторических пособий, в том числе и таких, как рассмотренная нами «Реторика».

Необходимо особо подчеркнуть, что вообще синодики у нас мало изучены, из старых работ наиболее ценна монография Е.В. Петухова (35), а из новых — серия статей И.В. Дергачевой (36). Старообрядческие же синодики, имеющие большое число собственных специфических черт, значительно отличающих их, по сути до сих пор не попадали в круг специально исследуемых, если не считать попытки привлечь к ним внимание со стороны А.Н. Пыпина почти полутравековой давности (37). Число старообрядческих синодиков разных типов и видов, рукописных, печатных, размноженных с помощью «малой полиграфии», прежде всего гектографии, весьма показательно. Только те, которые за много лет просмотрены нами, могут быть выделены в несколько больших групп, одну из которых составляют старообрядческие монастырские синодики, также обладающие множеством совершенно особых черт.

«По совету и отменному желанию всех отцев и братии ныне zde живущих, — пишет Яков Беляев в предисловиях к своему «Сенадику». — И по благословению настоятеля нашего иеромонаха Виталия; Приказано мне вновь сочинить сенадик сей со всевозможным тщанием, на славу обители сей: И на упоение преставльшихся отец и братии наших и всех православных христиан, Для вечнаго воспоминания преставленных душ. В нашей Обители потомственно как при нас, так и сущим по нас препоручается: Первое настоятелем, потом же всем иеромонахом, иеродиаконем, схимонахом и монахом, так же и всем живущим

во святых обители сей, от рода в род, во вся веки дондеже благоволит Бог сей святопочтенной обители пребывать; Прочитовати сенадик сей, как по простым, так и по вселенским суботам: и во всяко время когда за благо разсудится настоятелю и соборной братии, на проскомидии и понахидах и на повседневных Литиях не леностно прочитовати, и упокоевати о Господе блаженно преставльшихся, и в сенадике сем вписанные души от века и до века; в предъ по нас непременно как порядок долга требует. Во первых: Поминать, Как вся святая соборная и Апостольская приняла Церковь. Как до рождества Христова праОтец Отец и их Патриархов и всех в вере почивших. Так и в новой Благодати по рождестве Христове, благочестно в православной вере поживших, и о Господе почивших: Святейших Патриархов, Благочестивых Царей и Цариц, Пресвященных Митрополитов, Архиепископов и Епископов и всего священнического и иноческого чина. Так и благородных князей и княгинь, и любимых чад их. Потом военачальников, градоначальников и все христоролюбивое воинство и вся православныя христиане. Единой святой Соборной Апостольской церкви от века и в веках преставльшихся мужескаго и женскаго полу, малаго и великаго возраста, во всех концах света, на всяком месте, всякаго звания, языка и лица. Рода родов, различными и многообразными смертями умерших. Да помянет и упокоит Господь Бог души их, со всеми небесными силами и с праведными душами, в небесном своем и не кончаемом царствии, и де же есть всех веселящихся жилище. Их же имена и души. Чин каждого и кончину самой весть, их же сначала века создал в середине искупил и на конец преставил в преественное свое царство их же и покоит уже упокоением божественным от ныне и во веки» (38). Далее Яков Беляев добавляет: «Чего ради сей сенадик сочинися и написася, дабы как священнослужители так и монашествующия сей Обители видя выше сего написанное святыми отцы какую в поминании усопших, живущие zde приобретают себе ползу Поминали во святых Обители сей умерших и благочестно трудившихся, так же и создателей Обители сея, и великих благодетелей и вкладчиков во всяко время как в приношении безкровной жертвы, так на понахидах и на литиях, и на прочих молитвоприношениях к Богу: Не упуская притом и летних Памятей творити особенно каждому под годичным числом написанным, как Иеромонахов, монахов, и трудников так и всех благодетелей наших и вкладчиков и создателей Обители сея, их же имя под числом написано суть. А притом на вселенских и прочих субботах, в них же обычай имать святая Церковь памяти умершим творити всем прежде почившим праотцем, отцем и братии нашей, zde лежащим и повсюду православным христианою. То и мы Начиная во оном от первозданнаго рукой божиею Пра Отца Адама даже и до сего дне» (39).

Жизнь Якова Беляева, так и не принявшего монашеский постриг, оставшегося бельцом, но

целиком посвятившего себя старообрядческой литературной работе, в чем-то схожа с жизнью так и не ставшего монахом знаменитого исповедника поповщины Илариона Кабанова (Ксеноса), 200-летний юбилей со дня рождения которого припадает на осень 2019 г. Сочинения своего XVIII в. вечного предшественника, прежде всего его «Путь истинный» 1789 г., Ксенос, конечно, знал, оставаясь на протяжении всей своей жизни, в сущности, таким же странствующим старообрядческим богословом, каким был и Яков Беляев.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Белоликов В. Один из многих: Из истории беглопоповщины во второй половине XVIII в. М., 1914. С.9.
2. Перекрестов Р.И. Ксенос. Клины, 2013. Т.1. С.106.
3. Там же. С.105.
4. Иван Алексеев (Стародубский). История о бегствующем священстве: страница истории старообрядческой Ветки. М., 2005.
5. Институт русской литературы РАН. Древлехранилище. Собрание В.Н. Перетца, №387 (далее ИРЛИ РАН. Древлехранилище. Сб. В.Н. Перетца, №387).
6. Иоаннов Андрей, протоиерей [протоиерей Журавлев Андрей Иванович]. Полное историческое известие о старообрядцах, их учении, делах и разногласиях, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем. СПб., 1794. Ч.1-3 и др. издания этой книги, издававшейся вплоть до 1890 г. в четырех частях.
7. Белоликов В.З. Яков Стефанов Беляев (Старообрядческий (впоследствии единовец) писатель второй половины XVIII в.) // Труды Императорской Киевской духовной академии. 1914. Кн.12. С.420-469 и оттиск (Киев, 1914).
8. Клишева В.А. Старообрядческий писатель Яков Стефанович Беляев: об одном неизвестном сочинении // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописей БАН. СПб., 2013. С.224-230.
9. Белоликов В.З. Яков Стефанов Беляев. Киев, 1914. С.33.
10. Лилеев М.И. Из начальной истории раскола в Стародубье. Киев, 1889; Он же. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII в. Киев, 1893; Он же. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII в. Киев, 1895 и др.
11. Белоликов В.З. Яков Стефанов Беляев С. 38.
12. Историко-филологический институт князя Безбородко в Нежине (1875-1900): Преподаватели и воспитанники. Нежин, 1900. С.43-44; Историко-филологический институт князя Безбородко в Нежине (1901-1912): Преподаватели и воспитанники. Нежин, 1913. С.33.
13. Коваленко О. Лилеев Михайло Іванович // Українські архівісти (XIX-XX ст.): Біобібліографічний довідник. Київ, 2007. С.355-356; Мішук С. Михайло Іванович Лилеев (1849-1911): дослідник, археолог та бібліограф чернігівських рукописних колекцій та книжкових зібрань // Сіверянський літопис. 2008. №1. С.88-93; Самойленко О.Г. Вплив М.І. Лилеева на розвиток історичної науки та освіти в Ніжині наприкінці XIX – початку XX століття // Література та культура Полісся. Ніжин, 2008. Вип.42. С.158-164 и др.

14. ИРЛИ РАН. Древлехранилище. Соб. В.Н. Перетца, № 387.
15. Клишева В.А. «Летопись Ветковской Церкви»: памятник старообрядческой историографии // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2014. Т.2. С.96-108.
16. Чернігівський історичний музей ім. В.В. Тарновського [далее ЧІМ]. Ал. 339.
Полная запись Якова Беляева на л.163 следующая:
«N 5-го сія реторика куплена мною у уставщика ветковского давыда дана 2 ру
якова беляева».
17. Там же. Л.163.
18. См., напр.: Воронцова А.В. Памятники старообрядческого литературного и книгописного центра Ветки и Стародубья XVIII–XIX веков. Автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. филол. наук. М., 2002.
19. Понырко Н.В. Учебники риторики на Выгу // ТОДРЛ. 1981. Т.36. С.154-162; Журавель О.Д. Выговские риторик и проблема жанровой типологии старообрядческой проповеди // Общественное сознание и литература России: Источники и исследования. Новосибирск, 2008. С.54-87 и др.
20. Журавель О.Д. «Примеры» из риторик и литературная культура старообрядцев Выга // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2011. Т.10. Вып.8: Филология. С.149; Она же. Литературное творчество старообрядцев XVIII–начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск, 2012.
21. ИРЛИ РАН. Древлехранилище. Соб. В.Н. Перетца, №387. Л.5.
22. Там же. Л.109.
23. Там же. Л.21.
24. Яковлев Г. Извещение праведное о расколе безпоповщины. М., 1888. С.33-34.
25. ИРЛИ РАН. Древлехранилище. Соб. В.Н. Перетца, №387. Л.182-183.
26. Яковлев Г. Извещение С.132.
27. Там же. С.127.
28. Понырко Н.В. Учебники риторики... С.157-158.
29. Юдин А.А. «Грамматические» сочинения в сборниках XVII - XVIII веков из сибирских хранилищ // Гео-Сибирь. 2009. Т.6. С.307-311.
30. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы: Семейские. Иркутск, 1920. С.69-70 и др.
31. Там же. С.71.
32. Анушкин В.И. Русская риторика: исторический аспект. М., 2003. С.171.
33. ЧІМ. Ал.335.
34. Там же. Л.2.
35. Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895.
36. См., напр.: Дергачева И.В. Синодик с литературными предисловиями: история возникновения и бытования на Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 2(4). С.89-96.
37. Пыпин А.Н. Сводный старообрядческий синодик. СПб., 1883.
38. ЧІМ. Ал.335. Л.2 об.-3.
39. Там же. Л.3 об.

К.А. ЛАТЫШЕВ

СОВЕТСКАЯ АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ АГИТАЦИЯ (1922-1929 ГГ.) В ОТНОШЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ПОСТСОВЕТСКОЙ РУССКОЯЗЫЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Исследовательская ситуация в постсоветское время характерна увеличением интереса к конфессиональной истории. В качестве основной причины мы можем назвать значительное увеличение влияния религии на жизнь общества в целом, а так же отдельных его групп и представителей. Данный процесс объясняет значительное увеличение роли научного знания о религиозной стороне жизни человека. Наибольшее значение данное направление имеет при изучении истории различных аспектов традиционной культуры, так как она непрерывно связана с религиозным мировоззрением. Мы считаем, что в данном контексте наибольшее значение обретает изучение истории этноконфессиональных групп, частным случаем которых являются старообрядцы.

Ввиду широкого территориального распространения старообрядческих общин, а так же строгого (пусть и различного) соблюдения определённых религиозных норм и обычаев, которые являются фундаментальными основами их жизни, мы считаем важным и значимым изучение советской антирелигиозной политики на примере её реализации в отношении старообрядцев.

Историография истории старообрядчества весьма значительна, однако, интересующий нас хронологический период (1922-1929 гг.) длительное время не находился в центре внимания исторической науки. На данный момент этот период вызывает значительный интерес в постсоветской исторической науке, при этом следует уточнить, что специальные исследования относительно советской антирелигиозной агитации периода 1922-1929 гг. отсутствуют. Зачастую антирелигиозная агитация рассматривается лишь как элемент общей антирелигиозной политики без выделения данного этапа, однако подобные сведения достаточно многочисленны.

Ввиду значительного количества постсоветских исследований, посвящённых данной теме, введению в научный оборот большого количества источников, мы считаем актуальным изучение историографического аспекта проблемы советской антирелигиозной агитации в означенный период. Под постсоветской историографией мы понимаем исторические исследования периода с 1991 г. по наше время (2019 г.).

Территориальные рамки данного исследования заключаются в границах СССР периода 1922-1929 гг.

В качестве нижней хронологической границы нами был определён 1922 г. ввиду того, что тогда СССР был сформирован как государст-

во, также закончена гражданская война, что позволяет нам рассматривать антирелигиозную политику как самостоятельное явление, без учёта части факторов внешнего воздействия.

В качестве верхней хронологической границы мы используем 1929 г., год «великого перелома», ставший началом репрессивной политики и значительного изменения советской антирелигиозной политики, которые начались с принятия постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях».

Так, Апанасенок А.В. Апанасенок Е.С. в статье «„Осколки старого мира“ в социалистической деревне: сельские древнеправославные общины Курского края в 1920-е–1980-е гг.» указывают, что советская антирелигиозная борьба изначально должна была в самой значительной мере ударить именно по старообрядчеству, ввиду того, что старообрядцы — наиболее воцерковлённая, и при этом зажиточная часть населения. Авторы приводят конкретные примеры антирелигиозной агитации в 1920-е гг, в частности активное выступление атеистического общества против религиозных праздников, так: «В деревне антирождественская кампания должна пройти под знаком усиления темпа коллективизации сельского хозяйства, поднятия урожайности и организации бедных слоёв на борьбу с кулачеством. В районах со старообрядческим населением центр тяжести антирелигиозной кампании должен пасть на 6 и 7 января. Ставились инсценировки, высмеивающие «попов» и библейские сюжеты» [1, с.217]. Авторы указывают, что значительных результатов в 1920-е гг. советским антирелигиозным деятелям получить не удалось. Они опираясь на воспоминания старообрядцев пишут, что последние рассматривали советскую антирелигиозную агитацию как «кривляния». В подтверждение неэффективности антирелигиозной политики данного этапа авторы приводят следующие сведения из социологических советских исследований от 1928 г. относительно Курской области, где было сказано что «посещаемость церквей и молитвенных домов составляет от 75 до 95%, при этом самая высокая посещаемость — в пунктах, населённых старообрядцами» [1, с.218].

Мы считаем наиболее важным отметить восприятие старообрядцами антирелигиозной политики, приведённой авторами. Данное отношение конкретных людей (подтверждённое статистикой о посещаемости старообрядческих храмов на 1928 г.) наиболее точно характеризует

низкую эффективность централизованного воздействия на старообрядчество в данный период. Касаемо информации авторов о целенаправленной деятельности советских агитаторов относительно бедноты, мы считаем необходимым процитировать одно положение из монографии Е.Е. Дутчак «Из „Вавилона“ в „Беловодье“: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.)». Интересующий нас материал расположен во втором пункте третьей главы, который полностью посвящён интересующему нас хронологическому периоду. Говоря о 1920-х гг, автор указывает на интересный факт использования советской антирелигиозной пропаганды в качестве средства воздействия на разрушения общины: «Советская власть, взяв на себя роль защитника неимущих, превратила помощь беднейшим слоям деревни из эпизодической (стимулирующей) в постоянную и дополненную политическими привилегиями». [2, с 269]. Таким образом, комитеты бедноты в старообрядческих общинах нами рассматриваются в первую очередь как конкретный антирелигиозный компонент, ведь старообрядческая община именно сугубо религиозной связью в значительной мере отличается от иных общественных объединений. Автор также приводит информацию о воздействии (в частности дискредитации) старообрядцев в прессе. Автор подчёркивает, что старообрядческие скиты (ввиду того, что прямого финансирования они не получали, а жили за счёт общин) получали наибольший урон от данной политики.

Продолжая тему статистических данных, мы обратимся к исследованию Чувьюрова А.А. «Проблема статистики в исследованиях по старообрядчеству (на материале коми Старообрядчества)» [3]. Автор, рассматривая проблему составления статистики относительно старообрядческого населения (а именно период 1920-х гг.), утверждает, что статистика составлялась преимущественно для социально-политических целей. На примере республики Ко-ми (которая являлась местом ссылки для наиболее опасных с точки зрения государства религиозных групп), он приводит данные о том, что постоянное статистическое наблюдение относительно представителей старообрядчества велось исключительно за «бегунами», т.е. старообрядцами бегунского согласия. Приведённые автором данные говорят о том, что старообрядчество в целом не находилось под особым надзором властей в 1920-е гг., за исключением отдельных групп, особенности религиозных верований которых кардинально противоречили советскому законодательству, что в некоторой мере характеризует отношение советского государства к старообрядчеству как «умеренно-враждебное». Мы не можем говорить о массовом использовании статистики в качестве метода антирелигиозного воздействия путём занижения или изменения ее ввиду того, что в различных статистических исследованиях на 1920-е гг. отмечается значительное количество

верующих-старообрядцев без значительного спада ввиду антирелигиозной агитации.

Возвращаясь конкретно к антирелигиозной агитации в старообрядческой среде, обратим внимание на ситуацию в БССР, описанную в работе Р.М. Рогинского «Старообрядчество Гомельщины и советская власть. 1920-е — 1930-е годы (по архивным данным и устным источникам)» [4]. Автор указывает на тот факт, что в 1920-е годы светская власть стремилась разрушить старообрядческую общину «изнутри», внося в неё разногласия, привлекая на свою сторону молодёжь и беднейшие слои населения. На территории Беларуси данное желание дополнительно подкреплялось тем, что старообрядчество имело значительные трудовые людские ресурсы, которых старались привлечь к советскому строительству. Автор описывает конкретные антирелигиозные мероприятия, проводимые советской властью. Так «в Гомеле и в уезде среди комсомольцев были созданы краткосрочные кружки, где были прочитаны ряд лекций антирелигиозного характера, антирелигиозные митинги на фабриках и заводах, массовые собрания среди крестьян в избах-чительнях» [4, с. 230]. Автор указывает, что отдельные мероприятия проводились целенаправленно в канун церковных праздников.

Наш наибольший интерес вызывают характеристики эффективности антирелигиозной политики с точки зрения современников, приводимые автором. Прочитав наиболее существенный из них: «Так, в протоколе от 10 февраля 1928 г, сообщалось, что культмассовая работа среди старообрядцев практически невозможна „они ещё крепки в своих обычаях“» [4, с.230], Следует отметить, что автор выделял в качестве важного и отдельного направления вовлечения в общественную жизнь девушек и женщин, в сельских клубах проводились отдельные мероприятия для молодых крестьянок, отдельным направлением женотдела и комсомола являлась религиозная пропаганда, направленная на разъяснение вреда религиозного воспитания. Мы считаем необходимым подчеркнуть, что автор не обозначает никаких антирелигиозных действий до начала 1929 г. за исключением агитационной работы.

Затронув тему антирелигиозной агитации в отношении женщин на территории БССР, мы продолжим рассматривать данное направление в исследованиях И.В. Куприяновой, в статье «Старообрядческая семья: религиозно-культурная доминанта» [5]. Говоря о старообрядческой семье на Алтае, Куприянова приводит данные современных этнографических исследовательских центров, массово заселённых старообрядцами. У тех, которые были рождены в 1920-е гг., лишь один родитель относится к старообрядчеству. В статье подробно описывается ситуация в дореволюционный период, когда брак с «иноверцем» (не говоря уже о неверующих) был явлением исключительным. Мы можем предположить, что данный факт вызван успехами советской антирелигиозной политики,

а в частности передачи бракоразводного процесса в государственное управление, что оказало значительное влияние на жизнь старообрядческой общины. В некотором плане это оказало серьёзное воздействие на её целостность.

Автор подчёркивает роль женщин в старообрядчестве и указывает на то, что они «были приверженцы старой веры в большей степени, нежели мужчины». Так, в программе съезда поморцев западносибирского округа в 1927 г. поднимался вопрос «можно ли крестить детей у безбожников», жёны которых остаются верующими [5, с.329], что в некоторой степени подтверждает, что в период 1920-х гг. старообрядцы имели значительное количество семей, в которых лишь один человек (в данном случае жена) являлась верующей. Данный момент, отражённый автором, вызывает у нас значительный интерес. Раз подобный вопрос поднимался на съезде западносибирского округа в 1927 г., значит, подобная ситуация была не просто распространена, а являлась стандартной, т.к. старообрядческое общество было в значительной степени консервативным, и сам факт подобного вопроса определённо означает значительное изменение ситуации в жизни старообрядцев, что в свою очередь говорит о значительных успехах антирелигиозной агитационной политики.

Продолжая рассматривать вопрос социальных взаимоотношений между старообрядцами и государством в статье «Социальная структура Алтая в послереволюционный период» [6], автор уделяет большое внимание роли НЭПа в жизни старообрядчества. Приводится информация о том, что в 1920-е гг. зажиточные крестьяне-старообрядцы Алтая обладали значительным количеством «машинной техники и тяглового скота», объектами сельской промышленности, «практически все владели различными торговыми объектами». В данном контексте мы считаем необходимым привести информацию из статьи Е.А. Агеевой «Репрессии 1920-1930-гг. против старообрядцев Богородского края (по материалам следственных дел ГАРФ)» [7]. Автор, описывая репрессии, указывает на судьбу старообрядца Ф.С. Терехова, который был крестьянином, а в дальнейшем, с 1917 по 1926 год руководил фабрикой. О его статусе старообрядца было доподлинно известно, затем «всё потеряв» он стал работать слесарем, а далее крестьянствовать. Причины, по которым фабрика была потеряна, не указываются. Активные экономически-правовые отношения являются важным показателем успехов советской агитационной деятельности.

Относительно социальной ситуации И.В. Куприянова указывает, что в 1920-е гг. младшее поколение старообрядцев получало светское образование ввиду того, что у них появились специалисты в сфере интеллектуально-го труда. Это явно говорит о контакте с властями и социальной адаптации. Сам факт получения старообрядцами государственного образования говорит о том, что антирелигиозная агитация достигала своей цели, ведь убеждение в необходимости получении

классического образования являлось важной её составляющей.

Продолжив тему взаимоотношений советского государства со старообрядческими общинами в вопросах хозяйственно-социальных мы обратимся к статье А.В. Кострова «„Семейские (зabayкальские старообрядцы)“ А.М. Поповой как источник по истории развития хозяйства староверов байкальской Сибири в 20-е гг. XX в.» [8], которая ставит перед собой целью характеристику исследования А.М. Поповой в качестве исторического источника. В контексте нашей работы мы считаем необходимым отметить особое внимание А.В. Кострова к значительному увеличению технических приспособлений, изготовленных фабричным образом у старообрядцев в 1920-х гг., ввиду того, что наличие подобных машин есть прямая характеристика, отражающая изменение старообрядчества. Согласно религиозным нормам, возделывание земли у старообрядцев должно было производиться исключительно чистыми (т.е. созданными самими старообрядцами) инструментами. Также автор приводит информацию о том, что старообрядцы пользовались помощью государства наравне с самостоятельной обработкой пахотных земель, и описывает случаи, когда старообрядцы пользовались государственными кредитами, хотя в Забайкалье старообрядчеству религиозными нормами было запрещено сотрудничать с представителями власти. Продолжая рассматривать статьи, посвящённые введению в научный оборот источников посвящённых нашей теме, обратимся к исследованию Е.Ф. Луцковской, «Архив Амурского старообрядческого религиозного общества архангельской губернии в 1920-е годы в фондах северодвинского музея». Наибольший интерес у нас вызывают следующие элементы: «устав старообрядцев христиан филипповского толка религиозного общества, удостоверение о регистрации коллектива верующих, акты осмотра моленной и проверки имущества, протоколы общих собраний» [9]. Автор, рассматривая договор о передаче церкви (от 1 марта 1922 г.) старообрядцам в «бессрочное и бесплатное пользование», приводит данные о составе общины, концентрирует внимание на уголовной ответственности за несоблюдение правил и норм содержания храма, и отмечает, что никакой ответственности со стороны органов Советской власти текст договора не фиксировал.

В данном контексте мы считаем важным вспомнить статью Н.Ф. Рыженков в которой автор на примере церкви Печерского уезда приводит аналогичные данные, где также отражён пункт о запрете осуществления любой политической активности против советской власти» [10].

Продолжая рассматривать формы и методы антирелигиозной борьбы, мы вновь обратимся к А.В. Кострову. В статье «Советская власть и старообрядцы байкальской Сибири в 1920-е гг.» [11] автор изучает специфику государственно-церковных отношений. В контексте нашего

исследования наибольший интерес вызывает характеристика автором отношений старообрядцев к советской власти. Так, в секретном сообщении 1925 г. говорилось, что «влияние революционных тенденций оказало воздействие на местных старообрядцев (в первую очередь — на бедноту), однако зажиточные крестьяне являются столпом и хранителями церковных преданий, выразителями общественного мнения» [11]. Также автор, ссылаясь на источник 1928 г., указывает, что «о коммунистах, как о слугах антихриста мнение довольно дружное, однако к советской власти «семейские относятся не особо доброжелательно» а во многих сёлах «некоторые слои даже враждебно» [11]. При этом в тексте косвенно упоминается активность в просветительской работе. Говоря о ситуации в 1927 г., автор упоминает высказывания старообрядческого начетчика, который негативно описывает строительство «клубов, изб-читален, школ и прочего». Данный факт подтверждает предположения о целенаправленной антирелигиозной деятельности в отношении старообрядчества, хоть и не конкретизирует их, большое внимание он уделяет проблеме регистрации церквей и общин.

В конце обратимся к статье А.В. Кострова «Эволюция старообрядчества Байкальской Сибири в период становления советского общества» [12], в которой он подробно рассматривает экономическую составляющую советской антирелигиозной политики. Однако нас интересует тот момент, в котором он указывает, что ко второй половине 1920-х гг. влияние старообрядческого руководства на общину значительно снизилось. Увеличился процент разводов (которые были фактически недопустимы на предыдущих исторических этапах существования старообрядчества), появились браки с атеистами и представителями иной веры. По данному вопросу автор приходит к схожим выводам с И.В. Куприяновой, что советская антирелигиозная агитация и передача бракоразводного процесса в руки государства нанесла больший урон старообрядческой общине.

Важен вопрос эмансипации женщин исповедующих старообрядчество. Автор уделял значительное внимание данному процессу, приводит сведения о том, что советская власть рассматривала женщин как угнетённый класс, а также оплот религиозных предрассудков, что в некоторой степени оправдано ввиду значимости женщины в религиозной жизни старообрядчества. Автор приводит сведения о том, что нет массовости и охвата среди женщин семейских партсобраниями (схожие факты относительно Гомельщины мы приводили в начале статьи, опираясь на данные Р.М. Рогинского). Также указывает, что старообрядческие женщины отказывались участвовать в агитационных мероприятиях и посещали исключительно школу, игнорируя изб-читальню и красный уголок. Автор считает, что важной частью отказа женщин была их физическая занятость, приводит данные о том, что

незначительный процент женщин всё же вливался в социальную жизнь советского государства, в частности учувствовал в выборах и праздниках в конце 1920-х гг. Таким образом, мы можем констатировать тот факт, что светское государство прилагало значительные усилия для проникновения внутрь старообрядческой общины, направляя свою деятельность на различные социальные группы внутри общины, в частности на молодёжь, женщин и бедняков.

Подводя итог, мы считаем важным обозначить, что вопрос советской антирелигиозной агитации занимает важное место в постсоветской исторической литературе, посвящённой истории старообрядчества 1920-х гг. Авторы редко выделяют его в качестве отдельного направления в исследовании, рассматривая в контексте иных проблем, в большей степени при рассмотрении экономических или политических мер воздействия на старообрядческие общины.

Среди наиболее важных аспектов в исследованиях советской агитационной деятельности мы можем выделить 2 крупных направления:

1) Агитация, направленная на социальную адаптацию старообрядцев в советском обществе.

Данное направление мы разделяем на 3 основных подпункта:

а) Воздействие на бедноту с целью создания расслоения в старообрядческой общине;

б) Воздействие на «молодёжь» с целью обучения широкому кругу специальностей в светских учебных заведениях;

в) Воздействие на женщин в старообрядчестве ввиду их «угнетённого» положения, а также твёрдости в религиозных убеждениях.

2) Вопрос дискредитации старообрядческого монашества, жившего отдельно от общины (в частности в скитах), которые в большинстве случаев находились на обеспечении общин.

Важным показателем эффективности советской антирелигиозной работы в 1920-е гг. мы считаем изменения в жизни старообрядческих общин в различных аспектах, среди наиболее важных мы можем выделить большую свободу семейных отношений, которые до периода 1920-х гг. в значительной мере регулировались старейшинами общины; взаимодействие в экономическом плане, в частности использование старообрядцами техники, продукции, созданной фабричным путём, что нарушало многие религиозные нормы, согласно которым старообрядцы должны пользоваться «чистыми» (т.е. самостоятельно созданными) орудиями труда и предметами обихода.

Приведённые данные в комплексе позволяют нам утверждать, что советская антирелигиозная политика 1920-х гг. оказала значительное влияние на существование старообрядческих общин, несмотря на то, что исследователи нередко приводили примеры, когда советские антирелигиозные деятели данного периода утверждали, что политика оказывалась

неэффективной. Да, советское антирелигиозное давление не смогло в период 1920-х гг. заставить старообрядцев отказаться от веры, однако, в жизнь общин были внесены значительные изменения, которые в дальнейшем, в 1930-е гг., оказали значительное влияние на ослабление сопротивления старообрядцев антирелигиозной репрессивной политике. Мы считаем, что данное направление исследования нуждается в более подробном и общем анализе, чем есть на сегодняшний день.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Апанасенок, А.В. Апанасенок, Е.С. «Осколки старого мира» в социалистической деревне: сельские древлеправославные общины Курского края в 1920-е–1980-е гг. // Сборник материалов научной конференции «Старообрядчество, история культура современность». Т.1. М., 2011. С.216-229.
2. Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.) Томск, 2007.
3. Чувьуров А.А. Проблема статистики в исследованиях старообрядчества (на материале коми Старообрядчества) // Сборник материалов научной конференции «Старообрядчество, история культура современность». Т.1. М., 2005. С.142-153.
4. Рогинский Р.М. Старообрядчество Гомельщины и советская власть. 1920–1930-е годы (по архивным данным и устным источникам) // Сборник материалов научной конференции «Старообрядчество: история, культура, современность». Т.1. М., 2005. С.229–236.
5. Куприянова И.В. Старообрядческая семья:

религиозно-культурная доминанта // Мир науки, культуры, образования. 2013. 4 (41). С.326-330.

6. Куприянова И.В. Социальная структура старообрядчества Алтая в послереволюционный период // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов, 2014. №10 (48). Ч.1. С.96-98.
7. Агеева Е.А. «Репрессии 1920-1930- гг. против старообрядцев Богородского края (по материалам следственных дел ГАРФ) [Электронный ресурс] // Богородск-Ногинск. Богородское краеведение – Дата доступа 25.05.2019 URL <https://www.bogorodsk-noginsk.ru/starover/20141124.htm>
8. Костров А.В. «Семейские (забайкальские старообрядцы)» А.М. Поповой как источник по истории развития хозяйства староверов байкальской Сибири в 20-е гг. XX в. // Историко-экономические исследования. 2010. Т.11. №2. С.93-102.
9. Луцковская Е.Ф. Архив Амбурского старообрядческого религиозного общества архангельской губернии в 1920-е годы в фондах северодвинского музея // Сборник материалов научной конференции «Старообрядчество, история культура современность». Т.1. М., 2014. С.188-197
10. Рыженко Н.Ф. Старообрядчество севера европейской части России в период советской государственности // Сборник материалов научной конференции «Старообрядчество, история культура современность». Т.1. М., 2011. С.216-229.
11. Костров А.В. Советская власть и старообрядцы байкальской Сибири в 1920-е гг. // Новый исторический вестник. 2010. №1 (23). С.35-44.
12. Костров А.В. Эволюция старообрядчества Байкальской Сибири в период становления советского общества /// Вестник Иркутского государственного технического университета. 2010. №7. С.326-331.

В.А. ЛИПИНСКАЯ

ТРАДИЦИОННОЕ ГОНЧАРСТВО СТАРООБРЯДЦЕВ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

За годы экспедиционной работы в Западной Сибири приходилось постоянно наблюдать преобладание в кухонной утвари глиняной посуды. Как выяснилось, ее легко и успешно могли делать хозяйки в каждой семье.

Гончарство известно как один из древнейших промыслов, появившийся с того времени, как люди научились готовить пищу на огне. За века существования этого производства сменилось несколько исторических этапов его развития, совершенствовались приемы и способы, входила в быт утварь из других более современных материалов. Эти изменения происходили в мире, имели место в европейской части страны, но старообрядцы в Западной Сибири продолжали в XX в. сохранять самые примитивные приемы использования глины. В настоящем докладе представлены материалы, полученные при полевых наблюдениях в селениях старообрядцев во второй половине XX в. Они показали, что изготовление глиняной утвари старообрядцами было основано на традиционных общих действиях, но имело некоторые местные особенности.

Основная техника производства, отработанная за долгий период истории гончарства, включает несколько последовательных этапов: заготовка сырья, формование, сушка и обжиг, закаливание. В практике их выполнения определились этнические и региональные особенности. Сравнение сибирских материалов со сведениями из других местностей страны также показало некоторую специфичность их практики.

Изготовление домашней утвари у русских сибиряков долгое время было делом внутрисемейным: мужчины работали с деревом, женщины — с глиной. В XX в. большинство женщин среднего и преклонного возраста знали, умели и готовы были показать простейшие приемы лепки.

Для изготовления глиняных изделий в первую очередь необходимо было найти подходящий материал — мягкую пластичную глину. Мощные пласты этой породы залегают по всему региону как подпочвенный слой, а местами — с выходом на поверхность. Качество глины различно: самая нежная и хрупкая — белая (белик) использовалась женщинами для побелки стен и печей, а для производства посуды брали более вязкую желтую и красноватую, местами встречалась зеленоватая, но более всего в работу шла желтая.

Женщины работали с глиной в избе или на усадьбе. Заготовленное сырье разделяли на комки, отобранное для лепки долго разминали руками в корыте или ногами на полу, подстелив грубое полотно. Затем руками вымешивали, нащупывали

и удаляли все попавшие твердые включения и жесткие комки, при этом иногда подливали воду для мягкости глиняного теста. В горной местности юга Сибири (Бухтарминская долина) подливали не воду, а сыворотку простокваши. Это одна из локальных особенностей. Упоминания о добавлении в глину молочных продуктов не встречались ни в других местностях Сибири, ни в европейской части страны. В некоторых сибирских селениях подсыпали в глиняное тесто мелкий песок, что нередко применяли гончары в различных регионах.

Готовое глиняное тесто собирали в один или несколько комков и приступали к изготовлению посуды. Умение делать ее считалось обязательным для каждой хозяйки. Взяв нужный комок глины, женщина разминала его руками в лепешку и затем формовала в соответствии со своим замыслом и потребностями хозяйства. В каждой семье имелось большое количество глиняной посуды различной формы и назначения. Более всего требовались горшки и горшечки для приготовления еды. Их делали различных размеров с учетом количества едоков. В каждой семье нужна была квашня (квашенка), в которой заводили хлебное тесто. Для жарения и тушения продуктов животноводства делали толстостенные глиняные сковороды (латки) круглой или овальной формы с широким плоским дном и загнутыми вверх краями различной высоты. Много посуды создавали для молочных продуктов: большие подойники, у которых иногда загибали «носик» для удобства сливания, крынки для хранения молока высокой цилиндрической формы с небольшим расширением кверху и довольно узкой горловиной (чтобы прошла рука). В крынках же держали жиры: растительное и коровье масло, сало животных. Пиво и квас варили в корчагах бочкообразной формы, хранили их в лагунах, закрывавшихся деревянной крышкой с отверстием. Имелись также малые формы: стаканы, чашки, миски. Кроме этого женщины лепили черепки (черепушки) для кормления домашних животных. Оберегая чистоту посуды, старообрядцы не допускали пользования ею людьми иной веры, тем более — животными.

Сибирячки знали два технических приема изготовления посуды: из них вылепливание или выскабливание признается исследователями самым древним способом, другой прием — налепливание — бытовал в нескольких вариантах.

В селениях старообрядцев более примитивную технику использовали для изготовления небольших предметов: черепки, солонки, миски, чашки, латки лепили без круга, используя любые плоские предметы: деревянные чурки, доски для

резки овощей, донце от кадки, сковороды, любые другие плоскости и даже плитки сланцевого камня. Все эти предметы имели поверхность, которую можно было поворачивать. Ком глины клали на нее сверху, разравнивали и загибали края на нужную высоту, формируя желаемый предмет. По словам женщин, в XX в. очень удобно было лепить на чугунной сковороде, так как она хорошо вращалась, а загнутые вверх края легко захватывались рукой. Поэтому иногда, если не было круга, на ней лепили и горшки. Использование плоских предметов для выделки посуды рассматривается специалистами как стадия, предшествующая созданию гончарного круга.

В старообрядческих селениях для изготовления крупных форм женщины использовали ручной гончарный круг. В этом, следующем по времени этапе развития гончарства, принимали участие мужчины. Они вытесывали круги из местных пород деревьев: сосны, кедра, пихты.

Наиболее распространен был гончарный круг в виде небольшого переносного станка с неподвижной деревянной осью, на которой вращался диск. Станки имели различное устройство. Основой мог служить обрубок дерева или вырезанный толстый диск (10-20 см), в середине которого крепилась ось, и на нее надевали рабочий круг (40-50 см в диаметре) с выемкой в середине для оси.

Различия заключались в толщине дисков, в соотношении диаметров верхней и нижней части, в способах крепления станка. Так, один из виденных нами вариантов повторял устройство прялки. Он имел донце для сидения, в котором вместо лопаски был укреплен небольшой диск на оси. Некоторые станки напоминали конструкции ручных жерновов: оба диска были примерно одинаковых размеров, но верхний не имел ручки, а надевался на ось.

Задача мужчин при изготовлении гончарного круга заключалась в усилении момента вращения для убыстрения и облегчения труда женщины. Усложнение конструкции привело к укреплению под верхним диском при помощи четырех стержней крестовины с отверстием, через которое проходила ось. Образец такого круга в начале XX в. был передан в РЭМ сибирским собирателем (коллекция Белослюдова). Круги с крестовиной были широко распространены в европейской части страны, пользовались подобными старообрядцы и в Восточной Сибири. Отмеченные небольшие различия в конструкции станка свидетельствуют о том, что в новом регионе крестьяне самостоятельно искали возможности для усовершенствования круга.

В начале XX в. в Сибири стали интенсивно развиваться рыночные отношения. Это послужило поводом для вовлечения мужчин в производство посуды для продажи ее на рынках, что способствовало совершенствованию круга. В Змеиногорском р-не Алтайского края мы познакомились с гончаром П.С. Максименковым, который делал круги и лепил посуду не только для

своей семьи, но и на продажу. Он сообщил, что в этой местности мужчины включились в гончарство примерно с 1930-х годов. Они работали на станке, имевшем скамью для сидения. Ось могла крепиться неподвижно к скамье, и в таком варианте на нее надевали круг с выемкой внизу. Ось могла крепиться и в диске, тогда она вращалась в прорези скамьи. По словам П.С. Максименкова, в этот период мужчины при возможности стремились использовать в качестве оси металлический стержень, что увеличивало скорость вращения. Одновременно для усиления энергии движения круг увеличивали и утяжеляли. Для одного из своих заказчиков мастер сделал большой круг диаметром около метра и с металлической полосой по нижнему краю. До конца XX в. в деревнях можно было найти различные варианты станков, постепенно находивших свое последнее место в печат.

Техника лепки глиняной посуды женщинами и мужчинами применялась одинаковая — так называемый метод кольцевого налепа (техника шнуровой керамики). В действиях женщин было много общего с выпечкой теста. Для начала присыпали диск круга песочком или золой, как «припыливали» стол перед разделкой теста. Затем из глины заготавливали жгуты и приминали их рукой или скалкой, получая нужной длины каралички. Так же назывались жгуты и печения из теста, подававшиеся к утреннему завтраку. Глиняные каралички наращивали на донце до нужной высоты. При этом одной рукой лепили, а другой вращали круг. Снаружи выравнивали поверхность деревянным ножиком и заглаживали мокрой тряпкой. Готовые изделия срезали с круга ниткой, а мужчины — проволокой и ставили для просушки на лавки и полки в избе, в сенях, в сарае. Все эти действия традиционны, ручной гончарный круг господствовал длительное время в восточноевропейском гончарстве в течение I-го тысячелетия.

Дальнейшие действия при работе с глиной повсеместно заключались в обжиге и закаливании изделий. В Сибири сохранялось привычное для женщин использование жара русской печи. После просушивания заготовки ставили в печь на дрова, а когда они прогорали, раскаленные до красна изделия вынимали на хлебной лопате с помощью палки или ухвата, сразу же опуская их в теплую обвару, налитую в деревянную кадушку или корыто.

В качестве обвары на юге Западной Сибири использовали преимущественно молочную сыворотку, а в Горно-Алтайской области кроме того и пахтанье — жидкость, оставшуюся после сбивания масла. В Бухтарминской долине старообрядцы обваривали посуду в молоке, и лишь когда его было мало, заменяли на пахтанье. В других местностях Сибири считали лучшей хлебную обвару, например, из квасной гущи, оставшейся после приготовления солодового кваса, или из ржаного хлебного теста, разведенного водой. В неурожайные годы использовали раствор льняной

макухи — отходов после получения льняного масла. По нашему мнению, состав обвары определялся направленностью хозяйства. Там, где было развито молочное скотоводство, использовали молочные продукты, при зерновом хозяйстве — хлебные.

Обваривание — распространенный у восточнославянских народов прием закаливания глиняной посуды, изготовленной на ручном гончарном кругу и обожженной в печи. В первой половине XX в. подобное закаливание проводили в севернорусском регионе, используя теплый раствор ржаной муки, реже — овсяной или ячменной, а в отдельных местностях также и отходы от производства льняного масла. Это указывает на преемственность традиции, но вместе с тем и на самостоятельность сибиряков в выборе состава обвары в соответствии с направленностью их хозяйственной деятельности.

В конце XIX в. на юг Западной Сибири хлынул новый поток переселенцев из центральных и южных регионов страны. Прибывшие привезли новую технику гончарства, ножной гончарный круг, обустроили горны. С их приездом стал развиваться с начала XX в. гончарный

промысел, появлялись не только утилитарные, но и декоративные изделия. Они выглядели значительно лучше, чем самодельные женские. Сибирская примитивная керамика, выполненная в технике догончарного производства, была груба и толстостенна (толщиной до 1 см), простых форм, без окраски и декора. Она имела чисто утилитарное назначение и в этом качестве пронесла севернорусскую народную традицию через весь западносибирский регион.

Сибирское керамическое производство было начато русскими женщинами около печи с использованием привычных им инструментов: доски, салки, хлебной лопаты. Просуществовав несколько веков, оно постепенно вытеснялось более совершенным гончарным промыслом, а его изделия сменяла современная утварь. Однако старинные бытовые изделия существовали в XX в. наряду с новыми, а при необходимости женщины могли возобновить их производство. Приведенные в докладе сведения указывают на глубину народной памяти и подтверждают известную характеристику старообрядцев как надежных хранителей народной традиции.

Е.Ф. ЛУЦКОВСКАЯ

ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СКИТОВ АРХАНГЕЛЬСКОГО УЕЗДА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ

В статье даётся краткий обзор старообрядческих скитов, существовавших в Архангельском уезде Архангельской губернии в XVIII – начале XX вв. По современному административному делению – это окрестности г. Северодвинска Архангельской области, центра атомного судостроения. При проведении исследований автором были использованы материалы Государственного архива Архангельской области (г. Архангельск).

На Русском Севере был 31 старообрядческий скит – в Подвинье, на Мезени, на Печоре и по всему беломорскому побережью (1). По официальным данным, в Архангельском уезде Архангельской губернии в 1891 г. числились следующие скиты: Половой, Слободской, Малолахотский, Большекородский, Малокородский, Белозерский, Пертозерский, Амбургский (в некоторых документах встречаются другие названия: Амбургский, Анбургский) (2). Последние пять скитов располагались на территории, прилегающей к современному Северодвинску. Большекородский, Малокородский, Белозерский, Пертозерский скиты находились во втором стане Архангельского уезда Вознесенской волости. Большекородский скит был расположен от Архангельска в 28 верстах, от Рикасихинской станции – в 13 и от Малокородского скита в версте, на берегу Кородского озера. Амбургский скит относился к Сюземской волости и находился в 49 верстах от г. Архангельска, влево от Онежского почтового тракта, от Таборской почтовой станции в 10 верстах, не доезжая Пертозерского скита 6 вёрст. В 10 верстах от Амбургского находился Белозерский скит. Все скиты основывались около озёр: Амбургское, Кородское, Белое озеро, Пертозеро. Располагались они на относительно небольшом расстоянии друг от друга.

Добраться туда было трудно. Находились они в самых глухих местах, дорог к ним не было, а пройти можно было только по тропинкам, проложенным по болотам, да и то не во всякое время года. Летняя пешеходная дорога туда проходила по проложенным для этой цели обтёсаным брёвнам (рыбинам); такое путешествие не всегда являлось безопасным. Зимой можно было проехать по озёрам, моховым болотам и тундрам на санях на одной лошади, да и то при малом выпадении снега (3). В скитах летом собиралась масса народа, особенно накануне больших и двенадцатых праздников, а также многие приезжали туда на богомолье под видом сбора грибов и ягод.

Точных дат их основания установить не удалось. Ведь скиты и моленные образовывались

тайно, естественно, никаких актов не составлялось, поэтому и официальных точных данных об их возникновении быть не могло. Во многих просмотренных автором архивных документах часто встречаются фразы: «Существует с незапамятных времён» (Амбургский скит), «Сведений о времени основания скита не имеется» (Белозерский, Пертозерский, Большекородский и Малокородский), «О времени основания скита сведений не имеется, но не позднее конца XVIII столетия» (Пертозерский) (4).

Архивные документы рассказывают, что «с незапамятных времён», когда началось исправление старейших богослужебных книг, и когда преследовали последователей «старой веры», по разным местам начали возникать скиты, где укрывались и испасались люди «старой веры». По таким же причинам образовывались скиты и в Архангельском уезде, в том числе Амбургский и Большекородский. Во всяком случае, возникновение названных скитов нужно отнести к более дальним временам и, быть может, к началу или середине XVIII в.

Амбургский скит. Большое значение в распространении и укреплении старообрядчества на Севере России имело Соловецкое восстание (1668-1676). После его поражения многие монахи, обетники и трудники, утраченные гонениями, бежали из монастыря и расселились по всему Поморью. Здесь можно было скрыться в диких, пустынных лесах, среди труднопроходимых болот. В «Амбургские» ушли из Соловецкого монастыря во время бунта, унося с собой святые иконы и книги. В их числе была местночтимая икона святителя Николая, позже хранившаяся в Амбургской часовне. Все живущие в Амбургском скиту были известны Кудьмозерским жителям, через которых и получали себе продовольствие (5).

После Петровских времен преследования старообрядцев продолжались. «Тогда, укрывавшиеся в разных местностях собрались в одно и образовали небольшое селение на северном берегу Амбургского озера, построили моленну, к коим начали селиться из разных местностей Архангельской губернии ревнители старой веры» (6).

Постепенно образовался Амбургский посёлок из старообрядцев. В нём проживали семьями в обыкновенных крестьянских избах, называемых кельями. Крестьяне занимались отчасти хлебопашеством, отчасти рыбным и другими промыслами. Летом – сбором грибов и ягод и другими работами. Плоды своих трудов по санному пути возили в город на продажу (7). Единственным отличительным

внешним признаком таких посёлков являлись находящиеся здесь старообрядческие молельни, в которых было много ценных книг и образов, литые, серебряные старинные складни (8). Молельни как таковой не было только в Белозерском ските.

Амбургский скит являлся местным духовным центром старообрядчества и пользовался большой известностью и популярностью не только на Севере, но и в обеих столицах Российской империи, откуда поступали иногда богатые дары от ревнителей старой веры. Среди них были и влиятельные люди, которые в конце XVIII в. стали ходатайствовать перед высочайшей властью о разрешении на постройку новой моленной и свободного проживания в скиту. Из архивных документов известно, что «Архангельская Казённая Палата дозволила в 1793 г. жителям Амбургской пустыни вырубить известное количество леса (316 дерев) в дачах Кудьмозерской волости на «общую молельную келию» (9). Помещалась она в двухэтажном доме. На первом этаже находилась просторная и довольно опрятно содержащаяся молельная зала, общего типа старообрядческих молелен с перегородкою посредине и массою икон, среди которых были довольно ценные, а на втором — две комнаты-кельи (10). Заведовала ею Матрёна Хвиюзова в возрасте 72 лет.

В конце XVIII в. скит состоял из 100 небольших домиков с огромной моленной, больницей и богадельней и насчитывал около 300 жителей (11).

Судя по архивным документам, материальное состояние живущих в скитах при малых их требованиях вполне обеспечивалось теми добротными пожертвованиями, которые хотя и не особенно щедрой рукой, но всё же «сыпались» из разных мест от лиц, тайно им покровительствовавших. Продовольствие скитам Архангельского уезда доставлялось из Архангельска, Холмогор, а также из близлежащих селений. Бывали также, хотя и очень редко, денежные пособия из Москвы. Вопрос о материальном своём существовании старообрядцы, по возможности, оставляли без ответа или же ограничивались фразой: «Много ли нам надо! Господь бог помогает, а добрые люди не забывают!» (12). Имена своих покровителей скитники, как правило, держали в глубокой тайне. Но, просматривая документы, мы всё-таки встречаем их конкретные фамилии: Гневашевы, Селяниновы и другие.

На 1888 г. в ските числилась большая моленная, 10 жилых домов и 10 нежилых построек, 5 мужчин и 16 женщин. Одним из самых больших и родовитых было семейство Хвиюзовых. Крестьяне этого семейства имели в ските пахотную и сенокосную земли, в хозяйстве — 3 лошади, 5 коров, 1 быка (13).

Большекородский скит — федосеевского согласия. Молельня в этом ските содержалась в исправности, в ней находились довольно ценные иконы и более 70 старых церковных книг. Имущество в ней — книги и иконы — были «сооружены посредством пожертвователей, для чего

ездили запрошки в разные города России». Они наблюдали и порядок при ней, потому что избирали старост, которые вели учёт сумм прихода и расхода и сохраняли имущество, ей принадлежащее.

Эта молельня, существовавшая ещё в XVIII в., сгорела 12 апреля 1860 г., а вместе с ней и 8 келий (14). «Книги, принадлежащие моленной, были вынесены из пожара, а иконы, хотя часть некоторых сгорела, но порядочное количество тоже успели вынести из пожара, а особенно те, которые были в серебре» (15). Имущество, уцелевшее от пожара, было перенесено во второй этаж дома скитской жительницы Анны Кузнецовой, где и устроилась новая молельня, значительно уступающая Амбургской как по размерам, так и по убранству. Заведовала ею Матрёна Андреевна Руткина в возрасте 73 лет (16).

По списку, составленному в 1860 г. чиновником особых поручений при Архангельском губернаторе Ядовиным, в этом ските было 13 домов и 44 человека жителей. На 1891 г. в скиту числилось 8 домов, 1 из них был пустой. Постоянное население скита состояло из 35 человек (6 мужчин, 12 женщин, из которых 4 супруги и 17 детей) (17). Всё население придерживалось раскола, за исключением Ивана Морозова и Фёдора Кузьмина, считавшихся православными.

Фёдор Кузьмин числился в ските иконописцем. Прекрасно реставрируя старые иконы, занимался писанием и новых, подделываясь под старинную иконопись. Кроме того, он сочинял рисунки с назидательно-религиозной целью и делал к ним выписки из старинных книг. Произведения Кузьмина не пользовались особой популярностью среди старообрядцев Амбургского скита или Лахотского выселка, а находили сбыт в местах более далёких от жительства автора или же среди местного старообрядческого населения (18).

Малокородский скит. В нём на 1860 г. находилось семь келий и моленная, пустых келий не было. Как и в другие скиты, сюда приходили на сутки и на двое родственники проживающих, и ночевали приходящие для сбора ягод и грибов крестьянские девки близлежащих селений. Также ночевали крестьяне, приходящие для рубки дров (19).

В 1888 г. от высшего начальства поступило распоряжение приставу 2 стана: молитвенный дом в ските сломать. В связи с этим, шесть человек жителей, некоторые уже в преклонном возрасте, обратились с «покорнейшей просьбою» оставить моленную и самим позволить остаться на жительстве. В своём прошении они писали: «никаких сборищ, кроме нас и беспорядков не бывает, и из братии нашей более никто не поселяется и жалоб от нас ни от кого не поступало» (20). По крайней мере, они просили приостановить сломку моленной до зимы, так как не было свободных работников, проезд к сельбищу затруднителен для пешеходов, и вывезти свои «скудные пожитки» по болотистой дороге невозможно. Ходатайство жителей

Малокородского скита было удовлетворено, им дали отсрочку до 1 декабря 1888 г. А их «ходатайство о дозволении проживать в Малокородском ските до смерти удовлетворено быть не может, они не имеют права жить в скитах, не могут пользоваться и молитвенным домом, который по их выселении должен быть упразднён» (21).

Старообрядческая моленная помещалась в большом хорошем доме. В 1890 г. большая часть старинных икон и книг из неё были вывезены в моленную Малолахотского скита, а часть — передана в частные руки (22).

Пертозерский скит. В скиту жили мужчины и женщины, староверы, беспоповцы, федосеевского согласия, почти все принадлежащие к одной семье Батуриных. В 1805 или в 1806 г.г. Фёдором Батуриным в скиту была построена часовня и устроена «по раскольническому обряду». Находилась она отдельно от жилых домов, за ручейком, в 50 саженях, занимала места в длину 6 сажень, в ширину 4 сажени. Зимой отапливалась. Документов на неё никаких не имелось (23). На поклонение к ней стекался народ из окрестных мест, соседи из Белозерского селения, Задвинской деревни и других, крестьяне православной веры и староверы, которые несли сюда, в кружки, посылную лепту.

Одной из главных святынь Пертозерского сельбища была местночтимая икона Божией Матери под названием «Корсунская», возрастом около 200 лет, находившаяся в этой часовне. Служба в ней отправлялась старообрядцами Батуриными. Икона эта чтится за чудотворную.

В 6 верстах от Пертозерского находился Амбурский скит, куда стекались для молитвы староверы из разных мест. Путь сообщения между ними был самым неудобным, так как пролегал по болоту: летом на лошадях совершенно нельзя ездить, ходить надо было пешком, что с детьми неудобно. Всё это вынуждало местных жителей просить о перестройке означенной часовни в единоверческую церковь, в которой хотя бы временно могла совершаться служба. Они просили архиерейского благословления, покровительства и помощи денежными средствами. Дальнейшее же ходатайство они предоставили священнику Кудьмозерской единоверческой церкви Василию Батурину, уроженцу данного скита (24).

В 1899 г. для противодействия расколу и ослабления его архангельским купцом Яковом Ефимовым Макаровым (25) на собственные средства была построена приписная к Кудьмозерскому приходу церковь в честь иконы Корсунской Божией Матери. Подготовка к её строительству и инициатива перестройки часовни в церковь принадлежала В. Батурину. От его первого обращения в Архангельскую духовную консисторию до окончания строительства прошло около 10 лет. 13 мая 1899 г. вновь устроенная церковь была освящена. А 2 октября 1903 г. она сгорела из-за неисправности печей и халатности истопника.

14 февраля 1906 г. крестьянин Пертозерского

выселка Михаил Батурин, уполномоченный от своих односельчан, обратился в Архангельскую духовную консисторию с прошением о необходимости строительства новой церкви взамен сгоревшей. Протоколом строительного отделения Архангельского губернского правления за № 20 от 23 июня 1906 г. проект на постройку церкви в Пертозере был одобрен (26). Её строителем был всё тот же Я.Е. Макаров. Кроме постройки церкви, лично Я.Е. Макаровым на собственные средства был заказан и изготовлен иконостас и написаны все иконы. 27 апреля 1907 г. по указу консистории новоустроенная церковь во имя Святой иконы Божией Матери «Корсунской» была освидетельствована (27). Впоследствии эта церковь была перевезена в Кудьмозерское селение. До наших дней она не сохранилась.

Белозерский скит — федосеевского согласия. Общий характер этого скита отличался от характера других скитов. Здесь меньше замечалась отчуждённость от православных и, хотя жители скита и признавали себя последователями «истинной» старой веры, но меньше проявляли религиозного фанатизма и значительно меньше обращали внимания на обрядовую сторону. «Здесь не было молельни как таковой и, хотя, в одном из домов и была найдена отведённая отдельная комната, уставленная иконами, но, по всем признакам, в ней давно не собирались, и во время осмотра эта молельня с успехом выполняла назначение холодной кладовой и была наполнена продуктами».

На 1888 г. в этом поселении числилось пять жилых домов с дворами. В них проживало 17 мужчин и 22 женщины. «Из жителей 5 семей занимаются хлебопашеством, имеют земли пахотной 4 десятины 800 сажень и сенокосной на 13 возов. У Дмитрия Дорофеева есть лошадь, корова, телица и бык, у Александры Марковой корова, бык и телица, у Василия и Петра Шишовых две лошади, две коровы и две телицы, у Егора Кожина корова и телица. Кроме хлебопашества, Дорофеев и Шишovy рубят лес для разных крестьян» (28).

К середине XIX в. скиты стали приходить в упадок. Во многом это было связано с продолжающейся политикой притеснения и ограничения старообрядцев в правах. Немаловажную роль в этом сыграло, наряду с другими документами, и появление секретного предписания Министра Внутренних дел от 21 февраля 1846 г. за № 285. В нём говорилось, что все поселившиеся в скиту после 1846 г. не имели право на постоянное жительство в нём и должны быть выселены (29). Закон запрещал в старообрядческих скитах селиться новым жителям и возводить новые постройки, а также ремонтировать обветшавшие. При строгом выполнении этого закона значение скитов должно было упасть (30). Полицейские органы строго следили за выполнением данного постановления. Административные предписания на этот счёт исполнялись жёстко и решительно. Об этом свидетельствуют разного рода случаи,

зафиксированные в архивных документах. Это отказ Министерства Внутренних Дел на прошение жительницы Амбурского скита Марии Николаевны Корельской об исправлении моленной (31). Старообрядцам Василию Хвиюзову, а также другим обратившимся было отказано в исправлении их обветшавших келий (32).

Полицейскими органами проводились систематические проверки на право проживать в скитах. Составлялись подробные и основанные на официальных данных именные списки о лицах, проживающих в скитах, с показанием в особых графах против каждого — возраста, времени поселения в скит, записан ли брак мужа и жены в полицейской метрической книге и за какой год, а также рождение детей от этого брака, наделены ли земельными угодьями, какие имеют постройки, когда они возведены или исправлены и по чьему разрешению. Людей, не числившихся в списках, составленных на основании секретного предписания от 1846 г., высылали по месту прописки. Так, при осмотре амбурской моленной было найдено несколько больных и убогих старух. В том числе архангельская мещанка Марья Петрова Белоусова, 85 лет, не имеющая никого родных и уже более двух лет проживающая в Амбурском ските, крестьянка Кехотской волости Анисья Зиновьева Новосёлова, 93 лет, почти умирающая, крестьянки Вознесенской волости Прасковья Яковлева Анкудинова и Елизавета Фёдоровна Латухина, 67 лет. Кроме того, при осмотре дома Василия Хвиюзова были найдены спрятанными на повети, в сене, 8 старух и девочка, прибывшая сюда со своей родственницей. Все они объяснили, что в Амбурский скит прибыли недавно, чтобы погостить у знакомых, а прятались из страха быть выселенными, а из-за мороза, метели и неимения никакого платья. Исправник, принимая во внимание их действительно беспомощное состояние, ограничился объяснением им немедленно выбыть из скита, предупредив, что за невыполнение распоряжения они будут привлечены к ответственности (33).

Избы и хозяйственные постройки, оставшиеся после смерти хозяев, ломались на дрова. При исполнении своих предписаний власти использовали различные методы административного воздействия. Из рапорта полицейского урядника архангельскому уездному исправнику от 22 июня 1890 г.: «Крестьянин Фёдор Макарьин и сестра его Анна Макарьина, проживающие в Амбурском ските, умерли. У Фёдора Макарьина остался дом, в котором в настоящее время живёт его жена, а после смерти Анны Макарьиной тоже остался дом, в котором в настоящее время никто не живёт, так как родственников у неё не осталось» (34). Предписали: умерших исключить из числа староверов, проживающих в Амбурском ските, а оставшийся после А. Макарьиной дом с пристройками, амбаром и другими предоставить жене Макарьиной сломать и употребить на дрова или продать и вывезти из скита, на что и назначить ей срок, а если она этого не исправит,

то сломать эти постройки мерами полиции и об исполнении донести. Из рапорта пристава 2 стана Архангельского уезда Архангельскому уездному исправнику от 18 марта 1891 г.: «В Амбурском ските подлежащая сломке келия А. Макарьиной хотя ещё и не окончена сломкою, но уже вынуты окна, сломана печь, разрушена крыша и распиlena на дрова, и если к следующей моей поездке в конце марта ещё не сломают окончательно, то я распоряжусь разобрать при себе» (35). И это только малая часть примеров.

Официальные власти не только жёстко контролировали внешнюю, хозяйственную сторону жизнедеятельности скита, но и с особым пристрастием следили за внутренней, духовной жизнью скитников.

Настойчивая работа властей по сокращению численности староверов дала свои результаты. Так, по заявлению Архангельского епархиального начальства и по словам местного приходского единоверческого священника отца Василия Батурина, население в Амбурском ските за последние 30 лет уменьшилось, несмотря на естественный прирост, вдвое, а число домов в шесть раз, в Большекородском ските население и число домов сократилось за то же время в полтора раза. Большинство существующих ещё в последнем ските изб близко к полному разрушению. Таким образом, скиты пустуют всё более и более (36).

Впервые вопрос об уничтожении Амбурской и Большекородской молен был поставлен бывшим Епископом Архангельским Александром в отношении от 25 мая 1891 г., за № 181. В нём сообщалось, что «все жители Амбурского скита крещены в православие, и как поселившиеся в ските после 1846 г. не имеют, по сим Циркуляра Министерства Внутренних Дел от 21 февраля 1846 г. за № 285, права на жительство здесь, почему и подлежат выселению» (37).

Архангельское губернское правление своими указами от 26 июля 1891 г., 29 января и 11 августа 1892 г. за № 2120 приказало: моленную Амбурского и Большекородского скитов ныне же разрушить, а находящиеся в этих моленных имущество и все богослужебные принадлежности, при депутате с духовной стороны, описать и передать на распоряжение Духовной Консистории» (38). На эти распоряжения последовали ходатайства старообрядцев, проживающих как в этих скитах, так и в близлежащих от них деревнях об оставлении им их молитвенных домов в виду последних правительственных распоряжений. В их письме-обращении указывалось, что «имущество таких старообрядческих молелен не может быть выморочным (39) и всегда составляет общую их собственность, переходящую из рода в род (40).

По предложению Министра Внутренних дел от 22 февраля 1895 г. за № 181, запрещалось «Большекородский и Амбурский поселки именовать впредь скитами» (41). После упразднения скитов эти поселения преобразовали в выселки с аналогичными названиями. В 1887 г. выселки Амбурский, Пертозерский и Белозерский вошли в

состав Кудьмозерского единоверческого прихода. Несмотря на то, что официально скиты были упразднены, жители этих деревень продолжали жить своим прежним укладом как старообрядческие поселения.

В начале XX в. Амбурский скит служил центральным местом объединения последователей филипповского беспоповского толка. В 1912 г. в нём насчитывалось две моленные, одна филипповского, другая — федосеевского толка. Здесь было полтора десятка домов, в которых проживали переселившиеся сюда «из миру» — старцы и старицы из разных приходов Архангельской епархии, а также из других губерний. Они доживали свой век в тиши и удалении от мирских соблазнов, среди них были и люди семейные — местные крестьяне.

После революции 1917 г. в выселках Белое, Пертозеро и Амбурские продолжали оставаться коллективы верующих. В июле 1920 г. церковь в выселке Пертозеро вместе с богослужебными предметами была передана гражданам выселок Белое и Пертозеро в бессрочное и бесплатное пользование (42).

В Амбурских продолжал оставаться коллектив верующих старообрядческого филипповского толка. Он был официально зарегистрирован в Отделе Управления Архангельского Губернского Исполнительного Комитета Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов от 15 декабря 1922 г. под № 33 (43). Молитвенный дом, построенный в 1904 г., был передан 1 марта 1922 г. «гражданам РСФСР Архангельской губернии и уезда Кудьмозерской волости, проживающим в выселке Амбурские в количестве 20 человек», в бессрочное пользование (44). Деятельность общества регламентировалась уставом (45), в соответствии с которым религиозное общество Амбурской молельни имело право: устраивать молитвенные собрания, управлять имуществом, полученным по договору от местных органов Советской власти, заключать сделки частного-правового характера, связанные с управлением культовым имуществом, участвовать в съездах религиозных обществ, назначать служителей культов для религиозных обрядов. На религиозных группах также лежала обязанность содержания в исправности и ремонт храмов и молитвенных домов (46).

В 1925 г. коллектив верующих составлял лишь 35 человек.

В 1964 г. в информации Уполномоченного Совета по делам РПЦ при СМ СССР по Архангельской области указывалось на деятельность старообрядцев, как сектантской организации, на Амбурских озерах (47).

В 1965 г. в деревне Амбурские числилось 7 человек (48). Службы в моленной велись регулярно до 1967 г.

В марте 1973 г. Кудьмозерский сельский Совет и городской Совет г. Северодвинска вывезли и расселили трёх последних жителей Амбурских, предоставив им жилплощадь.

Решением исполнительного комитета

Архангельского областного Совета депутатов трудящихся за № 174 от 9 апреля 1975 г. хутор Амбурский Кудьмозерского сельсовета был исключен из учётных данных населённых пунктов Архангельской области (49).

С 1950-х гг. это место стало активно осваиваться туристами, участниками «походов выходного дня» — жителями г. Северодвинска, купившими здесь дома у бывших хозяев. Благодаря им, в настоящее время сохраняется и поддерживается этот заповедный исторический уголок.

Со второй половины 1930-х г. начались исследования и поиск места под строительство большого судостроительного завода и города при нём. Изыскателями был рекомендован как вариант строительства рабочего посёлка район деревни Корода, где ранее располагался бывший Большекородский скит. Это было удобное место и для строительства будущей линии железной дороги. Здесь долгое время жили строительные бригады. Близость к строящемуся городу предопределила дальнейшую судьбу этого поселения.

В настоящее время на современных картах бывшие поселения «Амбурское» и «Пертозеро» отмечены как (нежилые). На Пертозере сохранилась одна старопрежняя банька. На месте бывшего Большекородского скита расположено садовое некоммерческое товарищество «Беломор», созданное решением Северодвинского горисполкома в 1973 г. (50). И только на Амбурских осталось пять старых домов, несколько хозяйственных построек, вросшее в землю, перестроенное здание моленной, покосившаяся колокольня и старые кладбища с резными крестами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гемп К.П. Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений. М. — Архангельск, 2004. С.70.
2. Государственный архив архангельской области (далее — ГААО). Ф.29. Оп.3. Т.5. Д.816. Л.25об.
3. Там же. Л.25.
4. ГААО. Ф.38. Оп.1. Т.5. Д.172.
5. Там же. Ф.29. Оп.1. Т.1. Д.824. Л.1, 1об.
6. Там же. Л.1.
7. Там же.. Ф.549. Оп.2. Д.35. Л.4.
8. Там же. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1558. Л.205, 205об.
9. Там же. Л.216.
10. Там же. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1558. Л.205.
11. Там же. Ф.29. Оп.1. Т.1. Д.824. Л.2.
12. Там же. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1558. Л.25, 25об.
13. Там же. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1268. Л.62.
14. Там же. Ф.29. Оп.3. Т.5. Д.11. Л.3. В других документах указывается дата: 1862 г. Например, ГААО. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1558. Л.206.
15. Там же. Ф.830. Оп.1. Д.3. Л.30об.
16. Там же. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1558. Л.206, 206об.
17. Там же. Л.206об.
18. Там же. Ф.29. Оп.3. Т.5. Д.816. Л.25.
19. Там же. Ф.4. Д.1558. Л.62об.
20. ГААО. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1268. Л.115об.
21. Там же. Л.115об.
22. Там же. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.3802. Л.13.
23. Там же. Ф.29. Оп.1. Т.2. Д.1742. Л.22.

24. Подробнее см.: Луцковская Е.Ф. Из истории строительства Пертозерской церкви Кудьмозерского прихода Архангельской губернии // Старообрядчество: история, культура, современность. Выпуск 16. Москва, 2018. С.80-87.
25. Макаров Я.Е. — [6 (18).10.1851—?] — архангельский Потомственный Почётный Гражданин, купец. Он в Архангельске основал механическую мастерскую, построил небольшой пароход «Первенец» (плавал на Пинеге), в начале XX в. основал Архангельское лёгкое пароходство, построил Успенские (Садовские) и Соломбальские бани; был один из инициаторов лесной торговли с заграницей; в течение 16 лет гласный Архангельской городской думы; известный благотворитель.
26. ГААО. Ф.75. Оп.1. Д.2983. Л.2.
27. Подробнее см.: Луцковская Е.Ф. Архангельский купец Яков Ефимович Макаров и его вклад в строительство Пертозерских церквей Кудьмозерского прихода Архангельской епархии // Заволочье. Устьянская земля. Вып.4. Исследования и материалы. Статьи и сообщения Всероссийской общественно-научной историко-краеведческой конференции «XII Романовские чтения», посвящённой памяти М.И. Романова. С.106-119.
28. ГААО. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1268. Л.57.
29. Там же. Ф.29. Оп.3. Т.5. Д.816. Л.35, 35об.
30. Там же. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1558. Л.235.
31. Там же. Л.235.
32. Там же. Ф.549. Оп.2. Д.35. Л.8.
33. Там же. Ф.38. Оп.1. Д.1230а. Л.75, 76.
34. Там же. Л.7об.
35. Там же. Л.80.
36. Там же. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1558. Л.208, 208об.
37. Там же. Л.210об, 211.
38. Там же. Л.131об.
39. Выморочный — оставшийся после владельца без наследника.
40. ГААО. Ф.4. Оп.16. Т.1. Д.1558. Л.132.
41. Там же. Ф.29. Оп.1. Т.1. Д.815. Л.81.
42. Там же. Ф.124. Оп.1. Д.165. Л.1.
43. Северодвинский городской краеведческий музей (далее — СГКМ). КП 21567.
44. ГААО. Ф.124. Оп.1. Д.165. Л.3.
45. СГКМ. КП 21568.
46. Подробно см.: Луцковская Е.Ф. Архив Амбурского старообрядческого религиозного общества Архангельской губернии в 1920-е годы в фондах Северодвинского музея // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы XI Международной научной конференции. Том I. Москва, 2014 г. С.188-197.
47. ГААО. Ф.5620. Оп.3. Д.116. Л.5.
48. Архив Белозерского административного округа (далее — АБАО). Похозяйственная книга Кудьмозерского сельского Совета №12 деревень Амбурские и Пихталы на 1964, 1965, 1966 гг.
49. Северодвинский городской архив (далее — СГА). Ф.12. Оп.1. Д.913. Л.187, 188, 191.
50. СГА. Ф.12. Оп.1. Д.817. Л.253.

Ю.В. МАСЛОВА

НАСЛЕДИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ АЛТАЯ В ЭКСПЕДИЦИОННЫХ МАТЕРИАЛАХ НИИХП

После раскола Русской Церкви, в условиях государственного и церковного давления, сторонники старой веры бежали туда, где была бы свобода для исповедания веры. Горячее стремление найти такое место рождало легенды, повествовавшие о «земле обетованной». Исследователь русской народной утопии К.В. Чистов пишет: «одна из важнейших особенностей русской истории периода феодализма заключалась в том, что классовые противоречия на Руси развивались в специфических условиях постоянного наличия резервных пространств» (1). Одним из таких «резервных пространств» стало таинственное Беловодье. Легенда о Беловодье — это старообрядческая легенда об идеальной земле, где нет суда, войны, солдатчины, рекрутчины, чиновничьих поборов, зато там есть «духовные власти», которые служат по древнему чину, по старым книгам. Земля там плодородная, а люди, живущие в этой земле — богатые. В одном из списков «Путешественника», повествующем о том, как попасть в Беловодье, читаем: «А земные плоды всякие весьма изобильны бывают; родится виноград и сорочинское пшено и другие сласти без числа, злата же и серебра и камни драгого и бисеру зело много, ему же несть числа, яко и умом непостижимо» (2). Анализ маршрута «Путешественника» приводит нас в Горноалтайский округ, в Бухтарминскую и Уймонскую долины. Одним из первых исследователей русских переселенцев на Алтай стал Г.И. Спасский. В журнале «Сибирский вестник» 1818 г. он дал описание местности, хозяйственных занятий, облика и быта староверов Бухтарминской и Уймонской долин.

Планомерное изучение староверов Алтая началось только в XX веке. Комплексное этнографическое исследование бухтарминцев было проведено в 1927 г. Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринковой в рамках Казахстанской экспедиции Академии Наук. В первой дается разъяснение происхождения бухтарминских старообрядцев и чем вызван научный интерес к ним: «Изучение старообрядческого населения в любом районе представляет большой этнографический интерес ввиду того, что население это, в силу своих религиозных убеждений, является приверженцем всего старого и хранителем древних традиций. Поэтому среди старообрядцев этнограф скорее может уловить многие реликтовые формы, в значительной мере исчезнувшие среди общей массы населения, и, таким образом, восстановить некоторые потерянные звенья эволюционной цепи развития того или иного этнологического явления» (3). В материалах экспедиции, изданных в 1930 г., рассматриваются хозяйственный

быт, постройки, одежда, искусство и говор бухтарминских старообрядцев. Известность получила и Центрально-Азиатская экспедиция, которой руководил Николай Константинович Рерих. Она проходила с 1923 по 1928 гг. Одной из целей экспедиции, кроме художественной и этнографической, было изучение возможности «организации в районе горы Белухи культурно-промышленного центра» (4). Н.К. Рерих побывал в старообрядческих селах долины Усть-Коксы. Его картина «Оттуда», написанная в 1935–1936 гг., навеяна легендами о таинственной стране Беловодье. Таким образом, была подготовлена почва для дальнейшего научного исследования алтайского региона.

В 1952–1957 гг. Научно-исследовательский институт художественной промышленности (далее — НИИХП) совершил ряд экспедиций на Алтай. Экспедиции были предприняты для изучения народного декоративного искусства Западной Сибири и организации на основе собранного материала новых народных художественных промыслов, а также внедрение традиционного народного искусства в советскую промышленность. Учитывая, что в Алтайском крае преобладало русское население, сотрудниками НИИХП было предпринято изучение декоративного искусства не только коренных алтайцев, но и русских. Материалы экспедиций, включающие текстовую часть, зарисовки-таблицы и фотографии, ныне хранятся в фондах Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства (ВМДПНИ). По материалам алтайской экспедиции была издана книга (5). Однако далеко не все материалы вошли в данную публикацию. Многие зарисовки и фотографии остались за рамками издания. На сегодняшний день существует только одна статья Л.В. Живовой, посвященная домовому росписи алтайских старообрядцев сел Солонешенского района. В ней помещено 24 подлинных снимка, что является лишь малой частью документальной фотосъемки, сделанной экспедициями НИИХП.

Первую экспедицию НИИХП на Алтай в 1952 г. возглавила Е.Г. Яковлева. В неопубликованном отчете второй экспедиции Е.Г. Яковлевой за 1954 г. сформулированы стратегические задачи института: «Работая над декоративным оформлением мебели, посуды, одежды, советские художники не должны проходить мимо произведений народного искусства, мимо веками накопленного опыта народного, выражающего лучшие черты национальной русской культуры. Именно поэтому всестороннее изучение русского декоративного искусства в настоящее время имеет большое практическое значение» (6). Маршрут второй экспедиции в русские районы

проходил через Барнаул, Сорокино, Лаврентьевку, Бийск, Смоленское, Грязнуху, Алтайское, Рубцовск, Усть-Каменогорск, Саушки, Колывань, Курью, Краснощеково. В том же отчете дается обоснование маршрута: «Для изучения русского народного искусства Алтайского края наибольший интерес представляют старинные сибирские села, основание которых относится к концу XVII—началу XVIII вв. Несмотря на пестрый состав населения этих сел в настоящее время, там до сих пор можно наблюдать черты народного быта, уводящие нас в глубокую старину. Особенно тщательно древнерусский уклад жизни сохраняется в старообрядческих семьях, где в силу религиозных убеждений влияние современной городской культуры почти не заметно и в быту до настоящего времени еще много черт, связанных с древнерусской культурой XVI—XVII вв. Памятники декоративного искусства, найденные в этих селах, говорят с одной стороны о своеобразии развития местной культуры, с другой о ее глубоких связях с культурой Европейской России» (7).

Е.Г. Яковлева в основных чертах наметила направления исследования для последующих экспедиций: роспись, резьба, ткачество, в том числе ковроткачество, вышивка, пояса (плетение). Металл и керамика остались вне поля зрения ученых. В большой самостоятельный раздел народного искусства, требующий специального изучения, Яковлева выделила архитектурное решение крестьянских деревянных построек на Алтае. Не имея возможности углубляться в данную тему, она пишет: «Одной из характерных черт крестьянских построек старинных Алтайских сел является скупость декора, подчеркнутая строгость линий и силуэтов. В них нет той перегрузки узорами, которое характерно для городского зодчества Алтая и Сибири II-половины XIX в.» (8). Наиболее интересным Е.Г. Яковлева считает решения центральных двоянных или строенных окон, обрамленных единым наличником. Еще одной интересной чертой местного декора зданий она называет полихромную раскраску резьбы, украшающую наличники, крыльца, карнизы и т.п. От экстерьера Яковлева переходит к интерьеру алтайского жилища. Исследователь отмечает яркую кистевую раскраску стен, потолка, дверей, оконных проемов, мебели (лавок, сундуков) и бытовых предметов. Близость приемов и мотивов росписи интерьеров и предметов быта, по мнению Яковлевой, говорит о существовании местной живописной традиции. Открытое в ходе экспедиций наследие староверов Алтая мыслилось сотрудниками НИИХП как альтернатива для современной промышленности. Так Е.Г. Яковлева пишет: «Наши фабрики, комбинаты, артели, выпускающие ткани, мебель, посуду, одежду, игрушки, предметы декоративного искусства сейчас больше, чем когда-либо нуждаются в новых, русских, национальных рисунках для вышивок, ткачества, росписи, резьбы, которые отражали бы своеобразие русской культуры в братской семье народов Советского Союза. Выпускаемые в

настоящее время на Алтае изделия художественной промышленности низки по своему качеству, они не радуют глаз, не украшают человека, в них нет той необходимой декоративности, которая позволила бы считать их произведениями искусства» (9).

Достоинством полевых материалов алтайских экспедиций является подробное фиксирование в зарисовках-таблицах, не только наименования предмета, даты производства, размеров, техники, но и принадлежности определенному лицу. Например, «Таблица 95»: «Костюм старообрядческой девушки. Мастерница Чернова, село Черемшанка, давность 50 лет. Кофта шерстяная с набивным рисунком, отделана кружевом. Сарафан шерстяной с тканым узором расшит шелком, стебельчатый шов отделан позументом, сутажом, кружевом. М. 1:4. Принадлежит Черновой с. Черемшанка, Лениногорский р-н, Казахской ССР. Зарисован Е.Г. Яковлевой 1954 г.» (11).

Экспедиция НИИХП 1955 г. расширила территорию исследования и побывала, в частности, в селах горного Солонешинского района: Солонешном, Черемшанке, Топольном и Сибирячихе. Также были обследованы районы Усть-Коксинского аймака: Верхний и Нижний Уймон, Огневка, Мульта. Руководителем назначена старший научный сотрудник НИИХП Н.И. Каплан. В введении к изданным материалам экспедиций она пишет о том, что староверы Алтая делились на две волны переселения — на «поляков» и «кержаков», т.е. бежавших на Алтай после выгонки из Ветки (Польша) и из керженских лесов. Имя «кержаки» впоследствии стало нарицательным. Староверов Горного Алтая звали также «каменщики», т.к. они жили в окружении гор. Сотрудники НИИХП исследовали жилые постройки староверов, стенные росписи, резьбу, роспись бытовых предметов (прялки, мебель, утварь), ткачество, вышивку. Изучая роспись алтайских староверов, Каплан делает вывод об ее тесной связи с русской орнаментикой XVII века не только в «палатном письме», но и в книжной иллюстрации. Сотрудница НИИХП приходит к убеждению о тесной связи орнаментальных мотивов и композиционных схем в интерьерных росписях Архангельской, Вологодской, Ярославской областей с росписью алтайских староверов (11). Одновременно с этим Каплан прослеживает связи декоративно-прикладного искусства алтайских староверов с другими регионами России. Так, пояса и опояски алтайских староверов сходны по технике плетения и колориту с северными поясами; тканые и вышитые рушники напоминают каргопольские и великоустюжские; узоры алтайских прялок схожи по орнаментации с архангельскими, новгородскими и ярославскими прялками. Это дополняет представление о старообрядцах как хранителях дораскольной русской культуры, сохранивших не только рукописную и старопечатную книгу, древнюю иконопись и пение, но и старорусские традиции культуры повседневности (дом, жилище, посуду, одежду и т.п.).

В ходе анализа декоративно-прикладного

искусства староверов Алтая Н.И. Каплан делает вывод о том, что основная масса переселенцев была из северных русских земель: из Великого Устюга, Вологды, Архангельска, а также из Поволжья и из Строгановских вотчин. Важным выводом работы алтайских экспедиций НИИХП считаем следующее утверждение Н.И. Каплан: «Мы категорически утверждаем, что ни малейшей близости нет у орнаментов русского Алтая с декоративным искусством Китая, Монголии, Украины, Узбекистана. Сходство, которое здесь усматривается, — лишь самое поверхностное, кажущееся» (12). Лишь некоторые мотивы и их трактовка, особенно изображение цветов и птиц, являются результатом дальневосточного влияния китайской и монгольской культуры, проникавшей на Алтай в форме китайско-монгольского экспорта.

В рабочую группу экспедиции 1956 г. помимо Н.И. Каплан входили художник ковровой лаборатории А.В. Курочкина и фотограф М.С. Линевиц. Интересные подробности трудовых будней находим в отчете Каплан. Группа выехала из Москвы 11 июня и вернулась в институт 10-го августа, проведя в экспедиции 59 дней. За это время она объездила села Сорокинского, Солонешенского районов и Усть-Коксинского аймака Горноалтайской автономной области, покрыв помимо железной дороги расстояние в общей сложности около 1200 км на автомашинах. Каплан также пишет, что удалось сфотографировать около 200 образцов декоративного искусства, в том числе настенной домовой росписи, народного ткачества, вышивки и костюма. При этом были зафотографированы почти все объекты, зарисованные экспедицией 1955 г. Также было сделано сорок зарисовок новых предметов и интерьеров. На опущенные деньги для приобретения в Музей Народного Искусства (структурное подразделение НИИХП) экспонатов был приобретен ряд старинных текстильных изделий на общую сумму 1300 рублей. В основном это плетеные и тканые пояса, опояски, полотенца «стенные». В единственном экземпляре куплен сарафан. По старой Книге поступлений: «Сарафан красный из фабричного ситца с 2-мя синими нашивками по подолу, прямой, сильно сборенный сверху. На коротких лямках. Работа Капустиной Меланьи Степановны. Приобретено у автора. С. Сибирячиха Солонешенского р-на, Алтайского края». Всего было приобретено 18 предметов. Столь небольшое количество Каплан объясняет тем, что «местные жители крайне неохотно и редко продают свои старинные вещи, сохраняя их для себя как память, а иногда и продолжая еще пользоваться ими в быту» (13). Как видим, Каплан убедилась в живой традиции алтайских староверов. Она пишет, что искусство русского населения Алтайского края не является мертвым, за исключением стальных росписей, просто вышедших

из моды и из употребления. «Остальные виды декоративно-прикладного искусства довольно распространены по всему краю и могли бы стать основой для организации в крае разнообразных художественных промыслов» (14).

Итак, обратившись к материалам экспедиций НИИХП 1950-х гг., мы видим, что староверы Алтая выполняли своеобразную культурную миссию по сохранению древнерусской орнаментальной традиции и народных промыслов. Мечтам Н.И. Каплан и Е.Г. Яковлевой о массовом внедрении материалов экспедиций в современную им промышленность, по всей видимости, не суждено было сбыться. Однако они до сих пор являются ценным историческим и культурным источником по изучению декоративно-прикладного искусства старообрядцев как части русского народа. Небольшим вкладом автора статьи в популяризацию материалов экспедиции стала выставка «Искусство благочестия», посвященная старообрядчеству, и проходившая в 2018 г. в ВМДПНИ. На ней были впервые показаны зарисовки-таблицы одежды староверов Алтая: мужские рубахи, пояса и опояски, сарафанный комплекс и головной убор. Данные изображения не попали в опубликованную книгу Н.И. Каплан. Выставка вызвала неподдельный интерес у посетителей, а алтайские материалы стали открытием для самого автора.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чистов К.А. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2011. — С.258.
2. Цит. по: Чистов К.А. Русская народная утопия С. 276.
3. Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахская. Вып. 17. Л., 1930. — С. 4-6.
4. В.А. Росов. Русско-американские экспедиции Н.К. Рериха в Центральную Азию (1920-е и 1930-е годы). Автореферат на соиск. уч. степ. доктора наук. СПб., 2005. С.20.
5. Каплан Н.И. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961.
6. Яковлева Е.Г. Народное искусство русского населения Алтайского края (статья к альбому). Народный орнамент Алтайского края (русские районы). Вып. IV, V, VI. Экспедиция 1954 г. М., 1954. С.1. // Архив НИИХП. Отдел печатных источников и изобразительных материалов ВМДПНИ.
7. Яковлева Е.Г. Народное искусство... С.6.
8. Там же. С.7.
9. Там же. С.43.
10. Там же. С.59.
11. Каплан Н.И. Очерки... С.46.
12. Там же. С.66.
13. Каплан Н. Отчет по теме «Народное декоративное искусство алтайского края». М., 1956. С.3 // Архив НИИХП. Отдел печатных источников и изобразительных материалов ВМДПНИ.
14. Там же. С.5.

О.В. МИРОШНИЧЕНКО

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ОФИЦИАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ В ЕКАТЕРИНОСЛАВСКОЙ ГУБЕРНИИ В XVIII–НАЧАЛЕ XX ВВ.

Более шестисот лет русская православная церковь находилась в единстве и мире. Реформы, введенные патриархом Никоном, привели к расколу церкви и возникновению крупнейшего в истории общественно-религиозного движения. В наше время достаточно актуальными являются проблемы веротерпимости, единства православной церкви и понимания различных этноконфессиональных групп. Опыт сосуществования и особенности отношений господствующей церкви со старообрядчеством дает возможность избежать ошибок при выработке курса государственной политики и религиозных принципов. Общественно-политические потрясения, произошедшие в середине XVII в. в Московском царстве, оставили глубокий след не только в русской истории. Патриарх Никон в 1653–1660 гг. провел реформу церкви с целью устранения разногласий между московским и греческим православным обрядом. Однако ее цель выходила за рамки благоустройства религиозных норм и имела глубокий политический контекст. В результате реформа не только не обеспечила единства верующих под главенством московского патриарха, а привела к потере православным населением церковного единства. На несколько веков за этим событием закрепилось название «раскол». С этого времени берет свое начало феномен старообрядчества. Благодаря миграции его сторонников и распространению идей, российские староверы расселились на значительной территории, в том числе и на украинских землях.

В наше время достаточно актуальными являются проблемы веротерпимости, единства православной церкви и ее взаимопонимание со старообрядцами. Опыт сосуществования и особенности отношений господствующей церкви со старообрядчеством дает возможность проследить взаимоотношения официальной церкви и старообрядческих общин XVIII–начала XX в. через внедрение институтов единоверия и миссионерства.

Проблема старообрядчества интересовала ученых уже в XIX в. Первым исследователем старообрядчества среди украинских ученых стал выдающийся историк, этнограф и общественный деятель Н.И. Костомаров. Он называл старообрядческое движение «большим явлением народного прогресса и общественного мнения» [11, с.210–310]. Особое внимание изучению старообрядчества уделяют ученые независимой Украины. Проблематика отношений официальной церкви и старообрядчества исследуется в работах Ю.В. Волошина. Ученый приходит к выводу, что ухудшение взаимоотношений местной власти с староверами произошло после 1714, когда по

приказу Петра I была осуществлена перепись староверов [3, с.55–56]. Тщательное исследование истории старообрядчества в отечественной науке нашло свое отражение в работах С.В. Таранца. Автор исследует социальную структуру старообрядчества, его взаимоотношения с государством и другими религиями, изучает известные центры их веры [23, с.554]. Вопросы обращения к единоверию, как одному из средств борьбы с расколом, на материалах Левобережной Украины рассматривает С.А. Голдина [7, с.51–55]. Также среди исследователей по этой проблематике следует назвать И.И. Лимана, который рассматривает взаимоотношения власти со старообрядческими общинами, также обращается к вопросу миссионерства [12]. И.А. Ермакова анализирует особенности внедрения единоверия в пределах Херсонской губернии в 1840-х – 1860-х гг., исследует отношение старообрядцев к введенным мерам и степень результативности противораскольнической политики [8, с.93–98]. Рассматривая институт миссионерства, А.Н. Федорова установила, что основная задача миссионеров состояла не в борьбе с уже существующими «раскольниками», а в предотвращении распространения старообрядческих взглядов среди местного православного населения [24, с.73].

Однако комплексное исследование, посвященное старообрядчеству Екатеринославщины, отсутствует. Не отражена в литературе и миссионерская деятельность края, особенности внедрения и реакция самих староверов на действия официальной церкви.

Задача данной статьи заключается в анализе политики российских властей о введении единоверия, освещении миссионерской деятельности государственной церкви по отношению к староверам, определении особенности этой деятельности в Екатеринославской губернии.

Старообрядчество (до 1905 г. членов течения называли раскольниками, самоназвание – староверы) зародилось в Московском государстве в середине XVII в. Старообрядцы появляются после реформы церкви, проведенной патриархом Никоном в 1654 г. Со времени своего возникновения и в течение еще не одного столетия старообрядцы оказывались «неудобной» массой населения в Российской империи, с которой вели борьбу как правительство, так и господствующая церковь. Как показала история, притеснения, пытки, заключение не давали ожидаемых результатов: старообрядцы продолжали исповедовать старую веру, хотя многим из них пришлось сменить место жительства. Сторонники древлеправославия бежали на окраины страны,

за границу, где бы их не нашла «уголовная рука» правосудия. Самостоятельное развитие (вне официальной церкви) старообрядчество получило после собора Русской православной церкви (РПЦ) 1666–1667 гг. Этот собор закрепил раскол, осудив как противников Никона («поборников духовного благочестия»), так и его самого. И только в 1971 г. РПЦ сняла проклятие со старообрядцев, наложенное на них еще в XVII в. Следует отметить, что старообрядчество не характерно для Украины, и его зарождение и развитие в XVII в. могли осуществиться только в русской церкви, для которой религиозный обряд, формы религиозной жизни приобретали огромное значение и часто преобладали над его сутью [9, с.306]. Любые изменения обряда, даже предложенные патриархом, наталкивались на большое сопротивление значительной части клира и мирян. И даже географически старообрядчество развивалось в Украине на землях, наиболее близких к России. Поэтому раскол на украинской территории на первых порах был чисто русским явлением и сумел укрепиться здесь благодаря уходу православия в Украине от традиций украинского православия и превращению церкви в элемент государственно-бюрократической системы. Это подталкивало многих верных православной церкви в ряды старообрядцев или духовных христиан.

Особенность ситуации заключается также в том, что на Западе секты возникали на волне борьбы за обновление веры и обряда, а российский раскол сформировался на базе сохранения старого в церкви (не менее важным в этом был также и политический фактор — старообрядчество поддерживали силы, которые выступали против централизации церкви и государства). Однако нельзя рассматривать раскол как чисто реакционное явление. Выступая на первых порах в сравнении, как реакционное движение, старообрядчество превратилось впоследствии в фактор, который способствовал очищению православной церкви, тормозил ее чрезмерную централизацию и огосударствление [9, с.307].

Хотя старообрядчество — явление вполне русское, определенное место в истории православной церкви на украинских землях оно занимает. По мере того, как в России политика разъяснений, уговоров, обличений сторонникам дониконовского православной церкви проявляла свою безрезультатность и сменялась политикой преследований, гонений, репрессий со стороны государства и Синода («канцелярия розыскных раскольничьих дел»), нарастала миграция старообрядцев на окраины государства. Начиная с середины XVIII в. территории Юга Украины быстро обживались беглецами из всех уголков Российской империи и стран Европы, что привело здесь к большому скоплению старообрядческого элемента на территории государства.

В частности, первая волна переселения старообрядцев на Екатеринославщину состоялась в 1760–1763 гг. из Стародубщины и окрестностей Елисаветграда, вторая — в 1772–1773 гг. из Польши

и Молдавии при содействии графа П. Румянцева (2370 человек), третья — в 1785–1786 гг. при содействии князя Г.А. Потемкина, четвертая — после 1803, за А. Скальковским — «уже наиболее закоснелых изуверов молокан и духоборов», пилипонов и др. [22, с.3].

С одной стороны, правительство страны поддерживало веротерпимость на этой территории, призывая переселяться сюда старообрядцев и чужеродный элемент, с другой — православное духовенство, четко выполняя постановления Святейшего Синода и указания местного архиерея, пыталось как можно лучше выполнять свою миссионерскую деятельность по обращению неправославных к истинной вере.

Российские власти выдали целый ряд законодательных актов, которые заставляли старообрядцев идти на сближение с православной церковью. Государство создало с помощью законов, постановлений и циркуляров такие условия для старообрядцев, которые лишали их возможности реализовывать свои духовные и социальные нужды. Им было запрещено ремонтировать или строить церкви или другие молитвенные сооружения, иметь священников для совершения богослужений, записываться в городские общества или к купечеству, занимать общественные должности. Правительство сознательно рассчитывало, что эти меры принесут ожидаемые результаты.

Немецкий барон, экономист и юрист, исследователь аграрных отношений в Пруссии и России Август Людвиг Гакстаузен в 1843 г. с разрешения императора Николая I совершил путешествие по землям Российской империи: побывал в городах современной России — Вологде, Великом Устюге; в Украине, в частности в Харьковской, Екатеринославской, Херсонской, Подольской, Волынской, Киевской и Черниговской губерниях, а также в Одессе. Гакстаузен отмечал, что уже Петр I прекратил преследование собственно староверов (их совсем несправедливо называют еретиками). Когда открылось, что они сильно были замешаны в стрелецком бунте, он обложил их двойными налогами, но в дальнейшем это было отменено. Начиная с Екатерины II, господствующая церковь пыталась усыновить их. Правительства Александра и Николая старались мягкими мерами соединить их с церковью. Им постоянно делали уступки в главном: все различия в их богослужении и обряды отнюдь не назывались еретическими; староверам торжественно было объявлено разрешение сохранить свои обряды; им дали название единоверцев; от них требовали только одного — чтобы священники их освящались православными архиереями, причем именно посвящение должно быть осуществлено по их старым обрядам, и правительство обещало не вмешиваться в воспитание и образование их духовенства. Однако успех был незначителен. Лишь немногие деревни были этими мерами присоединены к православию, и те держатся, по возможности, в отдалении от него. Прихожане с недоверием смотрят на единоверческих попов и

опасаются пагубного воздействия на них влияния архиереев. Большинство староверов обходится беглыми попами, т. н. попами государственной церкви, отчужденными от должности в результате преступления, или которые перешли к ним за деньги, часто очень велика [6, с.233].

Старообрядцев пытались привлечь к официальной православной церкви через институт единоверия, принципы которого были разработаны в конце XVIII в., а в начале XIX в. правила единоверия были утверждены высшей церковной властью и правительством. Сущность единоверия заключалась в подчинении старообрядчества официальной церкви в организационном отношении (назначение священников, отчет перед епархией и т.п.) при сохранении основных правил старообрядческой службы (например, богослужения проводились священниками господствующей церкви за старообрядческими книгами) [2, с.265-307].

Впервые об этом заговорили старообрядцы слободы Знаменка Елисаветградского уезда. Они обратились к архиепископу Евгению (Булгарису) с просьбой разрешить построить церковь, выбрать священника из своей среды и использовать старопечатные книги. Он вроде бы согласился, однако потребовал, чтобы староверы отреклись от раскола и перешли к официальному православию. Раскольники на это не решились и дело затянулось. Первая попытка прийти к единоверию ничем так и не завершилась [4, с.142].

Ситуация в корне меняется через несколько лет. И 6 августа 1779 место Булгариса занял архиепископ словенский Никифор (Феотокис). Староверы той же слободы Знаменка обратились и к нему с той же просьбой. Однако на этот раз они «от всего сердца и от всей души отрицались всех раскольнических толков и признавали греческую церковь истинно, вселенский, католический и апостольской церковью, все ее догматы, таинства и обряды — согласными слову Божию, преданиям св. апостолов и седми вселенских соборов и находящихся вне греко-российской церкви — заблуждающимися, а сохранить старые обряды и книги они просили только» ради немощнейших и недостаточно разсудительных» [21, с.782].

Таким образом, единоверия не стало объединяющим фактором официальной церкви и старообрядцев. Религиозные преобразования были трансформированы в направлении «старообрядцы» — православные (единоверцы), которые, хотя и не имели массового характера, положили начало распространению единоверия в крае.

Первым это начал делать архиепископ Никифор, в миру граф Феотокис Николай Степанович (1731–1800 гг.), который руководил епархией с 6 августа 1779 г. по 9 сентября 1786 г. Он был греком с о. Корф. Никифор Феотокис в Италии изучал математику, экспериментальную физику и астрономию, приняв постриг в 1748 г. в храме Афона. С 1757 по 1765 гг. преподавал в гимназии Корфа.

По приглашению молдавского правителя Григория Гици был ректором и преподавателем

гимназии в Яссах. Побывал в Палестине и Египте. С 1776 был назначен ректором Полтавского духовного училища. 16 августа 1779 г. состоялось посвящение Никифора Феотокиса в сан архиепископа. Его резиденцией стал Полтавский монастырь. В 1780 г. епископ Никифор прибыл к старообрядцам Елисаветграда. Предлагал им освятить часовню, готов был утвердить избранных ими священников. Они отказались. 16 июля 1780 г. Никифор написал «Послание старообрядцам», где описал начало Раскола в 1660 г. в Сибири Иосифом Истоминим, отметил проповедников Якова Летихина, киевского монаха Мартина, «пророка Аммоса». Феотокис издал «Ответы на вопросы старообрядцев Бахмутский и Астраханский» (Москва 1800 г.). Никифор с 1792 г. был настоятелем Московского Даниловского монастыря.

Капитан Генерального штаба России В. Павлович писал в 1860 г. после обследования Бахмутского и Славяносербского уездов: «старообрядцы находятся преимущественно в Славяносербском уезде, в селениях Городище, Орехов ... Всего старообрядцев 4965 душ обоего пола ... Упрямство и закоренелость в прежних правилах и обрядах, составляя отличительные характер каждой из раскольнических сект, служит причиной тому, почему до сих пор, несмотря на все меры правительства, секты эти не приведены к убеждению слиться в одну православную веру. Невежество их обнаруживается везде и во всем. Но, будучи преследуемы правительством, они не могут распространять свои ложные правила на других жителей и только между собой составляют одно тесное неразрывное братство, твердо противящееся введению православия» [1, с.133 -156].

В 1869 г. для борьбы со старообрядчеством при Синоде был введен институт миссионерства, постепенно его отделения были открыты по всей стране. Чтобы привлечь старообрядцев на сторону официальной православной церкви, с ними проводили беседы, в которых указывали на ошибочность старообрядчества: доказывали лженаучность их учения, ставили под сомнение «истинность канонов».

Территория Екатеринославской губернии находилась на пересечении экономических, культурных, религиозных связей. Именно поэтому для того, чтобы успокоить край, который и так был уже заселен разными национальностями, имевшими различные религиозные верования и культурные взгляды, власть хотела унифицировать староверов и влить их в единую православную церковь. Одним из мероприятий такого привлечения старообрядческих общин в православие стал институт миссионерства. Среди методов это и различные проповеди, обещания уравнивать в правах старообрядческих священников с православными, предоставить общинам автономии в церковных делах, дать разрешение на строительство церквей. Эти методы всячески воплощались для достижения цели, поставленной Св. Синодом.

В Екатеринославской губернии в 1881 г.

проживало 7656 старообрядцев [5, с.51]. В Бахмутском уезде в 1882 г. было 287 старообрядцев, а уже в 1884 г. насчитывалось 185 старообрядцев – 3-я численность в губернии [13, с.156]. Уже в 1887 г. в Екатеринославской губернии насчитывалось 6,9 тыс. старообрядцев. Уменьшение числа староверов за 6 лет связано именно с деятельностью миссионеров на территории губернии.

Губернатор в Отчете царю отмечал их особую «преданность давнеписным иконам, старопечатным книгам и обрядам предков раскольников». Среди них в конце концов под давлением миссионеров приняли православие 70 человек [14, с.43].

Однако успех был непродолжителен. Уже через 7 лет (1894 г.) старообрядцев в губернии насчитывалось 11,6 тыс., то есть рост за год составил увеличение 3,3 тыс. человек. Беспоповцев насчитывалось 10,8 тыс. человек. В Бахмутском уезде было зарегистрировано 26 беспоповцев. Привлечено к православию в губернии было 33 старовера. Численность старообрядцев уменьшилась к 1895 году в губернии на 2208 человек. Беспоповцев в Бахмутском уезде насчитывалось 62 [15, с.12].

Екатеринославская епархия активно боролась со старообрядцами в Бахмутском и Словяносербском уездах. Выходцы из Бахмутского уезда О. Дородницын, Д. Баженов были активными иерархами-миссионерами. Одновременно активно действовало в губернии около 30 миссионерских комитетов.

Алексей Дородницын (Анемподист Яковлевич) родился 2 ноября 1859 г. в семье дьячка села Успенское Словяносербского уезда. Скорее всего, закончил Бахмутское духовное училище. Среднее богословское образование получил в Екатеринославской Духовной семинарии, а высшее – в Московской Духовной Академии, которую окончил со званием кандидата богословия. В 1892–1894 гг. по назначению епископа Августина служил помощником смотрителя Бахмутского духовного училища [16, с.6].

Дородницын в 1900 г. написал работы «Хроника епархиальной миссии», «О таинстве причащения (опыт попечительства против штундиста)» [17, с.28]. В сентябре 1901 г. Анемподист занял место преподавателя богословия, истории и изобличению раскола и местных сект в Черниговской духовной семинарии, именно в Чернигове находилась община староверов (Стародубщина). 30 мая 1904 г. в Харьковском кафедральном соборе была совершена хиротония архимандрита Алексия в епископа Сумского, викария Харьковской епархии. Перу Дородницына принадлежат многочисленные работы по богословию и истории раскола.

12 января 1899 Голицыновский Миссионерский комитет Бахмутского уезда в составе председателя священника М. Иваницкого, священников Захария Филиппова, Павла Коробчанского, Николая Явещкого провели диспут с 17 «сектантами» в присутствии православных жителей поселков Скотоватого, Орловки, Ново-Бахмутовки, Ново-Ясиноватой. На вопрос

священников сектанты отвечали несогласием. Агрессивно вели себя Яловой и Чухно, на все упреки они отвечали: «Чего вы к нам цепляетесь?» [18, с.67].

Центр «раскола» по численности, фанатизму, и враждебности к православной церкви находился в деревне Городище Словяносербского уезда. Сюда приезжали выдающиеся начетники – К. Перетрухин, московский владыка старообрядцев епископ Иоанн Картухин. Городищенские старообрядцы разделились на 2 враждебных лагеря и 3 прихода. В Успенском приходе Картухин попытался помирить попа Карпа Фотеева и диакона Тихона Глазунцова, перевел последнего в иереи Шуйска. Но тот не согласился, хотел убрать Фатеева. Карпа не пускали в молитвенный дом. Брат Тит Фатеев написал на него письмо-жалобу. В Покровской церкви служили попы Матвей и его сын Карп Григорьевы. Матвей не разрешил обсуждать мораль попов. Группа «окружников» Матвея Смирнова тоже претендовала на церковь. Епископ Михаил прислал для того, чтобы решить недоразумение, Петра Потемкина. Он был молодым энергичным человеком, привлек 250 прихожан, устроил молитвенный дом в жилом помещении. Высокий, сухой, с горящими глазами, Потемкин не позволял употреблять вино и водку, нарушите-лей отлучал от церкви. Однако жители Городища пили достаточно много, через 2 года Потемкин был вынужден покинуть деревню [19, с.120].

Священник деревни Городище Сергей Шалкинський 5 сентября 1899 г. провел в помещении земской школы беседу со старообрядцами об исправлении церковных книг. Старообрядцы задавали вопросы об отношении к реформации, католицизму, к современному протестанству. На территории уезда получил распространение «институт книгоносителей» [20, с.323].

Таким образом, институт миссионерства имел небольшой успех среди древлеправославных христиан. Это обусловлено рядом причин, а именно социальной обособленностью старообрядческих общин, их экономической самостоятельностью, памятью предыдущих поколений, ведь начиная с XVII в. хранители «древлего благочестия» подвергались притеснениям и гонениям, и это заставило староверов с настороженностью и страхом смотреть на любые действия власти.

В отличие от официальной церкви, местное украинское население относилось к старообрядцам терпимо. Старообрядческие общины фактически существовали изолированно, складывались, как свидетельствуют документы местной администрации, исключительно из русских-переселенцев, для которых обособленность от украинского окружения имела принципиальный характер и была гарантом сохранения религиозных убеждений, образа жизни, обрядов и тому подобное. Таким образом они пытались противостоять глобализации и полной ассимиляции, искали пути для сохранения самоидентификации и развития собственной этнокультуры. Именно соображения

самосохранения и определяли религиозное поведение старообрядцев относительно православного окружения: они не делали попыток расширить круг своих сторонников за счет украинских неопитов по разным причинам, в том числе из-за опасений потерять терпимое к себе отношение [10, с.322].

Однако, несмотря на изолированность староверческих общин, абсолютно естественным процессом были определенные взаимовлияния между старообрядцами и местным населением. Проживая долгое время на одних территориях, они не могли не влиять друг на друга. Благоприятным обстоятельством для этого было то, что староверы селились не только в отдельных (часто закрытых от внешнего мира) слободах, но и среди православного населения. Особенно это касается городов, которые всегда были, есть и будут поликультурными образованиями с большим процентом межэтнических и межконфессиональных отношений [12, с.248].

Итак, несмотря ни на какие усилия как со стороны правительства, так и официальной церкви, старообрядчество все еще чувствовало себя сильным. Ни единоверие, ни миссионеры не смогли убедить старообрядцев в лженаучности их учения и в необходимости присоединения к господствующей церкви. Старообрядцы в основной своей массе продолжали исповедовать веру дедов и отцов, твердо верить в свою правоту. Среди условий, которые поддерживали старообрядчество, отмечается несколько: сила привычки; пропаганда старой веры, взаимопомощь и поддержка старообрядцами друг друга в жизненных потребностях и тому подобное. Эти условия не под силу было разрушить миссионерам. Деятельность института миссионерства не имела успеха среди старообрядцев, случаи перехода из старообрядчества в единоверие были единичными. Работа миссионеров наоборот сплачивала старообрядцев — для бесед по поводу обрядов, для умения дать правильный ответ противораскольничьим миссионерам на их нападки и тому подобное. Староверы до сих пор со страхом и опасениями за свою жизнь и благополучие относятся к действиям церкви и власти по отношению к ним. Репрессии и притеснения, которые к ним применялись не одно столетие, не могли не оставить огромный шрам на коллективном сознании старообрядцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беднов В. Краткое историческое известие о Славенской епархии, ныне именуемой Екатеринославской, ее архиереями и семинарии // *Летопись Екатеринославской ученой архивной комиссии (ЛЕУАК)*. Екатеринослав, 1909. Вып.5. С.133–156.
2. Бонч-Бруевич В.Д. Сектанство и старообрядчество в первой половине XIX века // *Избранные сочинения*. В 3-х т. Т.1. М., 1959. С.265–307.
3. Волошин Ю. В. Раскольнические слободы на территории Северной Гетманщины в XVIII веке: историко-демографический аспект. Полтава, 2005.
4. Греков В. Начало единоверия в русской церкви, положенное Преосв. Никифором Феотоки в слободе

Знаменке, бывшего Екатеринославского наместничества // *Екатеринославская епархиальная ведомость*. Отдел неофициальный. 1895. № 6.

5. Гавриил (Розанов). Продолжение очерка истории о Новороссийском крае. Период с 1787 по 1837-й год. Тверь, 1857.

6. Гакстгаузен, Август фон. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Т.1. М., 1870.

7. Голдина С.О. Единоверие как способ борьбы власти со старообрядчеством в 40–60-е годы XIX века (на материалах Левобережной Украины) // *Научные работы исторического факультета Запорожского государственного университета*. Запорожье, 2004. Вып.18. С.51–55.

8. Ермакова И. Особенности введения единоверия в 40–60 гг. XIX века (на материалах Херсонской губернии) // *Научный вестник Николаевского национального университета имени В.А. Сухомлинского*. Сер.: Исторические науки. 2013. Вып.3.35. С.93–98. — Режим доступа [электронный ресурс]: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvmdn_2013_3.35_14

9. История религии в Украине: В 10 т. Т.3: Православие в Украине / Под ред. А. Колодного, В. Климова. К., 1999.— 560 с.

10. История религии в Украине: Учебное пособие / А.М. Колодный, П.Л. Яроцкий, Б.О. Лобовики др. / Под ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцкого. К., 1999.

11. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников // *Раскол: исторические монографии и исследования*. Смоленск, 1994. С.210–310.

12. Лиман И.И. Приходское духовенство и епархиальное руководство юга Украины в отношении к старообрядцам (последняя четверть XVIII—первая четверть XIX в.) // *Научные записки. Сборник трудов молодых ученых и аспирантов*. Т.6. К., 2001.

13. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба. Екатеринославская губерния / Составил Генерального Штаба капитан В. Павлович. СПб., 1862.

14. Обзор Екатеринославской губернии за 1881. Екатеринослав, 1881.

15. Обзор Екатеринославской губернии за 1882. Екатеринослав, 1882.

16. Обзор Екатеринославской губернии за 1884. Екатеринослав, 1884.

17. Обзор Екатеринославской губернии за 1883. Екатеринослав, 1883.

18. Обзор Екатеринославской губернии за 1887. Екатеринослав, 1887.

19. Обзор Екатеринославской губернии за 1895. Екатеринослав, 1895.

20. Покровский И.М. Русские епархии в XVI—XIX вв. Их открытие, состав, пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т.2. (XVIII в.). Казань, 1913.

21. Овсянников Е. Краткий исторический очерк единоверия (По поводу истекающего столетия со дня его учреждения) // *Екатеринославская епархиальная ведомость*. Отдел неофициальный. 1900. №28.

22. Савельев Е. Племенной и общественный состав казачества. Исторические наброски. Новочеркасск // *Донские областные ведомости*. 1913. №125.

23. Таранец С.В. Старообрядчество в Российской империи (конец XVII—начало XX века). К., 2012. Т.1.

24. Федорова А.И. Институт миссионерства и старообрядцы Подунавья // *Интеллигенция и власть. Общество-политический научный сборник. Серия: история*. Вып.1. Одесса, 2003. С.67–73.

С.С. МИХАЙЛОВ

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ БЕСПОПОВСКОЕ СОГЛАСИЕ «БАБУШКИНЫХ» («БАБУШКИНА ВЕРА») В МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ

Старообрядческий беспоповский мир, в силу определенных условий, включал в себя большое число небольших согласий, вышедших в разный период из более крупных. Как правило, эти небольшие сообщества, даже будучи распространенными на достаточно большой территории, в силу своей скрытности и малой деятельности, не заметной для духовных и светских властей, не так уж часто становились «героями» следственных дел и попадали на страницы архивных документов. Если же рядом были общины поповцев, тем более рогожских, то шанс быть замеченными внешними силами у маленьких беспоповских групп резко уменьшался.

Подмосковный регион в старообрядческом плане чаще всего ассоциируется с поповщиной, которая в определенный исторический период стала значительно преобладать и в плане численности, и в плане активности в таких важных уголках, как Гуслицы, Вохна, Гжель и др., откуда вышли многие известные деятели, промышленные династии старообрядческого мира и которые играли важную роль в жизни российского рогожского сообщества. Беспоповцы, отодвинутые здесь уже в XIX столетии на вторые роли, сейчас для нас чаще всего ассоциируются с изначально поморской местностью Патриаршина, бывшего Покровского уезда Владимирской губернии, вошедшей в Подмосковье только в 1917 г., с федосеевской общиной при моленной Мараевых в Серпухове. Остальные беспоповские уголки прежней территории Московской губернии, а также уездов и небольших местностей, вошедших в состав Московской области только в 1920-х гг., которых на деле оказывается достаточно много, остаются в тени. Подмосковный беспоповский мир, его локальные общины и история в рассматриваемом регионе разных согласий большей частью остаются для нас «белым пятном».

Одним из достаточно загадочных беспоповских согласий, которое в том числе присутствовало и в Московской губернии, предположительно представленным весьма небольшим числом последователей, но тем не менее сохранявшемся в крае по крайней мере как минимум до середины XX столетия, являются «бабушкины», или, как их чаще называли, «бабушкина вера».

В книге А.И. Мальцева, посвященной беспоповским согласиям, мы читаем такую информацию, касающуюся появления «Бабушкиной веры» из федосеевского мира: «В конце 70-х гг. XVIII в. из среды федосеевцев выделилось так называемое бабушкино согласие. Филипповское сочинение „Сказание о благочестивом корени“,

напечатанное около 1817 г., сообщает, что его основателем был некий Епифаний Лактионов, живший недалеко от Коломны» (1). К сожалению, Мальцев не сообщает нам, в каком конкретно месте проживал этот Епифаний Лактионов и какой населенный пункт мы можем считать родиной «Бабушкиной веры».

Возможно, речь в случае с Епифанием Лактионовым шла о селе Каледине Коломенского уезда или же каком-то населенном пункте вблизи него. В фонде московского гражданского губернатора мы обнаружили дело, датированное 1822 г. Оно фактически посвящено событиям, произошедшим в Боровском уезде Калужской губернии, но следы оттуда привели как раз в Каледино. Священник села Розанова Боровского уезда, Василия Алексеев, донес в Земский Суд, что в этом населенном пункте экономический крестьянин Самуил Данилов, «содержа секту называемую сим священником Бабушкиною, перекрестил по оной в озере четырех-летнего сына своего, находившегося в оспе, отчего он того же числа умер». При расследовании выяснилось, что тогда же, также по причине заболевания оспой, крестьянин того же села Розанова Константин Егоров крестил в бабушкино согласие свою полуторгодовалую дочь Мавру, а потом и пятилетнего сына. Эти дети также успели быть приняты в данное беспоповское течение непосредственно перед смертью. В случае с Егоровым в документах дела было указано, что таинство совершалось не в озере, а представлено определением «окрестил в болоте».

При расследовании оба крестьянина показали, что чин крещения совершали «богоизбранные отцы», пришедшие из села Каледино, находившегося в Коломенском уезде соседней Московской губернии — Максим Иванов и Дмитрий Федоров (2). Последние, судя по всему, являлись в то время лидерами этого согласия, и распространяли свою духовную власть на достаточно большой регион, куда входили группы «бабушкиных» ряда уездов как минимум двух губерний — Московской и Калужской. К сожалению, из краткого архивного дела, в коем чуть более двух десятков листов, мы узнаем об этом согласии и в Боровском уезде, и в коломенском селе Каледине крайне мало, фактически, только то, что данное течение там присутствовало, в нем были уважаемые своими одноверцами наставники Максим Иванов и Дмитрий Федоров — крестьяне вотчины князя Черкасского, каковой было последнее селение, что в согласии несколько детей, смертельно больных оспой, были крещены, причем не в купели или реке, а в водоемах со

стоячей водой. Сколько было «бабушкиных» в том же селе Розанове, а также в Каледино, нам не сообщают. Также остается загадкой география распространения «бабушкиной веры» в обоих рассматриваемых уездах и прилегающих к ним территориях.

В 1866 г. «перекрещеванскую или „бабушкину“ раскольничью секту» власти «открыли» в городе Серпухов (3). О коломенских представителях этого течения мы более не знаем, что вовсе не означает, что это согласие исчезло и в Каледино, и в других возможных местах их проживания. «Перекрещенники» в Коломенском уезде и ряде соседних уголков упоминаются достаточно часто, однако, этим термином чиновники духовного и светских ведомств Московской губернии называли представителей разных беспоповских толков: федосеевцев, филипповцев, а также поморцев. Если не знать о точной конфессиональной принадлежности беспоповцев того или иного селения или местности из других источников, то кто из относительно многочисленных перекрещенников Коломенского, Серпуховского и, возможно, иных уездов может иметь отношение к «бабушкиным», сказать мы не можем. Возможно, двое указанных калединских наставников «бабушкиных» являлись лидерами общины в своем селении, непосредственно основанной Епифанием Лактионовым, и могли даже являться его учениками — время от основания согласия до событий в селе Розанове прошло всего около полувека.

Во второй половине XIX в. «бабушкины» известны нам в другом конце Московской губернии — в селе Зуеве, бывшем к тому времени уже частью огромного (не менее тридцати тысяч жителей в 1880-х гг., и с дальнейшим ростом их числа) поселения, которое, невзирая на административное подчинение его составляющих двум губерниям, воспринималось как единое целое и уже тогда именовалось общим именем «Орехово-Зуево». Местные предприятия (Морозовых, Зиминых и др.), постоянно расширявшиеся, привлекали большое число рабочего народа из разных мест. Посему мы не можем ныне сказать, восходят ли зуевские «бабушкины» к коренным жителям этого селения и его окрестностей или же являются одной из переселенческих групп, прибывших, возможно, с территории не столь уж далекого отсюда Коломенского уезда.

Первое упоминание о «Бабушкиной вере» в Зуеве мы встречаем в 1881 г. в заметке из «Церковного вестника», автор которой, сообщая о наличии в этом населенном пункте разных старообрядческих толков, писал: «есть окружники, неокружники, беспоповцы и последователи так называемой „бабушкиной веры“, последний „толк“ собственно зуевского происхождения, возникший не очень давно» (4). Сразу прокомментируем, кого в приведенной цитате называли «беспоповцами», к которым не отнесли «бабушкиных». Здесь, даже не предполагая, а с уверенностью утверждая, мы идентифицируем представителей поморского

согласия — старейшего зуевского старообрядческого течения, к которому изначально принадлежали все (или почти все, если предположить проживание в тогдашней деревне adeptов господствующего исповедания) местные крестьяне. Касательно же зуевского происхождения «бабушкина» согласия, мы, зная его историю, конечно же не будем брать на веру такие сведения. Заметку писал корреспондент петербургского издания, adept официальной православной веры, мало разбиравшийся во всем, что связано со старообрядчеством. Мы, опираясь на его сведения, можем только сделать вывод, что «Бабушкина вера» была достаточно заметным в Зуеве согласием, почему ее и упомянули в одном ряду с тремя самыми крупными и известными местными согласиями (окружниками, неокружниками и поморцами), тогда как, к примеру, тех же зуевских федосеевцев, коих было не менее нескольких десятков человек, автор проигнорировал. Также можно все-таки и поверить тому, что рассматриваемое нами согласие стало известным здесь незадолго до начала 1880-х гг. Возможно, что его первые adeptы попали сюда с волной очередных переселенцев где-то в 1860-1870-х гг.

О «бабушкиных», проживавших в Зуеве, нам сообщают и анонимные корреспонденты газеты «Московский листок», весьма часто обращавшей внимание на этот промышленный центр, интересный во многих своих проявлениях. В 1882 г. мы читаем в одном из номеров этого издания: «... Есть у нас тут особая „бабушкина вера“, главными представителями которой являются Новосадовы, Орловы и их прихлебатели. Этот толк, так сказать, выродок из многочисленного перечня раскольнических партий и согласий. В чем состоит особенность „бабушкиной веры“ — понять очень трудно, по своей крайней замкнутости, она не поддается никакому исследованию. Сам Василий Орлов — патриарх „бабушкинцев“, не может в точности объяснить вам сущность своего вероучения, к слову сказать, сумасбродного и бестолкового» (5). Здесь сразу обращаем внимание на приведенное в отрывке местное название согласия — «бабушкинцы», под которым его видимо знали зуевские обыватели. Если «Бабушкина вера», «бабушкины» — термины, которые мы встречаем и в архивных документах, и в других источниках, то «бабушкинцы» нам попадаются впервые.

Также нам хотелось бы немного остановиться на фамилии «Новосадовы». Она хотя не очень часто фигурировала в информации о зуевском старообрядческом мире, в отличие от Морозовых, Зиминых и ряда других фамилий местного промышленного круга, но все же не является чисто «бабушкинским» эксклюзивом. Новосадовы, по крайней мере в 1880-х гг., были относительно заметным явлением среди местных белокрыницких неокружников. В материале того же «Московского листка», посвященном персоналиям старообрядческого духовенства Гуслиц и соседних местностей, в рассказе про зуевского неокружнического священника Игнатия (Ягана) говорится, что изначально тот

работал на фабрике Новосадова (6). Определение «новосадовская порода» достаточно часто звучало при характеристике многих деятелей зуевского неокружничества. Фабрику Новосадовых, которая дала имя целому Новосадовскому переулку села Зуева, на котором она собственно и стояла, упоминает в своей книге «Известное и неизвестное Орехово-Зуево» А.А. Бирюкова (7). Понятно, что владельцы фабрики являлись адептами белокриницкого неокружнического мира и играть роль в жизни беспоповского «бабушкина» согласия никак не могли. Однако, у Новосадовых-неокружников и Новосадовых-«бабушкиных», проживавших в одном населенном пункте, явно общее происхождение. Фамилия эта не относится к числу тех, что встречаются часто или даже относительно часто. Судя по всему, когда-то единый семейный клан зуевских фабрикантов, изначальных беспоповцев, на каком-то этапе разделился в конфессиональном отношении — часть его представителей ушла в стан адептов московского Рогожского кладбища, а часть осталась в беспоповщине. Здесь ответ на вопрос может дать только исследование истории этого семейства и выяснение также момента, было ли оно коренным зуевским или же откуда-то переселилось сюда. Интересно, что по крайней мере в телефонном справочнике города Орехово-Зуево и Орехово-Зуевского района на 2002 г. в интересующем нас городе, среди достаточно большого числа жителей, совсем нет абонентов с фамилией «Новосадов» (8). Сменили ли потомки, как Новосадовых — белокриницких фабрикантов, так и Новосадовых — членов общества «бабушкиных», по какой-то причине свою фамилию, или же в течении XX в. совсем выселились из Орехова-Зуева, мы пока сказать не можем.

В 1883 г., в одном из мартовских номеров уже известной нам газеты «Московский листок», мы читаем о проживающей в Зуево «бабушке Анне» — «...Она крестит ребятишек беспоповских, приобщает запасными дарами, ведущимися от самого древнего Благочестия и распространяет духовно-нравственные назидания. Нужно заметить, что старуха очень бойкая и ни поп Игнатий, ни новый поп Петр, не могут с ней состязаться по книжной части. Бабушка Анна, основавшая свой скит в самом центре Зуева, открыла беспоповщинскую школу и дела у нее идут отлично» (9). Попы Петр и Игнатий — священники белокриницкого согласия, настоятели местных зуевских неокружнических приходов. Что касается упомянутой наставницы Анны, хотя в этом случае анонимный корреспондент не называет ее конкретное старообрядческое беспоповское согласие, как мы увидим ниже, она все же была именно представительницей «бабушкиной веры». Информация из краткого отрывка газетного материала о ските, основанном самой Анной (по крайней мере так считал автор заметки и его информаторы), о ее школе при нем, является весьма важной для описания зуевской общины «бабушкиных». Жалко, что нет никакого описания

скита, о числе его обитателей. Любопытна и информация о запасных Дарах, если, конечно, она не является плодом вымысла или путаницы газетчика.

О том, что упомянутая выше беспоповская наставница «бабушка Анна» имеет отношение именно к интересующему нас согласию, нам сообщает корреспондент Санкт-Петербургского издания «Церковный вестник», заканчивая свою заметку о ситуации в Орехово-Зуево следующей информацией: «В заключении корреспондент сообщает о ските „бабушки Анны“, пользующейся огромной популярностью в Зуево (бабушкина вера), основавшей в своем скиту школу, которой обязана своей грамотностью по крайней мере половина всего зуевского раскольнического населения» (10).

Конечно, вряд ли «бабушка Анна», если даже и принимала к себе на учение детей старообрядцев разных согласий, представленных в Зуево, давала знания адептам всех толков. Скорее всего, речь здесь идет исключительно о беспоповцах, причем, возможно, идеологически близких «бабушкиным». Не исключено, что корреспондент газеты, сообщивший нам сей факт, узнав о школе в скиту указанной наставницы, а также о том, что она учит детей, как всегда, не разобравшись в реальных событиях, описал ее как чуть ли не главное учебное заведение всех старообрядцев Зуева. Анна же могла учить только детей из семей по своей вере.

Несколько удивляет в упоминаниях о «бабушке Анне» и другом известном лидере согласия — старике Орлове, их отношение к внешнему миру. Если Орлов был человеком, как и положено представителям подобного беспоповского согласия, замкнутым и явно не склонным к беседам с чужаками, почему его и обвинял корреспондент в якобы незнании доктрин собственной веры, то Анна представляла собой его полную противоположность. Оба лидера «бабушкиных» упоминаются в первой половине 1880-х гг., причем почти одновременно. Явно Василий Орлов и бабушка Анна не были лидерами сообщества, одна из которых сменила другого на посту главы зуевской общины «Бабушкиной веры». Здесь можно предположить, что в большом промышленном населенном пункте, числом жителей не уступавшем многим губернским городам, существовало две общины «бабушкиных». Незря это согласие внешние авторы замечали в местной старообрядческой конфессиональной мозаике, наряду с тремя крупнейшими местными верами — они могли быть на каком-то этапе достаточно важными в региональном мире. Община Орлова и скит Анны могли быть двумя приходами, могли немного разойтись по причине разного подхода в отношении к внешнему миру.

В последний раз мы узнаем о существовании этого старообрядческого согласия в Зуево из публикации журнала «Старообрядческая мысль», из одного из его номеров за 1911 г. Давая характеристику конфессиональной ситуации в Орехово-Зуево и сообщая об имеющихся на Зуевской стороне

молитвенных зданиях, автор заметки сообщает и о том, что там среди старообрядческих моленных имеется и «1 беспоповская, имеющая наставницу-бабушку и при богослужении девиц чистых» (11). Более ни о самой моленной, ни о ее «наставнице-бабушке», ни о чем-либо еще нам не сообщают никаких подробностей. Явно «бабушкины» этого времени были уже не таким заметным зувским явлением, как это было три десятилетия назад. Ни в этом случае, ни в более ранних источниках, нам не сообщают места дислокации этого зувского духовного центра. «Бабушки Анны» в то время, судя по тому, что она в 1880-х гг. была, хоть и «очень бойкой», но все же «старухой» по возрасту, тогда уже явно не было в живых.

Зувское место общественного богомоления «бабушкиных», которое, если судить по более ранним упоминаниям, представляло собой небольшой скит, могло достаточно спокойно встретить советскую власть и, по традиции, даже не пытаясь зарегистрироваться, могло функционировать достаточно долго. Если скит и моленная при нем являли собой что-то типа частных домов, населенных исключительно адептами данного толка, крепко державшихся друг за друга, то подобное заведение могло просуществовать десятка два лет как минимум. В региональной старообрядческой истории известны случаи, когда неофициальные моленные, о которых «не знали» власти, прекращали свое существование уже в послевоенные десятилетия и по причине того, что к тому моменту уже некому было молиться. Мог быть и иной сценарий, в ходе которого после 1917 г. попечителей моленной и скита, как занимающих слушком большую площадь, «уплотнили», а адептам этой веры пришлось перенести молитвенные собрания в какие-то другие дома или каморки в рабочих казармах, где жили молящие одноверцы. Последних было немного, и они явно легко помещались в не столь уж большие помещения. Поскольку, как мы видели по 1911 г., помимо бабушки-наставницы, в общине были «девицы чистые», то есть женщины, которые не вступали в брак, то в 1920-1930-х гг., в случае разорения, причем отнюдь ни в ходе религиозных гонений, а по жилищно-административным причинам, властями скита могли быть поселены в какие-то клетушки, к примеру, в те же каморки в казармах, где собственно и собирать на молитву «бабушкиных» Орехово-Зуево и окрестных мест. Никаких архивных упоминаний о судьбе скита и моленной этого согласия нами не обнаружено; что-то могли бы рассказать только потомки семей, принадлежавших к этому толку. Однако, уже ушло время; и лиц, владеющих какой-то информацией, не найти. Старожилы из числа прихожан орехово-зуевского белокрыницкого прихода, с кем автору довелось пообщаться в начале 2000-х годов, о «бабушкиных» своего города ничего не знали.

Согласно информации, которая исходит от прежних жителей села Коломенского и окрестных

населенных пунктов, где порядка половины населения принадлежала к старообрядчеству, представители «бабушкиной веры» проживали в этом уголке, бывшем до 1960 г. частью Московской области, еще в первой половине XX в. Их численность, даже приблизительную выяснить не удалось, но она однозначно не была большой. «Бабушкины», вернее, практикующие адепты согласия, вели себя достаточно замкнуто, подробностей о своей вере не афишировали. В местном обществе этого толка в последние период существования местных населенных пунктов перед их расселением и сносом были в основном пожилые женщины. Они молились у кого-то дома в селе Коломенском, а также уходили в селение Грайвороново (также часто писалось как Граворново, Граворное), которое располагалось на противоположном берегу Москвы-реки, севернее Текстильщиков, по нынешней Грайвороновской улице (когда-то по ее траектории шла главная улица этой деревни), на месте современной промзоны №56 «Грайвороново» и кварталов 90а и 91 Текстильщиков. Там, судя по всему, был главный духовный центр, который объединял адептов «Бабушкиной веры» этого подмосковного уголка до его вхождения в состав Москвы. Грайвороново стало частью административной территории столицы в 1935 г., какое-то время еще сохраняло свой прежний облик, а после было снесено. Это был небольшой по своим размерам населенный пункт, и «бабушкины» беспоповцы явно были заметны на общем фоне его населения. Что-то о них мог бы рассказать какой-либо грайворонский старожил, однако, к настоящему времени все поколения, заставшие эту деревню в ее прежнем виде, уже ушли из жизни, и сообщить необходимые сведения некому.

Мы не знаем, до какого момента в рассматриваемом регионе проживали адепты этого немногочисленного и загадочного беспоповского согласия. Последние «бабушкины» могли собираться на молитву где-то по домам и квартирам еще очень долго. Уполномоченных Совета по делам религий и т.п., по причине своей малой численности и незаметности, они вряд ли волновали, и на них могли не обращать никакого внимания даже в случае, если до властей и доходила какая-то информация, а, скорее всего, про них просто не знали. Молитвенные собрания могли продолжаться до годов 1970-1980-х годов а может быть и гораздо дольше. Совсем уж фантастическим, но в то же самое время и реальным предположением может быть то, что на смену постепенно ушедшим молящим старикам и старухам пришли представители более молодых поколений из их семейств. Храня заветы отцов они до сих пор молятся по домам где-нибудь в Москве, Коломне, Орехово-Зуеве или каких-то еще городах региона. Исповедания, привыкшие существовать в условиях полной или относительно полной закрытости, иногда оказываются живучими даже невзирая на свою малую численность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII–начале XIX в. Новосибирск, 2006. С.340.
2. ЦГА Москвы. Ф.17. Оп.1. Д.7236. Л.1-22об.
3. Там же. Ф.16. Оп.110. Д.1535.
4. Раскольники Орехова-Зуева. // Церковный вестник. СПб., 1881. №46. Часть неофициальная. С.16.
5. Орехово-Зуево. // Московский листок. М., 1882. №65. 7 марта.
6. Гуслицкие старообрядческие попы. // Московский листок. М., 1883. №326. 25 ноября.
7. Бирюкова А.А. Известное и неизвестное Орехово-Зуево. (Орехово-Зуево), 2017. С.122.
8. Г. Орехово-Зуево и Орехово-Зуевский район. 2002 год. Телефонный справочник. «Центр-телеком». (Орехово-Зуево). 2002. С.263.
9. Орехово-Зуево (Богородского уезда) // Московский листок. М., 1883. №78. 20 марта.
10. Из Орехово-Зуево. // Церковный вестник. СПб., 1883. №24. С.12-13.
11. Орехово-Зуево и м. Никольское // Старообрядческая мысль. М., 1911. №5. С.409.

Н.С. МУРАШОВА

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО РЕПЕРТУАРА ДУХОВНЫХ СТИХОВ

Собрание старообрядческих духовных стихов представляет особый интерес с точки зрения развития традиций внебогослужебного духовного пения, поскольку после церковного раскола главными хранителями духовного песнетворчества становятся именно староверы. Они не только сохранили дораскольские образцы, но и создали новые памятники.

В сводном репертуаре образцов внебогослужебного духовного пения можно выделить три группы памятников:

1. общерусские, бытовавшие повсеместно и не только среди староверов;
2. старообрядческие общерусские (отражают важные для всех староверов события);
3. старообрядческие региональные (отражают локальные события).

В старообрядческом репертуаре преобладают **общерусские стихи**, просто потому, что их количественно больше, чем памятников, созданных в среде ревнителей древнего благочестия. Они представлены образцами дораскольского происхождения и некоторыми произведениями Нового времени, отражающими общехристианскую картину мира и не противоречащими идеологии старообрядчества (в частности, не связанными со святыми, канонизированными официальной православной церковью). Среди таких общерусских памятников можно выделить образцы, *восходящие к историям Ветхого Завета* («О Содоме», «Агарь», «Плач Иосифа прекрасного», «О потопе», цикл стихов об Адаме); *переложения псалмов*, в том числе, созданные известными литераторами «Господи, кто обитает в светлом доме выше звезд», «Господь спаситель мне и свет» и «Хвалу Всевышнему Владыке» М.В. Ломоносова, «Воплю к Богу к беде моей» и «Преступих закон, о мой вечный Боже» Дмитрия Ростовского, «Безсмерт-ный тварей обладатель» А.П. Сумарокова); образующие христологический цикл *евангельские стихи* («О браке в Кане Галилейском», «Два Лазаря»; «Христос и самарянка», «Плач Пресвятыя Богородицы при распятии Господни»); *житийные памятники* (посвященные Егорию: «Во шестом году семью тысячами», «Под славным было градом Иерусалимом, было три царства беззаконных»; святителю Николе: «Некий человек богат вельми был», «Придите, празднелюбцы, придите лик составим»; мученице Варваре: «О коль благодати, агница ты мати, Варвара Прекрасная»; Борису и Глебу: «Восточная держава славного Киева града»); *стихи о монастырской жизни* («Об Иоасафе-царевиче», «О прекрасной пустыне») и др.

Старообрядческие общерусские стихи включают следующие сюжеты:

— *Исторические события церковного раскола*. Здесь можно выделить несколько циклов. Первый — это произведения, посвященные «соловецкому сидению» — событиям, происходившим в 1668–1676 гг. в беломорской обители, основанной еще в XV в. Германом, Савватием. Известные по записям тексты можно разделить на две группы. В первую входят образцы, воспроизводящие эпизоды соловецкого восстания, их можно отнести к историческим памятникам: созданный в XVII в. непосредственно под впечатлением о событиях Соловецкого стояния «Да Господь Бог прогневился, государь-царь воспалился»; стих «Во Москве было во царстве во московском государстве»; распространенная среди архангелогородских староверов «Песня про соловецкую осаду» «Сядем, братцы, в круговую». Вторую группу составляют тексты назидательного содержания, они объединены названием «Плач пустынных жителей (соловецких иноков)». К этой группе, в частности, относится стих «По грехом нашим на нашу страну».

Исторический духовный стих «Соловецкое сидение» («Да Господь Бог прогневился, государь-царь воспалился») (1) представляет собой довольно масштабный эпический сказ о разорении северного монастыря, братия которого открыто выступила против Никоновых новин. Повествование начинается с того момента, как во Москве-граде «государь-царь Алексей сударь Михайлович» отдает приказ воеводе Салтыкову разорить непокорный монастырь. Однако «любимый царский воеводушка» пытается отговорить государя от задуманного. Разгневанный царь приказывает исполнить его повеление, а запуганный казнью воевода просит дать ему «силу немалую». Далее воевода обращается к ветрам с просьбой «донести» его с войском к соловецкой обители. На Петров день пономарь Соловецкого монастыря заметил приближающееся войско и рассказал о том братии. Монахи сначала решили, что воины идут помолиться, но тут начался обстрел обители. Иноки встали на защиту старой веры. Они специально выпускали пушечные ядра поверх голов нападавших, чтобы не прогневить царя. Когда Алексей Михайлович узнал об этом, он приказал «монастырь святой не разоряти, стару веру не разрушати». Однако войска уже «всех трудников полонили, в лед живыми погрузили», «стары книги перервали и в огонь все пометали».

Назидательная группа памятников («Плач соловецких иноков») широко известна практически

во всех регионах. Их распространенность объясняется созвучием содержания эсхатологическим настроениям, характерным для старообрядческого мировоззрения. С эпической масштабностью в таких образцах перечисляются все беды и скорби, которые «пустил Господь по грехом нашим на нашу страну». Столь яркой картины с описанием последнего времени, пожалуй, не встретить ни в каком другом образце эсхатологической поэзии. С большой экспрессией перечисляются грехи, за которые последовало такое наказание. Завершается большинство вариантов «Плача» обращением к душе: «Не страшись, душе, страха тленного, убойся ты огня вечного». Стилистический анализ подобных образцов показывает, что варианты создавались в разное время, претворяя эпический былинный стиль и особенности книжной силлаботонической поэзии.

Второй цикл образуют стихи о Никоне и разделении церкви: «Что за чудная перемена и во всех делах измена» (встречается повсеместно и у поповцев, и у беспоповцев); зафиксированный у поморцев Прибалтики и Сибири «Биографический простой мотив из былин реформации Никона и его сотрудников. Рассказ скорбного старца» «Любезная братия! Древлеправославныя христианы верныя и миряны», автор А.А. Надеждин; «Повесть я сию пишу, вашей чести приношу, про былые времена, как коварно сатана» («Стих Никон, дела давно минувших дней, предание старины глубокой»), получивший распространение у поморцев, стариковцев и бегунов Верхотамья, Урала и Сибири в качестве четкого произведения; имевший хождение на Вятке стих «О братия моя христоименитая», приписываемый старообрядческой молвой Аввакуму, хотя это не соответствует действительности (2); «О ты, злый Никон, душевный пагубник, не ты ли де адов пес», также зафиксированный на Вятке; созданный уральскими поморцами стих «О никонианах» «Я, человек сам ничтожный и грешный».

— *Гонения на старообрядцев более позднего времени:* бытующий в среде липован, а также староверов Вятки и Урала «Плач по Иргизу» («Боже, приидоша»), созданный во второй половине XIX в. по случаю выселения старообрядцев с Иргиза в Закавказье; популярнейший в Сибири, на Урале, в Прибалтике, а также зафиксированный среди новгородских староверов стих «Петрозаводская могила» («Там, где ветер холодный, бурный»); известный по выговским сборникам и стиховникам северно-русского происхождения стих «В покровительстве всевышнии» («Рифма плачевная, сочинена на изгнание девического хора из богадельного Преображенского дома»); появившийся в XX в. «Стих на память страдальцем» («В Чебоксарах в большом помещенье, пред лицом безбожных судей»), получивший распространение на Урале и в Сибири; один из самых популярных образцов «Здесь везде одно гоненье».

— *Обличение пороков Нового времени,* пренебрежения древлеправославной стариной:

«Слезы ливше о Сионе» — стих, относящийся к числу наиболее популярных.

— *Духовный подвиг выдающихся представителей староверия:* протопопа Аввакума, боярыни Морозовой, выго-лексинских киновиархов и др.

Сюжетопорождающими факторами в старообрядческих духовных стихах выступали актуальные события. Источниками возникновения новых сюжетов становились не библейские истории, агиография или гимнография, а реальные случаи, происходившие с участием старообрядцев. Такие памятники имеют распространение среди староверов разных регионов и различных толков и согласий.

К старообрядческим региональным памятникам, отражающим локальные особенности, относятся: зафиксированный на Вятке «Стих о Успенском монастыре» («Во славном было царстве») и «Стих о Криволучном монастыре» («Криволучный монастырь, он во темных лесах был»), посвященные местным святыням (3); бытующий на Урале стих «Помедли, путник, Христа ради», посвященный святым преподобномученикам Константину и Аркадию Шамарским чудотворцам, жившим в середине XIX в. в горных лесах Урала и канонизированным РПСЦ в 1997 г.; стихи зауральского старообрядца-поморца «К обуховцам» («Всем я вам известная Царица Небесная, к вам, земледельцам, ныне я явилась»), «Сумцам» («Я не богослов, а Божий раб скорбящий, написал немного слов про козлов смердящих»), «О соборе Гагаринском» («Стих новый о последних соборах и о раздорах»), «О Дубровском соборе» («Я человек скорбящий, самый ничтожный»), «Стих новый о раздоре, о Курганском соборе» («Взволновалось море и возмутись воды, собрались народы со всех стран в город Курган»), повествующие о догматических спорах внутри местных беспоповских общин, которые характерны для внутриконфессиональной полемики старообрядчества в целом.

В духовных стихах получила отражение *субконфессиональная неоднородность ревнителей древнего благочестия.* Имеются сюжетные ситуации и мотивы, характерные для представителей различных согласий, отражающие специфику их мировоззрения. Например, в стихах бегунов получили распространение мотивы бегства от мира, искания «града», умерщвления плоти, девства; особенно популярны стихи про пустыню, так как уход из мира соответствовал догматике этого направления, подобные образцы даже были рекомендованы к обязательному исполнению основателем странничества Евфимием.

С помощью поэзии представители различных согласий высказывают свою позицию по ключевым догматическим вопросам, например, о допустимости или недопустимости брака. С этой дискутируемой среди поморцев-брачников и федосеевцев-бракоборов темой связаны следующие стихи: «О браке мы, что здесь законном предлагаем» (4), «Бог творец всеильный создал человека» («О

таинстве законного брака») (5), «Слушай, мудрый вопрошатель, христианский наш ответ» («Стих-ответ Павлу Прусскому против самосводных браков кого-то из отцов Преображенского кладбища») (6), бытующие среди уральских поморцев «Молитесь, поморцы, пред иконою створцем» и «Последний день страшный все к нам приближается» («Стих не про святых»). Еще одна противоречивая проблема — необходимость перекрещивания или докрещивания при переходе из официальной церкви в староверие или из одного старообрядческого согласия в другое — также получила отражение в некоторых локальных репертуарах. Ей, в частности, посвящен созданный в XX в. в Южном Зауралье стих «К обуховцам» (7).

У поморцев наибольшей популярностью пользуются эсхатологические сюжеты. Расцвет эсхатологического стихотворства приходится на рубеж XVII–XVIII вв., он связан с творчеством мастеров выго-лексинской традиции, в том числе, с сочинениями Андрея и Семена Денисовых. Культивирование эсхатологической проблематики было обусловлено широким распространением в поморской среде представлений о воцарении Христа. Среди духовных стихов можно выделить образцы, целиком связанные с эсхатологией («О кратковременной человеческой жизни», «Голуби», «Гробик», «Вы старцы», «О душе», «Цветочек», «К неумолимой смерти») и произведения, в которых эсхатологические мотивы вкраплены как сопутствующие. К последним относятся стихи евхологического эмоционального наклонения, содержащие мотивы покаяния перед Господом, замаливания грехов, просьбу о прощении и милости («Ангел-хранитель», «Господь спаситель мне и свет») (8).

Эсхатологические мотивы могут быть включены даже в памятники казалось бы противоположного эмоционального наполнения, к каковым относятся гимнологические стихи, отличающиеся радостным, праздничным колоритом. Основной содержательный стержень таких образцов — славление Бога, Богородицы, небесных сил. Однако в этих светлых гимнах может содержаться и напоминание о конечности земной жизни, о неизбежности ответа за грехи. Объединение светлого, радостного начала с эсхатологическими мотивами соответствует назидательной направленности духовных стихов.

Можно выделить стихи, *отражающие различие взглядов старообрядцев и новообрядцев*. В качестве примеров укажем «Поморских отцов стих» («Си глаголют пустынножители Неофиту»), созданный по случаю приезда в Выговскую пустынь иеромонаха Неофита для богословского диспута со старообрядцами (9); «Сидел я за чтением в полной тиши», имеющий название «Краткая беседа старообрядца поморца с священником господствующей церкви» (10). Памятником полемического содержания, направленным против никонианства, является популярной у старообрядцев стих «Святая восточная церкве»,

созданный на основе предисловия к «Книге о вере», составленной игуменом Киево-Михайловского монастыря Нафанаилом в 1648 г. Существует несколько образцов, в которых староверы выражают протест против насильственного обращения в единоверие: распространенный в Прибалтике и на Псковщине стих «Явилась церковь вновь, имея две личины, хранит разгласия уставы все и чины» («Изображение единоверческой церкви»); зафиксированный в Прибалтике и на Вятке «Плач пустытника в обители, обращенной в единоверческую» («В последнем времени жестоком пустытник в северной стране») (11). Актуальные эпизоды в этих стихах освещаются в форме репортажа, повествующего и о фактах, имеющих локальное распространение, и о событиях, резонансных для всего старообрядческого мира.

Некоторые установки староверов, касающиеся как догматических взглядов, так и обыденной практики, *отражают сатирические произведения*: распространенные только в Прибалтике «Кто желает много знать, то потрудись книгу Кириллову прочитать», направленный против брадобрития (12) и «О чем говорит чай, а ты, читатель, замечай» («О чае. Разговор чужестранца из китайского царства, по имени его называют Чай, о чае»), созданный предположительно в федосеевской среде, поскольку в 10-й статье Федосеевских правил, принятых в 1868 г., как раз был провозглашен запрет на употребление чая; «Доброго здравья молодчики хватят, бедные, богаты» — раек-сатира на православных и единоверческих миссионеров (13); зафиксированное среди псковских староверов «Сочинение в стихах на попов» («Внемлите, людие, закон мой, преклоните ухо ваше глаголы уст моих, возглаголу вам, братие, в сем веце, како живут теперь человеци»); «Критика на табак» («Велзевул бесовский князь») — стих, зафиксированный в репертуарных сводах староверов Архангельского Севера и Сибири; многочисленные варианты «Адской газеты», где дается «критическая характеристика современности» и «описывается суд сатаны над грешными душами, только попавшими в ад» (14).

Большое распространение у старообрядцев получили произведения позднего, преимущественно книжного происхождения, отличающиеся содержательно-тематическим разнообразием и богатой источниковой базой сюжетов. Повсеместно встречаются стихи, связанные с библейскими книгами (ветхозаветные, в том числе, переложения псалмов и новозаветные); стихи, приуроченные к церковным праздникам; памятники эсхатологического содержания, представляющие наиболее многочисленную группу; тесно связанные с ними образцы назидательного содержания; посвященные теме раскаяния молитвенные стихи; произведения о монастырской жизни; житийные сюжеты.

Одной из заметных тенденций является переход во внебогослужебный репертуар некоторых богослужебных текстов в продолжение практики, укоренившейся еще в XV–XVII вв. В

то время многие покаянные стихи создавались на основе молитвословий и песнопений, которые в неизменном виде переносились во внецерковное пространство, либо подвергались некоторой трансформации, позволявшей их отличать от церковных песнопений. В старообрядческом репертуаре зафиксировано множество подобных образцов. Они встречаются в стиховниках наряду с аутентичными духовными стихами и репрезентируются как примеры внебогослужебного исполнения. В частности, среди липован как внебогослужебный текст в стиховниках фигурирует песнопение мясопустной недели «Господь грядет и кто терпит» (15); среди старообрядцев Латгалии и Причудья — стихера 5 гласа на «Господи, воззвах», исполняемая в Неделю о расслабленном «Взыде Иисус во Иерусалим ко овчей купели глаголемые» (16); у староверов Коми — ирмос девятой песни канона Космы Маюмского на Великую Субботу «Не рыдай мене, мати, взирающе во гробе», крестобогородичен «Распинаема видящи Христа и ребра ископоваема копием». Многие тексты богослужебного происхождения перешли во внебогослужебный репертуар через покаянные стихи, которые были старообрядцам хорошо известны: «Страшного дне пришествия твоего и неумолебного судища, Христе, боюся» (17), «Си глаголет Парасковия» (18), «Блудно расточих отеческое мое богатство» (19) и др.

Включение богослужебных памятников во внебогослужебный обиход может быть объяснено несколькими причинами. Во-первых, оно соответствовало значительному уровню грамотности в старообрядческой среде и почтительному отношению к знанию литургических текстов. Следовательно, сборники стихов могли бытовать как четкие книги учебного назначения, способствовавшие использованию такого рода произведений в духовной полемике, в педагогической практике и в других обиходных ситуациях. Во-вторых, смешанный состав сборников, где канонические тексты объединялись с произведениями внелитургического происхождения, отражает цельную картину мира, основанную на отсутствии в мировоззрении старообрядцев границы между религиозным и светским локусами. Весь уклад жизни староверов подчинен христианским нормам и ценностям. Обрядовые элементы богослужения используются за пределами специально выделенного сакрального пространства храма или моленной. Отсутствие священства у беспоповцев обусловило исполнение церковных обрядов и ритуалов мирянами. Таким образом, смешанный характер текстов духовного содержания лежит в плоскости единого христианского пространства старообрядческой культуры без резкого размежевания в ней сакрального и мирского.

Стихи из репертуара старообрядцев интересны своим жанровым многообразием. В сборниках встречаются: скоморошина («В монастыре было в Боголюбове»); колыбельные («Здравы буди, о прекрасный сыне Иисусе»; «Солнышко заходит

и темнеет день»); погласица («Идет чернец из монастыря»); притча («Рассказ-фелетон Пахом и Степанида»); заговор («Сон Богородицы») и др.

Итак, на формирование репертуара старообрядческих стихов оказал влияние целый ряд факторов. Укажем основные из них:

1) Апокалиптические настроения обусловили распространение духовных стихов эсхатологической тематики.

2) Весьма важная для старообрядческой картины мира идея спасения стимулировала развитие сюжетов назидательного характера и сюжетов об удалении из полного соблазнов мира в пустыню — спасительное место молитвенного уединения.

3) Осознание своего избранничества побудило древлеправославных христиан к активной полемической деятельности в защиту старой веры, что нашло отражение в репертуаре духовного песнетворчества.

4) В духовных стихах получили отражение идеи представителей различных старообрядческих согласий.

5) Высокий уровень грамотности оказал влияние на распространение книжной традиции духовного песнетворчества, а также позволял старообрядцам записывать фольклорные произведения в специальные сборники-стиховники.

6) Миграционный характер старообрядческого движения способствовал распространению стихов по разным территориям, что привело к формированию единого репертуара старообрядческого внебогослужебного духовного пения. На основе изучения различных региональных репертуаров можно утверждать, что отличия между ними не носят принципиальный характер. По сути, отдельная региональная коллекция представляет собой вариант общерусского старообрядческого репертуарного свода. Вынужденная миграция старообрядческого населения приводила не только к перемещению, но и смешиванию репертуара духовных стихов за счет его дополнения новыми образцами, не связанными с материнскими традициями.

Помимо миграции, формированию единого репертуара способствовала фиксация текстов в сборниках. Рукописные, а позже еще и изданные стиховники распространяли одни и те же образцы в виде стабильных текстов среди старообрядцев, проживающих на различных территориях, что также нивелировало выраженные региональные отличия. В устной практике одним из способов «приращения» репертуара стало выделение фрагмента стиха в качестве самостоятельного произведения. Но в реальности такие условно «новые» образцы можно оценить как один из возможных вариантов бытования уже известного текста. Таким образом, миграционный характер старообрядческого движения, а также развитость книжных форм культуры способствовали закреплению типового репертуара старообрядческих духовных стихов.

Важно подчеркнуть, что репертуар выступа-

ет своеобразным маркером «своей» культуры, выражая религиозные константы староверия. В этом отношении духовные стихи можно расположить в одном ряду с богослужебным обрядом, богослужебной, полемической и четьей литературой, христианским изобразительным искусством (иконописью, книжной миниатюрой, меднолитой пластикой). В контексте принципиальной консервативности старообрядческой культуры и присущих ей охранительных тенденций духовные стихи можно оценить как важное средство религиозной идентификации, в том числе, и на внутриконфессиональном уровне.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Исторические песни XVII века / Изд. подгот. О. Б. Алексеева [и др.]. М.; Л.: Наука, 1966, №121.
2. Бубнов Н.Ю. Сказания и повести о патриархе Никоне // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1988. Т.XLI. С.144.
3. Воронцова Е.В. Современное бытование духовных стихов в среде старообрядцев (по материалам полевых исследований на Вятке): дис. канд. филос. наук. М., 2015. С.105.
4. Казанцева М.Г., Филоsofoва Т.В. Музыкально-поэтическое наследие поморского Севера в Вятской старообрядческой традиции // Уральский сб.: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Т.2. С.101.
5. Казанцева М. Г., Филоsofoва Т. В. Указ.соч. С.91.
6. Там же. С.107.
7. Рычкова Е.В. Исторические стихи зауральского

старообрядца-поморца // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 16 (307). С.107.

8. Музыкальная культура Сибири / Андреева М.М., Леонова Н.В., Мурашова Н.С., Федоренко Т.Г., Шиндин Б.А. Новосибирск, 1997. 157 с.
9. Малышев В.И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1960. Т.XVI. С.521.
10. Рукописи XVI–XX вв. и книги старой печати из собрания института истории СО РАН / Сост. Н.Д. Зольникова, А.И. Мальцев, Т. В. Панич, Л.В. Титова. Новосибирск, 2010. С.168.
11. Казанцева М. Г., Филоsofoва Т. В. Указ.соч. С.93.
12. Маркелов Г. В. Латгальские рукописные находки 1981 и 1982 гг. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. XXXIX. С.432.
13. Бубнов Н.Ю. Старообрядческие гектографированные издания библиотеки Российской академии наук: последняя четверть XIX – первая четверть XX вв. Каталог изданий и избранные тексты. СПб., 2012. С.208.
14. Храмова Н.Б. «Адская газета»: проблема выделения редакций // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2011. №6. С.725.
15. Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007. С.305.
16. Казанцева М.Г., Филоsofoва Т.В. Указ.соч. С.93.
17. Там же. С.108.
18. Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Указ. соч. С.211.
19. Там же. С.313.

И.В. МЯСНИКОВА

РЕКОНСТРУКЦИЯ БЫТОВОГО УКЛАДА РЯБИНОВЦЕВ (СТАРООБРЯДЦЕВ СОГЛАСИЯ ПО КРЕСТУ) ЗАКАМЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX В. ПО МАТЕРИАЛАМ УСТНОЙ ИСТОРИИ И СЕМЕЙНЫХ АРХИВОВ

«И даром говорят, что Память
Не дорожит сама собой»
А. Твардовский «По праву памяти».

В среде многочисленных старообрядческих согласий особо выделяются почти неизвестные широкой общественности локальные объединения, распространённые только в определённых местностях. К таким местным согласиям относится рябиновское (согласие по кресту) — явление малоизученное, представляющее интерес своей самобытностью и уникальностью.

В основе рябиновщины — беспоповского согласия — лежит «мистическое учение об антихристе и об истреблении им на земле всей святыни, после чего единственным спасением служит молитва» [1, с.33]. В начале XX в. рябиновцы проживали в основном в г. Чистополе, деревнях Лаишевского и Чистопольского уездов Казанской губернии [12, 13, 14]. Рябиновщина как вероучение в разнообразных проявлениях, в чём-то схожих, в чём-то расхожих, бытовало и на Урале, в Башкирии [2, 16]. В этой связи интересно упоминание В.Г. Короленко о распространении рябиновцев в Чистополе, в Стерлитамаке, в Оренбурге. Её возникновение сводится к рассказу о некоем странствующем соловещем иноке, проповедавшем, «что нельзя уже без крайней опасности для души поклоняться ничему, кроме единого сего, им спасённого и из пламенной пасти похищенного, подлинного соловецкого распятия» [7, 8].

Следует отметить, что феномен рябиновщины как явления малоизучен. За давностью лет, когда «иных уж нет, а те далече», реконструкция привычного хода жизни ушедших поколений, выраженного в повседневных делах, больших и не очень, укладе жизни и быта, мировоззрении и мировосприятии, кажется делом достаточно сложным. Но вопреки безжалостно уходящему времени остается главное, хранящее в себе живые голоса свидетелей-очевидцев — предание. На основе материалов устной истории можно воссоздать уникальные этнографические моменты, характерные для рябиновцев: описание некоторых семейных обрядов, бытовой специфики, мелких частностей, что невозможно почерпнуть из сухих архивных дел.

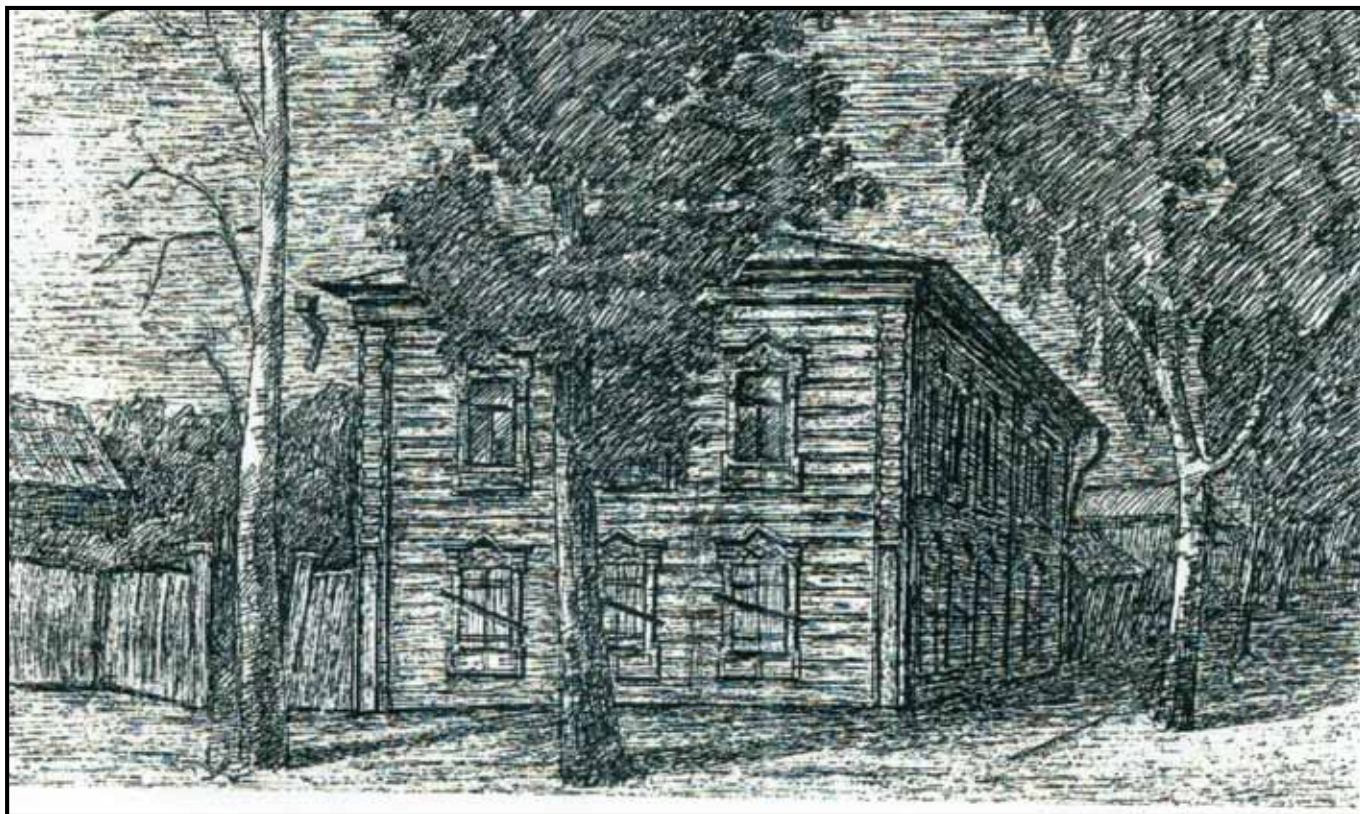
Прежде всего это касается святынь рябиновцев. Для раннего периода развития рябиновщины характерен деревянный крест, как правило, восьмиконечный, высеченный из рябины, вставленный на предположительно липовую основу. Подобные уникальные артефакты

хранятся в музее истории города Чистополя и в семье чистополки Татьяны Тогулевой. Вероятно, позже появился некий симбиоз: вместе с крестами в специальных киотах стали устанавливать меднолитые иконы. Такие образцы — семейные реликвии чистопольцев Даниловых, Слеповой Т.С., Наумова А.Л.

Нательные кресты рябиновцы изготавливали также из дерева. Причём, из характерных особенностей обращает на себя внимание следующий факт. В отличие от большинства старообрядцев, которые никогда нательники не снимали, рябиновцы в бане — неукоснительно. Татьяна Тогулева: «Мы всегда перед баней крест снимали, правда, не помню, где его оставляли, дома или в предбаннике. Грязная вода же будет по кресту стекать» [6]. Татьяна Слепова: Нет <крест не снимали никогда>, только когда в баню шли. Всегда! Я и сейчас снимаю. Я не знаю <почему>. Так положено. Говорят, в кресте в баню грех заходить» [5]. Иван Данилов: «Всегда оставляем крест дома перед баней. Так нас приучили» [3].

Основу жизнедеятельности общин рябиновцев составлял молитвенный подвиг. В Чистополе — уездном городе старообрядческого купечества, в котором кроме рябиновцев исторически присутствовали представители старопоморского (безбрачного), новопоморского (брачного), белокриницкого согласий, в советское время рябиновцы, несмотря на отобранную в 1930-е гг. молельню, продолжали собираться на молебствия в частных домах. Места молитвенных собраний находились на улицах Широкой (современная Комсомольская), Р. Люксембург, Фрунзе, Урицкого. Татьяна Данилова: «Как хорошо мы тут <на ул. Р. Люксембург, д. 14> молились! Народу было — встать негде было! Ой, как хорошо-то было. Читальщицы хорошие были. Слепой Иван Иванович вёл службу как зрячий. И на вечерню ходили, и на обедню, и в ночь» [3].

Хоронили и хоронят покойников рябиновцы в Чистополе на общих для большинства старом (Авдеевском) и новом (Серафимовском) русских кладбищах — на отдельном старообрядческом же находят последнее пристанище только старопоморцы. В этой связи интересно свидетельство Ольги Бандишовой. В памяти 10-летней девочки осталась предсмертная исповедь её любимой бабушки, Маргариты Алексеевны Песчановой (1903–1972). «Из рябиновцев пригласили тётю Анисью. Я помню, как бабушка ей исповедовалась. Тётя Анисья зачитывала по книжке грехи, а бабушка кивала головой и говори-



Молешня рябиновцев в г. Чистополе по ул. Октябрьская, 79. Снесена в 2000-е гг.



Святыня рябиновцев. Из семейного архива Татьяны Слеповой.

ла: каюсь, каюсь Для меня это было так неожиданно и удивительно: как, моя бабушка, которая для меня — святая, грешна в стольких грехах! В моей детской голове это не укладывалось. Присутствовать на исповеди, конечно, из посторонних никто не должен был. Но я помню, как мне разрешили

остаться по причине малолетства» [6].

Так же по домам молились и, к примеру, в деревне Мельничный Починок — оплоте рябиновщины. Татьяна Слепова: «Раньше, говорят, молешня была. А так каждый в доме, кто как. Молиться, наверно, мало молились. Некогда было, все в колхозе работали. Собирались в домах, не в одном доме. Не только в субботу. Особенно на Пасху, ходили в последнюю неделю перед Пасхой. Мы к Марёвым ходили. К одиночкам ходили молиться» [5]. На Пасху традиционно красили яйца. «Это — святое дело! Летом <куры> несутся. Их <яйца> — в золу, в подпол. А зимой не неслись куры. И раньше продавали краску в пакетиках фасованных: бордовая, голубая, кубовая, чёрная. Кубовая — это тёмно-синяя, я думаю. И вот почему-то у нас в деревне никто и не торговал, а вот татары из соседней деревни приходили, ходили по домам и предлагали. И ещё красили ольхой. Корой, корой. Вот этой краской красили яйца. Больше нечем было красить» [5].

Рябиновцы крестили детей сами, браки признавали и также сами совершали бракосочетание. Татьяна Данилова: «Купель была у нас <в деревне>, я помню, бабана говорила, большая купель, её носили по домам, кому надо — крестили, три раза погружали во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Нас венчала женщина, чительщица была в деревне. Когда брачались — сарафан ситцевый дли-инный, больше я его ни разу не одевала. Раньше старались выходить замуж староверы только по своей вере, за другого никто у нас не выходил, это считали за грех. Не венчали, не брачили — ничего их» [5].

Привычным явлением в повседневной жиз-

ни неизменно оставалась домашняя молитва. Ольга Бандишоева: «Мы «Отче наш» с детства знали. Мы могли часами стоять молиться с ними. Это домашняя молитва была. В основном, своим узким кругом». Дома на молитве все члены семьи — представители разных согласий, как в случае с Песчановыми — стояли рядом. Руководил молением дед Иосиф Яковлевич, он стоял впереди всех, остальные стояли сзади. Традиционно молились перед едой и после неё: «За стол не садись, чтоб не перекреститься да не помолиться» [5].

Также старались соблюдать посты. Татьяна Слепова: «Все постились. Мама постилась и мы за ней. Только у нас отец не постился. Он работал. Зимой каждый день на лыжи встаёт и с темна дотемна на охоте. Кусок хлеба за пазуху и — на целый день. И приходит — какое ему говенье? И обратно принесет мёрзлый хлеб из-за пазухи: «Это мне лиса гостинцы прислала». Он как говорил, когда пост начинался: «Бабушка, давай поганы куски». «Да, Серёжа, грех ведь» «Грех — из уст. В уста не грех». Подъедал оставшиеся скромные куски» [5].

Александр Наумов: «Мать работала на часовом заводе. Она посты соблюдала. Помню, отец с ней из-за этого ссорился. Молилась до иступления — спору нет. Поклоны... Она Богу верила от души. Вплоть до того, что, к примеру, дадут рубль: помолись, помняи кого-нибудь. Она придёт: Ой! Рубль дали! Я говорю, мама, деньги обесценились. А им в прежние времена, допустим, чтобы на рубль намолиться, 50 поклонов, грубо говоря, надо положить. А рубль-то этот ничто, а она 50 раз в пол лбом бьётся. У ней уж сил нет стоять-то. Я говорю, инфляция же, а ты! Это дома она молилась. Туда они молиться ходили, по-моему, по субботам и в праздники. А дома она молилась всегда» [4].

Необходимо подчеркнуть, что сформированный веками традиционный уклад жизни ещё сохранялся прежде всего в деревне и в быту и бытии выходцев из деревни. Они, как правило, продолжали заниматься и в советское время традиционным семейным или родовым промыслом. Так, Слеповы занимались рыболовством. При этом использовали специальные приспособления — вятеля и уры. Вятеля плели из хлопчатобумажных ниток, которые, в свою очередь, «в варежках, в рукавицах, чтобы руки не жгло, вытаскивали», стягивая шнуры. Мотки таких шнурков можно было купить в Чистополе на рыбной базе. Весной готовую продукцию смолили — сохраняли от прогнивания. «Уры — это из мочала вили верёвки. Вначале драли мочала в лугах, замачивали, дома всю зиму верёвочки вили и как сеть вязали, только из мочал. Лодка тоже своя была своя. Ботничок. Не моторная, на вёслах. Ботник. А смолили мы её сами каждый год, каждую весну. Всё <и вёсла> было деревянное. <Зимой лодку> домой привозили. А ранней весной, когда лёд ещё не сошёл, по льду мы отправляли на санках в луга отца и всю снасть. Он там жил в стогах сена пока холодно. По сравнению со всеми — очень даже

хорошо мы жили. У нас отец был. Он был рыбак и охотник. Откровенно говоря, и лосей бил. У маминой семьи в деревне Урахча до революции был завод по переработке кожи. Мама у нас поэтому шкурки выделывала из норки» [5].

Патриархальный уклад сохранялся после войны и в городе, прежде всего у выходцев из деревни, как у рябиновки Марафиды Алексеевны и её мужа старопоморца Иосифа Яковлевича Песчановых. После войны семья, отказавшись вступить в колхоз, лишилась крова и имущества, помыкавшись в землянке, переехала в г. Чистополь из села Елантово Чистопольского уезда. В Чистополе они, привыкшие к труду, по воспоминаниям их внуков, вновь обзавелись крепким хозяйством. Живой рассказ потомков без подробного описания особенностей религиозной жизни, но с воспоминанием традиционного уклада, сохранившемся с давних, дореволюционных пор, представляет атмосферу, в которой выросли респонденты. «Обстановка <в доме> очень интересная была. Старинная мебель была: старинное зеркало, столы с резными ногами. И идеальная чистота была! Белые занавесочки строчёные. Ни пылинки! Воздух — свежайший! А не было удобств. Дом деревянный, но штукатуренный. Впереди была голландка, а там — русская печка. Скотине сколько готовили. Бабушка вставала рано. Чугуны какие громадные были! Бочки дубовые. У него и для скотины как в доме все сделано было. Сплошь стояли бревенчатые амбары, сараи. Как в старину. Сундуки старинные. Большие бочки стояли, полные пшеницы. А погреб какой был, что только там не было! Соленья всякие, мочёные яблоки» [6].

В рассказах прослеживается образ «русского хозяина»: воплощение чести и достоинства «великорусского мужика», упорного стяжателя, прижимистого, твёрдого, настойчивого в труде, смекалистого, ловкого и одарённого. Татьяна Слепова: «К нам всё-таки с уважением относились. Отца (мы его тятяка звали) все любили. О нём никто в деревне плохо не мог сказать. У нас вечно народ был. К нам приходили зимой, летом никто не ходил. А зимой каждый день мужики собирались. Про охоту, про рыбалку, про дела <поговорить>. Собище у нас всё время было» [5].

Старинные традиции во внешнем виде, в том числе в одежде, в разговорной речи долгие сохранялись у людей более старшего поколения. Так, по воспоминаниям Татьяны Слеповой, её отец, 1917 г.р., уже бороды не носил.

Яркий портрет старообрядки с несокрушимой преданностью вере предков вырисовывается в описании Маргариты Песчановой, 1903 г.р. «Она в чёрном теле себя держала, всё в сундуках лежало. Ни капли спиртного! Никогда! День и ночь на скотном дворе да в огороде. Только в гости если уж оденутся... И то по-старинному одевались ещё. А бабушку все Марафидой звали. Это уже перед смертью выяснилось, что по паспорту она Маргарита. Дед её Мырой звал. У бабушки юбка чёрная была длинная и кофточка с баской

и платок всегда, чтобы лоб закрывал. Помню, бабушка Маргарита (я её мамой звала) носила под платком небольшую вязаную шапочку — власяница называли. Под неё прятали все волосы. Она, конечно, очень строгая была в плане веры. Была так была! Ух! Это, знаешь, боярыня Морозова! Она меня воспитала. Они с татарами дружили. Семья татар к ним в гости приходила. Старорусская речь у них была! Мы-то даже так говорили. <Они> окали. Сейчас уже многое позабыли. Уржаной хлеб говорили. Коротко тоже не любили чтобы одевались: «Вырядилась-то чего! Все голяшки наружу!» Ещё, бывало, скажут: «Ты чё как савраска носишься?» «Ах ты лихоманка эдакая!» Они ругались-то интересно. «Где это ты лазили как ларина корова?» «Где блудила?» [6].

Из обуви в деревне «в галошах <ходили>». Бабушки, помню, ходили — туфли были: плетёные как глубокие галоши, но у нас не было таких, у нас только галоши были. <Зимой> валенки. Весна-осень — чёсанки с галошами» [5].

Из бытовых особенностей обращает на себя внимание также и распространённый в старообрядческой среде обычай иметь свою индивидуальную посуду. «Они ведь никому не давали посуду свою. Например, если кто с улицы попросит попить воды, они ведь из своей чашки не давали, была отдельная для гостей» [6].

Татьяна Слепова вспоминает, что в начале 1950-х гг. дома уже почти не ткали, ткань покупали фабричную, хотя ткацкий стан всё ещё привычно оставался предметом домашнего обихода и частью интерьера избы. «Мама маленько что-то делала. А так у нас в сундуке были, мы к Пасхе вытаскивали, на стол накрывали скатерти тканые. А потом на кухню когда ели, за голый стол не садились, всё время столешники накрывали, поели — столешник убирала, сушили. Как есть — так опять накрывали. А так голый стол был. В то время, наверно, у всех была малированная да алюминиевая <посуда>. <Ложки> и такие, и деревянные были. Мама и отец они деревянными ели. Мы уж Яйца палочками ели. Палочки как лопаточки, струганные, всмятку есть. Вон из лучинки сделает. Но это только у мужиков. А бабы-то не ели яйца. Кур кормить нечем было. Если что продать, осенью заколют овечку, налог платить надо, денег нет даже за налог платить» [5].

Значительная часть населения СССР после окончания войны оказалась в крайне бедственном положении. В своих воспоминаниях старожилы описывают тяжести послевоенного быта. «Хлеб все дома пекли, только смотря какой хлеб. Кто в колхозе работал бабёнки, они зерно маленько воровали. Чулок бумажных не было ведь, летом ходили босиком, а зимой — шерстяные. Из ткани мешочек узенький сошьют и ляпочки, туда зерна насыпят, в поле налушут зёрнышки и — пониже живота и под грудь. Так завяжут всё, обвяжут, домой принесут Ну, сколько там, может, килограмм, может, два? На мельнице молотье тоже нельзя, не разрешали. А картошку чистили и кожурки мололи для муки. Ну и вот кожурки

все в мешочек. Бабёнки ухитрялись. А мельник был у нас хороший, дядя Миша покойничек. Он то скажет приходить вот в это время, чтоб никто не видел. А то в колхоз приезжали к нам зерно молоть. И вот после зерна он мешочек пропустит, чтоб там маленько остаточки побольше. А после этого уже запускали кожурки. Такой хлеб никто не пёк. Из одной кожурки булочки пекли. Картошку чистят, на тёрку натрут и — под пресс. Муки грамм туда не ложили. Посолят и вот пекли. Но это тоже не всегда, на это время надо было много. А потом они только горячие хороши, как остынут — так в рот не возьмешь. Это тоже не все пекли, не у всех позволялось так, чтоб было на булочки картошку тратить. А весной ходили а поле, гнилую картошку собирали» [5].

В послевоенные годы почти все жители старообрядческой деревни Мельничный Починок, так же, как основное сельское население страны, трудились в колхозе. «У нас в деревне большинство в колхозе были, несколько семей были единоличники. Я вот помню одну женщину, семья огромная была. Или она в колхозе подкопала картошку, чтобы сварить похлёбку какую-нибудь, или у кого-то у частников, не знаю я, это во время войны, наверно, я маленькая была. Её поймали и вот по деревне её вели, на неё одели эту ботву картофельную и так вели по деревне, как бы позор» [5].

Рассказчики вспоминают о непомерных налогах. «Бывало, летом Все так делали. Ведь в колхозе общее стадо. Пастухов нанимали, пастухам платили и даже их по очереди кормили. Весной идут переписывать, у кого сколько. Мама уже узнает, друг по дружке уже скажут: перепись идет скотины. Сейчас в амбар овечки-две загонят, зароят, остальные — во дворе. Пришли, посчитали сколько. Пастуху платили столько, сколько на самом деле, а по переписи — на две-три овечки поменьше. Как выживать-то иначе?» [5].

На протяжении многих лет у людей оставался подсознательный страх репрессий. Татьяна Слепова: «Никто ничего не говорил. Даже сосед скажет, хоть неправду, всё равно засадят. Песни только пели, с работы молодёжь шли и все пели. Темно уже, с молотилки домой идут все с песнями, переоделись, в клуб пошли.

Приезжай, товарищ Сталин,
Приезжай, отец родной!
Будешь ехать ты полями,
полюбуйся чистотой.
Как хлеба цветущим маем
Обливаются росой.

Мы навстречу тебе вышлем
Всех стахановцев полей
И дадим тебе в подарок
Самых лучших лошадей!

Хоть их и в колхозе не было. Это сейчас до меня дошло. Тогда — внимания не обращали! Пели и пели, и всё! Песни пели, и все были весёлы, все

были счастливы, жизнерадостны. <Радовались> каждому дню. Стащат в колхозе маленько горстку зерна и радёхоньки, что домой пришли, никто не поймал. Председатель на лето отца попросил помочь где-то в поле или на молотилке ли, с зерном, а может, там стога были. Он в лаптях был и насыпал в лапти зерна. Идёт с поля домой. Председатель едет навстречу. Ну, остановил, ему просто поговорить по душам. Домой приходит, говорит: «Бабушка, я, наверно, полжизни потерял. Еду, меня Кирилл Иванович остановил. Думаю, сейчас проверит у меня в лаптях!» Мама говорит: «Ну что ты городишь-то! Неужто он у тебя в лаптях будет глядеть! Горох возили. Маленькие мы. Там уж налущишь, налущишьдомой. Боишься идти. По карманам наложишь. Страшно. Ну кто же будет ребятишек по карманам проверять? Но страх был такой». [5].

А вот как вспоминает рассказ бабушки об известии о смерти Сталина Ольга Бандишоева: «Когда умер Сталин, рассказывали, Маргарита наша говорит: смотрю, женщины идут, плачут. Я спрашиваю: «Вы что ревёте-то?» Они: «Так Сталин умер, наш отец родной!» Она перед ними всеми перекрестилась широко и говорит: «Слава Тебе, Господи!» [6].

Скрашивали быт, вдохновляли во все времена песни, пляски, шутки-прибаутки, которые составляли неотъемлемую часть жизни простых людей. Татьяна Данилова: «Танцевали как! Восьмёрки, восьмёрки! Кадрили! Как красиво, как красиво только, о-о-о!» [3].

Татьяна Тогулева: «А когда собирались на праздники, пели как они! Они собирались и пели старинные казацкие песни. На голоса. Бабушка Маргарита пела, наша мама пела, няня приходила, это бабушкина сестра, мы её так звали. Такие старинные песни, которые нигде сейчас и не услышишь. У них голоса как будто и не менялись, как молодые голоса» [6].

Александр Наумов: «Тогда же все пели. Полрюмочки выпьют — за столом поют. По улице идут они, мать с отцом, откуда-то — песни поют. Ну и хулиган он был, отец. Помню, однажды идём по улице, отец пьяненький, сидят на лавочке старушки, а все друг друга знают. Отец: «Чё? Допекаетесь?» Всех стариков перехоронили» [4].

Татьяна Тогулева: «И всё это было же праздникам большим приурочено. И роЗговенье в Пасху или Рождество. Не постом же пели. Там же столы ломились. Мясное было, пироги с мясом с капустой, вкуснятина! С квашеной капустой и с фаршем. А постные пироги какие пекли: с картошкой рубленой, не с пюре, такие, как кулебяки, помню. Курники. У-у-у! В печке пекли. Огромные. Особенно свинью заколет он. Потроха положат свежие Даже тутырму делали. Бабушка чистила, мыла кишки, и начинали кашей пшенной со шкварками из свиного сала. Ставили в печку, и они такие то-оненькие становились, прямо слюда. Поджаристые, распухшие, их ешь — они прямо хрустят, и всё такое жирное, вкусное-вкусное! Такой еды никогда в жизни нигде не ела.

Еда была такая вкусная из печки. А пельмени какие, помню! На морозе, да ещё в фарш добавляли снег. Пельмени-то с ладонь лепили! Писаные. С мясом и с картошкой рубленой. Для капусты было отдельное огромное корыто. Корыто на двух табуретках ставят, оно очень толстое, дубовое. Всё у них было основательное, просто чудо. Крепко на ногах стояли, очень крепко на ногах стояли. И деньги всегда были. Экономные были, деньгами не сорили, нас конфетами не баловали они, это был деликатес, только по праздникам или в воскресенье. Воскресенье, кстати, считался очень важный день. Среды и пятницы обязательно соблюдали всегда. В субботу обязательно мыться, убираться, а в воскресенье — только отдыхать» [6].

Открыто воспитывать детей в исконно народных традициях, объявленных в атеистическом государстве пережитком прошлого, было чревато горькими последствиями. В результате это привело к прерыванию нити многовековых устоев, передаваемых из поколения в поколения. Но так или иначе, дети, вырастая в окружении и обстановке всё еще продолжающих бытовать устоев, всё видели и впитывали, и это нашло отражение и в их взрослой жизни. Они носили нательные кресты, подсознательно относились с уважением к святыням и традициям веры.

Александр Наумов: «Помню, маленький был, стихотворение учили. Я не созрел до этого стихотворения тогда. «Висит плакат: долой господ!» А я думал: долой Господа-Бога. Мать: расскажи стихотворение. А я это заминаю. Мне от неё было стыдно, как будто я Бога отрицаю. Она же всё: «Господи, Господи»... Я никогда не молился, и не принуждали меня никогда. Я же говорю: потерянное поколение мы на счёт этого, и не одно поколение. Мужчины тоже никто не ходили, сколько я знаю. Там одни тётки, бабушки. Молодёжи я никогда не видел» [4].

Татьяна Тогулева: «Тряпичные куклы бабушка мне шила, и сказки-то она мне рассказывала, и про свою жизнь старинную... Я до сих пор так <двумя перстами> молюсь. Я не могу, даже когда в церкви бываю» [6].

Татьяна Слепова свидетельствует о том, что крест носила всю свою сознательную жизнь с самого рождения. Если в начальной школе деревни Мельничный Починок Рыбнослободского района ТАССР в конце 1940-х учителя не следили за наличием нательного креста у учеников: «Кто там проверит? На гайташке <носили крест>. Гайташек назывался. Деревянный крестик» [5], то уже к середине 1950-х, по свидетельству современников, «кресты снимали. Я выйду к доске отвечать, директор зайдёт, увидит гайташек, как сдёрнет!» [3]. На вопрос «В пионеры Вы вступали?» Татьяна Слепова ответила: «Ну да! Ещё чего?! Никто не вступал. Один из нашего класса вступил. Дали ему галстук. Он домой побоялся идти, зашёл к бабушке, снял его, на сеновале спрятал и домой пошёл. А одна семья была, лесничий жил, хозяин лесов, начальник лесников. Ну, у них семья была такая. Они приезжие... Сын был Толя. Я в 4-ом

училась, он моложе меня. Вот он вступил — ты что! На всю школу: «Ой! Толя Аржанцев — пионер!» <Он> захотел — <его> приняли» [5].

Таким образом, являясь оригинальным историческим источником, материалы устной истории помогают зримо интерпретировать и по крупицам воссоздать привычный ход повседневной жизни ушедших поколений, в частности, выявить ряд характерных особенностей рябиновского согласия, которые сохраняются и сегодня. И это не менее ценный документ, а возможно, и более. Ведь живые люди знали и знают о том, о чём молчат учебники и официальные бумаги. Радости и печали, бытовые мелочи, отношение к идеологии, власти, личные впечатления — именно из «истории повседневности» и создается общая картина, которая без этих историй была бы неполной.

Дополняет опыт устноисторического исследования вещевой ряд семейных реликвий — первозданные святыни рябиновцев.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. СПб, 1899. Том XXVII-а. С.513.
2. Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале: история и современное состояние // Историко-культурное наследие народов Южного Урала: опыт исследований и практика сохранения: материалы межрегиональной научно-практической конференции. Оренбург, 2010. С.30. URL: https://www.osu.ru/sites/nisu/docs/e01_2010.pdf (дата обращения: 27 ноября 2019 г.)
3. Интервью с Даниловой Татьяной Ивановной (1940) и Даниловым Иваном Артемьевичем (1939), уроженцами д. Мельничный Починок Рыбнослободского района ТАССР, где до революции была зарегистрирована община старообрядцев-рябиновцев; из семьи рябиновцев / 25 мая 2018 г.
4. Интервью с Наумовым Александром Львовичем (1953), происходит из семьи старообрядцев-рябиновцев из с. Новая Деревня Чистопольского района Республики Татарстан / 11 января 2019 г.
5. Интервью с Слеповой Татьяной Сергеевной (1935), уроженкой д. Мельничный Починок Рыбнослободского района ТАССР, где до революции была зарегистрирована община старообрядцев-рябиновцев; из семьи рябиновцев / 27 ноября 2018 г.
6. Интервью с Толгулевой Татьяной Алексеевной (1957) и Бандишовой Ольгой Алексеевной (1962),

внуками старообрядца старопоморского согласия Иосифа Яковлевича (1905–1992) и старообрядки рябиновского согласия Марафиды Алексеевны (1903–1972) Песчановых, уроженцев с. Елантово Чистопольского уезда Казанской губернии (ныне Новошешминский район Республики Татарстан) / 4 ноября 2018 г.

7. Короленко В.Г. Ушёл! Собрание сочинений. Т.3. URL: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_0660.shtml (дата обращения: 13 декабря 2018 г.)
8. Короленко В.Г. Дневник (1881–1893). URL: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1893_dnevnik.shtml (дата обращения: 17 мая 2019 г.)
9. Кураев А. Жизнь церкви. Отношение христианина к предметам и документам с нехристианской символикой. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1186/> (дата обращения: 10 декабря 2018 г.)
10. Латыпов И.Р. Развитие старообрядческих общин Казанской губернии XIX–начала XX веков: дис. канд. ист. наук: 07.00.02. Казань, 2011. 182 с.
11. Латыпов И.Р. Численность старообрядчества Казанской губернии в XIX–начале XX веков. // Известия Саратовского университета. 2011. Т.11. С.24. URL: https://www.sgu.ru/archive/old.sgu.ru/files/nodes/23789/2011_1.pdf (дата обращения: 10 декабря 2018 г.)
12. Метрические книги о родившихся Чистопольской старообрядческой общины по Кресту согласия за 1907–1918 гг. // НАРТ. Ф.4. Оп.179. Д.3.
13. Метрические книги об умерших Чистопольской старообрядческой общины по Кресту согласия за 1907–1918 гг. // НАРТ. Ф. 4. Оп.179. Д.6.
14. Метрические книги о бракосочетавшихся Чистопольской старообрядческой общины по Кресту согласия за 1907–1918 гг. // НАРТ. Ф.4. Оп.179. Д.8.
15. Плотников К. История русского раскола старообрядчества. СПб, 1911. С.105–107. URL: <https://books.google.ru/books?id=2SAIAwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> (дата обращения: 26 ноября 2018 г.)
16. Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т.1. М., 2004. URL: <https://ref.online-books.net.ua/major/299/138433/> (дата обращения: 27 ноября 2018 г.)
17. Фонды Чистопольского государственного историко-архитектурного и литературного музея-заповедника.
18. Чистополь: история. Набережные Челны: Новости МИРА, 2009.
19. Чистополь и чистопольцы. Казань, 2004.
20. Чистополье — чудный край. Живопись и графика Федаиса Исакова. Чистополь, 2016.

В.Е. ОВСЕЙЧИК

СТАРООБРЯДЦЫ БЕЛОРУСКОГО ПОДВИНЬЯ В XX – НАЧАЛЕ XX в.: ОСОБЕННОСТИ РАССЕЛЕНИЯ И ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В современном мире сложно найти страну или даже отдельный регион, где проживал бы только один этнос. Такая ситуация характерна и для Белорусского Подвинья (1). В современный период, как и в прошлом, на территории Подвинья рядом с белорусами издавна живут русские, евреи, поляки, татары, латыши, литовцы, цыгане и другие народы. Среди всех этнических групп, которые проживают на территории региона, особенно выделяются старообрядцы. Они имеют не только этнические (как представители русского этноса), но и выразительные конфессиональные отличия.

Старообрядцы появились на территории Беларуси еще во второй половине XVII в. В результате реформы патриарха Никона и раскола православной церкви значительное количество верующих, которые не приняли нововведения и остались приверженцами старых обрядов, были вынуждены эмигрировать из России. Одним из регионов их компактного поселения стали соседние земли Речи Посполитой, в состав которой входили и белорусские территории. Пришлое население в основном поселилось в северной и юго-восточной частях современной Беларуси. Самым большим и значимым местом обитания старообрядцев-поповцев (и вообще старообрядцев) поначалу было местечко Ветка с округой (юго-восток Беларуси). Поэтому основное внимание исследователей старообрядчества на белорусских землях традиционно сосредоточено именно на этом регионе. В то же время учеными мало уделялось внимания старообрядцам северной части страны.

Особенности расселения. По мнению исследователей, эмиграция старообрядцев из России на запад началась еще в 1650-е гг. Они переселялись на земли Речи Посполитой, территории Инфлянт и Курляндии (2). Первые поселения староверов-беспоповцев на территории Подвинья относятся еще к 1655 г. Одним из мест, где они поселились, были земли около Браслава (теперь районный центр Витебской области на северо-западе Беларуси). Потому можно полагать, что на этих землях старообрядцы появились еще до официального раскола Русской православной церкви. В 1660 г. в д. Лигинишки (теперь в составе г. Даугавпилса, Латвия), на берегу реки Двины был основан храм. А в 1667 г. сюда пришел старообрядческий священноиерей Терентий (3). К концу XVII в. относится основание старообрядческих приходов в Друе (ныне агрогородок в Браславском районе Витебской области) и д. Кублищина (ныне Миорский район Витебской области). А 1700 г. считается временем основания старообрядческого

прихода в д. Апидамы (ныне Поставский район Витебской области). Началом XVIII в. также отмечено основание приходов на территории современного Браславского района: д. Лавники (1705 г.), д. Кирилино (1706 г.) (4). Однако необходимо отметить, что вторая половина XVII в. — начало XVIII в. не характеризовались массовым переселением русских старообрядцев на белорусские земли. Более массовой эмиграция старообрядцев из России в Речь Посполитую характерна для XVIII в. (особенно после 1710-1730-х гг.) (5).

На территорию Подвинья староверы первоначально переселялись из Северо-западной России (Псковщина и Новгородчина) и Поморья. В результате переселения на северные земли Беларуси в большинстве попадали поморцы, федосеевцы и филипповцы, которые относились к беспоповскому толку (6). Как отмечал историк и этнограф XIX в. А. Семеновский, старообрядцы на Витебщине первоначально селились на пустующих землях помещичьих поместий и на землях, которые принадлежали монастырям, при этом выбирали преимущественно труднодоступные места. На эти земли староверов притягивало многое: «и полная свобода вероисповедания, и личная свобода, и богатство земли, и никчемные арендные платежи, а при поступлении в панцирные бояре — бесплатный надел земли и свобода от налогов» (7).

Самым значительным на Подвинье стало течение федосеевцев. На территорию Подвинья они стали переселяться еще с конца XVII в. Большое влияние на федосеевцев, которые жили на белорусских землях, сделало появление тут в 1699 г. организатора и идейного руководителя согласия Феодосия Васильева, который первоначально распространял свое учение на новгородских землях в окрестностях Старой Русы. Он был вынужден переселиться на белорусские земли в итоге усиления преследования в Российском государстве. Вслед за ним сюда стали переселяться и его единомышленники. Феодосий Васильев вначале принадлежал к числу новгородских поморцев, однако разошелся с ними по некоторым вопросам веры (считал обязательное написание титла на кресте; брак, который был заключен в православии, признавал законным и при переходе в старообрядчества не позволял такой брак отменять; призывал не молиться чужим иконам и т.д.) (8).

Еще одним местом поселений старообрядцев-федосеевцев стала восточная часть теперешней Витебской области (тогда Полоцкое и Витебское воеводства). В этих местах, как отмечает в своей

книге В.И. Волков, беспоповцы поселились в начале XVIII в. (9). Они поселились в основном на территории Динабургского, Режицкого и Себежского уездов. Эти территории в XIX–XX вв. стали основным и самым компактным местом проживания староверов в Витебской губернии. Так, например, из всего количества староверов, что было зафиксировано на территории Витебской губернии в 1865 г., 42% проживали на территории Режицкого уезда, 28% — на территории Динабургского (10).

Новую волну переселений староверов на белорусские земли вызвали два царских указа Петра I. Указ 1716 г. требовал введения двойного оклада, составления списков старообрядцев и исповеди в синодальной православной церкви. Указ 1718 г. предусматривал обязательное посещение старообрядцами господствующей православной церкви в праздничные дни и исповедь, а за невыполнение — денежные штрафы (11). Если в Российской империи XVIII в. начинался для старообрядцев все новыми проблемами, то в Речи Посполитой они, как и представители других конфессий, имели значительно большую свободу вероисповедания. Поэтому с этого периода наблюдается интенсивная миграция старообрядческого населения на белорусские земли.

На территории Белорусского Подвинья проживали и староверы-поповцы. В 1735 г. и 1764 г. поповцы ветковского согласия поселяются в Витебске, Полоцке, Лепеле и их околицах. В эти годы по царским указам из Ветки и ее околиц было совершено два изгнания, и часть старообрядцев, которым удалось избежать «ловушек» русских войск, переселились на эти территории (12). Насильственное выселение староверов русскими армиями было совершено также из северо-восточных земель Речи Посполитой в 1736 г. На одном из сеймов отмечалось, что русскими войсками насильственно выселено более 60 тыс. федосеевцев (13).

Со второй половины XVIII в. на территории Белорусского Подвинья поселяются и староверы-беспоповцы филипповского согласия. А. Сементовский относит начало их появления на землях Подвинья к 1742 г., после самоожжения основателя этого согласия Филиппа (14). Современный белорусский историк А.А. Горбацкий считает, что филипповцы появились на Витебщине не раньше 1765 г. Ссылаясь на В. Волкова, он отмечает, что старообрядцы пришли на Витебщину из Новгородской губернии, чтобы избежать правительственного преследования за грабеж официальных православных церквей и монастырей. Тут имеется в виду нападение и грабеж в 1765 г. филипповцами Зеленецкого православного монастыря Новгородской епархии (15).

В XIX в. староверы на Подвинье представляли достаточно динамично развивающееся сообщество. С конца 20-х годов XIX в. наблюдается значительное увеличение количества старообрядцев на этих землях, в том числе и в городах. Кроме того, продолжается и приток из

официального православия в старообрядчество. Об этом свидетельствуют судебные дела, которые рассматривались Витебской палатой криминального суда. В начале XIX в. центрами старообрядчества на Витебщине были города Видзы, Дисна, Полоцк, Лепель, Городок, Сураж, Невель (16).

Сложным остается вопрос о количестве староверов на белорусских землях в первой половине XIX в. Староверы, боясь преследований и наказаний со стороны царской администрации, стремились селиться в глухих и труднодоступных местах, что значительно усложняло их подсчет. Начало официального и ежегодного подсчета староверов было положено императорским указом от 5 мая 1839 г., где отмечалось, что местная полиция (городская, земская и сельская) обязана вести списки о рождении и смерти староверов, а про их общее количество подавать сведения гражданскому начальству. Правда, первые сведения относительно количества староверов на территории Витебской губернии относятся еще к 1837 г. Согласно официальной статистике тут проживало 22433 староверов. В 1840 г. в Витебской губернии, согласно подсчетам полицейской управы, проживало 38425 староверов, из них беспоповцев, которые не принимали священства — 28678, и поповцев — 9747 человек. В 1841 г. было 38451 чел., в 1843 г. — 39030 чел., а в 1847 г. — 39828 чел. По количеству староверов Витебская губерния занимала первое место среди белорусских губерний. Так, например, в Могилевской губернии (вместе с центром поповцев Веткой) в 1842 г. проживало только 13299 староверов, в 1843 г. — 13961, а в 1847 г. — 14678 человек (17). Похожая ситуация продолжала сохраняться и дальше.

Во второй половине XIX — начале XX вв. на территории Витебской губернии значительно возрастает количество староверов. Так, в 1866 г. их было уже 49198 человек (18), в 1870 г. — 48730 (19), в 1885 г. — 69732 (20), в 1887 г. — 72394 (21), в 1897 г. — 82968 (22), а в 1912 г. — 92374 (23). На 1914 г. в Витебской губернии насчитывалось более 50 старообрядческих общин (24).

Значительная часть старообрядцев Витебской губернии проживала на территории Режицкого, Люцинского и Двинского уездов, которые нынче в составе Латвии и не относятся к подвинскому региону. Так, согласно данным переписи 1897 г., в Режицком уезде проживало 21561 старообрядцев, в Люцинском — 3125, в Двинском — 25956. Это составляло 61% от всех старообрядцев губернии. Кроме этих уездов центрами старообрядчества в губернии были Витебский уезд (6622), Невельский уезд (5290), Полоцкий уезд (5953), Себежский уезд (2273) (25). Вместе с тем значительная часть староверов проживала в западной части Подвинья, которая тогда относилась к Виленской и Ковенской губерниям. Наибольшее число старообрядцев проживало в Дисненском и Свентяньском уездах Виленской губернии, а также в Новоалександровском уезде Ковенской губернии. Согласно данным переписи 1897 г., в Дисненском

уезде проживало 9161 старовер, в Свентянском — 7472 (26), а в Новоалександровском — 18542 (27).

Особенности хозяйственных занятий.

Преимущественное большинство староверов Подвинья были крестьянами, и основным их занятием было земледелие (28). Преимущественно у них была распространена трехпольная система севооборота с редкими случаями подсева клевера на яровом поле. Многопольная система встречалась у более зажиточных старообрядцев. Из зерновых более распространена была рожь. Из-за особенностей почвы Подвинья такой выбор был оправдан. Кроме ржи, старообрядцы сеяли овес и ячмень (29). Витебские староверы большое внимание уделяли также выращиванию льна. Значительную часть его сеяли на продажу (30). Староверы занимались также огородничеством и садоводством. Как свидетельствуют источники, в Витебской губернии староверы составляли значительную часть всех огородников. Кроме того, они арендовали земли вокруг городов, нередко в селах. Огородничество было развито также и у староверов-мещан (31).

Помимо земледелия русские крестьяне-староверы занимались и животноводством. Но эта отрасль хозяйства вплоть до начала XX в. не получила у них, впрочем, как и у местного белорусского населения, самостоятельного развития. Животноводство было призвано удовлетворять нужды крестьян в тягловой силе, которая необходима была для земледелия, органическом удобрении и продуктах питания. Но более зажиточные староверы иногда приобретали животных хорошей породы даже за границей Российской империи (32).

Староверы были заняты не только в сельском хозяйстве. Во второй половине XIX в., в особенности после отмены крепостного права и буржуазных реформ, количество староверов значительно увеличивается в городах Подвинья. Как свидетельствуют материалы исследования А.А. Горбачко, уже в середине XIX в. в городах Подвинья часть староверов, которые занимались торговлей и ремеслами существенно возрастает. Вместе с тем, увеличивается и количество зажиточных купцов и торговцев из числа староверов (33).

Ремесленные и промышленные занятия староверов Подвинья были представлены не только в городах, но и в сельских населенных пунктах. Наибольшую значимость имели добывающие промыслы — собирательство, охота, рыболовство, пчеловодство и лесные промыслы (34). На Витебщине староверы занимались и отхожими промыслами. Они занимались извозом, плотничеством, изготавливали кирпич, вязали рыболовные сети и делали снасти. Кроме того, значительный доход получали от копания рвов и работы на железной дороге (35).

В особенности во второй половине XIX в. распространение среди староверов получает торговля. Они часто имели свои лавки в городах и местечках. Староверы на Подвинье известны и как

скупщики разных товаров у белорусских крестьян. Торговали витебские староверы не только в своей губернии, но и за ее границами. Торговали лошадьми и рогатым скотом, птицей, лесом и льном. Лес в большом количестве сплавлялся за границу. Главным путем для сплава была река Неман и ее притоки (36).

Одежда русских староверов Подвинья

представляет собой область материальной культуры, которая длительное время не потеряла своей этнической специфики. Эта специфика проявлялась в крое одежды, способах ее ношения и, в особенности, в обрядовом костюме (похоронном, одежде для молен), в котором вплоть до нашего времени сохранились традиционные черты.

Староверы Подвинья существенно отличались своей одеждой от местного белорусского населения, на что постоянно обращали внимание исследователи (37). Эти особенности проявлялись более отчетливо чем в других сферах материальной культуры (жилье, орудиях труда и т.д.). Консерватизм староверов, вместе со строгими церковными запретами, становились преградами к нововведениям. И поэтому они использовали в основном старые типы одежды (в особенности в первой половине XIX в.). Одежда староверов воспринималась местным белорусским населением как один из этноопределяющих критериев еще в середине XX в.: *«Бароды бальшыя, ваабражаюць што яны маскалі. У Плісах там былі... Надзенуць рубахі дліньныя, ходзяць старыкі»* (38).

Как свидетельствуют источники, мужской и женский костюмы староверов в XIX в. включали в себя довольно архаичные типы одежды. Однако уже в 1860-1870 гг. наметилась тенденция к отказу от традиционных типов одежды, которая привела к замене их на городские формы. Развитие капиталистических отношений в деревне, втягивание хозяйства в сферу товарно-денежных отношений привело к тому, что эта тенденция с конца XIX в. начала проявляться более отчетливо. Это выразилось и в том, что крестьяне стали изготавливать одежду из фабричных материалов. Кроме того, произошла замена традиционных типов одежды, в первую очередь верхней, одеждой городского кроя. Городские типы одежды в особенности интенсивно проникали в быт зажиточных крестьян. Но отходили от старых традиций и менее зажиточные крестьяне. Так, к 1870-м гг. повсюду исчезли портки. На смену им пришли брюки городского кроя. Русская рубаша с косым воротом сохранила старый крой, но она стала шиться значительно более короткой, чем раньше. Наиболее зажиточные крестьяне шили себе праздничные рубашки из дорогой шелковой материи. В качестве головного убора у мужчин всеобщее признание получила городская фуражка (39).

Наибольшие отступления наблюдались в женской одежде, что проявилось, как видно из описаний исследователей конца XIX — начала XX в.: *«Одежда женщин, как горожанок, так и поселянок, одинакова: они носят сарафаны из*

материи ярких цветов; на голове — небольшие шелковые платочки, зимою — шубки на заячьем, беличем или лисьем меху, или меховые салоны. Девушки не носят сарафанов, заменяя их белой рубашкой, юбкой и передником, не покрывают также головы, заплетая волосы в одну косу» (40). Особенное внимание обращается на использование ими одежды яркого цвета, в особенности в праздничном строе: *«Девушки в пестрых, ярких цветах юбках, цветных-шелковых, суконных и шерстяных, коротких шубках или шугайчиках, как они называют, с легкими платочками на головах»* (41). Значительное распространение в это время, несмотря на религиозные запреты, получили украшения: *«Жены их (староверов — О.В.) знакомы с полубархатом, шелковым штофом и даже парчей, ситцевый и каленкоровый наряд у великорусских женщин дело обыкновенное; ожерелье, серьги и головные уборы разнообразнее и богаче чем у белорусок»* (42).

Однако, несмотря на существенные изменения, многие элементы традиционного старообрядческого строя сохранялись еще длительное время, а некоторые используются и сейчас, как части обрядовой (особенно похоронной) одежды. У мужчин это азия — длинный черный халат с глухой петлей. У мирских он сохраняется только как похоронная одежда. Священники (у федосеевцев это духовные «наставники») одевают его во время службы. Женская похоронная одежда также сохранила много архаичных черт. В комплекс одежды «на смерть» входит саван. Он шьется в виде длинного мешка и одевается поверх одежды (43).

Как указывали исследователи конца XIX — начала XX в., усадьбы староверов значительно отличались от усадеб местного населения. В первую очередь это касалось купцов и богатых горожан: *«Подъезжая со взгорья к какому-нибудь белорусскому местечку, или к уездному городку, путник видит одну и ту же картину: куча разбросанных па кривым улицам, а иногда и вовсе без улиц жалких домишек, покосившихся, грязных, без дворов и хозяйственных строений. Это дома еврейской бедноты. На фоне этих хатенок вырисовывается небольшое число лучших и более хозяйственным образом обстроенных домов. Однако при самом въезде в городок иногда можно встретить подряд несколько домов, представляющих собою контраст общим видом местечка и даже контраст с преобладающим типом построек. Большая деревянная изба срублена по-великорусски, с косячатыми окнами, украшенными резьбой великорусских образцов; высокий тесовый забор окружает весь двор; ворота и калитка облицованы затейливой резьбой; на воротах восьмиконечный крест. За забором виднеются хозяйственные постройки, амбары, сараи, столь же основательно сделанные. Неизменная принадлежность двора — колодезь. Двор усыпан песком, кругом чистота, необычная для коренных жителей края; за двором виднеется фруктовый сад. Это — жилище великоруса-старообрядца»* (44).

Однако и сельское старообрядческое население выделялось своими усадьбами: *«Когда вы въезжаете в старообрядческое селение, то вас прежде всего поражает его внешность: избы большие, срубленные по-великороссийске, с трубами, растворчатые окна с резьбой, двор чистый, окружен изгородью из частокола, при дворе колодезь; за домами садики, где у более зажиточных стоят ульи пчел»* (45).

Исторические и этнографические источники содержат мало информации относительно традиционной обрядности старообрядцев Подвинья. Особенный комментарий у этнографов получила свадебная обрядность старообрядцев. Это, в первую очередь, обусловлено тем, что большинство староверов Подвинья — беспоповцы (федосеевцы, филипповцы), которые не принимали брак и считали его не только ненужным, но и греховным. Эта их особенность даже породила среди местного населения мнение о разврате старообрядцев (46). Свадебный обряд беспоповцев был очень скромным и непродолжительным, в сравнение с развитым и сложным обрядом у местного белорусского населения.

Довольно яркое описание предсвадебного этапа староверов западного Подвинья можно найти в небольшой работе Г. Посоха «Видзы». Во время ярмарок и на Масленицу в местечке для гуляний собиралась много староверской молодежи. Цель гуляний заключалась в поиске невест и в желании кому-нибудь понравиться. В течение всего дня проходили знакомства, а потом начинались признания и стоворы. Некоторые парни увозили девчат и венчались с ними в деревне по «своему обряду». Через определенное время происходило примирение молодой пары с обиженными родителями невесты (47). Однако, как отмечал миссионер Полоцкой епархии Н. Акалович, самим староверам иной раз не нравился имеющийся у беспоповцев обычай сочетаться браком посредством похищения девушек (48). Среди местного белорусского населения такие «особенности» старообрядческих свадеб рассматривались как обычная кража. Об этом свидетельствуют и воспоминания современных респондентов: *«Краліянэ, вот гэтасамэ. Фэстбыў і яны паедуць там усе, гэта маскалі, і тады панравіцца дзеўка — украдуць у воз»* (49).

Таким образом, на территории Белорусского Подвинья уже со второй половины XVII в. проживают русские старообрядцы. В регионе они образуют значительную этноконфессиональную группу, которая существенно выделяется своей культурой и бытом. Несмотря на определенную замкнутость, старообрядцы оставили значимый след в культуре региона.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подвинье (Белорусское Подвинье, Поозерье) — историко-этнографический регион Беларуси, занимающий северную часть страны и расположен в бассейне Западной Двины и ее притоков.
2. Поташенко Г. Староверие в Литве: Вторая половина XVII — начало XIX вв. Исследования,

- документы, материалы. — Вильнюс, 2006. С.144; Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. — Брэст: БрДУ, 1997. С.71.
3. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.71.
4. Потащенко Г. Староверие в Литве. С.473.
5. Там же. С.147.
6. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.65.
7. Сементовский А. Этнографический обзор Витебской губернии. СПб., 1872. С.17.
8. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.71.
9. Волков В.И. Сведения о начале распространении и разделении раскола в Витебской губернии. Витебск, 1866. С.42
10. Минина Н.Е. Говор и материальная культура старообрядцев Витебщины (ареальный аспект) // Белорусское Поозерье: язык и духовная культура. Мн., 2001. С.37-138.
12. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.73.
13. Там же. С.73-74.
14. Гарбацкі А.А. Стараверы Віцебшчыны ў к. XVII — XVIII стст. // Веснік Віцебскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя П. М. Машэрава. 1999. №1 (11). С.7.
15. Сементовский А. Этнографический обзор Витебской губернии. С.14.
16. Гарбацкі А.А. Стараверы Віцебшчыны. С.7.
17. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.94; Гарбацкі А.А. Стараабраднікі Віцебшчыны. ў першай палавіне XIX ст. // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. 1999. № 5. С.81.
17. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.100, 101, 105.
18. Памятная книжка Витебской губернии на 1866 год. СПб, 1866. С.167.
19. Долгоруков В.М. Население губернии // Витебская губерния. Историко-географический и статистический обзор. Вып I. Витебск, 1890. С.283.
20. Памятная книжка Витебской губернии на 1885 год. — Витебск: Типография губернского правления, 1885. С.167.
21. Памятная книжка Витебской губернии на 1887 год. Витебск, 1887. С.163.
22. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / Под ред. Н. А. Тройницкого. V. Витебская губерния. Тетрадь 2. С.88.
23. Гарбацкі А.А. Сацыяльна-эканамічнае, палітычнае і духоўнае жыццё стараабраднікаў Віцебшчыны ў II пал. XIX — пач. XX ст. // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. 1999. №1. С.21.
24. Памятная книжка Витебской губернии на 1914 год. Витебск, 1914. С.LI-LVII.
25. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / Под ред. Н. А. Тройницкого. V. Витебская губерния. Тетрадь 3. 1903. С.74.
26. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Виленская губерния. Тетрадь 3 (последняя). Санкт-Петербург, 1904. С.175, 179.
27. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / под ред. [Н.А. Тройницкого . Т.17: Ковенская губерния. Санкт-Петербург, 1904. С.78.
28. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Т.9. Верхнее Поднепровье и Белоруссия. СПб: Изд. Девриена, 1905. С.206; Обзор Витебской губернии за 1885 г. Витебск, 1885. С.189.
29. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.151-152.
30. Сементовский А. Этнографический обзор Витебской губернии С. 21.
31. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т.VIII. Часть 1. Витебская губерния. СПб, 1852. С.176-177.
32. Заварина А.А. Русское население восточной Латвии во второй половине XIX — начале XX века: Историко-этнографический очерк. — Рига, 1986. С.144
33. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.113.
34. Аникиевич К.Т. Сенненский уезд Могилевской губернии. Могилев, 1907. С.105; Без-Корнилович М.О. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и других сведений к ней же относящихся. СПб, 1855. С.189; Горбацкий А.А. Календарно-бытовой уклад жизни старообрядцев Витебщины в конце XIX — первой половине XX в. // Славянский мир и славянские культуры в Европе и мире: место и значимость в развитии цивилизаций и культур (история, уроки, опыт, современность). Часть 1. Витебск, 2002. С.275.
35. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.153.
36. Долгоруков, В.М. Население губернии С.286; Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.153.
37. Аникиевич К.Т. Сенненский уезд Могилевской губернии; Без-Корнилович М.О. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и других сведений к ней же относящихся; Долгоруков В.М. Население губернии; Сементовский А. Этнографический обзор Витебской губернии ...
38. Записано автором и Филиппенко В.С. в 2005 г. от Дягилевой А.М., 1912 г. рожд., д. Пятницкое Шумилинского района Витебской области.
39. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII — пач. XX ст. С.161; Минина Н.Е. Говор и материальная культура старообрядцев Витебщины (ареальный аспект). С.145.
40. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Т.9. Верхнее Поднепровье и Белоруссия... С.203-204.
41. Долгоруков В.М. Население губернии. С.286.
42. Сементовский А. Этнографический обзор Витебской губернии. С.21.
43. Минина Н.Е. Говор и материальная культура старообрядцев Витебщины (ареальный аспект). С.145.
44. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Том 9. Верхнее Поднепровье и Белоруссия С.203.
45. Аникиевич К.Т. Сенненский уезд Могилевской губернии. С.105.
46. Сементовский А. Этнографический обзор Витебской губернии. С.20.
47. Посох Г. Видзы. Ковно, 1895. С.11.
48. Полоцкие епархиальные ведомости. 1889 г. №16-23. Витебск, 1889. С.443.
49. Записано автором в 2007 г. от Шидловской Л.И., 1924 г. рожд., д. Глинщина Поставского района Витебской области.

В.А. ОРЕШИН

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ НА ТЕРЕКЕ

До революции 1917 года старообрядцы были представлены на всей территории Российской империи, составляя значительный процент населения страны. Одним из традиционных центров староверия был Северо-Восточный Кавказ. К сожалению, история старообрядцев Терского края в силу ряда причин до сих пор не нашла полного и всеобъемлющего отражения в российской историографии. Первые славянские переселенцы появляются в регионе в середине XVI в. Это были «вольные» люди — казаки, первоначально поселившиеся в междуречье Терека и Сунжи, в местности, называвшейся «Гребнями», почему и получили название гребенских казаков. Гребенцы были православными и считали православную веру главным фактором сохранения своей этнокультурной идентичности и самобытности. Считая себя независимыми от московского царя, гребенцы не считали нужным подчиняться ему во всех вопросах, в том числе религиозных. И если русские «служилые» люди, жившие в Терском городе — главном административном центре российского Кавказа того времени — вынуждены были принять церковную реформу патриарха Никона, то гребенские казаки в массе своей нововведения принимать отказались.

Следует отметить, что в казачьих городках к тому времени не существовало ни одной постоянной церкви (таковая была только в Терском городе) и, по словам современников, «в гребенских городках не имеется ни одного попа, за исключением Терской крепости» (1). Культурной деятельностью руководили выборные лица из числа самих казаков. По большим церковным праздникам, а также в случае необходимости принесения присяги царю, казаки посещали храм в Терском городе. Впоследствии казаки сами стали выбирать священников и принимать тех, кто служил «по старым книгам».

В конце XVII — начале XVIII вв. на Терек начинают прибывать спасавшиеся от гонений старообрядцы из Центральной России и с Дона, пополнявшие ряды гребенского казачества. На Терке находят убежище некоторые сподвижники С. Разина и К. Булавина, среди которых было немало староверов. Российское правительство в то время контролировало далекую окраину во многом номинально, но при Петре I контроль стремительно усиливается. Гребенцы вынуждены были покинуть маленькие городки и поселиться в пяти больших станицах на левом берегу Терека, вблизи Терского города. В 1721 году казаки были окончательно подчинены Военной коллегии и тем самым утратили свой суверенитет. Впрочем, Петр I предпочитал в религиозные вопросы на Терке не вмешиваться. Существовала опасность, что в случае религиоз-

ных гонений гребенцы могли уйти, подобно Игнату Некрасову, на Кубань и принять турецкое подданство, что неизбежно привело бы к падению Терского города и вытеснению России с Кавказа. Поэтому император позволил им сохранять свои верования и обряды, так как служат они государю верно и без измены, «удерживаются» в мусульманском мире, не нарушают государственного порядка (2, с.133-134). К присяге на верность новым императорам казаков должны были приводить «по старым обрядам».

Однако при Анне Ивановне положение старообрядцев ухудшилось. В новопостроенной крепости Кизляр была учреждена должность «закащика» — доверенного лица астраханского епископа, который наблюдал за церковной жизнью на территории определенного района (заказа). Им стал священник Ф. Иванов, принявшийся суровыми мерами «искоренять раскол» (3, с.21). 18 мая 1738 года казаки подали челобитную епископу Астраханскому Иллариону, в которой напомнили о религиозных вольностях, гарантированных им Петром. При этом казаки отмечали, что «как отцы наши деды жили в православной вере, так и мы в том же стоим, не прибавливаем и не убавливаем» и недвусмысленно намекали на то, что в случае дальнейших преследований они могут уйти на территорию Крымского ханства (2, с.133-135). Однако в ответ на челобитную казакам было приказано пристроить к молитвенным домам алтари, а попам совершать «правильные» (т.е. по новым обрядам — **С.О.**) литургии. Казаки заявили, что выполняют все требования, кроме троеперстия. Епископ согласился.

Однако казаки саботировали распоряжение о строительстве алтарей, тогда в 1740 г. все казачьи священники были арестованы и отпущены в следующем году, когда алтари наконец были построены (2, с.139). Тем не менее, и в перестроенных храмах казаки продолжали креститься двумя перстами. В 1744 г. на гребенцов последовали новые доносы о том, что они «состоят в немалом расколе и противности святой церкви, имянно изображение креста знаменуют на себя двоеперстным, а не троеперстным сложением». Епископ Илларион распорядился, что если казаки «в своем двоеперстии и упрямстве будут, то не токмо духовным, но и гражданским наказанием наказаны будут» (2, с.139-140). Однако, несмотря на все угрозы, гребенцы наотрез отказывались признавать троеперстие, заявляя, что готовы пострадать за веру отцов и дедов. Кроме того, делались намеки на то, что в случае продолжения притеснений гребенцы могут покинуть пределы России (3, с.27). В 1745 г. казаки вновь заявили, что «...в нашем гребенском войске расколу не имеетца, ибо как отцы наши,

деды, прадеды издревле состояли в православной вере христианской и крестились двоеперстным крестом, так же и мы, нижайшие... от мала до велика в том состоим и доньше не убавливаем и не прибавливаем» (2, с. 141-142).

Некоторые казаки действительно начали переселяться на Кубань, где приносили присягу крымскому хану. Это заставило власти пойти на уступки старообрядцам. Сенат распорядился не принуждать их в вопросах веры (4, с.79). Епископ астраханский Илларион повелел в троеперстии принуждения не чинить, «взятков» с казаков не брать, нападкам не подвергать, «понеже у них, кроме креста иного расколу никакого нет» (5, с.143). Тем не менее, власти продолжали оказывать давление на старообрядцев. С неисповедовавшихся взымали штрафы, отдавали под суд священников, отправлявших службу по старопечатным книгам, отбирали иконы старого письма. Особенно сурово преследовали старообрядцев, переселявшихся на Терек из внутренних губерний России, а также грамотных богословов — «расколоучителей». Казаки оказывали пассивное и активное сопротивление, ставили вопрос о смещении священнослужителей, «поставленных без согласия народа», избивали и прогоняли «никонианских попов» (6).

В 1764 году священники гребенских станиц доносили Кизлярскому духовному правлению, что на исповеди, причастии и вообще в церкви не были: в Курдюковской — 254 человека, Щедринской — 938, Старогладковской — 219, Новогладковской — 142, Червленной — 171. В следующем году один из новообрядческих священников доносил, что практически все казаки «впали в раскол», в церкви не ходят и, соответственно, отказываются содержать новообрядческий причт (4, с.99-100).

В XVIII в. на Терек появляются старообрядческие скиты. Они строились в глухих местах и служили пристанищем для беглых. Кроме того, в скитах проживали грамотные и образованные богословы и начетчики. Скиты становились главными пропагандистскими центрами старообрядчества. Власти вели борьбу против скитов, но искоренить их не смогли.

В годы правления Екатерины II гонения на терских старообрядцев были прекращены. Власти по существу возвращаются к политике Петра I, основанной на невмешательстве в религиозные дела гребенцов при условии несения ими государственной службы. Связано это было с тем, что Российская империя начинает масштабные войны с Турцией, и власти были заинтересованы в лояльности казаков. Старообрядцы получают возможность свободно отправлять культ и строить молитвенные сооружения. В 1780-е гг. ими были возведены деревянные церкви в честь Николы Чудотворца в станицах Новогладковской, Щедринской, Червленной, в 1801 году — в Курдюковской (5, с.417). В это же время правительство начинает переселять на Терек казаков с Волги и Дона. Среди переселенцев большой процент составляли старообрядцы различных согласий, в результате, по словам современников, терские казаки

придерживались «разных расколов» (7) (т.е. согласий — *С.О.*).

В XIX веке скиты начинают строить сами казаки. Так, скит близ станицы Калиновской был основан около 1812 г. местным казаком Толмачевым, который построил первую избушку и переселился в нее из станицы. В 1818 г. к нему присоединился выкупленный из плена у горцев Василий Кулак с женой, затем старики Горины, несколько беглых солдат и крестьян, а также монахов, которые обучали детей старообрядцев грамоте. Число избушек возросло до 20. Для богомолья была возведена часовня. Женщины скита на добровольные пожертвования купца А. Шульгина построили свой молитвенный дом. К концу XIX в. скит стал чисто женским, здесь проживало 39 обитательниц: 1 игуменья, 18 монахинь, 7 престарелых и 13 послушниц (8). В середине XIX в. возник скит около станицы Червленной, где проживали бездетные старики, старухи-вдовы, старые девы, инвалиды (9). Во второй половине XIX в. еще один старообрядческий скит возникает в роще недалеко от станицы Новогладковской. В 11 домиках проживали 16 женщин и 1 мужчина (10, с.252-258).

В начале XIX в. возрастает количество старообрядцев на Терек. В шести станицах Моздокского полка проживало около 4000 староверов (11, л.7). Старообрядцы составляли 100% населения в станицах Червленной, Щедринской, Новогладковской, Старогладковской, Курдюковской; около 90% в станицах Ищерской и Каргалинской; свыше половины — в станицах Стодереvской, Галюгаевской, Мекенской, Калиновской. Главным центром старообрядчества на Терек была станица Червленная (11, л.17об.-64 об). В 1825 г. была основана станица Кисловодская, первыми поселенцами которой стали казаки-старообрядцы Волгского полка. Деревянная старообрядческая церковь была установлена на станичной площади. Когда она сгорела, казаки выстроили небольшую часовню, сделанную из хвороста и вмещающую только 100 человек при количестве верующих 625 душ. В 1905 г. была пристроена небольшая звонница. В 1825 году появилась станица Ессентукская, также населенная старообрядцами, пришедшими с Хопра. Казаки привезли с собой деревянный храм Покрова Пресвятой Богородицы с иконостасом и утварью XVII в. В 1833 г. на его месте была организована единоверческая церковь. К 1876 г. старообрядческое население растет и насчитывает уже 1816 человек, а в 1903 г. — 3077. В 1878 г. с разрешения властей был построен новый храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы с алтарем и резным иконостасом. В 1912–1916 годах на средства купцов-старообрядцев Косова и Петигина был построен Петропавловский собор, ставший кафедральным собором Кавказской епархии. Другим старообрядческим храмом станицы был молельный дом беспоповцев, которые в 1917 г. приняли священство Белокриницкой иерархии. Это был храм во имя Богоявления Господня.

Недалеко от храма Богоявления находилась еще одна старообрядческая церковь — Воскресения Христова (12).

Епископ Кавказский и Черноморский Иеремия (Соловьев), побывавший на Тереке в 1843 г., с нескрываемым раздражением докладывал в Святейший Синод, что «раскольники открыто строили молитвенные дома, открыто держали беглых попов, заводили скиты, в начальники станиц назначались явные раскольники, даже между командирами Гребенского и других полков встречались иногда раскольники. Дерзость раскольников дошла до того, что во многих станицах уничтожены были православные (новообрядческие — *С.О.*) храмы». Гребенский полк был почти весь старообрядческим, а в Кизлярском и Моздокском полку староверы имели сильные позиции (13). Иеремия попытался было начать новые гонения на старообрядцев, однако столкнулся с серьезным противодействием казаков. Опасаясь волнений в разгар Кавказской войны, наместник Кавказа, командующий Кавказским корпусом граф М.С. Воронцов высказался против притеснений старообрядцев.

Дело в том, что часть старообрядцев, подвергаясь давлению со стороны господствующей церкви, переселялась на территорию Кавказского имамата. Имам Шамиль, заинтересованный в ослаблении Российской империи, охотно принимал старообрядцев, выделял им свободные земли для поселения и строго приказывал не чинить староверам каких-либо утеснений. В конце 40-х гг. XIX в. в Чечне на левом берегу р. Хулхулау источники зафиксировали существование старообрядческого поселения. В 1851 г. около 20 казаков-старообрядцев, с женами, детьми и двумя священниками, пришли в Ведено и просили у Шамиля земли, чтобы поселиться. Он указал им место, где бы они могли построить дома и церковь (14). Тем не менее, некоторые фанатично настроенные мусульмане относились к старообрядцам враждебно, вступали с ними в конфликты и стычки. Вследствие этих причин часть старообрядцев покинула Чечню и ушла к черкесам, некоторые вернулись на территорию, контролируемую российскими войсками, и вновь присягнули царю.

Обеспокоенный побегами староверов к горцам, Николай I еще в 1836 г. разрешил линейным казакам отправлять богослужение по своим обрядам, а в 1850 г. повелел именовать на Кавказе раскольниками только «вредных» сектантов (духоборцев, иконоборцев, иудействующих и др.), остальных называть староверами и не преследовать.

Между тем, в 1846 г. возникла Белокриницкая старообрядческая иерархия. Большая часть терских старообрядцев-поповцев ее признала и в организационном отношении вошла в состав созданной Кавказской епархии архиепископии Московской и всея Руси. Некоторые поповцы ее не признали и продолжали принимать священников, переходивших из господствующей церкви. Однако

таковых всилу ряда причин становилось все меньше. Например, в 1869 г. казаки станицы Щедринской поясняли, «что уже семь лет, как не имеют священников потому, что их негде взять, обязанности священников у них исполняют уставщики», выбранные из числа самих казаков. Впоследствии некоторые беглопоповцы Терека присоединялись к беспоповцам или признавали Белокриницкую иерархию. В пореформенный период терские старообрядцы не испытывали серьезных притеснений со стороны властей. В свою очередь, казаки-староверы практически перестают критиковать официальную церковь и подчеркивают свою лояльность династии Романовых. Терские казаки-старообрядцы участвовали во всех войнах Российской империи (многие были удостоены высоких наград), несли службу в рядах Императорского конвоя. Достаточно отметить, что во время покушения на Александра II 1 марта 1881 г. было ранено 6 нижних чинов лейб-гвардии Терского эскадрона в главе с ротмистром Кулебякиным, а казак станицы Червленной Александр Малеичев погиб (15).

Единственное исключение составило религиозное движение, охватившее в 1860-е гг. гребенские станицы, которое получило ярко выраженную социальную направленность. Старообрядцы объявили существующий строй «царством Антихриста», призывали к неповиновению властям, бегству из «грешного государства» в другие земли (16). Однако вскоре движение было подавлено властями.

Местные власти предприняли попытку привлечь старообрядцев к единоверию. Однако каких-либо серьезных успехов добиться не удалось. В 1880 году последователей единоверия в Терской области насчитывалось всего 378 человек (17). В Червленной была построена единоверческая церковь. Впрочем, терские единоверцы считали себя старообрядцами, но только «с настоящим попом, а не с самоставленным» (18).

В 1883 году вышел новый закон о старообрядцах, который разрешал им отправлять богослужение только в частных домах и на кладбищах. Вид староверческих молитвенных домов не должен был походить на православные церкви. Впрочем, в Терской области данный закон фактически не применялся. Статистические данные за 1889 г. свидетельствуют о том, что в станицах Терского левобережья действовали: 2 молитвенных дома (в Калиновской), 2 старообрядческие церкви (в Червленной), по 1 старообрядческой церкви имелось в Мекенской, Щедринской, Новогладковской, Старогладковской, Каргалинской, Курдюковской, Стодереvской, Ищерской, Наурской. А всего в Терской области в конце 80-х гг. XIX века насчитывалось 23 старообрядческие молельни и 5 скитов (19). После 1905 года все ограничения в отношении старообрядцев в Терской области были окончательно отменены.

Однако, следует отметить, что к началу XX в. удельный вес старообрядцев в Терской области сократился. Связано это было с тем,

что после окончания Кавказской войны в регион устремляется большой поток переселенцев из Великороссии, Малороссии и Новороссии, подавляющая часть которых принадлежала к официальной церкви. По данным Всероссийской переписи населения 1897 году из 933485 жителей области старообрядцы, приемлющие священство, составляли 20534 (подавляющая их часть принадлежала к архиепископии Московской и всея Руси), а старообрядцы, не приемлющие священства — 5713. Больше всего староверов проживало на территории Пятигорского и Кизлярского отделов. К тому времени большая часть терских казаков также принадлежала к господствующей церкви: из 170016 жителей войскового сословия только 27948 относили себя к старообрядцам (20). По-прежнему оплотом старообрядчества оставались гребенские и часть низовых станиц. В 1915 г. в Кизлярском отделе насчитывалось 25,2 тысячи старообрядцев, что составляло 73,4% всех таковых, живущих на Кавказе (21).

К началу XX в. наиболее сильные позиции в казачьих станицах сохраняли последователи Белокриницкой иерархии и беглопоповцы. В Червленной часть старообрядцев-беглопоповцев именовалась никуданцами. Никуданцы посещали свой молитвенный дом, службу у них отправлял выборный уставщик. Два раза в год представители никуданцев отправлялись в Москву и привозили священника, «от ереси проходящего», за общественный счет в станицу, где он совершал необходимые требы. Когда священника не было, все требы, за исключением венчания, полного обряда погребения и крещения исполняли местные уставщики, которых избирали из пожилых, нравственных людей, знакомых с религиозной литературой (22). В Новоладковской 10-12 семей называли себя «неокружниками», молились в собственном молитвенном доме, но постепенно сливались со старообрядцами других согласий (23). Следует отметить, что бывали случаи, когда члены одной старообрядческой семьи принадлежали к разным согласиям (мать относилась к «австрийскому толку», дочь — к «никуданскому», невеста «единоверка», жених — «австриец» и т.п.) (22). Хотя браки с представителями официальной церкви не приветствовались, все же они иногда заключались, причем некоторые супруги-старообрядцы (чаще женщины, изредка мужчины) переходили в господствующую церковь, что вызывало резкое неодобрение и осуждение старообрядческого сообщества (24).

Терские староверы отличались большим консерватизмом в быту, старались ревностно хранить прадедовские заветы и традиции. По словам современника, в обычаях терских старообрядцев сохранялось «много особенностей, данных им расколом. Отвращение от трубки, поклонение иконам старой живописи, благоговение к книгам дониконовского издания и равнодушие к обрядам православной (официальной — *С.О.*) церкви» (25). Как и в других регионах, старообрядцы Терека были более грамотны, чем окружающее их население.

Обучение детей по старопечатным книгам преследовало главным образом религиозные цели и осуществлялось в семьях, у грамотных станичников, в скитах, а в начале XX в. в старообрядческих церковно-приходских школах (10, с.268). Наибольшей популярностью пользовалась апокрифическая литература, сочинения одного из великих Отцов Церкви Иоанна Златоуста, а также Часовник, Апостол, Псалтирь.

В годы Первой Мировой войны терские староверы самоотверженно сражались на фронтах. Однако после Революции 1917 г. и кровавой Гражданской войны, в которой большая часть терского казачества воевала против большевиков, наступил самый трагический период в истории терских старообрядцев. Новые власти обрушили гонения как на казаков в целом, так и на старообрядцев в частности. Часть терских станиц была выселена на север, а их земли переданы чеченцам и ингушам, которые поддерживали красных. Так, в ноябре 1920 г. были депортированы все жители станицы Ермольской, закрыто три старообрядческие церкви, упразднен старообрядческий мужской Успенский монастырь. Значительная часть церковных ценностей была разграблена (26). Депортированы были и казаки станицы Кахановской, среди которых был высок процент старообрядцев; уничтожены 2 старообрядческих молитвенных дома.

В 1920-1930-х гг. в ходе антирелигиозных кампаний закрывались и разрушались старообрядческие скиты, церкви, молитвенные дома, значительная часть церковного убранства, икон, книг отбиралась властями. Сама Терская область была упразднена, оказавшись разделенной между пятью субъектами РСФСР: Ставропольским краем, Кабардино-Балкарской, Северо-Осетинской, Чечено-Ингушской и Дагестанской АССР. Вторая волна гонений прокатилась в конце 1950-х — начале 1960-х гг., когда были закрыты последние действующие старообрядческие церкви. Так, из упраздненной церкви в станице Калиновской в Чечено-Ингушский республиканский краеведческий музей был перевезен полный грузовик икон XVII—XVIII вв., религиозных и светских книг XVIII в., предметов культа (27). Многие старообрядцы стали жертвами массовых репрессий. Молодежь же в послевоенные годы начинает odchодить от религии. Кроме того, с 1970-х гг. начинается постепенный отток русского населения из республик Северного Кавказа, резко активизировавшийся после распада СССР.

Особенно тяжелые испытания выпали на долю потомков гребенских казаков, оказавшихся на территории Чеченской Республики, взявшей курс на выход из состава России. В результате разгула радикального национализма и исламского экстремизма многие русские были убиты, ограблены и изгнаны из Чечни. Оказались утраченными многие памятники старообрядческой культуры, еще сохранявшиеся в семьях. В ходе боевых действий погибли уникальные старообрядческие коллекции, находившиеся в краеведческом музее в Грозном.

Правда, сотрудники Литературно-этнографического музея Л. Н. Толстого в станице Старогладовской (в основном, чеченцы-мусульмане) сумели сохранить в смутное время двух военных кампаний некоторое количество старообрядческих икон, предметов церковного культа, книг, а также памятников казачьей старины, которые ныне хранятся в запасниках музея и представлены в экспозиции.

В настоящее время, к сожалению, приходится констатировать, что старообрядческая община на Тереке фактически прекратила свое существование. На территории бывшего Пятигорского отдела Терской области существуют 2 старообрядческие общины: в г. Ессентуки (Церковь Покрова Пресвятой Богородицы, входящая в Донскую и Кавказскую епархию Русской Православной Старообрядческой Церкви) и г. Кисловодске (Церковь Успения Пресвятой Богородицы, Донская и Кавказская епархия РПСЦ). В Кабардино-Балкарии, Северной Осетии, Ингушетии и Чечне зарегистрированных старообрядческих организаций нет. Немногочисленные потомки старообрядцев, проживающие там, являются прихожанами РПЦ Московского патриархата. В Республике Дагестан существует небольшая старообрядческая община, входящая в состав Русской Древлеправославной Церкви (несколько десятков человек, в основном, пожилого возраста) в с. Некрасовка Кизлярского района, основанном в 1932 г. переселенцами из Турции — потомками донских казаков-булавиновцев, которые в 1920-х гг. вернулись на Дон, а впоследствии уехали на Кавказ. Несколько семей старообрядцев проживают в Кизляре (28).

Однако, представляется важным сохранение исторической памяти о терских старообрядцах — людях, внесших большой вклад в экономическое и культурное освоение южной окраины России, на протяжении столетий храбро защищавших рубежи нашего Отечества и хранивших древнее благочестие.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Геден, Митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992. С.74.
2. Попко И.Д. Терские казаки с стародавних времен. Вып.1. Гребенское войско. СПб., 1880.
3. Юдин П.Л. Из-за старой веры // Записки Терского общества любителей казачьей старины. Владикавказ, 1915. №13.
4. Михайловский Г. Исторические сведения о расколе среди терских (гребенских) казаков во второй половине XVIII столетия // Кавказские епархиальные ведомости (КЕВ). Ставрополь, 1877. №3.
5. Равинский И.В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний. СПб., 1809.
6. Великая Н.Н. Взаимоотношения светских и духовных властей со старообрядцами Терского левобережья в XVIII–XIX веках. // Вопросы северокавказской истории. Вып.6. Ч.1. Армавир, 2001. С.61-70.
7. Козлов С.А. «Дневные записки во время путешествия по России 1782 года» о русском казачестве на Северном Кавказе. // Рефераты докладов и сообщений VI Всероссийского научно-практического совещания по

изучению и изданию писцовых книг и других историко-географических источников. СПб., 1993. С.97.

8. Решетов. Старообрядческий скит в станице Калиновской // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Вып.16. Тифлис, 1893. С.134-140.

9. Малявкин Г. Станица Червленая // Этнографическое обозрение. 1891. №1. С.114.

10. Статистические монографии по исследованию Терского казачьего войска. Владикавказ, 1881.

11. Государственный архив Ставропольского края. Ф.79. Оп.1. Д.587.

12. Община города Ессентуки // https://izdrevle.ru/obshhina_goroda_essentuki (режим доступа - 28.04. 2019).

13. Раздольский С.А. Русская православная церковь в Кавказской войне // Кавказская война: уроки истории и современность. Материалы научной конференции. Краснодар, 1995. С.260.

14. Генко А.Н. Арабская карта Чечни эпохи Шамиля // Записки Института Востоковедения АН СССР. Т.11. Л., 1933. С.28-29.

15. Собственный Его Величества конвой // <http://gosudarstvo.voskres.ru/army/convoy.htm> (режим доступа - 28.04. 2019).

16. Великая Н.Н. Религиозное движение в терских станицах в 60-х гг. XIX века (по материалам госархива Чеченской республики) // Дикаревские чтения (4). Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Кубани за 1997 год. Материалы научно-практической конференции. Белореченск, 1998.

17. Хорошихин М. Казачьи войска. Опыт военно-статистического описания. СПб., 1881. С.151.

18. Караулов М.А. Говор гребенских казаков. // СМОМПК. Вып. 37. Тифлис, 1907. С.3.

19. Ржевуский А. Терцы. Владикавказ, 1888. С.284.

20. Футорянский Л.И. Численность, национальный и религиозный состав казачества России в 1897-1917 гг. // Проблемы истории казачества. Волгоград, 1995. С.123.

21. Кульчик Ю.Г., Конькова З.Б. Нижнетерское и гребенское казачество на территории Дагестана. М., 1995. С.15.

22. Малявкин Г. Казачьи верования и суеверия. // Терский вестник. 1891. №26.

23. Гребенец Ф.С. Новогладковская станица в ее прошлом и настоящем // СМОМПК. Вып.44. Тифлис, 1915. С.105.

24. Заседателяева, Л.Б. Терские казаки (середина XVI — начало XX в.). Историко-этнографические очерки. М.: МГУ, 1974. С.358.

25. Гриценко Н.П. Из истории старообрядчества на Тереке в XVIII–XIX вв. // Вопросы истории Чечено-Ингушетии. Т.ХI. Грозный, 1977. С.75-76.

26. Жупикова, Е.Ф. К вопросу о депортации терского казачества в 1918-1920 гг. // Казачество России в Белом движении. М.: «Посев», 2005. С.130-153.

27. Пономарева И.З. О сборе этнографических материалов среди терского и сунженского казачества Чечено-Ингушским республиканским краеведческим музеем в 50-70 гг. // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа. Материалы Второй международной Кубанско-Терской научно-просветительской конференции. Армавир, 2000. С.79.

28. Зудин А. Старообрядческая община Республики Дагестан // <http://russkayasvyaz.ru/%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%BE%D0%B1%D1%80%D1%8F%D0%B4%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F-%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D1%80%D0%B5%D1%81%D0%BF%D1%83%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B8/> (режим доступа - 28.04. 2019).

О.В. ОРЛОВА

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ВЕРТИКАЛЬ ДРЕВНЕЙ ВЕРЫ
(VI ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЙ ПЛЕНЭР «КЛЮКВА. БОЛЬШАЯ ВОДА».
ПУСТОЗЕРСК, УСТЬ-ЦИЛЬМА. 1-12 АВГУСТА 2017 Г.)

Русский Север, являясь одним из центров духовной культуры, вдохновлял художников еще в конце XIX в. (А.А. Борисов «Селение Усть-Цильма». 1897). «Малоизвестный, дикий и пустынный край северной России, орошаемый Печорой и ея притоками» (1). Именно культура Севера отражает «вневременные основы мироздания».

Изучение провинциальной художественной культуры приобретает глобальное значение с 1960-х гг. В конце 1960-1970-е гг. Русский Север, «как виртуальное культурное наследие» (2) становится объективно востребован обществом. Духовная особенность огромных северных пространств одухотворенного обитания неизменно привлекала художников и на долгие годы сделала Север интереснейшим объектом для живописного его освоения.

Художественное изображение 2010-х гг. открывает новые смыслы. Взволнованные, равнодушные изобразительные монологи художников о заповедной территории староверия, её людях — жизненно прост и одновременно таинственен в отображении подлинного и значимого.

В августе 2017 г. село Усть-Цильму и Пустозерск посетила группа художников VI экспериментального пленэра «Клюква. Большая вода» из Ярославля, Санкт-Петербурга, Сыктывкара. Мастера разных видов искусств: живописцы, керамисты, скульпторы, графики, мультимедиа художники в ходе экспедиции ежегодного проекта — пленэра визуальных искусств «Клюква», путешествовали по Печоре на пароме СТ-58. Маршрут путешествия пролегал от Нарьян-Мара до двух центров старообрядчества с самобытной культурой и историей — Усть-Цильмы и исчезнувшего города Пустозерска. Экспедиция по Печоре охватила Коми и Ненецкий автономный округ. Отплыв из Нарьян-Мара, участники пленэра отправились в центры старообрядческой культуры, Усть-Цильму и Пустозерск, а затем вернулись в Сыктывкар. Многодневное речное путешествие дало художникам материал для творчества, который уже на экспозиции предстал перед зрителями в виде инсталляций, фотопроектов, живописных и графических произведений, арт-объектов, эскизов костюмов.

Село Усть-Цильма находится на правом, низком берегу Печоры, против устья реки Цильмы. Усть-Цильма — уникальное заповедное место Русского Севера, священного макрокосмоса русской жизни. Пространственность усть-цилемской культуры остро осознавалась и осозна-



ётся художниками, посетившими территорию «древней веры христианской». Именно художники наиболее чутко и пронизательно нашли тот единственный образный язык, который «распахнул» и описал (живописал) метафизику места — Усть-Цильма. Перед художниками стояла задача создать изобразительный образ о ландшафте традиционной культуры усть-цилёмов.

Ангела Разманова эмоционально-точно запечатлела образ старинного костюма, который в Усть-Цильме и по сей день надевают в первый день свадьбы девушки-невесты. Моделью для художницы послужила усть-цилёмка Ольга Осипенко, которая позировала для художников вместе со своими детьми — Полиной и Львом в праздничных реконструированных костюмах. Художник отобразила на полотне настроение радости, красоты. В портрете не передана этнографическая точность деталей костюма. Образ привлекает живой красотой света и цвета, «завораживающей красотой» (3). Звонкие краски

полыхающих на солнце одежд звучат, как песня, как старинная мелодия. Праздничные костюмы — священные реликвии, сакральный статус которых в картинах — высок. Сама художница отмечает: «Для меня, как для человека, который любит текстиль, интересна история, которая передается через ткани детям, внукам. Любой лоскуток из костюма имеет свою историю. Меня удивляет этот безупречный вкус, потому что при такой яркости совершенно нет никакой вульгарности, а ведь это самое сложное — сочетать блестящие ткани и превратить это в произведение искусства. Я уверена, что любая усть-цилемская женщина — это эксперт по тканям».

Местные жители принесли участникам пленэра образцы тканей, которые впечатлили их на создание объектов их картин. Больше других с костюмами работал художник из Ярославля Павел Зарослов, который уделил внимание материалу больше как модельер, создав серию эскизов современных моделей по мотивам усть-цилемского традиционного костюма. На открытии выставки художник отметил, что север у него вызывает трепет: «Там люди — трансляторы. На их коже есть знание [о прошлом]. Даже через [усть-цилемский] костюм».

В стилизованных портретах-инсталляциях «Сёстры» Анжела Разманова использовала кусочки старинных парчовых тканей, подаренных сестрами Александрой и Валентиной, образы которых она запечатлела в парном портрете-инсталляции. Они же стали героинями скульптурного и графического портретов Марии Апраксиной («Усть-цилемка». Монтажная пена, дерево, акрил; «Усть-цилемка». Картон, акрил, пастель) и беглых зарисовок Алексея Попова («Валентина Яковлевна», «Александра Яковлевна — солистка усть-цилемского ансамбля „Нареченька“», «Усть-цилемские красавицы») — женщины, несущие через века высокую миссию сохранения устоев русской жизни, архаических традиций. Проникновенные портреты усть-цилемок (Александры и Валентины) с ёмкой и сильной образностью пронизаны любовью, уважением и знанием. В них ощущение жизни особой: это не этнография, это иное бытие. Художники отразили не только красоту территории, но особенный камертон русской души.

Все они знаменуют единство связанных порукой (единоверием, верой), где каждый уникален, неповторим, включён в гармонию целого, во всемирную связь. Художники вдумчиво характеризуют неповторимую индивидуальность каждого, выявляет и общие свойства их натуры — степенную величавость, душевную широту, волевою стойкость, сдержанность, уважительность. Переселение в северные земли и их освоение требовало предельного напряжения, что и предопределило формирование черт характера усть-цилемов, как спокойное мужество, терпение, стойкость.

Это не просто портреты (даже в зарисовках), а символическая мифопоэтическая стихия «островного спасительного самосознания» усть-цилемов,

«поток русской жизни».

Каждое путешествие — свободный выбор пути перемещения в пространстве, которое трёхмерно и обратимо. Воды реки Печоры в некоторых местах сливаются с горизонтом, «кругом совершенная тишина», всё «безмолствует в каком-то раздумье». Как и эпические пейзажи Дмитрия Турбасова («Ветер. Вода»; «Затмение»; «Берега») с успокаивающей ширью, отображая образ простора, имеют глубинные смыслы: свободы, неизбежности, вечности. Живописная ткань соткана вибрацией цвета и линий. Насыщенные радужным цветом листы со сложно-простым ритмом линий (горизонта, береговой линии, просторов, далей) скользящих эмоциональным ритмом передаёт лирический мотив пространства. Произведение удивительно многослойно, рождает множество ассоциаций. В работах Дмитрий Турбасов отразил особенность процессов переходной эпохи, процесс трансформации, переосмысления и формирования нового языка (4). Художники создали новую образность территории, адекватную эпохе модернизма.

Село Усть-Цильма и его окрестности, расположенные на высоком берегу Печоры, не могут не вызвать интереса художников, живописующих всю необъятную панораму реки Печоры, «высотность», беспредельность изображаемого: для усть-цилемов пространство — «духовная лестница». Они отсылают и заставляют осмыслить историю и культуру территории в её первичности.

В своих пастельных пейзажах Кристина Овсянкина («Цильма»; «Вечер. 7 августа»; «Путешествие с луной»; «Вечер. 6 августа») наслаждается пространством, его тихой мощью и красотой природы. Природа, не отягощённая утилитарными целями материального преобразования сохраненного мира, приобретает на её полотнах симфоническое звучание. Художник создала поэтический, одухотворённый образ реки Печоры.

Река становилась соавтором работ. Ржавый топор с едва проступающим силуэтом, напоминающим образ Святителя Николая, был найден на берегу Печоры. Анастасия Юрьева создала плакетку «Святой Николай». «Первая церковь построена на гари Ивашкой Ласткой и Власком, во имя Чудотворца Николая, при Царе Иоанне Васильевиче, в 1547 г. Образ Святителя весьма уважается в здешних краях: редкие проплывают мимо Усть-Цильмы, не отслужив молебна и не помолившись Угоднику» (5). Сергей Разманов из железа, найденного на берегу Печоры, воссоздал поморскую звонницу. На открытии выставки посетители услышали ее как часть медного квартета.

Юрий Лисовский для выставки подготовил серию фотографий «Река и берега»: «Печора поразила своим масштабом, это великая северная река, от края до края идет тоненькая береговая полоска, как ниточка, и ты просто восхищаешься масштабом».



Пустозерск расположен на довольно возвышенном полуострове, который окружен Городецким озером. Перед художниками развернулось «пространство» чистого созерцания» (6). Неподобающе солнечная, сухая и тёплая погода, разнотравье, удивительные северные берёзы, цветение, запахи — ощущение рая. На месте исчезнувшего города, где стоят кресты, обелиски, остатки фундаментов домов и храмов не было завывающего ветра, трагического шёпота колышущихся трав, безрадостных криков чаек в пасмурном небе.

Графические зарисовки с места сожжения протопопа Аввакума Алексея Попова («Шаги времени», «Берег оленьей кости», «Часовня в Пустозерске» (7)) — письменный текст, в котором зрителю дана возможность проследить путешествие-полонничество.

Многоформатные карандашные листы-гербарии трав Дмитрия Турбасова («Цветы Пустозерска». Картон, смешанная техника), выполненные в реалистичной, декоративно-плоскостной манере, очень изысканны. В каждом запечатленном мотиве художник выявляет музыкальный ритм («Чертополох»).

Художники с разными художественными школами, манерами, легко «говорящие» живописным языком, создали собственные «художественные авторские тексты», «художественное пространство», наделяя его идеей, глубинным смыслом, доступным для

зрительского восприятия. Живописцы, оставаясь глубоко индивидуальными, узнаваемыми, разными (по организации художественной формы в пространстве картины), создали искусство, отражающее действительность, передающее духовно-эмоциональную атмосферу территории, возводя её на новую ступень творческого восприятия; понимание ландшафта территории как диалогического взаимодействия художника с географическим пространством, с культурой места.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Поездка на Печору // Вологодские губернские ведомости. 1844. №33-34.
2. Красовская Т.М. Образ Русского Севера: особенности формирования в современной географии и искусстве // Национальный психологический журнал. 2013. №3 (11). С.42.
3. Со слов художника из Ярославля Павла Зарослова.
4. Сайко Е.А. Феномен русского модерна в культур-диалоге эпох традиция и не-традиция осмысления // Традиционное и нетрадиционное в культуре России. М., 2008. С.484
5. Василий Николаевич Латкин (1809/10-1867): к 200-летию со дня рождения: сб. материалов. Дневник Василия Николаевича Латкина, во время путешествия на Печору, в 1840 и 1843 годах. Сыктывкар, 2009. С.13.
6. Чертов Л.Ф. Знаковая призма. Статьи по общей и пространственной семиотике. М., 2014. С.293.
7. Поставлена в память Пустозерских мучеников и освящённая в 2012 г.

В.И. ОСИПОВ

МИССИОНЕРСКИЕ «ПРОТИВОРАСКОЛЬНИЧЕСКИЕ» БРАТСТВА КАЛУЖСКОЙ ГУБЕРНИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX вв.)

Русская православная церковь, поддерживаемая государством, одной из главных задач считала обращение в православие неправославных народов, населяющих Россию, а также борьбу со старообрядцами и сектантами.

Из статистических таблиц МВД, собранных Фон-Бушеном, видно, что в 60-е годы XIX в. в России насчитывалось до 8 млн. человек старообрядцев [39]. По мнению же П.И. Мельникова, в таблицах опущен целый ряд сект, промежуточных между поповщиной и беспоповщиной, в том числе Спасово согласие, распространенное во всех поволжских городах. Число последователей этого согласия достигало 2 млн. человек [21, с. 2].

Из отчета обер-прокурора св. Синода видно, что, при всем воздействии административных и церковных мер, в 1861 г. в России к православной вере присоединились 5519 старообрядцев обоего пола, что составляет ничтожный процент от их общего количества [2, с. 238].

Согласно материалам, собранным офицерами генерального штаба в 60-х годах XIX в., в Калужской губернии насчитывалось пять старообрядческих толков: поповцы; беспоповцы, не признающие браки и не молящиеся за царя; беспоповцы, признающие браки и молящиеся за царя; илларионовцы и лужковцы. В 1857 г. их насчитывалось 19309 человек. Из них: поповцев – 16327 человек, беспоповцев, не признающих браки и не молящихся за царя – 11 человек, беспоповцев, признающих браки и молящихся за царя – 2852 человек, лужковцев – 94 человека, илларионовцев – 25 человек [37, с. 2-3]. По результатам 10 ревизии, в это время в Калужской губернии население составляло 926190 человек обоего пола. Таким образом, старообрядцы составляли 2% от всего населения. В 1897 г. население Калужской губернии возросло до 1132843 человек, а численность старообрядцев – до 42598 человек, что уже составило 3,8% от всего населения [36, с. 231].

На протяжении второй половины XIX в. правительство и православная церковь пробовали найти эффективный путь борьбы со старообрядчеством. Одним из таких путей было создание миссионерских обществ и противораскольничьих братств.

16 июля 1865 г. был учрежден Совет миссионерского общества, открытого 21 ноября в Санкт-Петербурге. По епархиям Российской империи было разослано воззвание о посильном содействии этому обществу [4, с. 200-202; 8, с. 577; 10, с. 89; 11, с. 201]. 25 января 1869 г. в Москве было открыто «Православное миссионерское общество», во главе которого стоял московский митрополит, а

19 февраля 1870 г. в Калуге был открыт Комитет православного миссионерского общества, который возглавил архиепископ Калужский и Боровский Григорий [12, с. 105-127].

Более реальное воздействие на старообрядческое население оказывали «противораскольничьи» братства. 8 мая 1864 г. Комитетом министров были учреждены правила для учреждения православных церковных братств. Эти Правила были объявлены Указом от 31 июля 1864 г. по Духовному ведомству [3]. 5 ноября 1865 г. в Саратове при Спасо-Преображенском монастыре было открыто братство Святого Креста «для противодействия расколу». Это братство было поддержано Синодом, который рекомендовал разослать Устав братства по другим епархиям для примера [5, с. 76-78]. В Уставе братства главное внимание обращалось на борьбу с расколом. «Те, которые думают, что раскол нужно предоставить самому себе и что он по времени уничтожится от несостоятельности своих начал, наверно долго не дождутся того» [6, с. 83-90]. В Уставе подчеркивалось, что «раскол крепко держится от того, что, кроме духовенства, все сословия к положению его равнодушны и холодны, поколебать его можно только дружным содействием всех сословий». Из этого вытекали задачи братства: подготовка миссионеров, способных вести борьбу со старообрядцами; создавать школы, посредством которых вести обучение и воспитание детей старообрядцев в духе официального православия; собирать библиотеку и поощрять сочинения, направленные против раскола [7, с. 308; 9].

В последней четверти XIX в. на территории Калужской губернии было открыто три православных противостарообрядческих и противосектанских братства: св. Иоанна Богослова в Калуге (25 февраля 1879 г.), преп. Пафнутия Боровского (11 сентября 1883 г.), св. Александра Невского в Жиздре (12 октября 1893 г.).

Первым было открыто братство св. Иоанна Богослова в Калуге. [24, с. 2-9]. Главная роль в открытии братства принадлежала ректору Духовной семинарии архимандриту Мисаилу, который долгое время служил в Саратове и был членом братства Святого Креста. 1 октября 1878 г. он начал проводить беседы по старообрядчеству в семинарской Иоанно-Богословской церкви по воскресным дням с 6 до 10 вечера. 17 октября 1878 г. им был зачитан Устав братства на совещании калужан. Присутствующие одобрили Устав, который был подписан епископом Калужским и Боровским Григорием. В прошении на имя епископа раскрывалась основная задача создания и открытия братства: борьба со старообрядцами и

обращение их в официальную православную веру: «В пределах Калужской губернии, обильной лесами, издавна селились, крепили в силах и множились в своем числе мнимые старообрядцы. Здесь и теперь, по официальным известиям, насчитываются десятки тысяч раскольников разных толков и согласий. Особенно много таковых в гг. Боровске и Сухиничах. К сожалению, нельзя, чтобы их вовсе не было в остальных уездах здешней губернии, немало их и в Калуге. Правда, архиереями и духовенством в разное время принимаемы были различные духовные меры к вразумлению заблудших и к возвращению их на путь истинной правой веры; но, несмотря на то, раскольники не уменьшились в числе и совершали пропаганду своих заблуждений чрез лжеучителей, нарочито для сей миссии приготовляемых».

Прошение и Устав были рассмотрены губернатором И.Е. Шевичем и одобрены, а 6 февраля 1879 г. Устав был утвержден епископом Григорием, и 25 февраля 1879 г. состоялось открытие братства. К концу первого года братство состояло из 15 пожизненных членов, 200 действительных членов, 132 соревнователей и располагало капиталом в 3003 рубля.

Деятельность братства св. Иоанна Богослова нашла поддержку у епархиального начальства, которое хотело распространить это начинание и на другие уезды губернии, в которых сильно старообрядчество. Ограниченное количество членов братства и миссионеров не позволяло это сделать своими силами, не привлекая для этого уездные церковные причты.

Братство Иоанна Богослова уже в 1892 г. имело 14 отделений, в 1893 г. было открыто еще 6. Ввиду невозможности эффективного воздействия на старообрядческое население Жиздринского уезда, здесь открывается братство Александра Невского, к которому переходит часть отделений братства Иоанна Богослова. Таким образом, у братства Иоанна Богослова к 1894 г. остается 15 отделений, а в 1903 г. — 13 отделений в 5 уездах Калужской губернии: Калужском, Медынском, Мещовском, Мосальском, Козельском.

Согласно Уставу, основной целью братства св. Иоанна Богослова, как и в Уставе 1879 г., была духовно-просветительская и благотворительная работа среди верующих. Перед Братством ставились следующие задачи: «1. а) разъяснение истин веры и правил благочестия; б) заботливость об искоренении предрассудков, суеверий и маловерия; в) возвращение на путь истинной православной церкви заблудших и уклонившихся от нее наших ближних, главным образом, так называемых старообрядцев; г) оказание христианской благотворительности, благоустройство и устройство церковно-приходских школ».

Церковное Братство преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца было открыто 11 сентября 1883 г. по инициативе епископа Калужского и Боровского Владимира [22, с. 46-50]. Будучи в 1881 г. в Боровске, епископ был поражен тем, что «городовое общественное управление, и

управление общественным банком, а равно и сама торговля, находились... в руках раскольников; где из восьми тысяч жителей только осьмая часть принадлежит к православию, где, наконец, из девяти приходских церквей только при пяти имелись причты». Поэтому уже в 1882 г., еще до учреждения Братства, при двух приписных церквях г. Боровска (Христорождественской и Пятницкой) были открыты самостоятельные приходы, куда настоятелями были назначены священники, знакомые с историей старообрядчества. Миссионерские собеседования со старообрядцами стали проводиться по воскресным дням, начиная с ноября 1882 г. Однако было ясно, что борьба со старообрядчеством для одного духовенства, «без материальной и нравственной поддержки со стороны православного общества», будет непосильной [25, с. 3]. Создание Братства предусматривало расширение круга активных противников старообрядчества, имевших возможность оказывать финансовую поддержку миссионерам. Цели Братства преподобного Пафнутия были провозглашены в его Уставе. Главным для Братства была духовно-просветительская работа среди старообрядцев: «разъяснение истин веры и правил благочестия» и «деятельность по обращению в лоно православной церкви раскольников-глаголемых старообрядцев». Для этого были организованы библиотеки Братства и книжная лавка, в которой продавалась и раздавалась бесплатно литература с обличением старообрядчества. По воскресеньям продолжали проводиться открытые собеседования священников-миссионеров с боровскими старообрядцами.

Главой Братства был избран настоятель Пафнутьев-Боровского монастыря архимандрит Дионисий (ум. в 1894 г.), затем его сменил архимандрит Пимен.

В первый год существования Братство состояло из 9 пожизненных членов, 300 действительных и 200 членов-соревнователей. (Принадлежность к той или иной группе членов Братства зависела от величины вступительного взноса). В числе членов Братства, или братчиков, были священники и причты всех боровских городских и уездных церквей, а также представители духовенства из других российских губерний, монахи различных монастырей, мещане г. Боровска и других уездных городов, боровские дворяне, представители городской интеллигенции, военные. Характерно, что среди членов Братства было очень мало купцов, большинство которых были старообрядцами. В списках членов Братства находим имена профессора архитектуры М.Т. Преображенского, оптинского старца Амвросия, известного исследователя русского раскола Н. Субботина. В последующие годы состав Братства постоянно уменьшался. Если в начале деятельности Братства в 1883 г. было 300 чел., то в 1889 г. состояло 152 чел., а 1901 г. зарегистрировано 41 чел.

Деятельностью Братства руководил Совет. Совет был выборным и состоял из наиболее авторитетных горожан. У Председателя Совета, архимандрита Дионисия, было два товарища

Председателя: протоиерей Благовещенского собора о. Василий Казанский и председатель Боровской Земской Управы Евтихий Михайлович Челищев. Совет имел казначея, которым на протяжении долгого времени был священник Троицкой и Борисоглебской церквей о. Симеон Смирнов, и делопроизводителя. В числе прочих членов Совета в разное время состояли уездный врач И.В. Ададуров, исправник П.И. Гетманенко, аптекарь В.А. Афанасьев, штатный смотритель Боровского уездного училища И.И. Извеков, городской судья А.М. Крюков и городские священники о. Иоанн Жаров, о. Александр Соколов, о. Федор Городецкий, о. Михаил Извеков, о. Иоанн Чистяков, о. Евгений Чертков.

Заседания Совета Братства проходили дважды, иногда трижды в год. На них обсуждались проблемы миссионерской деятельности и финансовые вопросы: о поступлении взносов и их распределении на благотворительные цели и нужды Братства.

В 1890-е годы Братство расширило свою миссионерскую деятельность. В Боровском уезде было открыто 7 его отделений: Спасо-Прогнанское, куда входили села Ворсино, Иклинское, Спасо-Прогнанское, Мальково; Тарутинское (села Тарутино, Буриново, Рыжково, Субботниково, Курилово); Николо-Лужецкое (села Никололужецкое, Беницы, Серединское, Сушево, Зеленино, Юрьевское); Угодское (села Передоля, Любицы, Спас-Загорье, Трехсвятское); Рябушинское (села Роцца, Рябушки, Русиново, Федотово); Малоярославское; Запажское (села Запажье, Поречье, Поливаново).

12 ноября 1893 г. в уездном городе Жиздра по распоряжению епископа Калужского и Боровского Анатолия было учреждено братство св. Александра Невского [23, с. 32-36].

Жиздринский уезд являлся самым большим в губернии, как по территории, так и по численности населения. В 1897 г. здесь проживало 246351 человек. По официальным данным, 13725 человек были старообрядцами (в том числе 40 человек в г. Жиздра) [36, с. 3].

Согласно Уставу Братства, членами его являлись все причты церквей Жиздринского уезда, а также лица, вносившие годовой взнос (3 рубля). К 1898 г. братство Александра Невского имело в Жиздринском уезде 7 отделений: Брынское, Людиновское, Плохинское, Фоминицкое, Кондрыкинское, Колодязцкое, Песоченско-Заводское и Уколецкое в Козельском уезде. (В Уколецком отделении миссионеры вели работу со штундистами, старообрядцев здесь не было).

Задача братства св. Александра Невского, так же как и других братств, состояла в «искоренении предрассудков, суеверий у населения, возвращении на истинный путь заблудших и уклонившихся в раскол».

Для достижения этих целей братство вело работу по следующим направлениям:

1) публичные собеседования со старообрядцами;

2) содержание миссионеров из духовных и светских лиц и оказание им посильной материальной помощи;

3) открытие своих отделений в местностях, где распространено старообрядчество,

4) содержание библиотеки и оказание помощи школам.

Одной из важных задач Братств было оказание помощи церковно-приходским школам.

Так, братство св. Иоанна Богослова оказывало помощь братской школе, расположенной в Крестовском монастыре и церковно-приходским школам, расположенным в местности со старообрядческим населением. Сразу же после открытия братства 14 сентября 1879 г. при нем была учреждена школа для 20 бедных мальчиков. На годовое их содержание отпускалось 422 рубля. К 1881 г. количество учащихся выросло до 40 человек: 16 мальчиков в старшей группе и 24 мальчика в младшей группе. Кроме этого дети обучались в школе сапожному делу. В 1887 г. школа в Крестовском монастыре перешла в разряд церковно-приходских школ с количеством учащихся 60 человек.

В 1893 г. братством св. Иоанна Богослова была открыта церковно-приходская школа в д. Камельгино, в которой проживало старообрядческое население. В этом году братством было истрчено на школьное дело до 400 рублей. В 1894 г. сумма расходов на школу было увеличено до 700 рублей: 300 рублей на содержание школы в Крестовском монастыре, 300 рублей на постройку нового здания в том же монастыре и 100 рублей на зарплату учителю Камельгинской школы. Перемышльское отделение братства св. Иоанна Богослова выделило 30 рублей на школьные учебные пособия, а Ореховское отделение — 5 рублей на церковно-приходскую школу в д. Ново-Матренине. В 1895 г. Крестовской школе выделено 300 рублей. Как видим, отчисление денег на содержание школ братство св. Иоанна Богослова ежегодно тратило от 20 до 35% своего годового бюджета [33, 34, 35].

В 1899 г. братство Александра Невского выделило 50 руб. на устройство школьного здания в старообрядческом с. Колодязцы. В 1901 г. было выделено 10 руб. на школу в д. Волей Фоминицкого отделения. В этой деревне дети старообрядцев не посещали школу из-за запрета старообрядческого священника Карпа Тимофеева и уставщика Егора Иларионова. Их поддерживал председатель волостного суда старообрядец Емельян Жариков. Местный священник пробовал бороться со старообрядческим священником, но Карп Тимофеев дал понять ему, что дети не будут ходить в школу до тех пор, пока он в ней не будет «законоучительствовать». При населении 2000 человек в школе было всего 7 учеников (4 старообрядца, 3 православных) [23, с. 25].

Боровское братство пр. Пафнутия так же одной из своих задач считало открытие при себе школы, которая позволила бы через её учеников влиять на старообрядческую часть населения путём просвещения. В ноябре 1892 г. братство открыло в Боровске при Христорождественском приходе

Таблица. Численность старообрядцев Жиздринаского уезда в XIX в.

Год	г. Жиздра	Уезд	Всего	Источник
1820	57	2395	2452	ГАКО. Ф.32. Оп.19. Т.2. Д.1204. Л.75, 149-208.
1822	13	3860	3873	Там же. Д.1307. Л.238-239.
1833	70	3834	3904	
1843	73	2965	3038	Там же. Оп.3. Т.1. Д.34. Л.103-104.
1857	21	4649	4870	Попроцкий М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Калужская губерния. Ч.1. Спб., 1864. С.278, 279.
1897	40	13685	13725	Первая всеобщая перепись. С.3.

одноклассную женско-приходскую школу, в которой обучалось до 35 девочек. На содержание этой школы Братство тратило от 400 до 500 руб. ежегодно. 30 апреля 1893 г. епископ Анатолий Калужский и Боровский посетил братскую женскую школу. Он пожелал ей процветания и «сеять семена благие в народе, особенно же в старообрядчестве». (В школе обучалось 12 девочек старообрядческих родителей) [13, с. 320]. 2 мая епископ Анатолий присутствовал на ежегодном собрании братства пр. Пафнутия, которое проходило в Боровской земской управе. После заслушивания отчётного доклада о деятельности братства за десятый год работы еп. Анатолий сказал, что братство принесло большую пользу в «деле вразумления глаголемых старообрядцев», и что учреждение церковно-приходских школ, которые «одни только прольют истинный свет в народную массу и со временем рассеют вековое заблуждение старообрядцев» [13, с. 321–322; 14, с. 145]. Ободренные словами епископа и воспринявшие их как инструкцию к действию миссионеры на всех страницах официальных изданий начинают писать о «заблудшихся» старообрядцах и о спасительной роли школы в этом деле. Так, безымянный автор заметки «Боровская женская второклассная школа», опубликованной в «Калужских епархиальных ведомостях» за 1896 г., сразу начинает клеймить: «Уездный город Боровск составляет в Калужской губернии центр местного раскола старообрядчества; раскол свил себе здесь прочное гнездо, захватив в свои руки и городское хозяйство и городские финансы; почти — боровского населения — исключительно

старообрядцы. Не только ближайших сел и деревень, где живут старообрядцы, но и для селений, удаленных от города, Боровск является разсадником мнимого древняго благочестия (подчеркнуто. — **В. О.**), поддерживая раскол своим и материальным и моральным воздействием» [15, с. 658]. В 1896 г. братство пр. Пафнутия добивается преобразования церковно-приходской школы в женскую второклассную учительскую школу, по окончании которой ученицы могли бы «найти ту просветительную силу, которая служила бы противовесом вредной деятельности моленниц» [15, с. 659]. В первый год поступило 27 девушек, одна из них старообрядка. Однако уже через 2 года, ввиду сокращения взносов, Братство передало школу на содержание государству [28, с.4-5, 54-55; 29, с. 6-9; 30, с. 9; 31, с. 9, 11; 32, с.7-11].

Другим направлением деятельности Братств была благотворительность. Она заключалась в выдаче пособий нуждающимся, обратившимся из старообрядчества, в финансовой помощи обращенным беднякам на венчание, обучение, погребение и т.д. Так братство св. Иоанна Богослова, кроме помощи церковно-приходским школам, выделило на благотворительность в 1887–1890 гг. — 107 рублей, в 1893 г. — 62 рубля, в 1894 г. — 151 рубль. В 1902–1904 гг. братством из-за нехватки денежных средств было выделено осиротевшим семействам только около 100 рублей.

Братство пр. Пафнутия ежегодно тратило на благотворительные цели от 300 до 500 рублей, а на содержание одноклассной женской церковно-приходской школы в 1892 г., где обучалось до 35 девочек, от 400 до 500 рублей. Так же регулярно

выдавались денежные подарки к Рождеству и Пасхе. В 1885 г. Братство оплатило учебу 6 ученикам Боровского уездного училища (по 7 руб. на человека), на следующий год было выделено 30 руб. 5 ученикам училища. 28 апреля 1887 г. после пожара в городе Братство смогло выделить пострадавшим 200 руб. серебром. Получил пособие в 40 руб. и уездный учитель К.Э. Циолковский [26, с. 32–33; 27, с. 36].

Одним из самых существенных показателей работы братств была миссионерская деятельность (беседы) и обращение старообрядцев в официальное православие. Это выражалась в том, что миссионеры ездили по селениям, где жили старообрядцы, и совместно со священниками этих приходов вели беседы о вере, обрядах, истинности старообрядческой иерархии и т.д.

Беседы епархиального и участковых миссионеров затрагивали вопросы обрядности, истинности старообрядческой церкви и т.д.

В населенных пунктах, где старообрядцев проживало мало, миссионерские беседы проходили мирно. Там же, где старообрядцы составляли большинство, возникал спор с миссионером, переходивший в обоюдные обвинения в ереси и кончавшийся обычно скандалом.

По отчетам Братства св. Иоанна Богослова трудно проследить точное количество обращенных из старообрядчества. По их сведениям, с 1879–1885 гг. было обращено в официальное православие 260 человек, с 1886–1887 гг. — еще 150 человек, в 1893 г. — 131 человек.

Священник-миссионер Алексей Знаменский в своем рапорте по Серебринскому приходу Медынского уезда указывал, что с 1895 по 1898 гг. им было возвращено в православие из старообрядчества около 76 человек. Списки присоединенных были опубликованы в Калужских епархиальных ведомостях. Но такие публикации были исключением. В основном, в рапортах епархиальных миссионеров содержались лишь общие фразы о том, что раскол слабеет «как внутренно, так и наружно».

Не лучше дело обстояло и в братстве св. А. Невского. В 1887–1890 гг. миссионерскую работу в с. Брынь вел священник местного прихода А.П. Соколов. За это время он провел более 40 бесед, всего же в Брынском отделении было проведено 54 беседы, а в Колодязцком — 5 бесед. В самом городе Жиздра беседы со старообрядцами не проводились, так как их здесь было немного. В 1888/89 гг. было проведено 20 бесед, а в 1901 г. в Брынском отделении — 18, в Плохинском отделении — 2, Кондрыкинском отделении — 8, а всего за год — 28. За 1902–1903 гг. сведений нет. В 1904 г. проведены 43 беседы в Жиздре, в Брынском отделении — 36 (из них 16 бесед были направлены против старообрядцев). В 1905 г., по Отчетам братства, проходило 13 бесед, из них 10 провел миссионер священник А. Соколов и 3 — участковый миссионер священник Л. Тверской.

Основная тяжесть работы со старообрядцами

падала на епархиального миссионера, который два раза в год обязан был объезжать селения, «зараженные расколом», оказывать помощь местным священникам и сам общаться со старообрядцами. С этой целью в феврале 1901 г. епархиальный миссионер И. Жаров объехал 10 селений Жиздринского уезда. Каждая беседа длилась от 2 до 4 часов. С 13–26 января 1906 г. он объехал 9 селений семи приходов, где провел 8 официальных бесед и 3 неофициальные. И. Жаров в своем отчете за 1899 г. так характеризует отношение старообрядцев к этим мероприятиям. «Вся масса раскольников смотрит на беседы вообще как-то нелюбовно; идут на них почти всегда с неохотой, как будто-то бы отбывая очередь какой-нибудь тяжелой невыносимой для них повинности».

В Отчетах братства св. А. Невского очень мало сведений о присоединении к православной вере старообрядцев, и совсем не отмечаются православные, уклонившиеся в старообрядчество. (По Отчетам братства, только в 1903 г. в Плохинском отделении «уклонился в раскол» 1 человек).

В братстве прп. Пафнутия за все годы его существования число старообрядцев, отказавшихся от своей веры, составило чуть более 300 человек, причём некоторые из обращенных впоследствии вернулись в назад в старообрядчество (М.К. Чичкин и др.)

При кажущейся по ежегодным Отчётам своей активности, Братство понимало мало перспективность своей работы, и стало направлять усилия не на обращение старообрядцев в лоно синодской церкви, а на предотвращение перехода новообрядцев в старообрядчество.

В первые годы XX в. Министерство внутренних дел России также нуждалось в получении более объективной характеристики старообрядческого движения в целом по России, чтобы дать ему реальную оценку. 7 июля 1904 г. калужскому губернатору А.А. Офросимову из МВД было прислано письмо за №715 о предоставлении сведений о старообрядцах. 19 июля из канцелярии калужского губернатора были разосланы уездным исправникам распоряжения, повторяющие приказ МВД. Скоро сведения были предоставлены. Всего в Калужской губернии в 1903 г. проживало 54428 старообрядцев, что было больше на 11740 человек по сравнению с 1897 г. (1, л.1-3, 47.). Столь значительное увеличение численности старообрядцев не могло не вызвать настороженность и беспокойство как гражданских, так и духовных властей.

Указ 17 апреля и Манифест 17 октября 1905 г. даровали свободу вероисповедания не только старообрядцам, но и всем народам России. Старообрядческое население Калужской губернии, как и во всей России, восприняло это как победу над официальной православной церковью. Работа миссионеров усложнилась, а во многих местах практически прекратилась. Рапорты уездных исправников пестрят сообщениями о том, что «раскол слабеет» [1а, л. 418-418об.]. В населенных

местах, где старообрядческого населения практически не было, рапорты приходских священников полны спокойствия. Вот что пишет священник Владимир Будилин: «Вследствие малого количества старообрядцев и сектантов в округе (с. Корекозово — **В.О.**) провозглашение свободы совести проходит бесследно» [17, с. 326]. Совершенно по-другому реагировали миссионеры, которые уже не одно десятилетие вели борьбу со старообрядцами. Миссионер И.И. Жаров с горечью отмечает в своем рапорте, что «на православных, строго преданных церкви этот закон произвел удручающее впечатление. Старообрядцы же встретили его с особенною радостью и восторгом» [19]. Как светские, так и духовные голоса разделились на два лагеря: тех, кто считал, что братства и миссионеры не нужны, и тех, кто, призывал продолжать дело борьбы с расколом. И. Полянский в статье «Нужна ли после Указа Миссия» делает вывод: «Предположим, что Русское государство запретило православной церкви вести ее миссионерское дело. Как тогда поступить ей? Ответ ясный и единственный: делать свое дело невзирая на запрещение, потому что обращение заблудших на путь истины есть заповедь Божия» [18, с. 48].

В 1908 г. состоялся IV Съезд миссионеров в Киеве, где присутствовало 600 делегатов. Главной задачей Съезда было наметить пути возрождения православия. В этом же году Синод издал новые правила об устройстве внутренней миссии. Правила практически не изменяли существа миссионерства, но они предписывали миссионерам более осторожные действия. Акцент был сделан в основном на увещательные беседы, обращалось внимание на создание миссионерских школ. Впервые был поставлен вопрос об учете сектантов и старообрядцев по епархиям и предложены приемы более основательного их изучения. В отчете И. Жарова (сына) «О состоянии раскола-старообрядчества и сектантства за 1915 год» с сожалением отмечалось, что «за неимением и невозможностью установить точные данные, говорить об общем числе раскольников в епархии можно только приблизительно». По его предположению, старообрядцев в Калужской губернии насчитывается до 40-45 тыс. человек. Кроме этого, И. Жаров отмечал «стремление к пропаганде всевозможными способами своего лжеучения и вообще энергию в проявлении своей жизнедеятельности», а также разъезды старообрядческих начетчиков и распространение среди населения старообрядческих журналов «Слово церкви», «Старообрядческая мысль». Активизировались публичные старообрядческие религиозные процессии и торжественное богослужение в церквях. В 1915г. миссионерская деятельность ограничивалась миссионерскими поездками, собеседованиями частными и публичными со старообрядцами. В состав епархиальной противораскольничьей миссии при братстве св. Иоанна Богослова входили: епархиальный миссионер, протоиерей Спасо-

Преображенской церкви в г. Боровске И. Жаров и епархиальный миссионер священник Казанской церкви в г. Калуге — И. Жаров (сын) [20].

Деятельность и активность миссионерских братств в Калужской губернии первое десятилетие XX в. заметно снижается, теряет смысл, но все же они продолжают существовать некоторое время как общественные организации, занимающиеся просветительской деятельностью и помощью церковно-приходским школам.

Как бы подвести итог всей деятельности миссионерских обществ можно данными из «Миссионерского обозрения» за 1912 г., где официально было зарегистрировано присоединившихся к православию — 15381 чел., в том числе: 6622 старообрядца, 1140 сектантов и 3867 «язычников». Однако за то же время отпало от православия — 11629 чел., из них в старообрядчество — 4249 чел. и сектантство — 4915 чел. [38, с. 439-440].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА.

1. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф.32. Оп.1. Оп.4. Д.959.
1а. ГАКО. Ф.32. Д.2136..
2. Калужские епархиальные ведомости. 1864. №13. С.238. Далее. КЕВ. (№* — официальная часть, № — неофициальная часть)
3. КЕВ. 1864. №17.
4. КЕВ. 1866. №6.
5. КЕВ. 1866. №7.
6. КЕВ. 1866. №8*.
7. КЕВ. 1866. №11.
8. КЕВ. 1866. №18.
9. КЕВ. 1868. №3*.
10. КЕВ. 1868. №3.
11. КЕВ. 1868. №7.
12. КЕВ. 1870. №4.
13. КЕВ. 1893. №10.
14. КЕВ. 1893. №10*.
15. КЕВ. 1896. №21.
16. КЕВ. 1904. №9*.
17. КЕВ. 1905. №15.
18. КЕВ. 1906. №2.
19. КЕВ. 1906. №4*.
20. Калужский общественный церковный вестник. 1915. №19-25.
21. Мельников П.И. Счисление раскольников // Русский вестник. 1868. №2.
22. Осипова А.И. Из истории деятельности церковного братства преп. Пафнутия (посл. четверть 19—нач.20в.) // Вопросы археологии и истории Верхнего Поочья. Калуга, 1991.
23. Осипов В.И. Миссионерское противораскольничье братство Александра Невского // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.2. М., 1995. С.32-36.
24. Осипов В.И. Из истории миссионерского противораскольничьего братства св. Иоанна Богослова в Калуге (1879—1914 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.4. М., 1995.
25. Отчет о состоянии церковного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. 1883/84 гг. Калуга, 1884.
26. Отчет о состоянии церковного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. 1885/86 гг. Калуга, 1886.

27. Отчет о состоянии церковного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. 1886/87 гг. Калуга, 1887.
28. Отчет о состоянии церковного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. 1892/93 гг. Калуга, 1993.
29. Отчет о состоянии церковного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. 1893/94 г. Калуга, 1994.
30. Отчет о состоянии церковного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. 1895/96 гг. Калуга, 1996.
31. Отчет о состоянии церковного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. 1896/97 гг. Калуга, 1897.
32. Отчет о состоянии церковного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. 1899/1900. Калуга, 1900.
33. Отчет братства Иоанна Богослова за 1880 г. Калуга, 1880.
34. Отчет братства Иоанна Богослова за 1880/81гг. Калуга, 1881.
35. Отчет братства Иоанна Богослова за 1895 г. Калуга, 1895.
36. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. Т.14. Калужская губерния. Спб., 1903.
37. Попроцкий М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Калужская губерния. Ч.2. Спб., 1864.
38. Смирнов Н.А. Миссионерская деятельность церкви (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Русское православие: вехи истории. М., 1989.
39. Статистические таблицы Российской империи, изданные по распоряжению министра внутренних дел. Сост. Фон-Бушен. б.м., 1863.
40. Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв.1912 г.). Табл.А; Памятная книжка Калужской губернии на 1913. Калуга, 1914. Статистический отдел.

А.Б. ОСТРОВСКИЙ, А.А. ЧУВЬЮРОВ

РЕЗНЫЕ ИКОНЫ «ГОЛГОФСКИЙ КРЕСТ» В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ: СФЕРА БЫТОВАНИЯ, ПРОИСХОЖДЕНИЕ, СЕМИОТИКА (ПО МАТЕРИАЛАМ РЭМ)

Деревянная резная пластика с Голгофским крестом в последние десятилетия вызывает значительный интерес исследователей. Распространенные на Русском Севере — среди русских, карел и коми-зырян, памятники данного типа имеют старообрядческое происхождение и, как полагают исследователи, связаны с деятельностью Выго-Лексинской обители (1). Под влиянием Выга данная традиция широко распространилась на Русском Севере среди различных групп старообрядцев, как русского, так и финно-угорского населения (коми-зыряне, карелы) (2).

В научной литературе пока нет устоявшего термина в отношении памятников данного круга — их называют «резными иконами» (3), либо «резными досками», либо «намогильными досками» (4). Чаще всего их именуют «резными досками», хотя это словосочетание фиксирует только материал и технику и может быть признано лишь искусствоведческой, а не религиоведческой или культурологической категорией.

Подобные памятники в настоящее время находятся в собрании различных музеев (5), а также в частных коллекциях. Общее количество предметов пластики с Голгофским крестом в фондах Российского этнографического музея насчитывает 121: 82 — резных креста и 39 резных икон, представляющих старообрядческую культуру русских, карел и коми-зырян.



Илл.1. ФРЭМ, кол. 3469-19.

Монастырское кладбище.

Олонецкая губ., Повенецкий у., с. Данилово.

Фото Ф.А. Каликина. 1910-е г.

Основным источником комплектования резных икон в собрании РЭМ явились этнографические экспедиции. Значительная часть экспонатов поступила в музейные фонды в предвоенный период — перед I Мировой войной. Несколько коллекций резных икон поступило в фонды ЭО в 1920-1930-х гг. из Государственного музейного фонда. Последние приобретения резных икон относятся к 2016 г.: от известного петербургского ювелира Ю.А. Федорова в дар музею была передана коллекция из двенадцати резных икон (колл. 13313 — 1-12).

Территория бытования рассматриваемых памятников охватывает пять губерний Европейской части России — Архангельскую, Вологодскую, Новгородскую, Олонецкую и Петербургскую губ. Значительная часть резных икон была собрана в с. Данилово и скитах, расположенных в окрестностях бывшего старообрядческого Выговского монастыря (Повенецкий у. Олонецкой губ.). Наиболее крупное собрание выговских резных икон поступило в 1913 г. от известного собирателя Ф.А. Каликина (РЭМ, колл. 3723 — 1-49 (с. Данилов, Шунгский погост, дд. Шунгский Бор, Тихвин Бор, Сельга)).

Значительная часть из хранящихся в фондах РЭМ предметов резной пластики с Голгофским крестом в прошлом использовалась в качестве мемориальных памятников (6): их, как и медные иконки, устанавливали на намогильных памятниках. Такие намогильные памятники с закрепленными на них резными крестами запечатлены на фотографиях старообрядческого монастырского кладбища в с. Данилово, выполненных Каликиным во время его поездок на Выг в 1910-е гг.

Иногда такие резные кресты вставлялись в специальные киоты, закрепляемые на намогильных столбиках. В архиве РЭМ хранятся акварельные рисунки В.А. Плотникова (1907 г.) и Н.А. Маковской (1927 г.), выполненные ими при посещении старообрядческого кладбища в г. Кемь: на этих рисунках запечатлены намогильные столбики (теремцы) с двухскатной крышей со вставленными в киоты резными крестами.

Шесть таких деревянных столбиков-теремцов с Кемского кладбища было привезено и передано в фонды ЭО РМ художником В.А. Плотниковым. Столбики украшены резьбой и росписью (геометрический и растительный орнамент). На фронте четырех привезенных Плотниковым теремцов в специальные киоты — прямоугольные коробочки — вставлены резные четырехконечные кресты с Голгофским крестом (АРЭМ, кол.



Илл.2. АРЭМ, кол. НВ-3444. Намогильные кресты и церковь на старообрядческом кладбище в г. Кемь. Акварель. Художник Н.А. Маковская. 1927 г.

№1227-1, 2, 4, 6).

Иногда под резным крестом на свободном поле помещалась надпись-эпитафия, содержащая краткие сведения об усопшем. Такие намогильные памятники имелись на кладбище в с. Данилово.

Несколько таких предметов с эпитафиями со старообрядческих кладбищ Выго-Лексинского общежития имеется в фондах ГМИР (7).

Иногда надпись-эпитафия помещалась на самом намогильном столбике. Так, на фотографии А.Н. Павловича, выполненной им во время экспедиции Л.Н. Костикова (1910 г.) в Беломорское Поморье, запечатлен столбик, в нижней части вырезана эпитафия: «На сем месте погребено тело рабы Божией Анастасии Ломовой».

Помимо мемориальной резные кресты выполняли и обережную функцию: их помещали над крыльцом дома; в сенях при входе в моленную (8). В 1910 г. Л.В. Костиковым из поездки по Архангельской губ. была привезена коллекция резных икон, две из которых, как указано собирателем в описи, были прибиты над входными дверями (РЭМ, кол. № 2338-2,3 — дер. Нюхча



Илл.3. ФРЭМ, кол. № 3469-22.

Деревянный столб с двухскатной крышей, на котором закреплен резной крест в рамке. Олонецкая губ., Повенецкий у., с. Данилово, монастырское кладбище. Фото Ф.А. Каликина. 1910-е г.



**Илл.4. ФРЭМ, кол. № 2640-4.
Уголок старого кладбища. Беломорское Поморье.
Фото А.Н. Павловича. 1910 г.**

(Кемский у.)). Один из таких крестов имеется в коллекции Ф.А. Каликина, он располагался на крыльце дома (№ 43). Одиннадцать подобных предметов из этой же коллекции были взяты с «нежилых помещений старообрядцев» (№ 38-42, 44-49). Других сведений в коллекционной описи не приводится: непонятно, хранились ли эти резные кресты в хозяйственных постройках или же в домах, оставленных старообрядцами после закрытия Выговского общежития.

Резные кресты устанавливались также в часовнях. В архиве РЭМ имеются две фотографии, на которых запечатлены сельские часовенки с помещенными на них резными крестами (ФРЭМ, кол. 2493-25; кол. № 5578-84.).

Деревянная резная пластика с Голгофским крестом наряду с медными и темперными иконами использовалась и в качестве моленных образов в домашних божницах и часовенных иконостасах. Среди коми старообрядцев (поморское и странническое согласия) такие резные иконы в домашних божницах бытовали еще в конце 90-х гг. XX в. (9). Следует отметить, что функционирование резных икон и крестов не было жестко привязано к одному объекту. В процессе бытования они, подобно медным иконам, могли менять свое первоначальное назначение: резные кресты, первоначально изготовленные для

установки на намогильный памятник, со временем могли быть перемещены в домашнюю божницу или в часовенный иконостас.

В частности, подобное явление было отмечено исследователями на Выге, уже после закрытия Выгорецкого общежития. В частности, собрание резных досок и крестов, снятых с упавших намогильных памятников, в 1910-е гг. хранилось в часовне на старообрядческом кладбище д. Данилово. В письме от 2.V.1961 г. к И.Н. Заволоко Ф.А. Каликин, описывая свое обследование старообрядческого кладбища в с. Данилово, пишет, что внутри часовни на полке, напротив входа, «на высоте груди среднего человека» он обнаружил около 15-20 намогильных досок разных форм и размеров. Даниловский «большак» Николай Николаевич Лубаков ему сообщил, что в каждую субботу, летом и зимой, он приходит в эту часовню и «поет заупокойную литию с кадилом». На одной из таких служб присутствовал и сам Ф.А. Каликин, во время которой Н.Н. Лубаковым был прочитан краткий келейный синодик с именами преставившихся настоятелей и старшей братии (10).

Иногда такие резные кресты устанавливали на столбах или на деревьях возле дороги (11). У коми старообрядцев охотников-промысловиков резные кресты использовались в лесных избушках в качестве оберегов от пожаров (12).

Таким образом, проведенный анализ документальных материалов (фотографии, коллекционные описи) показывает, что бытование резных икон с Голгофским крестом в культуре старообрядцев и по функциям, и по сферам распространения во многом совпадает с бытованием медных икон.

Иконографическая композиция с Голгофским крестом в круге, овале, аналогичная той, что бытовала на резных иконах, встречается также в старообрядческой книжной графике и в миниатюре, а также в поморском медном литье — на оборотных сторонах старообрядческих складней XVIII в. (13).

По мнению ряда исследователей, непосредственным источником резных намогильных икон с Голгофским крестом могли быть керамины Псково-Печерского монастыря. Они делались из обожженной глины и устанавливались в качестве надгробных памятников. На этих керамидах изображался Голгофский крест под сенью храма, а внизу, а иногда по краям шла эпитафия, в которой сообщалось имя умершего, дата и обстоятельства смерти. Они относятся ко времени между 1558 и 1671 годами (14).

Аналогии иконографическим сюжетам деревянной пластики с Голгофским крестом можно найти в декоративной композиции поклонных крестов XVII-XVIII вв. Поволховья (15). Сохранившиеся к началу XX в. поклонные кресты этого времени в Новолодожском уезде Санкт-Петербургской губ. были выявлены и сфотографированы Н.И. Репниковым и В.М. Машечкиным в ходе их работы в составе

регистрационной комиссией Общества защиты и сохранения памятников. Материалы работы этой комиссии в настоящее время хранятся в архивах ИИМКа и РЭМ.

Поклонные резные кресты, которые в XVII – нач. XIX в. устанавливались вблизи часовни либо около дома (в специально устроенной часовенке), содержали немало надписей. Среди них – о Распятии Христовом (оно не изображалось), о значимости православного креста и иногда информация о том, кто поставил данный крест. Наиболее важные



Илл. 5. ФРЭМ, кол. № 2466-33.
Поклонный крест с резным изображением
Николы (1626 г.). Петроградская губ.
Ново-Ладожский у., д. Неважа.
Фото В.М. Машечкина. 1912 г.

надписи, например ИС ХС, обрамлялись кругом – подобно тому, как это делалось и на более ранних серебряных крестах мирян.

Нередко на восьмиконечных поклонных крестах в местах пересечения вертикальной с верхней и средней горизонтальными планками вырезали небольшой Голгофский крест, дополняя его каноническими надписями; каждую из этих композиций обрамляли кругом (Фотоархив РЭМ, кол. № 2466-28, 45. 9, 80, 92) либо лирообразной фигурой. По обе стороны от средокрестия на большой горизонтальной планке, а нередко и ниже, на вертикальной планке помещали аббревиатуры, прославляющие духовную силу Креста Господня и христианства. Итак, смысловым центром, к которому устремлялось поклонение, оказывался именно очерченный кругом и обрамленный

аббревиатурами вырезанный на поверхности Голгофский крест. Во многих случаях это усиливалось тем, что на верхнем конце поклонного креста вырезалось изображение купола, с 8-конечным крестом на нем, православного храма (Фотоархив РЭМ, кол. № 2466-3, 11, 15, 40, 45, 48, 62, 71, 91). Итак, помещенный в средокрестии Голгофский крест (а порой и два таких креста, один над другим) оказывался и «под сенью храма», и обрамленным кругом.

Своеобразное двойное почитание (креста-предмета и вырезанного на его поверхности Голгофского креста), которое наблюдается благодаря сложной композиции поклонных крестов, сочетающей в себе изображения, надписи и определенные приемы обрамления, свойственно русскому православному художественному мышлению. Двойное почитание креста – как знака конфессии и как символа Креста Господня



Илл.6. 2466-40. Крест большой деревянный,
1677 г. (дл. средней перекладины – 1, 57 м)
в часовне св. Георгия. Петроградская губ.
Ново-Ладожский у., д. Межумошье.

присуще и крестам-тельникам мирян, встречается уже в XV в., становится широко распространенным в XVII в.

Отмеченное своеобразие в почитании поклонных крестов выступает еще более отчетливо, когда крест, помещаемый на поверхность креста-предмета, не выгравирован, а представляет собой отдельный вырезанный предмет (Фотоархив РЭМ, кол. № 2493-25 – илл.7), который наложен.



Илл.7. ФРЭМ, кол. 2493-25. Часовня-навес над крестом у дома: на 8-конечном кресте закреплен резной крест. Олонецкая губ., Петрозаводский у., с. Великая губа (погост). Исполнена фотографом В.М. Машечкиным во время поездки К.К. Романова по поручению ЭО РМ в 1912 г.

Такая составная композиция стала весьма распространенной в среде старообрядцев для надгробных памятников. Вместе с тем, помещаемый на поверхность деревянный небольшой крест мог замещаться иконой — меднолитой либо резной деревянной с сюжетом Голгофского креста (Фотоархив РЭМ, кол. № 3469-20, 22).

Итак, уже к началу — первой половине XVII в. (к этому времени относятся, по их самодатировке, наиболее ранние из поклонных крестов, запечатленных на фотографиях из собрания РЭМ) за Голгофским крестом, изображаемым на поверхности креста-предмета, закрепилась религиозно-смысловая функция иконы. Изображенный на резных иконах («резных досках») старообрядцев, т.е. в более поздний исторический период, он сохранил за собой эту функцию. Композиционные обрамляющие мотивы — купол православного храма, круг, аббревиатуры с прославлением духовной мощи Креста — также сохранили свою роль, служа своего рода усилением и разъяснением значимости главного символа.

Обратим внимания на семиотические свойства Голгофского креста, опираясь на вещевое собрание РЭМ. Важную смысловую роль в композиции играет обрамление. Наиболее часто

оно имеет следующие варианты, на что обратила внимание И.Н. Уханова: арка, «под сенью храма», круг или овал (16). Отметим, добавляя к этому, что и форма самой доски — четырех-, либо пяти-, шестиугольная — может фактически служить обрамляющей рамкой.

В роли обрамления нередко выступают также аббревиатура и орнамент. На резных прямоугольных досках использованные способы весьма разнообразны: 1) помещение на нижней кромке предмета, под Голгофой аббревиатуры «КТПВИСВТС» («Кресту Твоему Владыко поклоняемся») (РЭМ, кол. № 3723-47); 2) помещение этой же аббревиатуры по четырем углам доски, по две буквы в каждом (РЭМ, кол. № 5031-23); 3) изображение по обеим сторонам от Креста Христова стен Иерусалима или православного храма с восьмиконечными крестами (илл. 8); 4) заполнение углов прямоугольной рамки растительным элементом в виде крупного бутона на чашечке (в крестах-тельниках XVII—XVIII вв. этот элемент символизировал живоносную силу христианского учения).

Полагаем, что эти разнообразные способы обрамления служат не столько информацией о подвиге Христа, сколько оценкой его значимости для христианской церкви, через своеобразную аксиологию Креста Спасителя. Тем самым утверждается функция Голгофского креста как иконы. По-видимому, «резные доски», наделенные этой функцией, следует считать



Илл.8. Резная икона. Олонецкая губ., Повенецкий у. 2-ая пол. XVIII в. РЭМ, кол. №3723-49.



**Илл. 9. Резная икона. 2-ая пол. XVIII в.
Олонецкая губ. РЭМ, кол. № 652-5.**

вариантом (возможно, более ранним) широко распространенного старообрядческого обычая врезать небольшую металлическую икону в намогильный крест или же, в некоторых согласиях и местностях, зарывать икону в могилу до сороковин (17).

Так, один из предметов собрания РЭМ (илл. 9) по своему периметру имеет форму пятиугольника.

Композиция, вырезанная на поверхности, состоит из трех частей: посередине — Голгофский крест, а по сторонам от него — аббревиатуры, прославляющие христианский крест, бичующий бесов, и др. В целом такой предмет напоминает трехстворчатый складень, в навершиях створок которого помещены греческие буквы Имени: ω —

о — н («Сущий»). Отметим, что подобная рамка имеется во многих случаях, когда присутствует «сень храма», т.е. обрамление выполнено храмовыми куполами (пятью или семью), расположенными углом (илл. 10).

Разумеется, здесь подразумевается не Иерусалимский храм, современник Христа, а образ православного храма. По обе стороны, также в целом напоминая трехстворчатый складень, располагаются строки с аббревиатурами, прославляющими очистительную силу креста. В РЭМ имеется лишь один такой предмет. В Каталоге ГМИР их приведено восемь: из трех-, пяти- или семи куполов обрамление Голгофского креста, в шести случаях по бокам расположены строки с аббревиатурами (18).

Полагаем, что различные, нередко присутствующие одновременно, способы обрамления важны не столько в качестве декоративного приема, сколько для воплощения той или иной религиозной идеи. Основные виды обрамления заданы, можно считать, доминантами: пятиугольная рамка (с храмовыми куполами или без них), уподобляющая резную икону трехстворчатому складню; арка на колоннах; круг.

На резных иконах, в композиции которых Голгофский крест находится под полукруглой или полуовальной аркой, внизу нередко помещен текст об упокоении души конкретного раба Божьего, дате его кончины (см. РЭМ, кол. № 3723-21; [2, с. 38, 42, 45]). Полагаем, что этот вид обрамления более, чем другие, мог предназначаться для намогильного памятника.

Довольно разнообразно в собрании РЭМ представлена композиция Голгофского креста в обрамлении кругом. На единственной датированной иконе из Выга (коллекция Ф.А. Каликина), вырезанной в 1727 году от Сотворения



**Илл. 10. Резная икона. 2-ая полов. XVIII в.
Олонецкая губ.. Пудожский у.
РЭМ, кол. № 2975-3.**



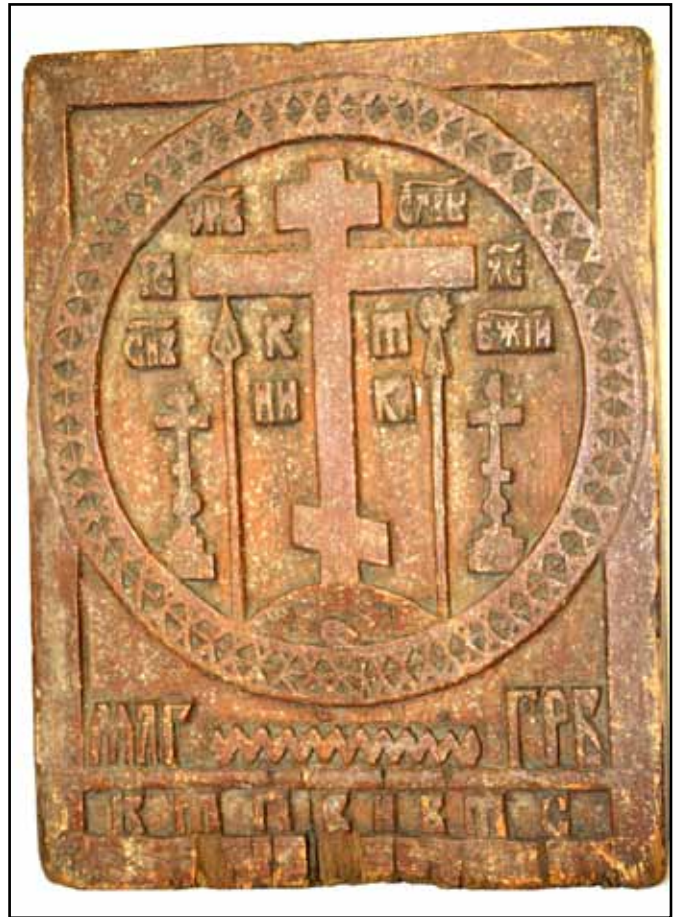
**Илл. 11. Резная икона. 1764 г.
Олонецкая губ., Повенецкий у.
РЭМ, кол. № 3723-2.**

мира — в 1764 г. по Р.Х., кольцо, обрамляющее крест Христов, не охватывает гору Голгофу, проходя выше нее (илл.11). Заполнение этого кольца выполнено ломаными линиями, что уподобляет его терновому венцу (такой элемент известен в иконографии русских крестов уже в XV— XVI вв.).

Композиция «Крест в круге» представлена еще на пяти выговских иконах: на двух внутри кольца оказывается и Голгофа, а на трех кольцо, объемлющее крест, упирается в верхнюю часть сегмента, изображающего гору, не пересекая ее. На одной из этих трех (РЭМ, кол. №47) внешняя линия кольца пересекает Голгофу, но заполняющий декор в месте пересечения отсутствует, он проходит по верхней кромке горы. Итак, рассматриваемая композиция как бы разбивается на два содержательно различных варианта: 1) Крест Христов; 2) Крест в единстве с горой Голгофой и черепом Адама. В отличие от второго, первый вариант не включает в себя греховную ветхозаветную часть, тем самым презентует только прославление подвига Христа (отсюда — зрительный аналог тернового венца). Второй вариант содержит еще и аксиологическую оценку событий Распятия и Воскресения для христианского мира.

Рассмотрим, в какой мере вариативность в расположении надписей, традиционно сопровождающих иконографию Голгофского креста и служащих прославлению подвига Христа, может быть поставлена в зависимость от одного либо другого варианта смысловой акцентировки композиции. Надпись «НИКА», означающая победу над смертью, на всех выговских резных иконах расположена единообразно — примерно посредине между средокрестием и Голгофой. Древнерусская криптограмма «МЛРБ» и на меднолитых, и на деревянных резных крестах располагается обычно вблизи Голгофы. Однако на резных иконах иначе. В уже упомянутой композиции 1764 г., где обрамляющее кольцо не охватывает Голгофу, надпись располагается у подножия горы. В четырех из пяти прочих выговских икон с композицией «Крест в круге» эта надпись оказывается внутри кольца, при этом выше Голгофы, причем в трех случаях — даже несколько выше крестом планки креста Христова. Надпись «МЛРБ» оказывается своего рода опосредствующим звеном двух иконографических пространств. На одном предмете (РЭМ, колл. №3723-22) она вырезана дважды: и внутри круга — над крестом планкой креста, по обе стороны от нее, и в строке ниже круга.

На другой иконе (РЭМ, колл. №3723-47 — илл.12) эта надпись тоже находится внизу за пределами круга, а внутри него, как раз на уровне крестом планки, как бы замещающая информацию надписи «МЛРБ», с каждой стороны помещено изображение однокупольной церкви, увенчанной восьмиконечным крестом. Крест здесь показан непропорционально крупным относительно здания церкви, а она по своей форме уподоблена



**Илл.12. Резная икона. Кон. XVIII — нач. XIX в.
Олонецкая губ., Повенецкий у.
РЭМ, кол. № 3723-47.**

трехступенчатому изображению Голгофы.

Таким образом, помещение надписи «МЛРБ» (или ее семиотического эквивалента, как на последней иконе) внутри обрамляющего круга служит выражению еще более тесной связи двух религиозных идей: прославлению подвига Христа и прославлению Его креста, от которого ведет свое происхождение апостольская церковь.

В собрании РЭМ, в составе разных коллекций, имеется еще четыре подобных предмета с обрамляющим кругом. На одном из них пещера с черепом Адама находится вне (РЭМ, колл. №6759-948), а на трех прочих — внутри этого круга. В первом случае надпись «МЛРБ» находится тоже вне круга, на нижней кромке доски. В трех прочих случаях иначе: в одном из них эта надпись вовсе отсутствует, а еще в двух оказывается внутри охватывающего всю композицию круга, причем довольно высоко, даже выше крестом планки (РЭМ, колл. №3723-23), и ввиду этого относится не к пещере с черепом Адама (как на тельниках), а к Кресту и Распятию.

Итак, на резных иконах с Голгофским крестом присутствуют две дополняющие друг друга, но не совпадающие религиозные идеи — прославление подвига Христа и аксиологическая оценка значимости событий Распятия и Воскресения для христианского мира. Важную роль при этом играют обрамляющие элементы: различные рамки, расположение надписей, растительных элементов. Использование двух видов источни-

ков — с одной стороны фотографий, на которых запечатлены поклонные и резные кресты XVII—XIX вв. на надгробных крестах и в часовнях, с другой стороны вещевого собрания РЭМ — прямоугольных резных икон позволило прийти к выводу о религиозном и смысловом единстве этих двух анализируемых памятников культуры. Изображаемый на «резных досках» Голгофский крест не просто свидетельствовал о христианской принадлежности, но и содержал адресат религиозной коммуникации, а значит, выполнял функцию иконы. Можно уверенно предположить, что деревянная резная пластика с Голгофским крестом, характерная для старообрядческой культуры, является прямым продолжением древнерусской традиции, сложившейся к первой половине XVII в. — отношения к Голгофскому кресту как к иконе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лучшева З.А., Ченская Г.А. Голгофский крест в памятниках мелкой пластики из дерева. Каталог. СПб, 2009, С.5.
2. Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX-начало XX в. Л., Наука, 1985, С.107.
3. Жижина С.Г., Попова З.П. Резьба и роспись по дереву // Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни. Каталог выставки. М., 1994, С.79-82
4. Лучшева З.А., Ченская Г.А. Указ. соч. С.7.
5. Жижина С.Г., Попова З.П. Указ. соч. С.75-86; Лучшева З.А., Ченская Г.А. Голгофский крест в памятниках мелкой пластики из дерева. Каталог. СПб, 2009; Пивоварова Н.В. О коллекции старообрядческих резных «надгробных досок» из фонда Отдела древнерусского искусства Русского музея // Страницы истории отечественного искусства XVI-XX века. Вып.12. СПб, 2005, С.21-31; Томсинский С.В. Старообрядческие надгробные доски из Тихвин Бора // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып.48. Л., 1983, С. 18-19; Уханова И.Н. Резные деревянные иконы Русского Севера // Народное искусство: Исследования и материалы. СПб., 1995, С.54-66; Капуста Л.И. Культовая деревянная пластика в собрании КГКМ // Вестник Карельского краеведческого музея: сборник научных трудов. Вып.5. Петрозаводск, 2006, С.119-131.
6. Так, тридцать семь из сорока девяти, привезенных Каликиным из Олонецкой губ. резных икон, как указано в коллекционной описи, прежде находились на надгробных столбах (№1-37).
7. Лучшева З.А., Ченская Г.А. Указ. соч. С.67, 79, 81, 83.
8. Пивоварова Н.В. О коллекции старообрядческих резных «надгробных досок» из фонда Отдела древнерусского искусства Русского музея // Страницы истории отечественного искусства XVI-XX века. Вып.12. СПб, 2005, С.28.
9. Чувьуров А.А. Памятники деревянной резной пластики с Голгофским крестом в культуре коми старообрядцев-беспоповцев Печорского Приуралья // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.17. М., 2018, С.55.
10. ИРЛИ. Колл. И.Н. Заволоко, №226. Письмо Ф.А. Каликина к И.Н. Заволоко (от 2. V/ 1961 г.). Л.5.
11. Пивоварова Н.В. Указ. соч. С.28.
12. Чувьуров А.А. Указ. соч. С.55.
13. Винокурова Э.П., Молчанова О.В., Петрова Л.А. Медная пластика // Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни. Каталог выставки. М., 1994, С.41-43, 45-46.
14. Левина Т.В. Деревянные поклонные кресты на Русском Севере // Древнерусская скульптура. Проблемы и атрибуции. М., 1991, С.251; Лучшева З.А., Ченская Г.А. Указ. соч. С.8.
15. Панченко В.Б. Деревянные поклонные кресты Поволжья. СПб, 2016, С.10.
16. Уханова И.Н. Указ. соч. С.54-66.
17. Островский А.Б. Старообрядческий похоронно-поминальный комплекс как источник для реконструкции древнерусской обрядности // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: Труды III Международной научной конференции (Москва, 2014 г.) / Сост. Н.В. Литвина. М., 2016 (Мир старообрядчества. Вып.9). С.622-635.
18. Лучшева З.А., Ченская Г.А. Указ. соч. С.46, 47, 48, 49, 50, 51, 52.

А. Д. ПАСКАЛЬ

СЛАВЯНСКИЕ РУКОПИСИ МОЛДАВСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СОБРАНИИ РОГОЖСКОГО КЛАДБИЩА ОТДЕЛА РУКОПИСЕЙ РГБ

Собрание рукописных книг Рогожского кладбища Отдела рукописей РГБ (ф.247) образовано на основе национализированной библиотеки Рогожского кладбища, которое вместе с основной частью архива старообрядческой архиепископии в 1924 году было перевезено в главное здание РГБ (1).

Насчитывающее в настоящее время 934 единицы хранения XIV–XV вв., зарегистрированных под 926 номерами (2), оно отражает результаты собирательской деятельности старообрядцев, использовавших для богослужения и духовно-нравственного образования прежде всего книги, сохранившие по своему содержанию в себе тексты до реформ патриарха Никона. Вполне естественно, что в поисках подобных старинных рукописных книг внимание старообрядцев было обращено и на памятники славяно-молдавской книжности XV–XVII вв. (3).

Результатом административных преобразований 60-х годов XIX в. в объединенных Дунайских княжествах стал переход с кириллического алфавита на латинский и упразднение богослужения на славянском языке. Это привело к появлению на книжном антикварном рынке России большого числа славяно-молдавских рукописей, которые находятся сейчас почти в каждом сколько-нибудь значимом книжном собрании или коллекции, поскольку они привлекали своей древностью и архаичным письмом не только славистов и антикваров, но и старообрядцев (4).

В собрании рукописных книг Рогожского кладбища Отдела рукописей РГБ также есть подобные памятники славяно-молдавской письменности (5).

Это следующие три рукописи в порядке их хранения номеров в собрании:

№ 5. АПОСТОЛ. 1540 г.

Рукопись выполнена каллиграфическим молдавским литургическим полууставом одного почерка на пергамене (289 листов размером 29,0 x 20,6 см) и украшена полихромными заставками с применением творенного золота (л.1, 2, 67, 67об., 101, 103об., 248об., 249об.) и полихромными инициалами (л.1, 2, 67об., 103об., 249об.) балканского стиля; заглавные буквы выполнены золотом и киноварью. В тексте встречаются рисунки-концовки (л.1об., 66об., 270об., 287), повторяющие мотив концовки, выполненной молдавским книжником Гавриилом Уриком в Евангелии-тетр 1429 года (Англия, Оксфорд, Bodleian Library. Cod. can. greci. № 122) (6).

Написан же был Апостол в 1540 г. (7) по повелению молдавского митрополита Феофана как

его вклад для митрополичьей церкви в Сучаве — сохранилась донаторская запись, выполненная беглым полууставом с элементами курсива на л.287: «Повелением всесвятейшаго митрополита молдавскаго кир Феофана съписася сия книга святому великомученику Георгию и святому Иоанну Новому в митрополии Сучавской в лето 7049 (1540) месяца ноеврие 13».

Впоследствии, 25 мая 1653 г., рукопись была вложена неким Игнатом со своей родней в церковь архистратига Михаила в Немирове, о чем свидетельствует полустатертая запись южнорусской скорописью на нижних полях лл. 67–80 рукописи.

О дальнейшей достаточно драматичной судьбе этого кодекса свидетельствует еще одна запись, выполненная полууставом кириллицей на молдавском языке на л.270об., перевод которой читается так: «Эта святая книга, называемая апостол, есть святой митрополии из Сучавы, была захвачена казаками, когда был Тимуш, сейчас случилось мне, попу Урсулу из Ясс идти со стороны Порты с Высочеством Дукой воеводой, я нашел ее в церкви в Цикуновке на другой стороне Днестра и сказал Величеству воеводе, что она есть святой митрополии, чтобы он сказал гетману Украины, чтобы ее вернуть обратно на место в святой митрополии, так что я поп Урсул понес ее и дал ее обратно святому Георгию и святому Иоанну Новому, чтобы меня поминать. В лето 7190 (1681) ноября 24 день» (*перевод автора*).

Таким образом, рукопись была похищена казаками Тимофея Хмельницкого (8) и вывезена из Сучавы. Поп Урсул из Ясс обнаружил ее в селе Цикановка (9) и вернул книгу обратно в Сучавский храм в 1681 г.

Художественное оформление Апостола характерно в целом для кодексов, созданных в качестве ктиторского дара на заказ в таких молдавских монастырях, как Нямц и Путна, но применение в ней безымянным писцом упоминавшегося ранее знака-концовки из рукописей Гавриила Урика позволяет предполагать, что вероятнее всего место ее написания — монастырь Нямц. Действительно, подобный знак-концовка встречается также в таких рукописях, как Синтагма Матфея Властаря 1472 г., выполненная иеромонахом Гervasием из этого монастыря (Румыния, Бухарест, Библиотека БАН Румынии, №131) (10), и в кодексах известного молдавского каллиграфа диакона Феофора Маришескула из того же монастыря Нямц: Апостол, 1500 г. (Румыния, Бухарест, Библиотека БАН Румынии, № 93) (11), Евангелие-тетр, около 1500 г. (Румыния,

Бухарест, Библиотека БАН Румынии, №10) (12), Евангелие-тетр, около 1500 г. (Россия, Москва, РГБ, собрание ОИДР (ф.205), №32) (13).

№ 75. БЕСЕДЫ ПАПЫ ГРИГОРИЯ ДВОЕСЛОВА С АРХИДИАКОНОМ ПЕТРОМ О ЖИТИИ ИТАЛИЙСКИХ ОТЕЦ (РИМСКИЙ ПАТЕРИК). Конец 40-х годов XV века.

Рукопись выполнена каллиграфическим молдавским полууставом и индивидуальным курсивом Гавриила Урика (14) на бумаге (205 листов размером 29,0 x 21,5 см) с водяным знаком «ножницы», совпадающим в пределах погрешности при калькировании с таким же знаком в Сборнике аскетическом 1448 г. (15) руки того же Гавриила Урика. Место написания рукописи — молдавский монастырь Нямц.

Украшена книга полихромной заставкой и полихромным инициалом балканского стиля с применением творенного золота (л.1). Между л.2 и л.9 рукописи утрачено два листа с частью текста первой книги «Диалогов». Неизвестный переплетчик позднее при реставрации рукописи вставил на место утрат другие шесть листов (лл.3-8 в рукописи), представляющие собой фрагмент из недошедшего до нас полностью рукописного Сборника Гавриила Урика 1447 г., другие два фрагмента из которого сегодня находятся в РГАДА (Ф.188, №778) и в РГБ (Ф.178, №923) (16).

Вставленные листы содержат окончание «Сказания о семи вселенских соборах», «Изложение вкратце о правоверней вере Иоанна Философа к некоему просившу у него» (произведение Иоанна Дамаскина), «О святых пятидесятницы и о других неделях в них уставлено есть божественные правила быти пост в таковых днех ниже коленопреклонение».

Список «Диалогов» Гавриила Урика имеет ряд существенных отличий от известных списков перевода этого памятника, сделанного не позднее середины XIV в. в Болгарии или на Афоне и получившего широкое распространение в православной славянской книжности (17). Это отсутствие в начале рукописи жития Григория Двоеслова и предисловия, собственная глосса-пояснение Гавриила к вопросу Петра (л.2об.), окончание последней беседы («О прощении грехов другим, чтоб и наши были прощены нам») 4-й книги «Диалогов» (лл. 201 об.- 202об.), отмеченное при этом Гавриилом Уриком и визуально — рисунком руки-указателя на поле рукописи.

Текст окончания, написанный в форме авторского послесловия к 4-й книге Бесед Григория Двоеслова, по нашему мнению, сочинен самим Гавриилом Уриком, так как такого окончания нет в оригинале первоначальной латинской версии сочинения Григория Двоеслова (18).

№205. НОМОКАНОН ПСЕВДО-ЗОНАРЫ. Последняя четверть XVI в.

Рукопись выполнена на бумаге (212 листов размером 25,0 x 15,8 см) молдавским полууставом одним почерком, за исключением л.165, на котором текст выполнен беглым полууставом. Из украшений присутствуют полихромная заставка

балканского стиля и киноварные инициалы в тексте.

В 1662 г. книга была куплена иереем Григорием и его женой Марией из села Виндоань и вложена в молдавский монастырь Хангул для их вечного поминания (вкладная запись на лл. 60б.-15).

Номера глав (1-149) этого произведения указаны преимущественно на полях, с ошибками (пропущена нумерация главы 7, дважды отмечена глава 20, пропущена нумерация главы 141). С учетом указанных ошибок в тексте присутствует 148 статей.

Как известно, Номоканон Псевдо-Зонары представляет собой церковно-юридический сборник как «особый вид тестов, объединяющий как церковные епитимьи, так и светские наказания, а также регламентирующий бытовое поведение» (20).

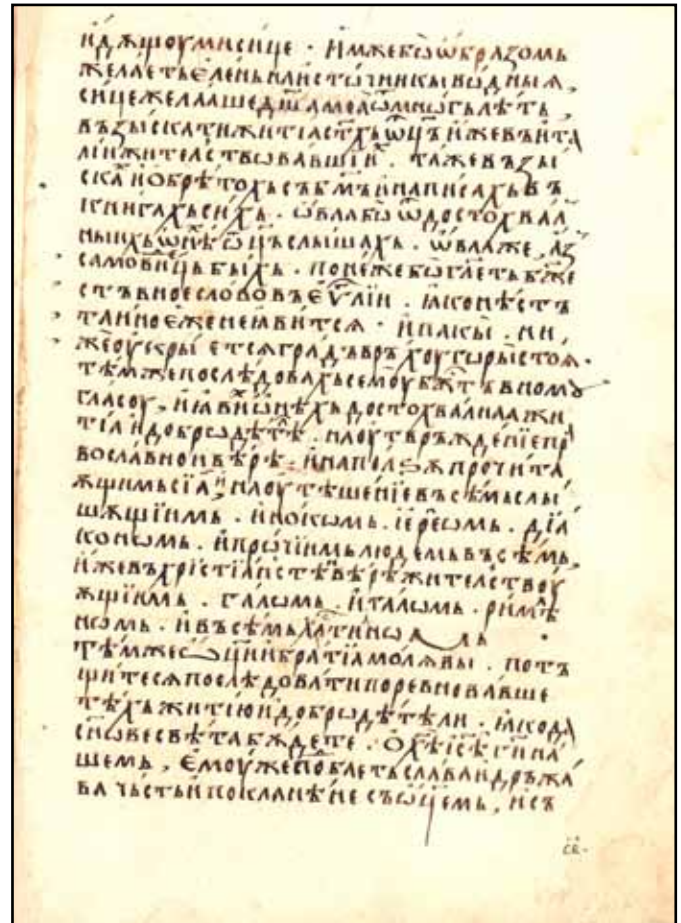
Этот памятник общеславянской средневековой письменности (среди названий встречаются — «Зинар», «Зонара», «Псевдо-Зонара», «Номоканон Котельера», «Архивски Номоканон», «епитимийният номоканон на Slavia Orthodoxa» (21), получивший широкое распространение не только в рукописной (22), но и старопечатной книжной традиции (23), не имеет до сих пор не только общепринятого названия в археографии, но и специального посвященного ему исследования (24), за исключением отдельных статей из него (25).

Текст «Правил» в рукописи Рогожского собрания, включая выделение киноварью названий и нумерацию статей, совпадает практически с содержанием помещенного текста под тем же названием в других рукописях также молдавского происхождения: 1. Сборник смешанного содержания, посл. треть (70—нач., 80—х гг.) XVI в. (Россия, Москва, РГАДА, Ф.188, №554) (26); 2. Сборник смешанного содержания, последняя четверть XVI в. (Россия, Санкт-Петербург, БАН, №13.3.23) (27); 3. Канонический сборник («Номоканон Лукача»), 1581 г. (Румыния, Бухарест, Библиотека Румынской АН, Ms. sl.692) (28); 4. Сборник смешанного содержания, 1557 г. (Румыния, Бухарест, Библиотека Румынской АН, Ms. sl.636) (29). Список из Рогожского собрания отличается тем, что текст «Правил» оформлен как отдельная самостоятельная рукопись.

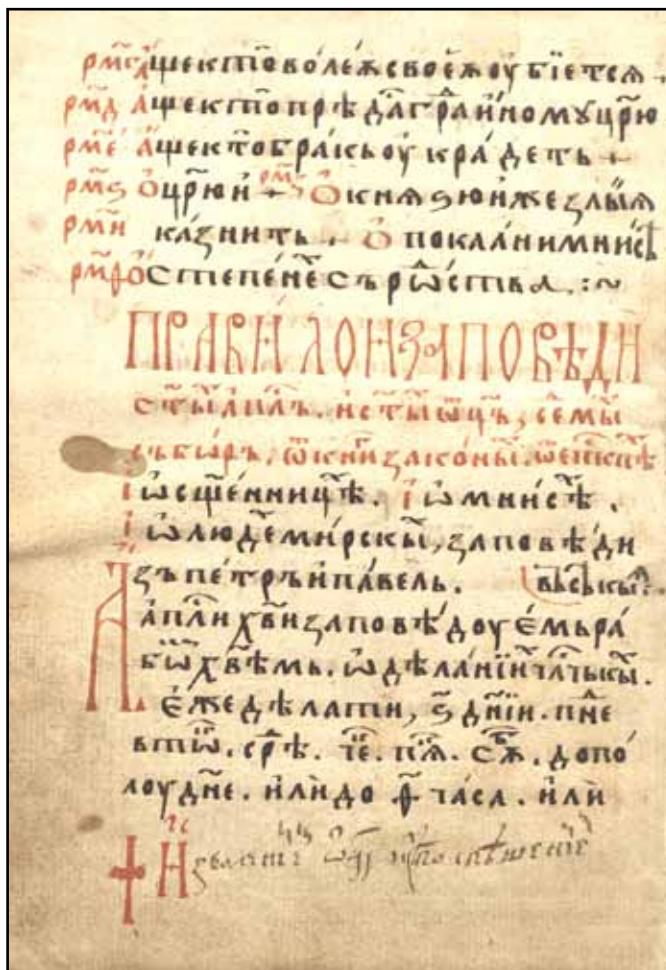
В заключении отметим, что выявленные славяно-молдавские рукописные книги в собрании Рогожского кладбища являются яркой иллюстрацией активного включения средневековых рукописных книжных памятников из Молдавского княжества в круг чтения, богослужения и читательских интересов старообрядцев. Это историко-культурное явление, на которое исследователи старообрядческой книжной культуры до сих пор еще не обратили должного внимания, требует дальнейшего углубленного изучения на основе материалов и других книжных старообрядческих собраний и коллекций.



Апостол 1540 г. Л.2



Беседы папы Григория Двоеслова
с архидьяконом Петром о житии италийских
отец (Римский патерик).
Конец 40-х годов XV века. Л.202.



Номокано Псевдо-Зонары
Последняя четверть XVI в. Л. 606.



Апостол 1540 г. Л.270 об.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина: Указатель. Т.1. Вып.2 (1917–1947). М., 1986. С.48–49; Богомазова А.А. Обзор «Коллекции документов единоверческих и старообрядческих общин г. Москвы и Московской губернии» РГАДА // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.16. 2018 г. С.32–33.
2. Опись собрания Рогожского кладбища. ф.247. Сост. И.М. Кудрявцевым, Ю.А. Неволным, Н.Б. Тихомировым. Я.Н. Шаповым и Е.П. Маматовой. 1968. (машинпись).
3. Подробней о значении термина см. напр.: Паскаль А.Д. Источники по истории славяно-молдавской книжности XV–XVI вв. (По материалам хранилищ Москвы и Ленинграда): автореф. дис. канд. истор. наук. Москва. 1991. С.1; Турилов А.А. Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV–XVI вв. // Хризограф. Вып.2. М., 2005. С.139–140.
4. См. напр.: Паскаль А. Д. Значение рукописных собраний РГБ для изучения славяно-молдавской книжности XV–XVI вв. // Румянцевские чтения – 2012. Материалы Всероссийской научной конференции. Российская государственная библиотека. М., 2012. С.108–113.
5. Заметим здесь, что рукописи из этого собрания №127, 128, 131, отмеченные как молдавские по происхождению в работе румынского исследователя Радуги КонстантINESCU, таковыми не являются: Radu Constantinescu. Manuscrise de origine romanesca din colectii straine. Repertoriu. Bucuresti., 1986. №600 (восточнославянская), №601 (украинская), №602 (украинская).
6. Воспроизведение см.: Documente de Art Romneasca din Manuscripte vechi adunate de Ion Bianu. Fasc. I. Evanghelia Slavo-Greacă. Bucureti., 1922. Tab. IX.
7. В румынской историографии эта рукопись датируется 1541 годом: Radu. Constantinescu. Manuscrise de origine romneasca din colectii straine. Repertoriu. Bucureti., 1986. С.116, № 599; Virgil Cndea. Mrturii romneti peste hotare: creaii romneti i izvoare despre romni n colectii din strintate. Serie nou. IV. Polonia–Rusia. Bucureti., 2012. С.210, № 508. Такая датировка связана с полемикой о применении сентябрьского стиля в Молдавском княжестве. См.: Gh. Pung. Cu privire la nceputul anului calendaristic n ara Moldovei // Confesiune i cultur n Evul Mediu. In honorem Ion Toderacu, studii reunite de Bogdan-Petru Maleon i Alexandru-Florin Platon. Iai., 2004, С.187–196.
8. Речь идет, видимо, о событиях 1653 г., когда отряд казаков Тимофея Хмельницкого по просьбе молдавского господаря Василия Лупу прибыл в Молдову и находился в Сучаве. См: Очерки внешнеполитической истории Молдавского княжества (последняя треть XIV – начало XIX в.). Кишинев., 1987, С.211–214.
9. Вероятно, село Цекиновка на противоположной стороне Днестра напротив крепости Сороки. Сейчас это село входит в состав Ямпольского района Винницкой области Украины.
10. Электронная копия рукописи: <http://medievalia.com.ro/manuscrise/item/ms-sl-131>
11. Электронная копия рукописи: <http://medievalia.com.ro/manuscrise/item/ms-sl-93>
12. Электронная копия рукописи: <http://medievalia.com.ro/manuscrise/item/ms-sl-10>
13. Паскаль А.Д. Заметки о славяно-румынских рукописях хранилищ Москвы (I–III). III. Последняя рукопись каллиграфа Феодора Маришескула // ROMANOSLAVICA. XXX. Bucurest., 1992. С.313–317.
14. Паскаль А.Д. О рукописном наследии молдавского книжника Гавриила Урика из монастыря Нямц // Istorie i cultur: In honorem academician Andrei Eanu. Chiinau., 2018, С.343–375.
15. Россия, Санкт-Петербург, БАН. Яц.13.3.19.
16. Паскаль А.Д. Новые данные о рукописном наследии Гавриила Урика в славяно-молдавской книжности первой половины XV в. // Румянцевские чтения–2016. Часть2. Материалы международной научно-практической конференции Российской государственной библиотеки. М., 2016. С.34, № 18.
17. Патерик Римский: Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе. М., 2001.
18. Gregorius Magnus: Patrologia Latina. LXXVII.
19. Речь идет о молдавском селе Ghindonni (Hindov), церковь в которой была преклонена монастырю Быстрица в округе Нямц: Indicele numelor de locuri. n tocmi de Alexandru I. Gona ; ediie ngrijit i cuvnt nainte de I. Caprou. Bucureti., 1995. С.109.
20. Белякова Е.В. О составе Хлудовского Номоканона (К истории сборника «Зинар») // Старобългарска литература. Кн.37–38. София., 2007. С.20.
21. Белякова Е.В. О задачах составления сводного каталога канонических памятников // Современные проблемы археологии. СПб., 2011. С.50–54.
22. М. Цибранска-Костова. Покаяната книжнина на българското Средновековие IX–XVIII век. Езиково-текстологични и културологични аспекти. София., 2011. С.259–410.
23. Белякова Е.В. К проблеме влияния печатных изданий на рукописную традицию (на примере Кормчей, Алфавитной Синтагмы Матфея Властаря и сборника Зинар) // 450 лет «Апостолу» Ивана Федорова: история раннего книгопечатания в России (памятники, источники, традиции изучения). М., 2016. С.310–311.
24. М. Цибранска-Костова. Славянский Псевдо-зонар // Palaeobulgarica. XXXII / 4. 2008. С.25–52.
25. Напр.: Ангел Николов, Камен Станев. Обрядовые уклонения и дурные привычки латинских еретиков в византийско-славянской полемической литературе Средневековья // Studia Ceranea. 4. 2014. С.32–138.
26. Alexandru Pascal. Din istoria scrierii de carte n Mnstirea Putna n secolele XV–XVI // Analele Putnei. Vol. VII. 2. Mnstirea Putna., 2012. С.75–76.
27. Ее происхождение и датировка стала в свое время предметом полемики со стороны румынского слависта Эмиля Турдеану, обвинявшего владельца рукописи А.И. Яцимирского в подделке выходной записи 1512 года в ней на последнем листе, который в настоящее время отсутствует. См.: E. Turdeanu. Le Sbornik dit ‘de Bisericiani’: identit d’un manuscrit remarquable // Revue des tudes slaves. tom. 44. fasc. 1–4. 1965. С.29–45.
28. Электронная копия рукописи: <http://medievalia.com.ro/manuscrise/item/ms-sl-692>
29. Иван Билярски, Марияна Цибранска-Костова. Славянски ръкопис 636 (BAR MS. SL. 636, XVI в.) от библиотеката на румънската академия в Букурещ // Археографски прилози. 37. Београд., 2015. С.107–155.

Р.И. ПЕРЕКРЕСТОВ

ДУХОВНЫЙ ЦЕНТР БЕСПОПОВЦЕВ ФЕДОСЕЕВСКОГО СОГЛАСИЯ В СТАРОДУБЬЕ В XVIII В.

Стародубье в XVIII в. стало местом сосредоточения основных духовных центров старообрядцев поповского и беспоповского согласий. Здесь процветали Ветковское, Епифаниево и Диаконново согласия поповцев. Здесь были созданы духовные центры беспоповцев даниловцев и федосеевцев.

Федосеевское беспоповское согласие получило название по имени «Феодосия Васильева, дьячка Крестецкого яма, происходившего будто бы из рода бояр Урусовых» (1, с.339-343). Спасаясь от преследования правительства, Феодосий еще в конце XVII в. увел свою общину за Польско-Литовскую границу, но оставался в соединении с поморянами — Выговцами (даниловцами). Феодосияне, как и даниловцы, проповедовали безбрачие.

Но «в 1706 или 1707 г. Феодосий Васильев отступил от Выгорецкого соединения» только за то, что поморяне (даниловцы) «отмещут с креста Христова титул I.N.C.I., Пилатом писанную», и за то, что поморяне «брашно, купленное на торгу, не очищают молитвами и поклонами яко оскверненное» (2, с.101). Феодосияне поклонение Кресту Господню с титулом (надписью) I.N.C.I. со временем оставили и склонились к обычаю Выговских даниловцев.

При императрице Анне Иоанновне феодосияне осудили Выговских поморян (даниловцев) за то, что те согласились Бога молить за Государыню-императрицу. Феодосиян поддерживали беспоповцы, жившие не только в России, но и за границей. Сложилось братство единомышленников, последователей Феодосия, которое по численности превзошло Поморское согласие.

Сохранившиеся послания керженских старообрядцев поповского согласия, писанные в начале XVIII в. к вождям Федосеевского согласия, лишь отчасти отражают географию расселения федосеевцев. В 1710 г. «Письмо Керженских пустынных отцов» было направлено «в Псков, и в уезды, и в Новгород, и на Дерево и за границу». К середине XVIII в. федосеевцы проживали в Москве, Петербурге, Новгороде, Риге, Польше, по всей Сибири, в Турции, по берегам Дуная, в Пруссии и других местах.

В «Письме» 1710 г. поповцы осуждали беспоповца Феодосия Васильева за то, что он, будучи простым дьячком, а не священником, «вербу освящал, в Велик день со кресты ходил, в 50-цу молитвы читал, якоже поп, и кадилом кадил: он же попов и старцев расстригал, и переkreщивал, и духовные дела творил, на дух — исповедь принимал, и прощал и разрешал», то есть присвоил себе право исполнять священнические требы.

«Письмо» 1710 г. было не первым. Как и в 1703 г., письмо было составлено поповцами Керженца от имени священноинок Досифея, Иосифа, Макария; иноков схимников Онуфрия и Арсения; иноков Паисия, Пахомия, Александра и прочих отцов. В. Дружинин, опубликовавший текст этого письма, считал, что оно подготовлено керженским священноиереем Матвеем Андреевым (3, с.741-762).

В одиннадцати главах «Письма» приведены многочисленные высказывания святых отцов о единой святой соборной Церкви, о древлеправославной вере Христовой, об архиереях, о священстве, и все эти высказывания призваны были доказать беспоповцам, что, отказавшись от священства, лишив себя причастия и других церковных таинств, они отступили от истинной церкви, которую теперь с достоинством представляют поповцы.

Лишив себя благодатного священства, последователи Феодосия Васильева, по мнению поповцев, лишились освященного брака. Отвергая брачное супружество, они обрекли молодежь жить безбрачной жизнью, а детей, рожденных в неосвященном браке, быть сиротами.

Поповцы Керженца осуждали беспоповцев за то, что они отступили от Евангельского учения, введя понятие о «духовном антихристе, якобы духовно восседающем на олтарях Греко-российской Церкви». Авторы послания называли такое «отступление от веры» федосеевцев более опасным, чем «отступление от веры» патриарха Никона.

Федосеевское согласие возвысилось в 1771 г. в Москве, когда во время эпидемии чумы — «моровой язвы» или «черного морового поветрия» купцы-беспоповцы, ссылаясь на указ от 1 сентября 1771 г., получили у властей города разрешение устроить у земляного вала напротив села Преображенского больницу для заболевших. Там на восточной окраине Москвы была устроена застава; всех, выезжавших на Владимирскую дорогу, осматривали, и подозрительных на заболевание задерживали во временных карантинных бараках. Тогда многие, умершие от чумы, упокоились на кладбище, устроенном к востоку от Камер-коллежского вала. Карантинный поселок в ближайшие годы попечением купца Ильи Алексеевича Кавылина (Ковылина) обзавелся каменными зданиями: больницей, двумя моленными зданиями, служебными постройками, скотным двором. Все постройки обнесены были высокой кирпичной монастырской оградой. Образовалась киновия Федосеевского согласия, наподобие Поморского монастыря, с

мужским двором и с женским. С этого времени Москва становится центром Федосеевского (Старопоморского) согласия под названием «Преображенское кладбище».

За тринадцать лет до появления в Москве карантинного поселка и Преображенского кладбища в далеком Стародубье образовался крупный духовный центр Федосеевского согласия, основанный переселенцами из-за границы, прямыми потомками и последователями Феодосия Васильева.

В 1728 г. Евстратий Васильев, сын Феодосия Васильева, основал в местечке Гудищи (в Литве) обитель, которая мирно существовала несколько десятилетий. В 1757 г. во время Семилетней войны колонна русских войск под командованием генерал-фельдмаршала Захара Григорьевича Чернышева, следовавшая маршем из России в Пруссию, проходила мимо федосеевской обители. Захар Чернышев доброжелательно отнесся к старообрядцам, несколько часов провел в обители, а покидая её, по свидетельству историка М.И. Лилеева, попросил стариков «молить Бога, дабы помог прусака смирить и победить». А также посоветовал большаку — настоятелю обители — заблаговременно приискать для своей общины более спокойное место жительства, чтобы избежать разорения. Большак внял совету генерал-фельдмаршала и, по сообщению историка М.И. Лилеева, «в 1758 году во время Семилетней войны (1756-1763 гг.) из Польши в Стародубье, в Государеву волость Малороссии, переселилась община Федосеевцев, они поселились на землях слободы Злынка» (1, с.346-347).

Для мужской обители переселенцев старообрядцы Злынки выделили в своих слободских грунтах в 8 верстах к северу от слободы близ урочища Норки место в лесу у края пойменной низины реки Ипуть. Федосеевцы раскорчевали под пашни 35 десятин и под сенокос 28 десятин поймы реки Ипути. По названию часовни обитель стали называть — «Норская Покровская».

А в 1760 г. в двух верстах к юго-востоку от мужской Норской обители на возвышенном месте урочища Турьи Горы началось строительство женской федосеевской обители (4, с.50). Её называли Турьегорской Покровской обителью. Названия «Норские беспоповские обители», или «Турьегорские (Тульегорские) беспоповские обители», или «Злыньские беспоповские обители» равнозначны. Насельники обеих обителей принадлежали к согласию беспоповцев федосеевцев-безбрачников и находились под управлением одного настоятеля — большака. «Сначала большаком был Феодул Дмитриев, затем последовательно: Афанасий Семенов, Ананий Лаврентьев, Андрей Варакин, Петр Федоров, а последним — Иван Логинов» (4, с.50).

Норские беспоповские обители Стародубья в те годы стали святыней для федосеевцев всей России. В насельниках Норских обителей беспоповцы видели наследников и продолжателей учения Феодосия Васильева и хранителей ранней

беспоповской религиозной обрядовой, певческой и монастырской традиции.

Когда в 1771 г. купец и заводчик Илья Алексеевич Кавылин устроил в Москве Федосеевское Преображенское кладбище, то устав церковной службы для своей общины он заимствовал у старообрядцев Выговского общежития, а певческий устав из Стародубья. Е.М. Сморгунюва в статье «Московский купец И.А. Ковылин на Преображенском кладбище» пишет: «В 1781 г. И.Е. Ковылин ездил в Данилов монастырь Выговской пустыни, откуда привез Выговский устав, ставший вместе с федосеевским уставом основой правил жизни Преображенской поморской общины. Но потом был принят устав, полученный с Ветки» (5, с.16).

Возможно, автор имела в виду певческий устав, заимствованный И.Е. Ковылиным у старообрядцев Покровского общежития, т.н. Норских обителей (Турьегорских), что в Стародубье, а не на Ветке, где не было столь уважаемой федосеевской обители. Из злыньских Норских обителей на Преображенское кладбище были приглашены певчие, целый хор, принесший в Москву певческие церковные традиции конца XVII в. Примечательно, что на Преображенское кладбище певчих из Злынки приглашали до начала XX в.

За годы разобщенного существования феодосиян и даниловцев в обряде феодосиян могли накопиться некоторые изменения, поэтому вполне уместно допустить, что Выговский устав, привезенный Ковылиным из Даниловской обители, был усвоен москвичами с учетом федосеевских обрядовых особенностей, сохранявшихся, прежде всего, у последователей Феодосия Васильева в Стародубье.

Е.А. Агеева считает, что «прообразом для Преображенского кладбища, конечно, была Выговская обитель, но в Преображенском складывался новый, московский, центр на основе региональных традиций, в первую очередь Покровского общежития в Стародубье, откуда отец Петр Федоров привез из Покровской обители причетниц, которые «установили чин служения сообразно федосеевским обычаям, при том обучали уставному письму певчих», хотя во многих публикациях можно найти и в настоящее время, что устав и певцы были привезены Ильей Алексеевичем с Выга (6, с. 30).

Московская федосеевская община после 1771 г. стала одной из самых крупных и богатых беспоповских общин России. «Приходящих отвне старообрядцев федосеевцы перекрещивали в Хапиловском пруду — этом Иордане Преображенского кладбища», — писал П.И. Мельников (7, с.395). Многие попечители московского духовного центра Федосеевцев со временем стали влиятельными предпринимателями.

Но далекие злыньские обители Стародубья оставались для московских старообрядцев святынями, а насельники обителей — хранителями

древней беспоповской федосеевской традиции. Москвичи всячески поддерживали жителей Норских обителей, высылали богатую милостыню, книги, одежду и др. Сюда в Злынковские леса приезжали старообрядцы, чтобы в монастырской тиши на время погрузиться в аскезу и очиститься от грехов мирской жизни.

Злынковские федосеевцы поддерживали тесные связи не только с москвичами, но и с прибалтийскими беспоповцами, в частности с рижскими.

Переселение федосеевцев из-за границы в Стародубье, состоявшееся в мае 1758 г., свидетельствует, что духовные и экономические связи федосеевцев Прибалтики и Стародубья существовали давно.

По данным Румянцевской описи Малороссии (1765–1767 гг.), «жители слободы Митьковки упражняются в работе штукатурной и каменщицкой, а некоторые обращаются в извоз и ездят с купеческими товарами в разные города: Москву, С.-Петербург, Ригу, Варшаву, Кенигсберг и Гданьск» (8, с.505).

В конце XVIII в. ежегодно из Митьковки, Злынки и из других старообрядческих слобод Стародубья отправлялись в Ригу артели каменщиков, строившие амбары, фабричные и жилые здания. Жители слободы Зыбкой, по данным Румянцевской описи Малороссии, «выделяемое мыло продают приезжающим из Риги, Москвы, Орла». А «конопляное масло поставляют подрядом в Кролевец (Кенигсберг), Ригу, Киев» (8, с.506). Жители слободы Злынки «упражняются в промысле делания железных клещей оные клещи отпускаются в С.-Петербург, Москву, Ригу» (8, с.508). Жители слободы Климовой «мыло, делаемое на своих заводах сами в Ригу поставляют» (8, с.511).

За этими сообщениями о торговых связях между старообрядцами Стародубья и Риги стоят связи духовные, совместные моления, договоры о взаимной поддержке в торговле. Многие выходцы из Стародубья уже в XVIII в. стали постоянными жителями Риги.

Тесные духовные связи старообрядцев Норских обителей с рижскими старопоморцами сохранялись на протяжении длительного времени, что видно из приведенных ниже примеров.

15 мая 1809 г. именным указом императора Александра I было предписано Преображенское кладбище впредь именовать «Преображенским Богаделенным домом», и утвержден «Устав Богаделенного дома на Преображенском кладбище», закрепивший правила самоуправления обществом. Тогда же в Москве началась работа над правилами устройства церковного совета, так называемыми «Статьями к церковному миру».

По примеру Преображенского Богаделенного дома во многих крупных Федосеевских общинах России старообрядцы создавали и утверждали свои уставы, беря за основу московский, но дополняя его местными особыми правилами.

Работа над подобным документом велась и в Рижской старопоморской общине, там

перечень правил называли «Статьями о церковном благоустроении».

В одном раннем варианте документа говорилось: «Лета от мироздания 7320 (1812). Майя 21-го. Ещё лучшее в Церкви святей устроение выше подписавшиеся отцы и книжные и почетные граждане общим советом составили и рукоприкладством утвердили следующие статьи и именами отцов-заверителей: “К сему душеполезному Церкви Святей благоустройству и мы Стародубского общежительства начальные и книжные, вси согласуемся и рукоположением нашим утверждаем, именно: рижский житель и обительский по отце Петре Федоровиче преемник отец Иван Васильев; московский житель и обители сей Строитель Яков Васильев; инок Василий за себя и за иноков Исаакия и Авраамия своеручно подписался; рижский Иван Алексеев, обительский келарь Петр Михайлов. И подкеларь Василий Гусев, за келаря и за себя, подписался; рижский житель Лукьян Осипов; владимирской Василий Осипов; отец рижский Семен Антонов Волошин».

Эти «Правила» известны в историографии только по публикации «Материалов для истории беспоповских согласий в Москве», собранных Николаем Поповым (ЧОИДР. М., 1869. Кн.2, с.166-169). В.Г. Дружинин и А.И. Мальцев называют этот памятник «Соборное постановление Стародубских федосеевцев, сторонников Я.В. Холина, от 21-22 мая 1812 (7320) г.» (См. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С.447. №776; Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия. С.564. №362)».

А. Подмазов, изучавший этот текст в 2005 г., сделал вывод, что к работе над текстом руководители московского Преображенского кладбища привлекли четырех рижан: Ивана Васильева, Ивана Алексеева, Лукьяна Осипова и наст. Семена Волошина» (6, с.31-32).

Мы обращаем внимание на то, что к тексту «руку приложили» также представители «Стародубского общежительства начальные и книжные», в частности «обители сей строитель Яков Васильев», иноки Василий, Исаакий и Авраамий, обительский келарь и подкеларь. А Владимирскую общину представлял «Василий Осипов». Следовательно, над текстом работали представители разных общин. Скорей всего, не московская, а рижская община привлекла к составлению «Статей о церковном благоустроении» богословски грамотных старообрядцев из Владимира, Стародубья и Риги, а работу над документом велась в Стародубье, в Норской обители.

Затем «Статьи о Церковном благоустроении» (1812 г.) были читаны в Риге. Девять московских статей приняты без поправок, а 10-я статья «отмечена рижской спецификой», в этой статье речь шла о мерах наказания за пьянство и другие грехи. «Статьи о Церковном благоустроении» были утверждены 7321-го (1813) г., августа 13-го дня в Рижской богоугодной

больнице и в храме Рождества Христова и Успения Богородицы. Статьи подписали: «Стародубские обители начальник, рижского совета соучастник Иаков Васильев, той же обители инок Василей, рижский житель Кирилл Тимофеев, Яков Дмитриев, рижский житель Иван Алексеев, Савва Демьянов, Михаил Филатов, Михайла Антонов, Иван Рушенов, Аксен Кононов Попов, Степан Кондратьев, Кондрат Андреянов Абросимов, Андрей Михайлов Пименов, инок Гавриил и за инока Варсонофия подписуюсь». Копия статей и сопроводительное послание 17 января 1814 г. были отправлены в Москву (6, с.32-34).

Оба текста подписал Яков Васильев. В первом тексте он назван в числе «стародубского общежития начальных и книжных... и обители сей Строитель Яков Васильев». Во втором тексте он назван «Стародубские обители начальник», он же «рижского совета соучастник» Иаков Васильев».

Павел Любопытный, говоря о Якове Васильеве, называет его по фамилии — Холин, и далее: «родился в 1735 г., умер в 1802 г., жил 67 лет. Московский купец и славный учитель феофанской церкви в Петрополе и Риге, служе Церкви своей 35 лет, старейшина и монах Стародубского монастыря, восшедший на первую ступень просвещения; муж благочестив, хороших талантов и твердой памяти, услаждающий Церковь своим пением долговременно; отличный писатель о церковных догматах, благоустройстве и защите своей Церкви против врагов Петербург, Москва, Рига и прочие страны благочестивых за его отличия всегда давали ему степень высокого достоинства и увенчали его лаврами похвал. Его кротость и любовное обращение к ближним, незлобие и чистота сердца украшали все пути его деяния и прославляли во всех благочестивых сердцах». Историограф называет 225 сочинений Иакова Васильева, в том числе под № 19 «удобный, легкий и прекрасный образ изображенных статей церковного совета для благоустройства истины староверских церквей, утвержденных правилами святых отец» (6, с.34 — 35).

Таким образом, приведенные сообщения свидетельствуют, что Иаков Васильев Холин несколько лет был иноком беспоповской обители в Стародубе, то есть в Норской обители, что между беспоповцами старопоморского согласия Стародубья и Риги наблюдалось тесное сотрудничество, что уровень богословской грамотности и начитанности в Священном Писании участников обсуждения «Статей о Церковном благоустройстве» был достаточно высоким.

В истории Федосеевского согласия известно также «федосеевское иконное письмо». Его истоки следует искать в начале XVIII в., но самое раннее по времени свидетельство и имя иконописца находим в Стародубе в 1760-е годы. В «Материалах для истории Московского купечества» мы обнаружили сведения о мещанине Алексее Алексееве Катунине, жителе посада Злынки, который, переехав в 1790-е годы в Москву, поселился «своим двором» «в приходе церкви Петра и Павла в Преображенском»,

а в 1784 г. приобрел купеческое свидетельство как мастер иконописец: «Мещанин Алексей Алексеев Катунин, 41 года, в купечество прибыл в 1794 году, Генваря 2 дня Новгород-Северского наместничества, Новоместского Злынского посада из мещан. Жительство имеет в приходе церкви Петра и Павла в Преображенском своим двором. Мастерство имеет иконописное» (9, с.381-382).

Судя по тому, что Алексей Катунин по прибытии из Стародубья в Москву записался из мещанского сословия в купечество, а также приобрел в Москве «свой двор» возле Преображенского кладбища, это успешный и богатый иконописец, который, судя по возрасту, стал иконописцем еще в 1760-е годы, принадлежал к федосеевскому согласию и, по всей видимости, приглашен в Москву из Злынки попечителями Преображенского кладбища.

Переселение иконописцев из Стародубья в Москву и в другие места происходило часто, но документировано редко. В списке переселенцев есть семья Фроловых.

Е.А. Агеева писала: «Стародубское иконное мастерство развивалось в дальнейшем как московскими мастерами, так и известной семьей Фроловых, тесно связанной с Преображенским» (6, с.31).

История семьи иконописцев Фроловых тесно связана со Стародубьем, Москвой и Прибалтикой и относится ко второй половине XIX в.

Ефим Кондратьев сын Фролов, иконописец, по приглашению прибалтийских старообрядцев в 1868 г. переехал из посада Митьковки (Стародубье) в Режицы (г. Резекне, Латвия), где открыл иконописную мастерскую. Его сыновья Гавриил (1854—1930) и Тит, тоже иконописцы. В 1875 г. Гавриил и Тит по приглашению попечителей Преображенского кладбища работали в Москве при федосеевской Преображенской общине. В письме наставников Московской Преображенской общины к Гавриилу Фролову говорилось: «Вы вопрошаете с какою епитимиею принимать к нам от Рижских брачников. Вы принимали от них приходящих под шестинедельный пост...» Далее авторский текст: «Гавриил Ефимович Фролов умер в 1930 г. в Эстонии, в д. Рая, Алацкинской волости Тартуского уезда» (10, с.381-382).

В первой половине XIX в. Норские обители Федосеевского согласия всё ещё оставались духовным центром российского масштаба.

Из Федосеевского согласия вышел Андрей Ларионов Шутов, будущий Архиепископ Московский Белокрыницкого поповского согласия Антоний. Павел Пруссский вспоминал: «В 1845 г. в Норский беспоповский монастырь приезжал на непродолжительное время Андрей Ларионов Шутов, бывший тогда казначеем Преображенского кладбища. Было ему 22 года. В конце 1850 г. Андрей Ларионов совсем простился с Преображенским кладбищем. Он заехал в Черниговские слободы в беспоповскую обитель. Там с именем Антоний принял иночество и, прожив недолго, отправился в Пруссию, где вместе

с иноком Павлом Прусским и головщиком храма Преображенского кладбища Алексеем Михеевым решил создать свой монастырь (11, с.25, 72).

Онисим Шевцов писал: «Требование Федосеевского учения о безбрачии предполагает, чтобы венчанные в церкви или в каком-нибудь старообрядческом согласии, вступая в Федосеевство, расходились с женами, что и сделал Андрей Шутов в 22-летнем возрасте» (12, с.40).

Другой замечательный церковный деятель Павел Прусский (Леднев) также посетил Норские обители. Павел до присоединения к господствующей церкви на правах единоверия принадлежал к беспоповскому Федосеевскому согласию. Павел Прусский писал о себе: «В начале 1850 г. я ездил в Черниговскую губернию в беспоповскую обитель для пострижения в монашество (11, с.34).

Для чиновников МВД, обследовавших в конце 1840-х годов монашеские обители Стародубья, Норские обители представлялись деревенским поселением типа богадельни, насельники которых занимаются сельским трудом и молитвой. Чиновники не подозревали, какой напряженной духовной жизнью было проникнуто существование мужчин и женщин, добровольно оставивших мир и уединившихся в лесной глуши, и как их духовный подвиг высоко оценивали старообрядцы-современники.

Константин Арсеньев в 1850 г. рапортовал: «Норская беспоповская обитель мужская. Насельников 23 мужчины. Эта обитель, равно и женская Норская обитель, находится под управлением избранного обществом мещанина коломенского Ларионова. Обитель основана на владельческой земле графа Румянцева (теперь Апраксина), к обители приписан большой участок земли и леса и насельники занимаются сельскими работами. Иноков среди них нет» (13, л.57 об.).

Женская Норская (Турьегорская) беспоповская обитель в 6 верстах от Злынки «подобно Каменскому скиту, — писал К. Арсеньев, — вовсе не имеет вида правильной обители и может называться деревнею, населенною одними женщинами, собравшимися из обеих столиц и из губерний Псковской, Воронежской, Курской, Таврической, Калужской и Лифляндской. Инокинь — 15, белиц — 60. Инокини по летам своим почти все дряхлые старухи занимаются исключительно молитвою. Треть белиц молодых от 15 до 30-летнего возраста. По отзыву полицейского чиновника, заведывающего обителями и Каменским скитом, поведение женской Норской обители и ея жительниц тихо и, по-видимому, безукоризненно» (13, л.57).

Несмотря на столь сдержанное, не

отягощенное необоснованными обвинениями в адрес старообрядцев заключение, участь беспоповских обителей уже была предрешена. 15 мая 1852 г. «особым Высочайшим повелением» было предписано: «Две так называемые Норские обители по высылке оттуда проживающих там раскольников уничтожить» (13, л.290-292об.).

В тот же год состоялся аукцион, на котором были проданы все строения обители. Выручка составила 3541 р. 48 к., которые были положены в Приказ Общественного Призрения.

13 марта 1853 г. департамент общих дел МВД подтвердил, что «с обителями покончено» и «все денежные вопросы утрясены» (13, л.290-292об.).

От Федосеевской общины сохранилась в Злынке маленькая община верующих, называющие себя «рабами Божиими» и собирающиеся на моление в «Рабской моленной», и небольшая община в Ардони.

ЛИТЕРАТУРА.

1. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. Вып.1. Киев. 1895.
2. Журавлев А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. М., 1890.
3. «Письмо Керженских пустынных отцев в Псков, и в уезды, и в Новгород, и на Дерево и за границу» 1710 г. // «Христианское чтение». 1908. Т.226. Ч.2. С.741-762.
4. Поддубный А.И. Злынковская земля сквозь дымку времени. Клинцы, 2000.
5. Сморгунова Е.М. Московский купец И.А. Ковылин на Преображенском кладбище // Историческое, культурное и духовное наследие Преображенского (первые историко-краеведческие научно-просветительные Преображенские Ковылинские чтения). Сб. материалов. М., 2017. С.16.
6. Агеева Е.А. Московское Преображенское кладбище как центр старопоморской культуры и просвещения // Историческое, культурное и духовное наследие Преображенского (первые историко-краеведческие научно-просветительные Преображенские Ковылинские чтения). Сб. материалов. М., 2017. С.30.
7. Мельников П.И. (А. Печерский) Очерки поповщины. ПСС. Т.7. М., 1976.
8. Лазаревский А.Л. Полк Стародубский. Т.1. Раскольничьи слободы. Изд. второе. 2008.
9. Материалы для истории Московского купечества. Т.IV. М., 1886. С.606. №525.
10. Игнатова (Котрелёва) Т.В. Московские иконописцы федосеевцы конца XVIII — первой половины XX в. Материалы для словаря // Старообрядчество в России XVII—XX века. Вып.5. М., 2013.
11. Архимандрит Павел. Воспоминания об Антонии Шутове // «Братское слово». 1883. Т.1.
12. Жизнеописание Антония Шутова, составленное Онисимом Шевцовым // «Братское слово». 1883. Т.1.
13. РГИА СПб. Ф.1284. Оп.205. Д.140. Ч.1.

Н.В. ПИВОВАРОВА

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНЫ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ И ИСТОЧНИКАХ ФОРМИРОВАНИЯ ВНУТРЕННЕГО УБРАНСТВА ПЕТЕРБУРГСКИХ МОЛИТВЕННЫХ ДОМОВ

Санкт-Петербург, основанный на берегах Невы в начале XVIII в., не принадлежал к исконным центрам староверия. Вопрос о времени появления здесь старообрядцев дискуссионен (1); достаточно приблизительны и условны приводимые в литературе даты открытия первых старообрядческих молитвенных домов. Современные авторы все чаще склоняются к ранней дате старейшей петербургской федосеевской моленной, приурочивая ее создание к 1723 г. (2). К более позднему периоду относится устройство поморских, филипповских и поповских моленных.

Излагая историю моленных, составители обзоров о петербургском староверии как правило не описывают особенностей их устройства и обходят вниманием вопрос об источниках формирования их иконных собраний. Лишь в случае с поморскими моленными, поддерживавшими связь с Выгом, изредка приводятся не подкрепленные источниками свидетельства о доставке икон из Выгорецкого общежития (3).

В одной из наших работ, посвященных поморской Долговой моленной на Моховой улице, выговская версия происхождения отдельных икон была обоснована анализом их состава и особенностями программы иконостаса в целом (4). Серьезным препятствием для суждения об остальных иконах служили как утрата иконостасного комплекса, так и отсутствие дополнительной доказательной базы.

Автор одного из первых очерков о Долговой моленной священник В. Нильский обмолвился о составе ее икон: «В моленной находились иконы редкой иконописи и не одних только поморских писем» (5). Это утверждение давало основания предполагать, что интерьер моленной формировался и из других источников. Новое открытие в фондах Русского музея подтвердило это предположение.

В собрании Русского музея хранится новгородская икона начала XVII в. «Видение пономаря Тарасия» (6). Ее сюжетную основу составляет повесть о видении пономаря Спасо-Преображенского Хутынского монастыря Тарасия — оригинальное литературное произведение, посвященное теме «гибели Новгорода». Появление этого текста, а затем и икон, его иллюстрирующих, связано с событиями первого десятилетия XVI в. — катастрофическими пожарами Новгорода и массовым мором 1508 г. (7).

В повести рассказывается о том, как незадолго до бедствий пономарю Спасо-Преображенского собора Хутынского монастыря Тарасию явился

восставший от гроба основатель обители — преподобный Варлаам Хутынский и повелел ему подняться на кровлю собора. Исполнив повеление преподобного, Тарасий увидел облако пожара, поднявшиеся воды озера Ильмень и летящие на город стрелы моровой язвы. По молитве Варлаама Хутынского город был спасен от потопления, но пожар и эпидемия не миновали новгородцев. Сохранилось несколько икон на этот сюжет, одна из которых, происходящая непосредственно из Хутынского монастыря и в настоящее время датируемая временем между 1574 и 1582 гг., хранится в Новгородском музее-заповеднике (8).

Изучавший икону из Русского музея Н.Г. Порфиридов отметил, что сведения о ее происхождении отсутствуют; известно лишь имя бывшего владельца — гражданина Амфилохия, продавшего памятник музею в 1938 г. (9).

Из музейной документации следует, что икона «Видение пономаря Тарасия» поступила в Русский музей от А. А. Амфилохия вместе с тремя другими иконами: «Апокалипсис», «Спас Нерукотворный» и «Богоматерь Тихвинская» (10). При поступлении она была покрыта серебряным позолоченным окладом, который был снят при реставрации и ныне хранится отдельно. Оклад представляет несомненный интерес не только как памятник серебрения конца XVIII в., но и как важный источник по истории бытования иконы. Сразу же отметим, что аналогичный оклад имеет и другая поступившая от Амфилохия икона — «Апокалипсис», идентичная с «Видением» по размеру (44 x 40 x 2,5 см), времени и месту создания, но до настоящего времени остающаяся не раскрытой из-под записей.

Оклады покрывают поля обеих икон, оставляя открытыми изображения в средниках. Поверхность пластин окладов сплошь заполнена гравированными надписями, содержащими обширные выдержки из текста Откровения святого Иоанна Богослова, и полосами растительного орнамента, отделяющими один фрагмент текста от другого. По середине верхнего поля оклада иконы «Апокалипсис» имеется надпись «АПОКАЛІΨΙΣЬ СТАГО ИОАННА ΘΕΟΣ». На загибах окладов сохранились идентичные клейма с изображением конного воина (герб Москвы), датой «1793» и литерами «А. Т.» и «Е. П.». Литеры «А. Т.» указывают на Андрея Титова, пробирного мастера, работавшего в 1786–1798 гг. Литеры «Е. П.» расшифровываются как Егор Петров и принадлежат цеховому серебряного дела мастеру, работавшему в 1762–1796 гг. (11).



Икона «Видение хутынского пономаря Тарасия».
Новгород. Начало XVII в.

Из Пиккиевой моленной в Санкт-Петербурге. ГРМ.

На тыльной стороне образа «Видение пономаря Тарасия» нами обнаружена чернильная надпись: «Пиккиевыхъ», позволившая прояснить историю бытования обеих икон. Пиккиевы — новые владельцы дома на Моховой улице, приобретшие его от наследницы основателя моленной И.Ф. Долгого Н.К. Галашевской (12) — стали собственниками и иконного убранства молитвенного дома. Местонахождение икон в интерьере Долговой (Пиккиевой) моленной зафиксировано в описи, составленной чиновниками МВД в середине XIX в. Образа располагались симметрично друг другу у правого и левого клиросов храмового пространства (13).

Как и икона, иллюстрирующая текст Откровения св. Иоанна Богослова, образ «Видение пономаря Тарасия» значился в описи под названием «Апокалипсис», что объясняется содержанием текста на его окладе (14).

Принимая во внимание дату основания моленной в доме на Моховой улице (1794) и время создания окладов (1793), логично предположить, что древние новгородские иконы были приобретены и украшены ризами по инициативе Ивана Феофистовича Долгого специально к открытию моленной. К этому же времени можно отнести и поновление самих икон, при котором на полях появились пространные цитаты из Откровения святого Иоанна Богослова, совпадающие с текстами, вырезанными на окладах. Эти работы велись параллельно с созданием иконостаса моленной, программа которого — в основе своей выговская — несомненно была реализована поморскими мастерами.

Об особых заслугах И.Ф. Долгого перед моленной писал биограф выдающихся деятелей



Т.Г. Кичугин (?). Икона «Благовещение Богородицы». Березовка. 1840-е гг.

Из Пиккиевой моленной в Санкт-Петербурге. ГРМ.

старообрядчества П.О. Любопытный: «основатель великолепной каменной часовни в Петрополе, тщательный попечитель ее благочиния и нужных пособий Он был великий любитель благочестивых предметов древности и *оних редкий снискатель* (курсив наш. — *Н.П.*)» (15).

Таким образом, наряду с Выгом выявляется еще один источник формирования убранства Долговой моленной: иконы приобретались или непосредственно вывозились И.Ф. Долгим из Новгорода. Напомним, что этот древний центр иконописания имел особую притягательную силу и для отцов-основателей Выговского общежития — братьев Андрея и Семена Денисовых, скупавших в Новгороде старинные образа (16). В выговских часовнях новгородские иконы и произведения местных иконописцев сосуществовали в едином молитвенном пространстве, что стало характерным и для петербургского поморского храма.

Тесные связи с Выгом поддерживал и преемник И.Ф. Долгого Ф.П. Бабушкин, управлявший моленной до 1830 г. Период его пребывания в моленной предшествовал времени ужесточения политики правительства в отношении Выговского общежития. Запрет на вывоз выговских икон за пределы общежития еще не был введен, и ничто не препятствовало свободному появлению на Моховой новых произведений поморского иконописания (17).

Однако и тогда, когда правительство, наступая на права выговцев, попыталось ограничить свободу их передвижения и ввело ограничение на распространение «раскольничьих икон» вне среды их изготовления, поморские иконы продолжали



Икона «Богоматерь Одигитрия».

Новгород. XVI в. Старообрядческая реставрация XIX в. Из моленной на Волковом кладбище в Санкт-Петербурге. ГРМ.

поступать в Санкт-Петербург. Свидетельством тому — делопроизводство 1854–1859 гг. о «противозаконных действиях» петербургских, олонекских и вятских «раскольников» (18). Одним из фигурантов этого дела оказался крестьянин Березовского селения Олонецкой губернии, иконописец Тимофей Григорьев Кичугин, заподозренный властями в торговле иконами и сборе средств на Выгорецкие скиты. Как явствует из краткой записки, составленной по материалам следствия, Т.Г. Кичугин постоянно занимался писанием икон, «которые до 1840 г. работал для Данилова, а с этого года начал принимать заказы и возить образа в Санкт-Петербург» (курсив наш. — **Н.П.**). Поездка 1853 г. позволила выручить 97 рублей серебром: 24 рубля иконописец получил за два образа от Ивана Константинова, торговавшего шубным товаром в Апраксином дворе, 73 рубля — за 12 икон — от жителя деревни Лавния Новолодожского уезда Моисея Григорьева (19).

В свете вышеизложенного особую ценность приобретают сведения из протокола допроса Т.Г. Кичугина, сообщавшего, что он «работал иконы для тамошней (петербургской. — **Н.П.**) моленной» на Охту, «после уничтожения которой заказов туда не имеет», и обслуживал многочисленных состоятельных столичных староверов. В бытность в Санкт-Петербурге он неоднократно присутствовал на службах в

моленной Пиккиева (20), постоянным прихожанином которой состоял крестьянин деревни Шелтопорог Родион Семенов. В 1840-е — начале 1850-х гг. Семенов неоднократно доставлял в столицу написанные Кичугиным иконы (21). Один из заказчиков — некто Федор Андреев, просивший Тимофея «прислать ему книгу Устав большой, кроме священства, икону Ангела Хранителя и медно литых крестов в 6 вершков величины», — подвизался певчим в филипповской Вьюгиной моленной на Болотной улице (22), что дает веские основания для заключения, что иконы выговского письма могли находиться и в моленной филипповцев (23).

Отметим, что одна из икон Пиккиевой моленной — «Благовещение Пресвятой Богородицы», счастливо уцелевшая до наших дней, была атрибутирована Ф.А. Каликиным как произведение березовского иконописания (24). Не имеем ли мы образец работы Т. Г. Кичугина, появившийся в поморском храме при наставнике Василии Ерофееве?

В отличие от поморцев, использовавших для убранства часовен наряду со старинными иконами и «продукцию» собственных иконописных мастерских, представители федосеевского согласия отдавали предпочтение древним образам. Делопроизводство середины XIX в., связанное с уничтожением петербургской Косцовой моленной, проливает свет на пути формирования убранства интерьеров федосеевских молитвенных домов Санкт-Петербурга.

Среди жителей «в доме б. Апарина, где запечатана Косцова моленная», в 1843 г. квартировал иконописец Яков Малахов, заподозренный властями в писании икон, «противных правилам Святой Церкви». В сентябре в его квартире был произведен обыск, в ходе которого обнаружился небольшой запас икон, хотя и писанных «весьма грубо и с явным уклонением от правильной иконописи, но в сущности духу Святой Церкви не противных». Наряду с ними были найдены иконописные рисунки (образцы) с двуперстием и «неуместным расположением каких-то около лика Божией Матери изображений» (25). Обвиненный в расколе Яков Малахов, подпадавший под новое узаконение «о воспрещении раскольникам записываться в цех иконописцев», попытался доказать свою преданность православию и донес на проживавших в доме при Косцовой моленной иконописцев-староверов. Один из них — федосеевец Петр Белоусов — был обвинен им в продаже древних икон, вывезенных из Новгорода (26). Этот факт остался недоказанным из-за смерти посредника при продаже — новгородского иконописца Игнатия Еремеева, однако в достоверности сообщения едва ли приходится сомневаться.

Игнатий Еремеев Чистяков в 1830-е гг. постоянно реставрировал иконы в новгородских храмах, что открывало возможность вывозить и продавать «опершальные» образа. На месте или в Санкт-Петербурге они подвергались поновлению и занимали места в иконостасах старообрядчес-

ких моленных. Характер поздних записей, выполненных реставраторами-староверами, точно воспроизводившими древний оригинал, и стилистические особенности раскрытых в наши дни икон свидетельствуют в пользу их новгородского происхождения. Из числа икон, находившихся в Косцовой моленной, наиболее ярким примером новгородского иконописания является дошедшая до наших дней икона «Распятие Господне» из праздничного ряда иконостаса XVI в., до реставрации в Русском музее надставленная по бокам деисусными образами святых апостолов Петра и Павла (27). Новгородская иконография узнаваема на иконах из моленных на Волковском феодеосевском кладбище — «Спас оглавный» и «Богоматерь Одигитрия», еще не раскрытых из-под позднейших поновлений (28).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Архангельский М., свящ. Из истории раскола в Санкт-Петербурге. СПб., 1870. С.5.
2. Лурье Л.Я. Петербургские старообрядцы // Английская набережная, 4. Санкт-Петербургское науч. об-во историков и архивистов. Ежегодник. СПб., 1997. С.57; Юхименко Е.М. Старообрядчество. История и культура. М., 2016. С.335.
3. Раскол в Петербурге // Петербургский листок. 6 (18) ноября 1897. №305. С.5.
4. Пивоварова Н.В. Оазис древнего благочестия: Об идейной программе внутреннего убранства Долговой моленной в Петербурге // Старообрядчество в России (XVII—XX века) / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. М., 2010. Вып.4. С.542—567.
5. Нильский В., свящ. Раскол в Петербурге. III. Поморская моленная на Моховой улице // Церковно-общественный вестник. Год II. 25 апреля 1875. №46. С.7.
6. ГРМ, инв. № ДРЖ-2048. Дерево (доска с ковчегом), две врезные сквозные шпонки, левкас, темпера; серебро, чеканка, гравировка. 44 x 40,5 x 2,5. Опубликовано: Новгородская икона XII—XVII веков / Авт. вст. ст. и сост. В. К. Лаурина, В. А. Пушкарев. Л., 1983. С.334. Ил.240.
7. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Часть 1: А—К. Л., 1988. С.135—138.
8. См. об иконе: Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С.388, 394-399. Рис.165—168. Табл.LXV—LXVI.
9. Порфиридов Н.Г. Два сюжета древнерусской живописи в их отношении к литературной основе // ТОДРЛ. 1966. Т. XXII. С.117, примеч. 10.
10. См. об этом поступлении: Пивоварова Н.В. «Знамена последних времен». Апокалиптические мотивы позднесредневековой иконописи в старообрядческой рецепции XVIII—XIX веков // Страницы истории отечественного искусства. Сборник статей по материалам научной конференции. СПб., 2019. С.32-40.
11. Постникова-Лосева М. М. Русское ювелирное искусство: его центры и мастера XVI—XIX вв. М., 1974. С.251. №606; С.258. №800; Иванов А.И. Мастера золотого и серебряного дела в России (1600—1926). Руководство для экспертов-искусствоведов. М., 2002. Т.II. С.42. №3262.
12. Подробнее: Пивоварова Н.В. Пиккиева моленная в Петербурге: Страницы истории // Старообрядчество: История, культура, современность. Материалы [VIII] Международной научной конференции. 13—15 ноября 2007 г. Москва]. М., 2007. Т.I. С.109-115.
13. РГИА. Ф.1284. Оп.204 (1849). Д.971. Л.31. №211; Л.34. №282.
14. Составитель описи в обоих случаях зафиксировал на иконах «серебряные вызолоченные поля». В тексте о первой из икон было сделано уточнение: «3я глава Апокалипсиса поля с мелкими словами Св. Писания».
15. Исторический словарь и каталог или библиотека староверческой церкви. Соч. П.О. Любопытного. М., 1866. С.122-123.
16. История Выговской старообрядческой пустыни. Издана по рукописи Ивана Филипова / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1862. С.136.
17. Об образах выговского иконописания первой трети XIX в., появившихся в Долговой моленной при Ф.П. Бабушкине и его преемнике Василии Ерофееве, подробнее см.: Пивоварова Н. В. Старообрядческие памятники из древлехранилища Александро-Невской лавры в собрании Русского музея // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. Научный журнал. СПб., 2009. №99. С.252-254; Она же. Оазис древнего благочестия. С.549-552.
18. РГИА. Ф.1284. Оп.209. Д.25.
19. Там же. Л.62-62об.
20. Там же. Л.325, 327.
21. Так, с Родионом Семеновым Т.Г. Кичугин отправил иконы для петербургского купца Григория Иванова Исакова, «проживавшего на Песках» (Там же. Л.63-63 об.).
22. РГИА. Ф.1284. Оп.209. Д.25. Л.63.
23. Полный список петербургских заказчиков и написанных для них Т.Г. Кичугиным икон, см. в протоколе его допроса от 9 июля 1854 г. (Там же. Л.325-327 об.).
24. Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея. Альманах. Вып. 217 / Концепция и сост. издания Н.В. Пивоваровой. СПб., 2008. С.96-97. Кат.80.
25. РГИА. Ф.1284. Оп.198 (1839). Д.77. Л.251об. Речь шла об изображении на иконе «Неопалимая купина».
26. РГИА. Ф.1284. Оп. 205. Д.33. Л.13об. Подробнее о Петре Белоусове: Пивоварова Н.В. Старообрядческая икона в историко-культурном контексте XVIII — начала XX века: Опыт систематического анализа. М., 2017. С.43-44.
27. ГРМ. Инв. № ДРЖ-1219. См.: Образы и символы старой веры. С.79. Кат.617.
28. ГРМ. Инв. № ДРЖ-1709, ДРЖ-1699. См.: Образы и символы старой веры. С.88-89. Кат.71—72.

Н.Е. ПЛАКСИНА

К ВОПРОСУ О КРУГЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ КАРГОПОЛЬСКОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЦЕНТРА СТАРООБРЯДЦЕВ-СТРАННИКОВ: БУМАЖНАЯ ИКОНА *

Художественная традиция старообрядцев-странников (или бегунов, скрытников) начала складываться довольно поздно – в середине-второй половине XIX в., когда внутри согласия была осознана проблема обеспечения его последователей единственно правильными, созданными внутри согласия молитвенными образами, остро вставшая в связи с ростом приверженцев этого толка в разных концах Российской империи. Особенности организации странничества, обширная территория его распространения при отсутствии четкой географической локализации затрудняют выявление и изучение его художественного наследия. На сегодняшний день сделаны определенные шаги в изучении каргопольского художественного центра странничества (1), который локализовался в скитах Волосовской округи Каргопольского уезда Олонецкой губернии. Руководил деятельностью этого центра преимуший старейший «Каргопольского предела», уроженец села Муфтыги Удорской волости Яренского уезда Вологодской губернии, зырянин, иконописец и переписчик книг Прохор Филиппович Виноградов (мирское имя Павел Филиппович Ильин). По сведениям М.И. Залесского известно, что под его началом работали пять иконописцев: Иоаким Яковлевич, родом «поморский», Лапкины Фома Васильев и Елеазар Трофимович родом из пределов Шунги Пудожского уезда Олонецкой губернии, зыряне Иоасаф Егорович (мирское имя не установлено) и Виноградов Александр Михайлов (мирское имя Стефан Михайлович Козырев, уроженец деревни Чупрово Удорской волости Яренского уезда Вологодской губернии) (2). В Отделе рукописей БАН сохранилась большая коллекция иконных и книжных образцов этого центра, происходящая из скрытнического скита в Залесье Волосовской округи (Каргоп, 283) (3), многие из которых содержат подписи людей, занимавшихся их изготовлением. На книжных орнаментальных образцах встречаются имена уроженца Муфтыги Платона Егоровича Коровина (мирское имя), а также вышеупомянутого иконописца Александра Михайловича Яблокова. На иконных переводах и образцах книжной миниатюры зафиксированы имена Агапита (Агапиуса) Матвеева (Матвеевича) Бурова, В.И. Мухина, Стефана Сергеевича, Василия Ивановича, Ф.Е. Солов(), Петр Дим (...). Однако причастность этих людей к деятельности именно этой мастерской не известна, поскольку образцы нередко дарились и обменивались.

О времени появления художественного

центра в Каргопольских скитах точно не известно. По всей видимости, его деятельность активизировалась после указа 17 апреля 1905 года, когда, по словам епархиального миссионера священника М. Преображенского, странники стали чувствовать себя «совершенно свободно и спокойно» (4). Известно, что в 1909 г. наставник Прохор Филиппович увез из сел Муфтыги и Чупрово 15 земляков, людей разного возраста, в том числе детей (5). Налаженное в скитах обучение способствовало быстрому овладению новичками искусством переписывания и украшения рукописей и расширению масштабов деятельности мастерской.

В Каргопольских скитах создавались иконы и книги для последователей страннического вероучения, проживающих на территории Архангельской, Олонецкой и Вологодской губерний, а также для странников других регионов. Иконописный заказ носил сугубо индивидуальный характер, иконы создавались для конкретного человека, крестьянской семьи или рода. Особенностью икон является обязательное присутствие на полях изображения Ангела Хранителя и святых, соименных заказчику иконы, а также популярность такой иконографии, как «Собор Ангела Хранителя с избранными святыми», в составе которых изображались патрональные каждому члену семьи святые. Эсхатологический характер страннического вероучения нашел отражение в распространенности иконографии «Воскресение Христово-Сошествие во ад», а также иллюминированных «Цветников» с выписками из толкового Апокалипсиса и самих лицевых Апокалипсисов, отдельные образцы которых отличаются «большой эмоциональной насыщенностью» (6). Старообрядческий лубок в его традиционном понимании, в виде настенных листов религиозно-нравственного содержания, в сохранившемся наследии каргопольских странников не представлен. Это может быть объяснено как отсутствием у странников потребности в такого рода изображениях в условиях широкого распространения тиражной продукции старообрядческих типографий, так и тем, что настенные листы, к сожалению, не были объектом сбора археографических экспедиций, и могли быть со временем утрачены. Между тем, в составе Каргопольского собрания Отдела рукописей БАН и Мезенского собрания Древлехранилища Пушкинского дома представлены отдельные листы, которые, не будучи произведениями старообрядческого лубка в традиционном

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00238 А



**Богоматерь Умягчение злых сердец. 1911.
А.М. Ябелов. Древлехранилище ИРЛИ РАН.
Мез. №58. (Лицо, оборот).**

понимании этого вида искусства, могут быть отнесены к особой его разновидности — бумажной иконе.

В Мезенском собрании Древлехранилища ИРЛИ РАН сохранился небольшой лист «Богоматерь Умягчение злых сердец» (Мез. №58), привезенный Г.М. Прохоровым из экспедиции 1962 г. на Мезень и Вашку (7). Это небольшой лист в 4-ку, с черным контурным перовым изображением по карандашному рисунку, плотно раскрашенным акварелью. В окраске использованы кирпично-красный, зеленый, синий, ярко-малиновый, сиреневый, желто-охристый и бирюзовый цвета. Палитра аналогична краскам иллюминированных страннических рукописей. На доличном и фоне цвет положен плоским локальным пятном, на личном (лице и руках) — с притенениями по контуру. Богоматерь изображена в иконографии «Умягчение злых сердец», который получил второе наименование «Симеоново проречение» — с семью сходящимися концами к груди мечами (стрелами) — по три слева и справа, и один снизу, концы которых закрывают молитвенно сложенные на груди руки Богородицы. В отличие от распространенного в иконописи варианта с головой Богородицы, склоненной влево (к правому плечу), на этом рисунке голова Богородицы склонена вправо (к левому плечу), что может свидетельствовать о прямом использовании иконописного образца-перевода.

На лицевой стороне листа имеется надпись полууставом: «Сию картинку писал Агапит Матвеевич Ябелов 1911 года 31 дня января». Имя Агапита Матвеевича встречается на трех листах



**Богоматерь Троеручица. 1934. П.В. Гринев.
БАН. Каргоп. 262. Л. 2 об.**

вышеупомянутой коллекции образцов отдела рукописей БАН (Каргоп., 283), в том числе, на карандашном рисунке (подписи карандашом: «Писаль Агапитъ Мат. ивъ», «Писал Агапит Матвеев», «Агапита матвееву»); на листе с масштабированным карандашным изображением «Дочь видит матерью свою в пещи огненной» (подпись карандашом: «Агапиус Матвеевич Господин Буров прошение» (8)), а также на небольшом сколке «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие» (подпись: «Кололь Е.Т. Агапиту Матф.»). Это свидетельствует о принадлежности автора листа к кругу мастеров каргопольского центра.

На обороте листа «Богоматерь Умягчение злых сердец» имеется карандашная надпись: «Сию картину прошу передать. Владимиру Ивановичу Арбузову (зачеркнуто) Ивкину». Фамилия Ивкиных распространена в Муфтьюге, где и был обнаружен Г.М. Прохоровым рассматриваемый лист. Как известно, уроженцем Муфтьюги был сам наставник и руководитель Каргопольского предела Павел Филиппович Ильин, а также другие зырянские странники, как издавна проживавшие в Каргопольских скитах, так и увезенные наставником в 1909 г. В самой Муфтьюге и окрестных деревнях Вашкинского куста проживали их родственники, принадлежавшие к большим крестьянским родам, почти все члены которых сочувствовали странникам и были странноприимцами. Это роды Коровиных, Ильиных, Ивкиных, Федоровых, Шлоповых, Багаевых и др. По нашему предположению, адресатом иконы является Владимир Иванович Ивкин, сын Ивана Матвеевича Ивкина. По сохранившемуся семейному преданию, брат Ивана

Матвеевича Илья Матвеевич Ивкин (14.08.1893 – ?) (9) хорошо рисовал, и в 16-летнем возрасте в 1909 году вместе с Прохором Ильиным ушел в Каргополье и более на родину не возвращался (10). Как известно, при перекрещивании в странничество человек получал новое имя, сохраняя отчество. По нашему предположению, Агапит Матвеевич Ябелов (Буров) – странническое имя Ильи Матвеевича Ивкина. Судя по тому, что в списках иконописцев «Каргопольского предела» М.И. Залесского нет человека с таким отчеством, а также по характеру подписанных его именем материалов, Илья Матвеевич Ивкин (он же Агапит Матвеевич Ябелов, Буров) был рисовальщиком миниатюр, участвовал в изготовлении иллюминированных рукописей.

Характеризуя лист «Богоматерь Умягчение злых сердец», О.А. Белоброва акцентировала внимание на том, что автор называет свой рисунок не образом, не иконой, а именно «картинкой» (11). Однако его генетическая связь с иконой, а также с широко распространившейся к началу XX в. тиражной иконой на бумаге очевидна. И хотя подобные изображения на бумаге не могли быть для странников равноценны иконе по своей спасительной функции, тем не менее, эта функция за ними, безусловно, подразумевалась, переплетаясь с ролью памятного подарка, благословения и берега, предназначенного конкретному человеку (в данном случае – племяннику), и носящего сугубо личный характер.

Традиция изготовления иконных изображений на бумаге сохранялась в Каргополье и после ухода странников-зырян в 1920-е гг., составлявших костяк каргопольской мастерской. Об этом свидетельствуют рисунки, сохранившиеся в составе небольшого собрания, полученного археографической экспедицией БАН в 1968 г. в д. Окуловка Волосовского куста от старообрядки-скрытницы Марии Ивановны Гриневой (Каргоп., 262) (12). Среди артефактов этого собрания обращают на себя внимание два листа большого формата, с двусторонними изображениями иконных композиций. Это лист с изображением образа «Богоматерь Троеручица» на одной стороне и «Спаса Эммануила с предстоящими священномучеником Антипой и великомученицей Ириной» на другой (1934; 376 х 230; Бумага, акварель), а также лист с изображением «Господа Вседержителя с неизвестными предстоящими» с одной стороны и композицией «Сошествие Святого Духа на апостолов» на другой (441 х 354; Бумага, акварель) (13). Рисунки были выполнены в 1930-е годы юношей Прохором Васильевичем Гриневым, принадлежавшим к старообрядческому согласию скрытников. Исполненные не очень умело, изображения являются отголоском страннической традиции обучения юношей рисованию миниатюр и икон. Не исключено, что в условиях преследований со стороны властей в 1930-е годы именно бумажная икона, которую было легко и необременительно прятать и переносить с собой, обретает особое значение у странников.

Таким образом, сохранившиеся образцы бумажных икон каргопольских странников ставят вопрос о характере и репертуаре рисованного лубка старообрядцев-странников, а также позволяют восстановить еще одно забытое имя зырянского рисовальщика Ильи Матвеевича Ивкина, внесшего свой вклад в развитие духовной культуры северного старообрядчества. Дальнейший поиск и изучение произведений этой мастерской позволит полнее представить себе общую картину искусства каргопольских старообрядцев-странников, его место в системе художественных центров странничества, и его влияние на художественную культуру Русского Севера.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Плакшина Н.Е. Иконописное искусство каргопольских странников // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2012. №3 (94). С.4-20; Плакшина Н.Е. Организация иконописного дела среди старообрядцев-странников (по материалам БАН) // Современные проблемы археологии. Вып.2: Сб. ст. по материалам конф. к 300-летию Библиотеки Российской академии наук 21-24 окт. 2014 г. СПб. 2016. С.421-434.
2. Плакшина Н.Е. Иконописное искусство каргопольских странников С.15-16.
3. Об этой коллекции см.: Амосов А.А., Бубнов Н.Ю. Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области (1975-1976) // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги. Л., 1978. С.275-276; Подковырова В.Г. Иллюминированные страннические рукописи в составе Каргопольского собрания БАН России // Христианство и север. По материалам VI Каргопольской научной конференции М. 2002. С.165-166; Маркелов Г.В. «Налепные образцы» в традиционном книгописании // Труды отдела древнерусской литературы. Т.53. СПб., 2003. С.286-287; Лицевые старообрядческие рукописи XVIII – первой половины XX веков. СПб., 2010. С.558-561.
4. Преображенский М. К освящению страннической секты в Олонецкой губернии // Олонецкая неделя 1913. №41. С.9.
5. Прокуратова Е.В. Старообрядческая культура Коми края XVIII– XX веков: книгописная деятельность и литературное творчество удорских староверов. СПб., 2010. С.205-206.
6. Подковырова В.Г. Иллюминированные страннические рукописи. С.171.
7. Прохоров Г.М. За рукописями на Мезень и Вашку // Труды отдела древнерусской литературы. М., Л., 1964. Том XX. С.405.
8. Лицевые старообрядческие рукописи XVIII– первой половины XX веков. С.558-559.
9. Сивкова А.Н. Крестьянское родословие. Сведения о жителях удорских деревень Муфтыга и Верхозерье. XVII век – 1923 год. Сыктывкар, 2016. С.258-259.
10. Благодарю за предоставленную информацию ведущего специалиста отдела публикации и использования документов Национального архива Республики Коми Зинаиду Михайловну Старцеву.
11. Белоброва О.А. Настенные листы (краткий обзор) // Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского Дома). Л., 1972. С.326.
12. Об этом собрании см.: Подковырова В.Г. Иллюминированные страннические рукописи С.167; Лицевые старообрядческие рукописи С.561-564.
13. Лицевые старообрядческие рукописи. С.563.

В.П. ПУШКОВ

КРЕСТЬЯНСТВО ВЕРХОКАМЬЯ ПО ВОТЧИННОЙ ИНСТРУКЦИИ 1725 г.

Первые документальные свидетельства о старообрядцах Верхокамья, входившего в состав строгановских вотчин, относятся к началу 1730-х гг. (переписка с Выгом) (1). В данной статье подробно рассматриваются помещичьи установления, которые более века номинально регулировали жизнь местного крестьянства.

1. История появления документа. Вдали от официальных органов власти и столичных контор своих помещиков в Пермских Строгановских вотчинах после смерти в 1715 г. основателя латифундии Г.Д. Строганова установились свои порядки с полным самоуправством всех чинов и званий вотчинной администрации, подрывавшими экономическую основу крестьянского хозяйства. Видимо, получая тревожные сигналы от постоянных ходоков в Москву и Санкт-Петербург, наследники последнего «именитого человека» — его сыновья бароны Александр, Николай и Сергей для изучения ситуации на месте командировали в Обвинское поречье своего среднего брата Николая Григорьевича, которому, проявив характер и большие организаторские способности, удалось во многом выправить критическую ситуацию. Центральным документом с формулированием целого комплекса внутренних реформ стала разработанная под его руководством и в том же году введенная в действие вотчинная инструкция 1725 г.

Ценность этого документа усугубляется тем, что от первой четверти XVIII в. сохранилось крайне мало (всего лишь пять) инструкций вотчинным приказчикам (2). Этот ценнейший документ был найден и введен в научный оборот Н.В. Устюговым (3). Им было установлено, что проведя в начале 1725 г. «следствие» с целью проверки наличного состава населения и отбываемых им повинностей, Н.Г. Строганов утвердил инструкцию вотчинным приказчикам села Рождественского Федору Клинову и Даниле Черникову, которое являлось административным центром для окружающих сел: Козьмодемьянского, Кызвенского (Николаевского), Зукайского, Карагайского, Нердвинского, Юрического, Кокшаровского и приписанных к ним деревень. Все эти села, тянувшие к Рождественскому, управлялись местными приказчиками и земскими старостами, подчинявшимися старшим рождественским приказчикам (с.150, 152, 172). Несохранившийся подлинник документа 11 ноября 1725 г. был собственноручно скреплен Н.Г. Строгановым и 29 числа доставлен из Москвы в Рождественское, где 19 декабря с него для всех названных сел сняли копии, одна из которых

22 декабря 1725 г. была привезена и в село Карагайское (с.183). Тот факт, что по другим селам копии этой инструкции не сохранились, возможно, свидетельствует о более высоком уровне делопроизводства в этом «ведомстве». В соответствии с документом местные приказчики и земские старосты по получении инструкции с целью обеспечения гласности новых установлений обязаны были зачитать ее на крестьянских сходах, а крестьяне должны были оформить об услышанном особые «подписки», которые надлежало хранить в «Рождественской домовых дел канцелярии для всякого спору и справок» (с.173). В своей хозяйственной части инструкция 1725 г. не могла быть подготовлена без активного участия местных обвинских агрономов и приказчиков; она является уникальным источником по аграрной истории Верхокамья не только своего времени, но и всего XVIII в., и более того — прямые параллели с ее «пунктами» прослеживаются во многих вотчинных «правилах» Строгановых всего последующего времени.

Стремясь обеспечить равновесный баланс своих собственных и крестьянских интересов, бароны в инструкции уделили много внимания обеспечению нормальных условий функционирования крестьянского хозяйства: налогообложения, ограничения имущественной дифференциации, отдачи в рекруты и мн. др. При всем этом, однако, «главным делом» для приказчиков объявлялось «крепкое и тщательное смотрение над крестьянами», которые в нужное время должны были быть «при своей работе неотлучно», что подтверждалось ссылками на библейский тезис — «от пота лица твоего сноси хлеб», поэтому «крестьяне гуляками никогда быть не могут», отчего «тунеядцы» должны были отдаваться в рекруты (Там же. С.170).

2. Регулирование социальных вопросов. Пытаясь ограничить далеко зашедшую имущественную дифференциацию в своих Пермских вотчинах, резко осуждалась практика («наперед сего бывало и ныне имеетца»), когда «лутчие и пожиточные крестьяна льгота себя», верховодя на мирских сходах, производили раскладку государственных и вотчинных сборов по душам, а не по хозяйственной состоятельности, что приводило к разорению «маломочных» крестьян. Подчеркивалось, что в отличие от бедных и одиноких крестьян, которые «поголовно» участвовали во всех господских «здельях» и погрузке соли, «прожиточные и семьянистые» ходят на такие работы «только по одному человеку». Поэтому повелевалось производить публичную («по мирскому расположению») раскладку всех

видов налогообложения не по душам, но исходя из комплексной оценки промыслов, торгов, земель, а также «всех видов заводов и пожитков». Притом новые нормы налогообложения подвергались ежегодному пересмотру в присутствии рождественских приказчиков, которые должны были гарантировать их справедливость (с.167). По результатам такой ежегодной раскладки составлялись особые «окладные книги» с росписью всех оброчных статей, по которым каждая семья осуществляла свои платежи, получая за них соответствующие квитанции («ярлыки»). Затем окладные книги передавались в Рождественскую домовых дел канцелярию «впредь для спору и справок» (с.168).

Просмотр Н.Г. Строгановым мирских расходных книг выявил обескураживающую картину «плутовства» приказчиков, мирских старост, земских дьячков, сборщиков налогов и других представителей местной власти, систематически допускавших «непотребные мирские расходы» в виде «мирских почестей», «подносов» и др. Под угрозой сурового наказания кнутом и штрафов вплоть до полной конфискации всех видов имущества запрещались всякие «лихоимства», «непотребные сборы» и взятки (с.171, 172). Поскольку выборные старосты и сборщики налогов нередко «пропивают в кабаках» часть собранных денег, что приводило крестьян во «всеконечное разорение», приказчикам поручалось строго следить, чтобы ни эти люди, ни крестьяне «на кабаки пить не ходили и в дома никакого питья не покупали». С целью недопущения подобных злоупотреблений вводилась практика материального поощрения доносителей на нарушителей таких установлений (с.172).

Отметив, что «несколько» крестьяне не имеют пашни и сенокоса и по своей бедности («за скудостью») не в состоянии их купить, предлагалось самое радикальное решение возникшего земельного вопроса путем частичной конфискации земельных излишков «у многих крестьян», имевших такие угодья в избытке, в пользу их несостоятельных односельчан. Обращаем внимание на далеко зашедшее имущественное неравенство в регионе. Приказчики по инструкции обязаны были реkvизировать излишки земли у богатых крестьян и передавать эти участки желавшим приобрести пашню «неимущим» и «селить их на тех местех, дабы они со временем могли быть подлинными пахотные крестьяне, а не гуляки». В подтверждение этого положения 9 марта 1725 г. Н.Г. Строганов направил соответствующий «указ» своим приказчикам, о котором говорится в тексте инструкции (с.169).

Инструкция крайне важна как первое документальное свидетельство широкого использования подсеки. Неоднократно говорится о «чертежах» и «заимках» богатых крестьян, которые упрекаются в том, что такого рода выработанные угодья они никак не используют («за их обиходом лежат впусе»), а другим не разрешают расчищать их вновь, «называя своими». Существенно и то, что подобные пустоши подлежали передаче бедноте

даже если они были не надельные, а купленные (с.170).

Отменялась приводившая к полному разорению прежняя практика отдачи в платеж истцам движимого и недвижимого имущества («пожитков») стоящих на правеже по казенным и частным искам крестьян (дворов, пашни, покосов и проч.). Теперь такие должники при наличии поручителей могли получить полугодовую отсрочку. Если же они заявят, что все равно платить им нечем, то таковых следовало отправлять на отработку долга на соляные промыслы или медные рудники; или же такими должниками предлагалось заменять обрабатывавших господскую пашню срочковых наемных работников (с.167–169).

Рождественские приказчики по «нарядам» от своих старших орловских коллег обязаны были собрать всех крестьян и объявить им соответствующие «указы» о транспортировке дров к соляным промыслам и погрузке соли в речные суда («лоды»), причем каждый человек в соответствии с окладными книгами должен был вовремя выполнить свой объем работы. Орловская администрация выдавала крестьянским бригадирам («выборным») специальные квитанции («валовые отпуска») с записями результатов «воски» дров или «груски» соли, которые, так сказать, шли в зачет трудовой каждого крестьянина (с.170, 171).

В ответ на жалобы крестьян, что представители вотчинной администрации для своих служебных разъездов «берут себе с крестьян ездовые многие деньги», такие поборы отменялись, поскольку эти чины получали из господской казны денежное, хлебное и прочее «жалованье», «а земским приставам и десятником имеетца плата от мирских людей по их договорам» (с.165). Кроме того, во избежание «напрасного разорения» крестьян приказчики должны были следить, чтобы имевшие подорожные люди не требовали с крестьян излишних подвод (с. 163). Крестьяне освобождались от заготовки и поставки дров в господские дома, но эта обязанность перекладывалась на дворовых людей, которые должны были делать эту работу для себя и для вдов, которые, по обыкновению, жили при таких домах. А если дворовые запьют, то отдавать их в рекруты вместо крестьян (с.169). С целью охраны общественной нравственности приказчикам предписывалось следить, чтобы крестьяне не держали никакого «корчёмства» — пивного, табачного, карточного и др., которые приводили крестьян в «напрасное разорение». Кроме того, предписывалось «смотреть накрепко, чтобы «крестьяне на кабаки пить не ходили и в дома никакого питья не покупали и не токмо мирских, но и своих денег и других пожитков отнюдь не пропивали и никаким воровством мирских денег не похищали» (с.172).

Документ регулировал привлечение срочковых работников и работниц в крестьянском хозяйстве. Приказчики должны были проверять («свидетельствовать»), на каких условиях они содержатся и имеются ли у них «покормежные письма» от их управителей и где кто ведом.

Такие документы им следовало записывать у себя в книгу для контроля срока найма, по истечении которого работник не имел права оставаться у крестьян, а работников с женами даже при наличии покормежных писем принимать строго запрещалось (с.161). В подтверждение этих норм инструкция ссылается на указы от 22 февраля 1721 г., пункт 8 и 2 апреля 1722 г., пункт 7 и 3 апреля 1722 г. «О обращении раскольников к православной вере». Священники могли венчать желавших жениться только при получении на них «справочных писем» от приказчиков, где по допросным книгам удостоверился бы их крепостной статус — в противном случае венчание запрещалось (с.160, 161). В подтексте этого 9-го параграфа инструкции, видимо, подразумевалась практика венчания вотчинным духовенством беглых людей, в том числе и старообрядцев.

Поскольку большое число пришлых людей было представлено нищими, имевшими привычку жить при господских мельницах, а по праздникам и воскресным дням кормившимися при церквях, то приказчикам вменялось проверять легальность их пребывания в своих ведомствах — в противном случае держателям нищих грозило «жестокое наказание на сходе при всех мирских людях и отсылать на прежние жилища на их коштах» (с.162).

Уже в самом начале инструкции заявляется категорический запрет на прием без надлежащих «паспортов» каких-либо беглых и «прихожих» людей — им дозволялось останавливаться на вотчинной земле не более чем на один день. Десятникам и сотникам вменялось ежемесячно докладывать приказчикам о посторонних людях, причем тех, кто появился с женами и детьми, следовало задерживать даже при наличии соответствующих документов и «чтоб впредь таковых отнюдь никто в вашем ведомстве и никаких пришлых людей у себя ни под каким образом или виды держать не дерзал». Арестованных по таким делам следовало отправлять в Орловскую домовых дел канцелярию, а за счет виновных в том приказчиков этапировать таких людей на старые их жительства. От бегства же в «сибирские города» и другие места строгановские крестьяне обязывались круговой порукой «с подписанием рук» (с.158, 159).

Инструкция полна требованиями к приказчикам вовремя, честно и публично выполнять свои распорядительно-контрольные функции. Так, например, они были обязаны каждый хозяйственный год «немедленно, без упущения времени» отчитываться перед мирскими людьми по всем приходу-расходным статьям, а в случае провинности им «учинено будет жестокое наказание без всякого милосердия» (с.158).

Приказчики должны были строго-настрого следить, чтобы крестьяне ни с какими прошениями к баронам в Москву «не ходили», поскольку такие акции по причине «проезда» и долговременного там пребывания доставляют крестьянам «напрасные убытки», соответствующие же челобитные предписывалось подавать рождественским

приказчикам, а нарушителей следовало подвергать «жестокому наказанию» (с.165).

Вместо варварских способов отдачи рекрутов устанавливалась цивилизованная система, тогда как до того нередко представители вотчинной администрации («домовые люди»), исходя из своей «корысти», «хватили» в рекруты совсем не тех, кого следовало. Эти акции порой сопровождалась даже перестрелкой из ружей и луков, «а иные топорами секли и ножами резали». Кроме того, бывали случаи отправки в столицы негодных по здоровью людей, которых потом приходилось заменять другими, что вело к «напрасным великим убыткам». Посему инструкция повелевала для определения рекрутов собрать всех «земских людей» в земскую избу. Выбранный таким общим советом человек передавался в арест специальным караульщикам. При этом приказчикам надлежало отдавать в рекруты прежде всего беспашотных и не имевших каких-либо промыслов людей, а также склонных к «гульбе» крестьян, от которых никому не было никакой пользы («благоннадёжия»). Таким образом, упорядочение отбора рекрутов способствовало и своеобразной «зачистке» вотчин от антиобщественных элементов, то есть способствовало выравниванию имущественного неравенства (с.163).

3. Оброчные обязанности Карагайских крестьян. В ходе архивных разысканий Н.В. Устюгову, кроме собственно инструкции, по Карагайскому ведомству, куда входили и Сепычевские поселки, удалось обнаружить и «следственную книгу» с росписью всего крестьянского населения по этому приходу с указанием размера повинностей каждого крестьянина и их «расспросные речи» о том, за кем они жили и сколько платили податей до перехода Обвинского поречья к Гр.Дм. Строганову в 1700 г. (с.153).

Так, по всему Карагайскому ведомству оказалось 503 крестьянских двора с 810 душами мужского пола, в том числе 468 работников в возрасте от 15 до 55 лет и 19 человек от 55 до 60 лет (4), так что в среднем на одно хозяйство приходилось 1,6 мужской души и один работник в возрасте от 15 до 55 лет.

Карагайские оброчные обязательства из 13 позиций не отличались большим разнообразием. Они состояли из ежегодной поставки трех зерновых культур: по 370 четвертей ржи и овса, а также 147 четвертей ячменя; продуктов питания (по 117 пуд. свинины, 17 пуд. меда, 11 пуд. 24 фунтов коровьего масла и 234 гусей). Кроме того, крестьяне должны были сдать 234 овчины, 11 пуд. 24 ф. овечьей шерсти, 23 пуд. 16 ф. пеньки и 11 пуд. 28 ф. льна, а также 936 аршин холста и 468 веревок («ужищ»). Легко заметить, что все карагайские оброчные статьи были кратными 468 (117—234—468—936), — т.е. они раскладывались мирским сходом на одного работника в возрасте 15—55 лет. Так что с каждой такой души полагалось взять по полгуса и половчины; по одному фунту коровьего масла, овечьей шерсти, льна и одной веревке, а также 1,45 ф. меда, по 2 ф. пеньки, по 2 аршина

холста и по 10 фунтов свиного мяса. Поскольку в среднем на один двор приходился один работник, то такую разверстку, видимо, следует признать вполне умеренной, а количественное соотношение единиц измерения разного рода продукции — за сравнительную шкалу их потребительских стоимостей. Однако в пересчете на один двор/работника зерновых хлебов (соответственно по 6 и 1,9 четверти) такие оклады следует признать весьма обременительными, поскольку годовая норма потребления на одного взрослого работника составляла три восьмипудовых четверти хлеба. Видимо, установленный размер хлебного оброка косвенным образом свидетельствует о достаточно устойчивой урожайности в регионе основных зерновых культур и посильности для карагайского крестьянства такой хлебной нагрузки. В соответствии с «окладной книгой» приказчики должны были собирать «бездоимочно» (полностью) с крестьян оброчный хлеб: зерновые хлеба — с середины сентября до конца октября, «а досталой конечно в ноябре месяце», прочие же припасы также в ноябре месяце без всякого отлагательства — и все это «отпускать посылкою на мирских подводах» в Орел-городок (с.167).

Скорее всего, выявленная шкала натурального обложения выравнивала различные потребительские стоимости для взаимозаменяемости крестьянскими дворами разнородной продукции. Поэтому по большинству оброчных позиций разрешались замены натурой деньгами. О сравнительной денежной ценности одного фунта местных продуктов можно судить по следующему стоимостному ряду: по 2 коп. стоил один фунт коровьего масла и овечьей шерсти, 1 коп. — один фунт льна и 0,75 коп. один фунт свинины, по 1 коп. стоили один аршин холста и одна веревка, а в 5 коп. оценивалась одна овчина. По всем этим семи статьям один усредненный крестьянский двор должен был бы выплатить: 10 коп. за свиное мясо — 1,8 коп. за шерсть — 2,3 коп. за овчины — 1,9 коп. за холст — 1,8 коп. за масло — 3,7 коп. за пеньку — и по 0,93 коп. за лен и веревки — всего на 23,4 коп., так что такое оброчное обложение следует признать вполне посильным, поскольку государственная подушная подать с одной мужской ревизской души с начала 1725 г. устанавливалась в 70 коп., так что эти деньги составляли ровно треть от официальной ставки подушного оклада. Однако хлебный оклад и пеньку надо было привозить исключительно натурой на собственных подводах в далекий Орел-городок, где в то время располагался административный центр пермских вотчин Строгановых, откуда хлеб отправлялся работникам Новоусольских и Ленвинских соляных промыслов, а пенька шла на оснастку соляных караванов до Нижнего Новгорода. Принимая предлагаемые условия, крестьяне, тем не менее, особо оговаривали, чтобы впредь никаких новых натуральных сборов и работ («доходов и зделья») владельцы бы на них не накладывали, однако за денежную оплату наравне со сторонними работниками они готовы были взяться и за

дополнительные работы (с.154). Такая ситуация, с одной стороны, свидетельствует о неразвитости денежных отношений и большой нужде крестьян в наличности, необходимой, прежде всего, для уплаты 70-копеечной подушной подати, а с другой — об определенном резерве времени для других работ.

«По прежнему обыкновению» крестьяне обязывались «ставить сено» для господских нужд, причем каждую весну следовало расчищать новые сенные покосы. Женам дворовых предписывалось смотреть за птицей, а гуси и утки содержались при помещичьих мельницах, где жены мельников и «засыпок» кормили их хлебными «отвеями».

4. Барщина. В основном карагайские крестьяне были оброчными. Однако самой обременительной для них все же являлась обязанность по обработке 23 дес. барской пашни (в каждом из трех полей) при площади одной десятины в 3200 кв. трехаршинных сажен (80 х 40), следовательно каждая семья в среднем в двух полях обязывалась ежегодно пахать по 9 соток (46 дес.:503). Помимо этого крестьянам ежегодно по заданиям приказчиков надлежало косить траву и ставить барское сено, а также осуществлять ряд других натуральных работ (с.153). Так, с самого начала весны крестьянам под бдительным присмотром приказчиков и старост, не пропуская оптимальных сроков, вменялось приступать к подготовке полей («перемен») под яровой посев. После вспашки земли, когда «дерн перепреет», предписывалась добросовестная бороньба, за которой «в ведренное время» шел посев культур в следующей строгой последовательности: горох, пшеница, овес и полба, запахав которые сохами, следовало заборонить, не допуская при этом никаких «целижен» (нераспаханных мест), чтобы межи у дорог были узкие, а не широкие. По завершении сева предписывалось двойным проходом сохи оконтурить «места», чтобы у дорог и меж были борозды. Подготовив землю под весенний посев овса, разрешалось готовить пашню и под посев других яровых культур — ячменя, гречи и проса. При этом в случае плохого качества или твердости земли, а также ее «новораспашности» (подъема целины) требовалась повторная распашка, заборонив которую, приступали к посеву ячменя: раннего за 8, а позднего за 7 недель до Ильина дня, причем сеять его следовало на хороших «новораспаханных» или унавоженных землях. Просо также требовалось высевать на хороших землях и сев его должен был быть не частым, так чтобы двумя четвериками усеять почти целую десятину. Все же другие культуры следовало высевать «не густо и не редко», не допуская покражи посевного материала. С 13 мая, а через неделю с небольшим требовалось вторично вспахать появившиеся всходы. По завершении ярового посева приказчикам и старостам надлежало следить за состоянием полей. Заметив на них всходы сорняков, они обязывались отправить крестьянок на их прополку, следя, чтобы они «ходили по загонам босиком» и аккуратно выносили сорную траву на обочины и межи.

Довольно подробно разъяснялось, что надо было делать со множеством пеньков на новораспаханных землях, из чего следует регулярность практики подсеки и в господском хозяйстве. Так, например, если сразу не удавалось выкорчевать пни, то их следовало аккуратно окопать «копорушами», чтобы вокруг них не было пустой земли.

Перед озимым («под зиму») посевом ржи следовало удобрить землю, свозя навоз телегами из господских конюшен и раскидывая его кучами на полях, крестьянки должны были вилами его «разметывать», а крестьяне запахивать своими сохами для сохранения полезных свойств органического удобрения. На уборку ржи следовало мобилизовывать всех женщин в расчете 20 человек на одну десятину в день (или 15 мужчин). Жать «загон» предписывалось низко и чисто, не оставляя колосьев, снопы же должны были быть одинакового размера и крепко связанными. Их сносили «в обносы» и складывали в круглые копны по 100 снопов в каждой копне с подсчетом количества таких «сотниц» на одной десятине. После того, как рожь в копнах подсохнет, в «гуменниках» начинали готовить места под «токи»: куда телеги ставить и устраивать большие «клади» (чтобы телеги ставить на клади). По заполнению всех кладей их надлежало укрыть и окопать. Обмолот и веяние следовало вести бережно, собирая колосья и мякину для скота и птицы в «половни», а солому в «ометы». Учетное в присутствии приказчика зерно передавалось на хранение в житницы, а старосты обязывались в специальные «приходные умолоточные книги» записывать ежедневный выход с каждого овина. Оставив самый хороший и всхожий хлеб на семена, весь остальной надлежало отправлять в Орел-городок.

Инструкция предписывала крестьянам молоть свой хлеб исключительно на господских мельницах. Приказчикам предписывалось следить, чтобы эти мельницы не простаивали, но всегда были загружены, так как четверть получаемого с них дохода надлежало сдавать в государственную казну. Поэтому вотчинная администрация всячески препятствовала, когда крестьяне заводили свои собственные мельницы, отчего имел место недобор «помольных денег», которые взимались с крестьян и хранились в специальном опечатанном «ящике», который один раз в месяц вскрывался в присутствии нескольких приказчиков, деньги

пересчитывались и отсылались в Орел-городок (с.168, 169).

Из подробного описания господского животноводческого комплекса (с.178–183) отметим лишь, что конюхи освобождались от всех прочих работ, что говорит о важности коневодства. Детально разработанный порядок ухода за лошадьми вскрывает селекционную работу баронов по выведению новой конской породы, отличавшейся выносливостью и неприхотливостью и ставшей впоследствии широко известной в России и Европе под именем «обвинок», других породистых лошадей отправляли в Москву для возки господских карет и колясок. Показательно, что центром строгановского конезаводства на Урале было именно Карагайское ведомство (с.181). Скотницы должны были разливать коровье молоко в крынки и относить в «омшеники», где из него получалась сметана и масло в расчете один пуд масла от одной коровы в год. Без особого разрешения приказчиков крестьянам запрещалось даже ловить рыбу в реках и озерах, для чего из крестьян или дворовых избирались специальные «караульщики» (с.169).

Установленные Строгановыми для Верхотамья порядки сельской жизни имели идеальный характер и, естественно, никогда не могли быть реализованы в полной мере, однако вотчинная инструкция 1725 г. все же дает хорошее представление о положении крепостного крестьянства региона в XVIII в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Материалы по истории старообрядчества Верхотамья: по итогам экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Сб. документов / отв. ред. В.П. Богданов, В.П. Пушкин. М., 2013. С.47, 48.
2. См.: Волков С.И. Инструкция управителям дворцовых волостей 1731 г. // Исторический архив. 1951. Т.6. С.157.
3. Устюгов Н.В. Инструкция вотчинному приказчику первой четверти XVIII в. // Исторический архив. 1949. Т.4. С.150–183 (текст документа опубликован на с.157–183: далее сноски на статью Н.В. Устюгова и текст инструкции даются в круглых скобках).
4. Приведенные Н.В. Устюговым архивные реквизиты карагайской «следственной книги» 1725 г.: «ЦГАДА. Пермский фонд Строгановых. Вязка 6. Д.45 (21). По Юридическому и Кокшаровскому — Д.22» в РГАДА отсутствуют.

А.С. ПЫЛИНА

К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ОТХОДНИЧЕСТВА У СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ ГОРОХОВЕЦКОГО УЕЗДА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.

В первой половине XX в. на территории Владимирской губернии насчитывалось до 40 тысяч старообрядцев [1], на территории Гороховецкого уезда наиболее многочисленные были общины старообрядцев-беспоповцев. Здесь доминировали беспоповцы поморско-брачного согласия, центром концентрации которых являлась деревня Выезд, располагавшаяся на территории Красносельской волости [2].

Во второй половине XIX в. — в первой половине XX в. на территории Гороховецкого уезда был распространен отход в котельщики. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля за 1881 г. дается определение словам «котельник» и «котельничать». Так, под словом «котельник» понимается «котельный мастер, работающий клепан», слово «котельничать» определяется как «промышлять котельничеством, клепальным и котельным мастерством» [3]. В более позднее время, в «Словаре русского языка» С.И. Ожегова за 1960 г. слово «котельщик» определяется как мастер по изготовлению котлов [4].

Массовый отход в котельщики во второй половине XIX—начале XX вв. можно назвать одной из главных особенностей Гороховецкого уезда [5]. Так, сохранились сведения о том, что на территории Красносельской волости только в 1895 году насчитывалось 799 котельщиков [6]. Предпринятый нами анализ метрических книг деревни Выезд, которые хранятся в фонде Церкви Владимирской губернии Государственного архива Владимирской области (ГАВО. Ф.590.) [7], показал, что старообрядцы-беспоповцы поморско-брачного согласия в начале XX в. проживали на территории таких населенных пунктов Красносельской волости как село Красное, деревни Алешково, Софряки, Кондюрино, Лучинки, Омлево, Шубино, Манылово. Данное обстоятельство позволяет сделать предположение о том, что в начале XX в. отход в котельщики был широко распространен среди старообрядцев-беспоповцев Гороховецкого уезда.

Важно подчеркнуть, что данные опроса населения, проводимого нами в 2015–2018 гг. среди потомков старообрядцев-беспоповцев поморско-брачного согласия в таких населенных пунктах как деревня Выезд, города Гороховец, Нижний Новгород, Зеленоград, подтверждают широкое распространение отходничества среди старообрядцев-беспоповцев. Так, по воспоминаниям Соколовой Нины Васильевны (1932 г.), её дядя Бутров Евстафий Тимофеевич (1897–1942 гг.) в начале XX в. уехал вместе с

семьей в г. Зеленодольск, где начинала развиваться судостроительная и судоремонтная деятельность. По воспоминаниям Шавриной Валентины Михайловны (1941 г.), её отец, Михаил Степанович (1904 г.), в 1927 г. во время работы на заводе в г. Подольск, получил увечие (попала стружка в глаз), после чего вместе с семьёй вынужден был вернуться в деревню Выезд. Особенно интересными представляются воспоминания респондентов об отъезде на Северный Кавказ. Так, по воспоминаниям Шашкиной Анжелы Анатольевны (1970 г.), семь братьев её прабабушки, Прохоровой Агапии Васильевны (1896 г.), в период НЭПа уехали в г. Грозный для работ на одном из нефтяных заводов, но вскоре, во время эпидемии холеры, умерли.

В конце XIX—начале XX вв. одним из основных центров отходничества был Северный Кавказ, где начинали развиваться нефтяные промыслы. После введения с 1873 года акциза на нефть на территории Северного Кавказа увеличилась нефтедобыча, так, в 1849 г. добывалось 220 тысяч пудов, в 1860 г. — 255, в 1873 г. — 3952 тысячи пудов [8]. Одним из центров развития нефтедобычи на территории Северного Кавказа был город Баку, на востоке которого появился Черный город, где располагались десятки нефтеперегонных заводов [9]. Кроме того, в 1878 г. в город Баку приезжает В. Г. Шухов, где он руководил работами по постройке первых в России нефтепроводов фирмы «Бр. Нобель» и «Лиазонов и Ко», кроме того, решал практические вопросы по хранению нефти в металлических резервуарах, транспортировке нефти, проектированию техники для нефтяной промышленности [10]. Стоит отметить, что у Ивана Александровича Шорина в Баку было собственное предприятие по производству ёмкостей и обсадных труб [11], поэтому можно предположить, что для работы на заводе Иван Александрович Шорин приглашал в Баку единоверцев из д. Выезд.

Наиболее интересным представляется вопрос о том, как происходила фиксация информации о семьях старообрядческой общины деревни Выезд, которые проживали за пределами деревни Выезд. Так, котельщиком был основатель судостроительного завода в городе Гороховец — Иван Александрович Шорин (1860–1918 гг.), житель д. Выезд. В современной краеведческой литературе достаточно хорошо изучена деятельность Ивана Александровича Шорина. Например, краевед из города Тихорецк А.А. Потехин отмечает, что Иван Александрович Шорин с 1896–1902 гг. возглавлял «путевые мастерские» на станции Тихорецкая

[12]. Также автором были исследованы записи в церковных книгах Николаевской церкви, которая располагалась на станции Тихорецкая, но упоминаний о семье Шориных в них не содержится, несмотря на то, что семья Ивана Александровича Шорина прожила на станции более двадцати лет. Исследователь объясняет этот факт тем, что старообрядцы не крестили своих детей в церкви [13]. Кроме того, краевед из города Гороховец Н.И. Андреев отмечает, что все дети Ивана Александровича Шорина были вписаны в посемейные списки в Красносельском волостном управлении, на территории которого находилась деревня Выезд, несмотря на то, что ни один из детей Ивана Александровича Шорина в деревне Выезд не родился [14].

Стоит отметить, что данная специфика, а именно запись детей по месту жительства старообрядческой общины также характерна для начала XX в., что подтверждается сведениями из метрических книг деревни Выезд. Например, в метрических книгах деревни Выезд за 1915 г. сохранилась запись о рождении Филипповой Евгении. В метрической записи также указаны имена родителей, Иван Васильевич и его жена Анна Тимофеевна Филипповы, имена воспитанников, Василия Иванович Савенков из д. Манылово, Настасья Федоровна Суслова, и имя духовного наставника с Кавказа. По воспоминаниям потомков семьи Филипповых, на Кавказе у Анны Тимофеевны и Ивана Васильевича родилась вторая дочь — Екатерина, о чем также сохранилась запись в метрической книге деревни Выезд за 1917 г., к сожалению, данные об именах воспитанников и наставнике не сохранились. Важно подчеркнуть, что метрические записи о рождении Евгении и Екатерины отличаются от метрической записи о рождении их сестры Марии, которая родилась в 1919 г. в д. Выезд. Данная метрическая запись содержит только имя отца, Ивана Васильевича Филиппова, несмотря на то, что в данный период времени отца в деревне Выезд не было. Так, можно предположить, что у данной группы старообрядцев особенности фиксации сведений в метрических книгах определялись местом проживания семьи.

Кроме того, анализ метрических книг деревни Выезд позволяет сделать предположение о том, что в городе Грозный в первой половине XX в. существовала община старообрядцев-беспоповцев поморско-брачного согласия. Данное предположение подтверждается тем, что в метрических книгах указан духовный наставник общины, который совершал таинство крещения на Кавказе. Стоит отметить, что у старообрядцев-беспоповцев поморско-брачного согласия наставники, которые совершают духовные требы, признаются священно-иерархическими лицами [15], так, в д. Выезд в 70-80 гг. XX в. таинство крещения, совершенное мирянином без присутствия духовного наставника, считалось до конца не завершенным обрядом. Также данное предположение подтверждается тем, что, по воспоминаниям респондентов, отходники, как

правило, уезжали вместе с семьями. Важно подчеркнуть, что, несмотря на занятие отхожими промыслами, браки по-прежнему заключались между членами старообрядческой общины д. Выезд. Так, Иван Васильевич Филиппов с 1907—1917 гг. работал на заводе в г. Грозный, о чем свидетельствует справка, сохранившаяся в архиве семьи Филипповых, но, по воспоминаниям потомков семьи Филипповых, в 1913 г. Иван Васильевич Филиппов женился на Анне Тимофеевне, которая проживала в д. Выезд.

Кроме того, данные опроса населения позволяют сделать ряд выводов об отношении старообрядцев-беспоповцев к культуре Северного Кавказа. Так, в семье Бутровых сохранилась предсвадебная фотография Михаила Ивановича Шорина и Анастасии Семеновны Семенычевой, где жених и невеста сфотографированы в кавказских национальных костюмах, на фоне горы Эльбрус, так как семьи Шориных и Семенычевых вместе работали на Северном Кавказе. В семье Дмитриевых сохранились воспоминания о том, что Федор Федорович Филиппов привез с Кавказа жену. Важно подчеркнуть, что в начале XX в. в старообрядческой общине д. Выезд сохранялся обряд перекрещивания, который проходили, в случае необходимости, перед вступлением в брак. Так, несмотря на взаимоотношения с местным населением, не было утрачено осознание себя как группы старообрядцев-беспоповцев поморско-брачного согласия, так как сохранялась тесная связь со старообрядческой общиной, что доказывает сохранившаяся в семье Филипповых фотография от родственников, сделанная в городе Астрахань, на обратном пути из города Грозный.

Таким образом, в первой половине XX в. среди старообрядцев-беспоповцев Гороховецкого уезда был распространен отход в котельщики, одним из основных пунктов отходничества был Северный Кавказ, где развивались нефтяные промыслы. Стоит отметить, что при отходничестве сохранялась тесная связь со старообрядческой общиной, так, в метрические книги деревни Выезд, которая была центром беспоповщины в Гороховецком уезде, вносились сведения о членах старообрядческой общины, которые проживали на Северном Кавказе.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Муртаева Ю. В. Старообрядчество во Владимирской губернии в 1905-1917 гг. / Ю. В. Муртаева // Материалы XVI Межрегиональной краеведческой конференции (28 апреля 2011 г.). Владимир, 2012. С.400.
2. История религий во Владимирском крае (досоветский период) / А. И. Анкудинов [и др.]. — Владимир, 2017. С.110.
3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.2. СПб., 1881. С.180.
4. Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова. М., 2003. С.385.
5. Андреев Н.И. Котельщики: гороховецкие отходники. Владимир, 2010. С.18.
6. Там же. С.17.
7. ГАВО (Государственный архив Владимирской

области). Ф.590 (Церкви Владимирской губернии). Оп.24. Д.91.

8. Васькин А.А. Шухов: Покоритель пространства. М., 2018. С.54.

9. Там же. С.56.

10. Шухов В.Г. Избранные труды: в 3 т. Т.1: Энергетика. М., 2018. С.14.

11. Андреев Н.И. Котельщики: гороховецкие отходники. С.24.

12. Потехин А.А. «Иван Александрович Шорин

— руководитель путевых мастерских станции Тихорецкая» // Материалы I межрегиональной краеведческой конференции «Дела людей-величие России». Гороховец, 2016. С.27.

13. Там же. С. 30.

14. Андреев Н.И. Котельщики: гороховецкие отходники. С.107.

15. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 2006. С.144.

О.Г. РОВНОВА

РУССКИЕ ДИАЛЕКТЫ ЗА ПРЕДЕЛАМИ РОССИИ: СИТУАЦИЯ В ЮЖНОЙ АМЕРИКЕ*

ВСТУПЛЕНИЕ

Русский язык существует за пределами России не только в литературной, но и в диалектной разновидности. Носителями и хранителями русского диалектного языка в разных странах мира являются старообрядцы — приверженцы древнейшей ветви русского православия, предки которых отказались принимать церковную реформу 1653–1656 гг., проводимую патриархом Никоном. Результатом реформы, поддерживаемой царской властью, стал трагический раскол Русской церкви на две параллельно существующие традиции — старообрядческую и новообрядческую.

Российское государство жестоко преследовало сторонников древлеправославия. С конца 1660-х гг. они, спасаясь от гонений и стремясь сохранить привычный церковный и бытовой уклад, начали бежать из центральных районов в глухие места окраинной России, а также за ее пределы [Юхименко 2012]. Миграционная история старообрядцев — поповцев и беспоповцев, выходцев из разных регионов России и, следовательно, носителей разных диалектов, или говоров, — привела к образованию старообрядческой диаспоры в разных странах. В настоящее время благодаря ей русские диалекты существуют в Эстонии, Литве, Латвии, Польше, Беларуси, Казахстане, на Украине, в Молдове, Румынии, Болгарии, США, Аргентине, Бразилии, Боливии, Уругвае, Австралии, США, Канаде и некоторых других странах.

В современной диалектологии говоры старообрядцев зарубежья называют «переселенческими», «островными», «вторичными» — в отличие от «материнских», «материковых», «первичных» говоров Центральной России, или «метрополии». Эти говоры представляют большой интерес для диалектологии и истории языка, поскольку в силу конфессиональной замкнутости и традиционализма культуры старообрядцы лучше, чем другое сельское население России, сохраняют свои исконные диалекты.

Первым диалектологом-русистом, который в середине 1990-х гг. заговорил о необходимости изучения русских старообрядческих говоров в иноязычном окружении и задаче создания аудиокорпусов их речи, был профессор-славист Вильнюсского университета Валерий Николаевич Чекмонас (1936–2004) — блестящий знаток псковских говоров и старообрядческих говоров

Литвы [Морозова 2017]. Эту идею поддержал и широко развил профессор Леонид Леонидович Касаткин — крупнейший российский диалектолог, с 1998 по 2011 гг. заведовавший отделом диалектологии и лингвистической географии Института русского языка им. В.В. Виноградова Российской академии наук [Касаткин 2008]. Именно с его научной и организаторской деятельностью связан наиболее активный, начавшийся в 2000-х гг. этап в исследовании старообрядческих говоров за пределами России. В 2008 г. по инициативе Л.Л. Касаткина была создана Комиссия по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов, в состав которой вошли ученые разных специальностей из многих стран мира, в том числе диалектологи и этнолингвисты. В настоящее время разыскания в области языка и традиционной культуры старообрядцев продолжаются в научных центрах разных стран: в Институте русского языка им. В.В. Виноградова и Институте славяноведения и балканистики Российской академии наук (Россия, Москва), Университете Николая Коперника (Польша, Торунь), Варшавском университете (Польша), Тартуском университете (Эстония) [Кюльмоя 2014], Институте литовского языка (Литва, Вильнюс), Даугавпилсском университете (Латвия).

ГОВОРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАРУБЕЖЬЯ: НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

Ученые исследуют говоры старообрядцев в разных направлениях.

Исследование отдельных диалектных черт. Диалектологи обнаруживают в старообрядческих говорах зарубежья явления, которые в говорах метрополии утрачены, или встречаются в остаточном виде, или совсем неизвестны, и дают им объяснение. В частности, Л.Л. Касаткин и Р.Ф. Касаткина установили, что в языке старообрядцев-«турчан», переехавших в 1963 г. из Турции в штат Орегон США, отсутствует различие свистящих и шипящих согласных. Из-за этого, например, слова *крыса* и *крыша*, *насла* и *пошла* произносятся «турчанами» одинаково. В их говоре на месте твердых [с]–[ш], [з]–[ж], [ц] и мягких [с'], [з'], [ч] употребляются особые звуки, близкие к свистящим. По мнению исследователей, такое произношение восходит к древнейшим русским диалектным явлениям [Касаткин 2013: 428–429].

* Исследование проводится при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 17-04-00566 «Испоконный язык неискверканный». Словарь говора старообрядцев Южной Америки».

Описание говоров, установление языковой прародины старообрядцев. Диалектологи делают полные описания старообрядческих говоров зарубежья. Лингвогеографический анализ материала с использованием карт Диалектологического атласа русского языка позволяет установить языковую прародину старообрядцев — территорию их материнских говоров. Например, методом лингвистической географии доказано, что для двух крупнейших старообрядческих сел Молдовы — Кунича и Покровка — материнскими являются говоры разных территорий Центральной России. Для с. Кунича это говоры Юго-Западной диалектной зоны, а именно говоры Белгородской области в верхнем течении р. Северский Донец и калужские говоры, для с. Покровка — западные среднерусские, а именно южные псковские говоры [Касаткин 2011; Касаткин 2017: 202–203]. Использование данных лингвогеографии позволило уточнить материнские говоры и для старообрядческих поселений в Прибалтике, которые не дифференцированно определялись в работах исследователей как «акающие псковские» или «новгородско-псковские» говоры. Обнаружена связь старообрядческих говоров Литвы с говорами юго-восточной части Псковской области и прилежащих к ней территорий Тверской области [Чекмонас, Морозова 1998; Чекмонас 2001; Морозова, Чекмонас 2007; Морозова 2017: 142], а говоров Эстонии — с говорами центральной Псковщины [Ровнова, Кюльмоя 2008; Ровнова, Савинов 2015; Ровнова 2006]. Сопоставление первичных и вторичных говоров, с одной стороны, показывает их диалектное родство, с другой — убеждает в том, что переселенческие говоры старообрядцев значительно превосходят материнские говоры метрополии по степени сохранения диалектной основы [Морозова 2017: 140–141; Ровнова 2006; Ровнова, Савинов 2017].

Лексикографическое направление связано с созданием диалектных словарей старообрядческих говоров зарубежья.

В 1963 г. опубликован первый такой словарь — «Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики» [МСРСГП]. В нем под «старожильческими» подразумеваются говоры как старообрядческого, так и не старообрядческого русского населения Латвии, Литвы и Эстонии. Однако, поскольку не старообрядческого населения в прибалтийских странах значительно меньше, чем старообрядцев, этот словарь в полной мере можно считать словарем лексики этой конфессиональной группы.

В 1980 г. в Польше вышел «Словарь говора староверов, проживающих в Польше» И. Грек-Пабисовой и И. Марыняковой. Он включает лексику старообрядцев, проживающих в Августовском и Мазурском регионах [SGS].

В 1989 г. опубликован «Словарь русских говоров Белоруссии» [Манаенкова 1989]. А.Ф. Манаенкова на протяжении 35 лет собирала лексический материал в старообрядческих поселениях Ветковского и Добрушского райо-

нов Гомельской области Беларуси, то есть на территории Ветки — одного из знаменитых старообрядческих центров.

В 2008 г. при поддержке Союза старообрядческих приходов Эстонии опубликован «Словарь говора староверов Эстонии», состоящий из 1196 словарных статей [СГСЭ]. В него вошла лексика, собранная в 2003–2008 гг. в старообрядческих поселениях на западном берегу Чудского озера, а также выбранная из МСРСГП. По сравнению со словарем 1963 г. в СГСЭ уточнены толкования многих слов и расширен иллюстративный материал.

В 2017 г. вышел первый том «Диалектного словаря староверов Латгалии» [Королёва 2017]. Латгалия — исторический регион на юго-востоке Латвии, в котором старообрядцы проживают с конца XVII в. Исследованием их диалектного языка и фольклора Е.Е. Королёва занимается свыше 40 лет. По отбору лексики словарь является диалектным, этнографическим и этнолингвистическим: он не только фиксирует собственно диалектную лексику, но и отражает духовную культуру старообрядцев как особой этноконфессиональной группы русского населения в Латвии.

Русисты Тартуского университета работают над созданием «Лексикона традиционной культуры старообрядцев Эстонии». Его цель — описать мир старообрядцев Эстонии, дать представление об их говоре, показать сходное и различное в культуре живущих рядом народов. Лексикон будет состоять из трех томов: «Дом и домашнее хозяйство», «Вера и обычаи», «Труд и природа». Толкования и комментарии к словарным статьям будут представлены на двух языках — русском и эстонском.

В Институте русского языка им. В.В. Виноградова ведется работа над «Словарем говора старообрядцев Южной Америки». Он планируется как словарь дифференциального типа, с зонной организацией словарных статей и историческим комментарием к диалектным и общерусским словам с устарелыми в литературном русском языке значениями и употребленными [Ровнова 2018a].

Социолингвистическое направление предполагает исследование языковой ситуации в старообрядческих общинах в связи с меняющимися геополитическими, социальными, экономическими и цивилизационными условиями жизни. Ученые изучают языковые контакты старообрядцев, влияние литературного русского языка и контактирующих языков на их говоры, степень этого влияния в зависимости от поколения, типы билингвизма, условия и виды перехода с одного языкового кода на другой [Кюльмоя 2004; Поташенко 2007; Гжибовский, Глушковский 2008, 2013; Глушковский 2011; Глушковски 2014; Ровнова 2010; Узёнова 2009; Пилипенко 2017].

Установлено, что начало русско-польского и русско-литовского билингвизма старообрядцев в Литве и русско-польского билингвизма в Польше относится ко второй половине 1920-х гг. — времени образования II Речи Посполитой. Исследова-

тели из Университета Николая Коперника констатируют очень сильное воздействие польского языка на русский говор старообрядцев Польши, особенно в лексике, фразеологии, синтаксисе и фонетике, и процесс гибридизации говора в настоящее время. Особенно ярко это проявляется в речи молодого поколения [Гжибовский 2010; 2011; Paško-Konieczniak 2011; Guskowski 2011]. Отмечается и влияние болгарского языка на многие уровни русского говора старообрядцев сел Татарица и Казашко в Болгарии. По мнению Е.С. Узенёвой, увеличение числа смешанных браков и обучение на болгарском языке ведет к сужению сферы употребления русского говора, вытеснению его на периферию коммуникации и постепенному исчезновению в будущем [Узенёва 2009]. В среде же старообрядцев Латвии в последнее время, наоборот, наблюдается некоторая реставрация русского диалекта. Она связана с политикой в области языка и образования, которая в Латвийской Республике с начала 1990-х гг. направлена на расширение сферы функционирования латышского языка. По наблюдениям Т.С. Ганенковой, воздействие литературного русского языка на диалект значительно ослабело, что привело к более толерантному отношению старообрядцев к своему говору и увеличению количества диалектизмов у отдельных представителей младшего поколения [Ганенкова 2017].

Этнолингвистическое направление заключается в изучении традиционной материальной и духовной культуры старообрядцев и отражения ее в их русском языке. Например, установлено проникновение элементов болгарской народной культуры в родинные, свадебные и погребальные обряды старообрядцев Болгарии и в соответствующую обрядовую лексику [Узенёва 2008; 2015], проникновение элементов румынской культуры и языка — в календарные и свадебные обряды старообрядцев-«липован» Румынии [Плотникова 2008].

ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ*

Говоры старообрядцев Южной Америки занимают особое место среди русских говоров за пределами России. В отличие от говоров старообрядцев многих других стран, их диалектный язык не испытывал воздействия нормированного литературного русского языка, которое приводит к исчезновению или трансформации диалектных особенностей, а значит, он развивался по

внутренним законам, свойственным диалектному идиому. Регулярные контакты с литературным языком и русскими говорами начались только в последнее десятилетие, в связи с поездками старообрядцев в Россию к родственникам и переселением на родину ряда семей [Ровнова 2016а, 2018б]. Говор сохраняет архаичные черты на всех языковых уровнях и в то же время обогащается лексическими инновациями. Они возникают в результате использования семантических и словообразовательных ресурсов родного диалекта, а также заимствования лексики из испанского и португальского языков и ее фонетической и грамматической адаптации. На русском диалектном языке говорят все поколения южноамериканских старообрядцев.

Формирование и современное состояние рассматриваемых говоров связано с историей многочисленных миграций их носителей и неизбежно возникающими междиалектными и межкультурными контактами.

Путь миграций. Старообрядцы Южной Америки относятся к беспоповскому часовенному согласию, проживают в Аргентине, Боливии, Бразилии и Уругвае (до 4 тысяч человек). Их предки являются выходцами из Керженца — одного из ранних старообрядческих центров. Поселения «кержаков» находились в глухих лесах по реке Керженец — левому притоку Волги (Нижегородская губерния). В связи с разгромом правительственными войсками керженского центра в 1710–1729 гг., началось движение этой группы старообрядцев на восток России: на Урал, в Сибирь, Казахский Алтай, на Дальний Восток, — а затем за ее пределы: в Китай и Южную Америку.

Старообрядцы переехали в Южную Америку в конце 1950-х — начале 1960-х годов из Китая. В соответствии с местами «исхода» оттуда они называют себя «синьцзянцы» и «харбинцы». Их родители и деды бежали в Китай от советской власти в конце 1920-х — начале 1930-х годов. Одна группа жила на Дальнем Востоке, в Приморье, и оказалась на северо-востоке Китая, в Маньчжурии, в окрестностях Харбина («харбинцы»). Вторая группа бежала из Казахского Алтая (из поселений по рекам Бухтарма и Уймон) на северо-запад Китая, в провинцию Западный Синьцзян («синьцзянцы»). В конце 1940-х годов в Китае устанавливается коммунистический режим. Старообрядцы, хорошо знакомые с бесчеловечностью советской власти, принимают решение «уходить» и оттуда: «мы уходили просто вперед глазами, потому что коммунизм». Это была вынужденная, но добровольная эмиграция

**Исследования говоров старообрядцев-часовенных Южной Америки проводятся в ИРЯ РАН с 2006 г. Первые, разведывательные поездки в старообрядческие общины Аргентины, Уругвая, Боливии и Бразилии организованы мной в 2006–2008 гг. В 2010–2014 гг. в общинах работала комплексная экспедиция, исследовавшая язык, культуру и экономическую деятельность старообрядцев. В ее состав входили музыковед, специалист по старообрядческому пению Ирина Владимировна Дынникова, экономист Данила Евгеньевич Расков, историк, журналист, писатель Петр Маркович Алешковский, лингвист Оксана Сергеевна Иссерс, фотограф Митя Алешковский. В разные годы исследования были поддержаны Российским гуманитарным научным фондом, Президиумом РАН, фондом «Русский мир», ПАО «Транснефть» и др.*

в другие страны. Большую помощь в этом старообрядцам оказали Толстовский фонд, Международный Красный Крест и ООН, которые организовали в Гонконге место приема переселенцев и их последующий переезд в Бразилию и Аргентину.

Наибольшее число старообрядцев-эмигрантов приняла Бразилия: в 1956–1962 гг. в штат Паранá (Paraná) приехало 240 семей (150 семей харбинцев, 90 семей синьцзянцев). В 1961 г. в Аргентину прибыли первые 4 семьи синьцзянцев, через четыре года еще 60 семей из Синьцзяна и Харбина. Впоследствии одна часть старообрядцев уехала из Бразилии и Аргентины в другие страны Южной Америки (Боливия, Уругвай), другая — в США и Канаду, третья — в Австралию. В Бразилии в результате внутренней миграции были образованы новые поселения в штатах Гоýс (Goias), Мату-Гроссу (Mato Grosso) и Токантýс (Tocantins).

Живя в Китае, старообрядцы Синьцзяна и Харбина не знали о существовании друг друга. Первая встреча (*собор*) старейшин с обеих сторон произошла в Аргентине. Было определено, что у двух групп старообрядцев нет глубоких различий в вере и ничто не препятствует брачным связям между ними. Это решение предупредило возникновение демографических проблем в старообрядческих общинах.

Таким образом, в Южной и Северной Америке около шестидесяти лет существует старообрядческая диаспора синьцзянцев и харбинцев. Это сообщество разделено географически, но объединено общностью конфессии, истории и языка, а также родственными связями — кровными и «духовными», по крещению.

Образ жизни. Крестьяне по исконному социальному происхождению, старообрядцы предпочитают селиться своими деревнями и «живут от земли». В Бразилии, Боливии и Уругвае они занимаются по преимуществу земледелием (сеют сою и кукурузу), в Аргентине выращивают овощные и плодовые культуры; в меньшей мере занимаются животноводством, рыбоводством и рыболовством. Для обработки земли старообрядцы используют новейшую сельскохозяйственную технику, в частности жонди́ра — тракторы и комбайны марки John Deere, выпускаемые американской фирмой Deere&Co.

В целом они успешно встроены в экономику южноамериканских стран; среди них есть талантливые бизнесмены, которые имеют в собственности тысячи гектаров земли и являются долларовыми миллионерами.

У старообрядцев сохраняется патриархальный семейный уклад. Главой семьи является отец (*тятя*), который обеспечивает материальную сторону жизни семьи. Женщина занимается детьми, ведет домашнее хозяйство. В общинах сохраняются традиции женского рукоделия: ткачество, шитье одежды, вышивание, вязание кружев и плетение поясов; в последние годы появился новый вид творчества — раскрашивание

платков и скатертей специальными красками для текстиля.

В семьях по многу детей: их рожают по-прежнему столько, «сколько Бог даёт». Заботясь о здоровом потомстве, при выборе мужа или жены старообрядцы строго соблюдают правило «восьми степеней родства». Это значит, что юноша и девушка могут стать мужем и женой начиная с восьмого колена. Так же строго учитывается и «кресто́вое ро́дство»: брак между молодыми людьми запрещен, если у них есть общие крестные или если кто-то из родителей одного является крестным другому. Вполне обычное дело, когда муж и жена родились и выросли в разных странах. Допускаются и браки с местным населением, при этом вторая сторона непременно должна перейти в старообрядческую веру. Представителей других национальностей, вступивших в брак со старообрядцами, называют словом *перешё́дшие*, детей от смешанных браков — словом *переро́дки*.

Старообрядцы продолжают носить традиционную русскую одежду, которая, конечно, претерпела некоторые изменения [Ровнова 2016б]. Она выполняет знаковую функцию: по одежде всегда безошибочно узнают «своих», «христиан». Женщины и девушки одеваются в длинные сарафаны, сшитые своими руками из легких тканей, или в длинные платья-*та́лички*. Замужние женщины обязательно убирают разделенные на прямой пробор волосы под *шаи́мýру* — головной убор в виде шапочки из тонкой ткани, который не снимают и ночью; девушки заплетают волосы в косу с яркими лентами. Мужчины одеваются в русские рубахи с расшитым прямым воротом, носят бороды. Детская одежда повторяет одежду взрослых. Обязательным элементом женского, мужского и детского костюма является пояс — знак того, что «мы к закону привязаны».

Конфессиональная и национальная идентификация. Свою конфессиональную идентификацию старообрядцы выражают словами *староверы*, *старообрядцы*, а чаще — *христиане* (*христианы*, *християны*): Как всегда: **староверы** — *о́не во всём сомневаю́цца* (АРГ 2006). *Требуются производители чистого продукта, и на нас, старообрядцов, большая надежда по истории* (ПЖ 2015). *Мы христиа́ны, мы должны свою оде́жу носить* (АРГ 2006). *Я во услышание всем сказал: «Мы продукто́ры из Аньелё, это будет рынок — овощи фрукта, све́жа и дёшево для вас, милые граждане». Все захлопали в ладошки и закричали: «Мы ваши будем клиенты!» — «Спасибо. А мы русски христиа́не, под кличкой староверы»* (ПЖ 2015). *Утром рано мы отправились в храм святителя Николы на Бутырский вал. [...] После службе батюшка прочитал проповедь и сказал: «Братия у нас здесь гости с Уругваю, христиа́не часовенного согласия, но о́не нам недалёки»* (ПЖ 2015). Как следует из этих и других примеров, в языке старообрядцев Южной Америки конфессионим *христиа́нин* употребляется со значением ‘старообрядец’ — более узким

по сравнению со значением словом *христиани́н* в русском литературном языке 'последователь христианства, верующий, исповедующий христианскую религию'.

Они противопоставляют себя приверженцам официальной православной церкви, которых называют никониане (*никонияне, никонияны*): Руслан познакомил меня спредставителями, *Калужеской областью, онé тоже приглашают старообрядцов, и даже помянули княгиню Морозову — старообрядку, за́казенну никония́нами* (ПЖ 2015).

В условиях жизни в инациональной и иноязычной среде возникает еще одно противопоставление по конфессиональному признаку — *старовер, старообрядец, христиани́н* 'старообрядец': *не́кресть* 'человек другой национальности и другой, чем старообрядцы, конфессии'*: (Об отказе группы молодых старообрядцев работать у хозяина-аргентинца). *В пятницу в восемь часов вечером ждут в городе Вижёга свести договор. Все повеселели. Приезжаем в пятницу кобеду в Вижёгас, и что я вижу: вся наша группа зашишчалась. Что происходит, немогу понять. Смотрю, Степан приходит ко мне и говорит: «Слушай, братуха, ничего у нас не выйдет». — «Как так?» — «Ну, все говорят, на какого-то дядюшку работать». [...] Подходит Иона, слышит наш разговор, вмешивается: «Мы на не́кресть работать не будем!»* (ПЖ 2015). *Но народ есь, охотничают этих — тату́ называют, знашь, зверки́-то. Черепашка-то есь, под вид такие, только что онé тату́ их называют. Коли* их шибко едят, эти черныш-то не́крести. Но а мы их и не едим, мы их брезгуем* (БЛВ 2013). Легко заметить очевидное расхождение между внутренней формой слова *не́кресть* (с корнем -крест-) и его значением в языке старообрядцев Южной Америки, поскольку подавляющее большинство жителей Аргентины и Боливии исповедуют католицизм и являются крещеными. В этом несоответствии номинации и денотата проявляется представление о том, что только крещение «по старому обряду» является истинным.

Национальная идентификация выражается существительным *русские*. В условиях многолетней изоляции старообрядцев от России и отсутствия контактов с иными, чем они, русскими людьми, у слова *русские* также сформировалось более узкое, чем в литературном языке, значение, которое включает указание на конфессиональную принадлежность: *Там страшно много в Орегоне, там мы ешó когда были (в 1992 г.), говорили, что три тыщи человек только русских там, наших христиан. А сейчас ешó больше* (УРГ 2006). Для обозначения жителей современной России используются слова *российцы (россьец, россия́ка)*: (Об индейцах — жителях Боливии).

Онé это, они шибко труделюблйвы. (В)от таких (в)от людей завезти в Россию, то всех россьйцев та́ма научут — то, чё Россия даже вобчé в жизни не знала (БЛВ 2013). (О поездке в штат Орегон США). *Каждо воскресенье ездили к Юре с Ириной, вместе ездили праздновали, вечерами были у Ирине. К ней ишó приезжали гости, тут мы стретились с Акилиной, Антоновой женой, но она уже вышла за россьйца Сашу* (ПЖ 2015). *То один есь с России, и он в Канаде работат, на эликóптере (вертолете) летат. [...] С России, русской, так же, как все мы, только он с России. Жена россьйкя, всё там. В Канаде живёт, у нашего христьянина работат* (БЛВ 2013). Отмечено с таким же значением сочетание русские советские: *У его много [знакомых], скажем, русски советски, которы с России недавно приехали* (БРЗ 2008).

Проблема сохранения родного языка.

Сохранение русского языка в общинах Южной Америки находится в прямой связи с сохранением национальной и конфессиональной идентичности. В триаде «вера — национальность — язык» все компоненты одинаково значимы, утрата одного из них ведет к утрате старообрядческой культуры.

Старообрядцы освоили государственный язык страны проживания — испанский в Аргентине, Уругвае, Боливии, португальский, или *бразильский*, — в Бразилии. Степень владения ими может быть различной у разных людей, но в любом случае она позволяет успешно осуществлять необходимую коммуникацию с местным населением. В соответствии с государственными законами об образовании, дети старообрядцев учатся в местных школах. Наиболее радикально настроены жители деревни Офир в Уругвае, которые не отдают своих ребятешек в школы. Читать по-церковнославянски, читать и писать по-русски детей обучают в семьях и на организуемых в общинах регулярных занятиях под руководством кого-либо из наиболее грамотных старообрядцев, обычно женщин.

Вопрос сохранения родного языка в условиях мощного воздействия иноязычной культуры очень заботит старообрядцев. Они видят, что молодое поколение их родственников и одноверцев в Северной Америке теряет русский язык и переходит на английский, да и в общинах Бразилии молодежь при общении между собой отдает предпочтение «бразильскому» языку. См. разговор об этой проблеме, состоявшийся в Офире: *А вот в Бразилии наши же староверы в школу ходют, и в Америке ходют в школу тожа дети — то онé уже язык потеряли. С ём** (в) от ты по-русски не договорисся. У некоторых ишó в дому разговаривают больше как-то родители — те ишó знают. А в некоторым уже взрослые, и станешь ему говорить по-русски — он стоит, смотрит, плечám жмёт: он не понимает. То от ради этого*** мы больше стараемся, чтоб*

* Коренное население Боливии — индейцы племени койя, *исп. colla*.

** С ним. *** Из-за этого. **** В Северной Америке, *от исп. Norteamérica*.

дома учить. [...] У меня родство всё в Норт-Америке****, я один здесь. Там у менé четыре брата и одна сестра, в Орегоне. И вот эсли бы дома запрешшали, онé бы не забывали бы свой язык. А то сейчас уже и замужние, и женатаи — подойдёшь к другому: знашь, что он русской, видишь, на свадьбе встрéтишь. Подойдёшь к ём, станешь разговаривать, а он стоит, на тебя смотрит, как осёл, ничего тебе не ответит. «Я не знаю по-русски!» Русской, а не знает по-русски (УРГ 2006).

В старообрядческих общинах сформировалась и сознательно поддерживается ситуация диглоссии, когда русский и не русский языки используются в разных коммуникативных ситуациях. Иностранный язык является средством общения за пределами общины (органы власти, банк, магазин, рынок, больница, автозаправка, школа и др.), русский язык — средством бытового общения. За тем, чтобы в доме, в семье дети говорили только по-русски, должны следить родители: *Дома, в семье запрещёно [говорить на другом языке]: надо по-русски говорить. А если не запретишь, и они не будут уметь говорить, и совсем не будут говорить* (БРЗ 2008) [Ровнова 2017; Иссерс 2014: 38].

Русский диалектный язык в Южной Америке, как и в России, существует главным образом в устной форме. Без преувеличения уникальное явление представляет собой книга старообрядца-синьцзянца Д.Т. Зайцева «Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева» — объемное (почти 700 страниц, около 35 авторских листов) сочинение о жизни старообрядцев в Южной Америке, над которым автор работал в Аргентине в 2009–2012 гг. Книга написана на синьцзянском диалекте, русской гражданской азбукой, фонетическим письмом и является ценнейшим лингвистическим источником [ПЖ 2015; Ровнова 2014].

Особенности коммуникативного поведения.

Старообрядцы-часовенные и в России, и в Южной Америке являются весьма закрытым сообществом. Правила повседневной жизни предписывают им как можно меньше контактировать (*сообщаться*) с миром чужих. Эта закрытость и настороженность по отношению к нам, исследователям, особенно чувствовалась во время первых экспедиций. Однако многолетние контакты, расширение круга общих знакомых среди старообрядцев в Южной Америке и России постепенно сделали наши общение доверительным. В нем проявились такие качества старообрядцев, как доброжелательность, приветливость, гостеприимство, искренность, интерес к миру и людям, чувство собственного достоинства. По их мнению, в общении между людьми главное — это «человечество»: *Надо жить в любви и согласии, прощать друг друга, не ссориться; Человека нельзя обесчестить. Что человек приехал — мы должны его принять всё равно: человек есть человек* (БРЗ 2010). О.С. Иссерс, исследовавшая коммуникативное поведение старообрядцев в общинах бразильских штатов Гояси Мату-Гроссу, определила их речевые

стратегии, являющиеся коммуникативной нормой. Это самопрезентация с заниженной самооценкой (*Живу как-то всё с ошибками. Вот упала, грудь расшибла*), косвенные упреки, смягченная критика, уход от табуированных тем (вопросы веры, секса, деторождения) [Иссерс 2017].

В коммуникативном поведении старообрядцев сохраняются древние черты: обращение на *ты* независимо от возраста и социального положения человека, обращение без отчества у харбинцев, именование детей до свадьбы *малым именем* с суффиксом -к- (*Софонька, Никитка, Вивейка, Евлампейка*). Используется особый речевой этикет: приветствия *Здорóво живёшь!* и *Здорóво живёте!*, формула *спаси Христос* для выражения благодарности, благопожелание *Оставайся (оставайтесь) с Богом!* при расставании: «Здорово живёте!» — *это по-христиански; Мы «спасибо» не говорим, мы «спаси Христос» говорим. По-русски, по-нашему по-христиански.*

Диалектная принадлежность говоров.

Говоры синьцзянцев и харбинцев очень близки и восходят к говору нижегородских кержаков. В них отчетливо проступает северорусская основа, однако система вокализма с неполным оканьем сменилась системой с сильным аканьем. Поскольку говоры совмещают черты Северного и Южного наречий, их можно назвать средне русскими говорами. Важно подчеркнуть, что, будучи переселенческими, они по комплексу языковых черт не совпадают ни с одной группировкой первичных среднерусских говоров на территории Центральной России [Баранникова 1975: 29–31]. Наряду с консервацией диалектных черт, в говорах активно идет процесс междиалектного взаимодействия и заимствования лексики из испанского и португальского языков, образуются новые слова и значения.

ЛИТЕРАТУРА

- Баранникова 1975 — Л.И. Баранникова. Говоры территории позднего заселения и проблемы их классификации // Вопросы языкознания. 1975. №2. С.22–31.
- Ганенкова 2017 — Т.С. Ганенкова. О языковой и этнолингвистической ситуации старообрядцев Сувальско-Сейненского и Августовского районов Польши и Латгалии // Вестник славянских культур. 2017. Т.46. С.103–121.
- Гжибовский 2010 — Ст. Гжибовский. Фонетические особенности русского говора старообрядцев в Польше // Humaniora: Lingua Russica. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика XIII. Развитие и вариативность языка в современном мире I. Тарту, 2010. С.43–55.
- Гжибовский 2011 — Русский островной говор в польском языковом окружении // Польско-русские языковые, литературные и культурные контакты / Отв. ред. С. Гжибовский, В.А. Хорев, М. Волос. М.: Квадрига, 2011. С.45–59.
- Гжибовский, Глушковский 2008 — Ст. Гжибовский, М. Глушковский. Социоллингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур (Польша) // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / Отв.

ред. Л. Л. Касаткин. М.: Языки славянских культур, 2008. С.200–214.

Гжибовский, Глушковский 2013 — Ст. Гжибовский, М. Глушковский. Диглоссия и сферы употребления польского языка и русского говора в общине старообрядцев Сувальско-Августовского региона // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. М.: Академиздатцентр «Наука» РАН, 2013. С.379–389.

Глушковски 2014 — М. Глушковски. Особенности языка среднего поколения старообрядцев сувальского и августовского регионов // *Staroobrzędowcy za granicą 2: Historia, religia, język, kultura* / Red. D. Paśko-Konecniak, M. Ziółkowska, S. Grzybowski, M. Głuszkowski. Toruń: EIKON, 2014. С.89–98.

Глушковский 2011 — М. Глушковский. Последний этап развития языкового и культурного контакта (На примере некоторых идиолектов молодого поколения польских старообрядцев сувальского и августовского регионов) // Польско-русские языковые, литературные и культурные контакты / Отв. ред. С. Гжибовский, В.А. Хорев, М. Волос. М.: Квадрига, 2011. С.60–71.

Иссерс 2014 — О.С. Иссерс. Речевое поведение староверов, проживающих в инокультурной среде // *Staroodrządowcy zagranicą 2* / Red. M. Głuszkowski, D. Paśko-Konecniak, M. Ziółkowska-Mówka, St. Grzybowski. Toruń: EIKON, 2014. S. 33–41.

Касаткин 2008 — Л.Л. Касаткин. Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. М.: Языки славянских культур, 2008. С.573–608.

Касаткин 2011 — Л.Л. Касаткин. Прародина старообрядцев села Кунича Флорештского района Молдавии по данным их языка // Липоване: история и культура русских старообрядцев: к 200-летию юбилею первого переселения некрасовцев в российские пределы. Вып. VIII / Ред.-сост. А.А. Пригарин. Одесса; Измаил, 2011. С.178–193.

Касаткин 2013 — Л.Л. Касаткин. Сохранение в говорах старообрядцев диалектных черт прошлых эпох // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М.: Академиздатцентр «Наука» РАН, 2013. С.424–442.

Касаткин 2017 — Л.Л. Касаткин. Русский говор села Покровки Дондюшанского района Молдавии // Л.Л. Касаткин. Избранные труды. Т.П. М.: Издательский Дом ЯСК, 2017. С.188–203.

Королёва 2017 — Е.Е. Королёва. Диалектный словарь староверов Латгалии. Т.1 (А–В). Рига: Институт Староверия Латвии, 2017.

Кюльмоя 2004 — И.П. Кюльмоя. О влиянии эстонского языка на говоры Западного Причудья // Очерки по истории и культуре староверов Эстонии. I / Отв. ред. И.П. Кюльмоя. Тарту, 2004. С.155–159.

Кюльмоя 2014 — И.П. Кюльмоя. Исследование языка и культуры староверов Эстонии на кафедре русского языка Тартуского университета (2007–2013) // Международные Заволокинские чтения. Сб.3 / Отв. ред. О.Г. Ровнова. Рига, 2014. С.215–221.

Манаенкова 1989 — А.Ф. Манаенкова. Словарь

русских говоров Белоруссии. Минск, 1989.

Морозова 2017 — Н. Морозова. Научное наследие В.Н. Чекмонаса (1936–2004): изучение старообрядчества Литвы // *Slavistica Vilnensis*. 2017. №62. С.139–150.

Морозова, Чекмонас 2007 — Говоры старообрядцев Литвы: особенности и проблемы происхождения // Фольклор старообрядцев Литвы. Т.1. Сказки. Пословицы. Загадки. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2007. С. 51–70.

МСРСГП – В.Н. Немченко, А.И. Сеница, Т.Ф. Мурникова. Материалы для словаря русских старожиловских говоров Прибалтики / Под ред. М.Ф. Семеновой. Рига, 1963.

ПЖ 2015 — Д. Зайцев. Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева / Подготовила к изданию Ольга Ровнова. М.: Альпина нон-фикшн, 2015.

Пилипенко 2017 — Г. П. Пилипенко. Переключение кода в русском языке старообрядцев Латгалии // *Jezikoslovní zapiski* 23. 2017. №1. С.153–171.

Плотникова 2008 — А.А. Плотникова. «Наша папаруда старше вашего молебена» (к вопросу русско-румынских контактов в языке и фольклорной традиции) // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. М.: Языки славянских культур, 2008. С.149–161.

Поташенко 2007 — Г. Поташенко. Традиции исследований старообрядцев Литвы: от демографии к истории конфессии и социолингвистике // *Etniškumo studijos*. 2007. Baltijos region rusai: mažumairvalstybė / Русские в странах Балтийского региона: меньшинство и государство. Vilnius, 2007. №2. Р.194–211.

Ровнова 2006 — О. Г. Ровнова. Староверы Западного и Восточного Причудья: проблема конфессиональных и языковых связей // *Humaniora: LinguaRussica*. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика IX. Взаимодействие языков и языковых единиц. Тарту, 2006. С. 244–270.

Ровнова 2010 — О. Г. Ровнова. «Полиглоты поневоле»: языковая ситуация в старообрядческих общинах Южной Америки // *Staroobrzędowcy za granicą* // Pod redakcją M. Głuszkowskiego i St. Grzybowskiego. Toruń: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010. S.137–157.

Ровнова 2014 — О.Г. Ровнова. Говор старообрядцев Южной Америки по письменным материалам // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. Вып.3. Диалектология. М., 2014. С.374–399.

Ровнова 2016а — О.Г. Ровнова. «Бегут не от калача, а от бича»: к истории переселения старообрядцев из Южной Америки в Россию (2008–2016) // Международные Заволокинские чтения. Сборник 4 / Отв. ред. О.Г. Ровнова. Рига, 2016. С.497–517.

Ровнова 2016б — О.Г. Ровнова. «Маленько переформили сарафан»: современная одежда старообрядцев Южной Америки // Живая старина. 2016. № 3. С.41–45.

Ровнова 2017 — О.Г. Ровнова. «Надо по-русски говорить»: старообрядцы о сохранении русского языка в Южной Америке // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. Вып.12. Диалектология. – М., 2017. С.379–389.

Ровнова 2018а — О.Г. Ровнова. О проекте «Словаря

говора старообрядцев Южной Америки» // Исследования по славянской диалектологии 19–20. Славянские диалекты в современной языковой ситуации. Диалектный словарь как способ исследования славянских диалектов / Отв. ред. Л.Э. Калнынь. М.: Институт славяноведения РАН, 2018. С.188–201.

Ровнова 2018б — О.Г. Ровнова. Репатриация старообрядцев Южной Америки на современном этапе: вопросы, мнения, оценки // Проблемы обустройства в России староверов-переселенцев из-за рубежа. Материалы конференции, Москва, 1 июня 2018 г. М.: Культурно-паломнический центр им. прот. Аввакума, 2018. С.93–102.

Ровнова, Кюльмоя 2008 — О.Г. Ровнова, И.П. Кюльмоя. Говоры староверов в современной Эстонии // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. М.: Языки славянских культур, 2008. С.280–299.

Ровнова, Савинов 2015 — О.Г. Ровнова, Д.М. Савинов. Русские диалекты материковой части Западного Причудья (Эстония) в лингвогеографическом аспекте // Актуальные проблемы русской диалектологии. К 100-летию издания Диалектологической карты русского языка в Европе: Тезисы докладов Международной конференции 30 октября — 1 ноября 2015 г. М.: Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, 2015. С.176–179.

Ровнова, Савинов 2017 — О.Г. Ровнова, Д.М. Савинов. Соотношение диалектных черт первичного и вторичного говора (старообрядцы-«каменщики» Казахского Алтая и «синьцзянцы» Южной Америки) // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. Вып.12. Диалектология. М., 2017. С.319–332.

СРГСЭ — О.Н. Паликова, О.Г. Ровнова. Словарь говора староверов Эстонии. Тарту: Общество культуры и развития староверов Эстонии, 2008.

Узенёва 2009 — Старообрядческие говоры в Болгарии: современное состояние // Simpozij Obdobja 26: Slovenska narečja med sistemom in rabo. Ljubljana, 2009. С.141–147.

Узенёва 2008 — Е.С. Узенёва. Обряды семейного цикла староверов Болгарии // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. М.: Языки славянских культур, 2008. С.171–183.

Узенёва 2015 — Е.С. Узенёва. Культурно-языковая интерференция в традиции староверов Болгарии // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи / Материалы VI Международной научно-практической конференции (г. Улан-Удэ, 7–8 августа 2015 г.). Улан-Удэ, 2015. С.254–263.

Чекмонас 2001 — В.Н. Чекмонас. Старообрядческие говоры Литвы и проблемы исторической диалектологии русского языка // Русский язык: исторические судьбы и современность: Международный конгресс исследователей русского языка. Труды и материалы. М.: МГУ, 2001. С.62–63.

Чекмонас, Морозова 1998 — В. Чекмонас, Н. Морозова. О понятии, особенностях и проблемах происхождения традиционного говора старообрядцев Литвы // Старообрядцы Литвы: материалы и исследования (1996–1997) / Ред. В. Чюбринскас. Вильнюс, 1998. С.41–61.

Юхименко 2012 — Елена Юхименко. История старообрядчества и пути миграции сторонников старой веры // Дни в Романовке. Японские фотографии, запечатлевшие русское старообрядческое село в Маньчжурии на рубеже 1930-х — 1940-х годов, из собрания Приморского государственного объединенного музея имени В.К. Арсеньева во Владивостоке. М.: Благотворительный фонд В. Потанина, 2012. С.14–39.

Głuszkowski 2011 — M. Głuszkowski. Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego // Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2011.

Paško-Konecniak 2011 — D. Paško-Konecniak. Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie // Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2011.

SGS — I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa. Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1980.

Сокращения географических названий

АРГ — Аргентина
БЛВ — Боливия
БРЗ — Бразилия
УРГ — Уругвай

И.Н. РУЖИНСКАЯ

КАРЕЛИЯ В РЕЭМИГРАЦИОННОЙ ПРАКТИКЕ СТАРООБРЯДЦЕВ: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Важнейшим компонентом прогрессивного развития экономической сферы приграничных регионов является демографический фактор. При очевидной взаимообусловленности экономических и социально-демографических процессов вариативной формой оптимизации кризисных явлений является миграция. Трагические реалии эпохи XX в. привели к тому, что за пределами современной России сегодня проживает не менее 35 млн. соотечественников, что позволяет признать российскую зарубежную диаспору одной из самых многочисленных в мире [7, с.102]. Не случайно в приоритетах внешнеполитической деятельности России 2000-х годов выделяется устойчивый диаспоральный вектор в сторону такого социума, как «соотечественники за рубежом». При всей вариативности диффузионных процессов в специфическом диалоге «государство — Русский мир» особое внимание обращено к категории тех, кто говорит по-русски, думает по-русски и хочет вернуться в Россию. Подтверждением масштабности государственных инициатив в этом вопросе стало создание правового пространства для возвращения и адаптации соотечественников. Так, например, в 1999 г. был принят закон «О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом», а в 2006 г. появилась государственная программа «По содействию добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников». В соответствии с данными инициативами федерального центра выстраивается политика российских регионов. Как показала практика, основополагающее значение к реализации декларируемого имели социально-экономические потребности «территории вселения», особенно той, в которой демографические процессы вызвали наибольшую обеспокоенность. Ликвидировать кризисные явления призван комплекс мер: нормативно-правовые и организационно-финансовые инициативы, а также информационные ресурсы федерального центра и регионов [1, с.28]. В 2013-2018 гг. в Программе переселения соотечественников участвовала Карелия. Опыт данного субъекта по приему, расселению, трудоустройству и социальной адаптации мигрантов можно считать достаточно успешным [4, с.103-104]. Однако ресурсные возможности традиционных подходов к решению социально-демографических проблем регионов России за счет сегмента миграционной системы ограничены. Особый скепсис вызывает применение данного ресурса в перспективном развитии приграничных локусов страны. Не

случайно прогностический анализ специалистов свидетельствует о необходимости разработки новых механизмов государственной поддержки сельских территорий [3, с.43].

Вариативной формой таких инициатив является миграционная политика государства и регионов по отношению к сообществу зарубежных старообрядцев, возвращающихся на территорию современной России. Ретроспективная картина миграционных потоков данного социума свидетельствует, что самым масштабным «исходом» старообрядцев из России был советский период. Среди факторов влияния были не только антирелигиозные гонения по отношению к общинам, но и экономический прессинг. Неприятие политики национализации собственности и коллективизации хозяйств вынудило представителей старообрядческого сообщества осесть на сопредельных территориях. Так, например, общины Урала, Сибири, Дальнего Востока в 1930-е гг. мигрировали на территорию Китая. С установлением коммунистического режима в стране для старообрядцев возникла реальность новых гонений. При поддержке Управления Верховного комиссара ООН по делам беженцев и Толстовского Фонда поддержки эмигрантов из СССР семьи старообрядцев переехали в Австралию, Новую Зеландию, страны Американского континента. Степень их адаптации на новых территориях проживания была различна, варьируясь от вынужденной ассимиляции с утратой языковой идентичности до максимальной замкнутости с максимальным сохранением ментальности и поведенческих норм. Особую роль в этом процессе играл экономический фактор. Сохранение традиционного цикла аграрных работ в фермерских хозяйствах с минимизацией контактов общин с внешним иноэтничным миром сохраняло популяцию от «замирщения» и потери старообрядческой идентичности. Особенно ярко это проявилось на примере старообрядческих общин Боливии, создавших на некогда пустующих землях страны рентабельные фермерские хозяйства. Однако лоббирование интересов крестьян - кока-лери боливийским правительством Эво Моралеса создало для русских старообрядцев реальную угрозу потери экономической стабильности общин. Этот фактор вкупе с сохранением в «рассеянии» памяти об исторической родине привел к иммиграции старообрядцев на территорию российского Приморья и Амурского края. Опыт адаптации семей переселенцев к реалиям современной России позволяет выявить целый комплекс факторов влияния. С экономической точки зрения, в страну

возвращаются русскоязычные трудоспособные соотечественники с многолетним адаптативным опытом, практикой фермерских хозяйств, устойчивым желанием деятельности в аграрном секторе. Этому многолетнему социуму присуща особая этика труда, исключая социальные пороки нерелигиозного общества. Однако с другой стороны, за годы жизни в «рассеянии» [5] сообщество старообрядцев выработало устойчивый приоритет труда замкнутыми автономными группами, не социализированными в правовое, административное, а также иносоциальное пространство страны. Не случайно у специалистов-аналитиков стал возникать закономерный вопрос: не останется ли это сообщество диаспоральным в современной России [6, с.195]? Коллективные усилия по предотвращению негативных факторов влияния привели к необходимости «взаимной» адаптации старообрядцев, государственных институтов, общественных организаций и экономических структур страны. Ключевым фактором в этом плане, на наш взгляд, стал закон «О Дальневосточном гектаре», принятый по итогам Восточного экономического форума 2015 г. Регулируя земельные и лесные отношения, связанные с предоставлением гражданам РФ участков, находящихся в государственной или муниципальной собственности, данный акт стабилизирует базу фермерских хозяйств старообрядцев. Дальнейших усилий требуют вопросы льготного кредитования и налоговой поддержки, а также правовой коррекции Программы переселения соотечественников, не имеющей специальных статей по адаптации старообрядцев. У представителей данного сообщества отсутствуют общеупотребимые критерии миграционной адаптации (документы об образовании и профессиональной квалификации, стаж трудовой деятельности). Эти формальные факторы, как показала практика, являются существенными барьерами «вхождения» старообрядцев в экономико-правовое пространство современной России.

«Пилотный» проект первичных территорий вселения позволяет не только анализировать результаты приобретенного опыта, но и транслировать его успешные примеры в миграционное пространство субъектов РФ, испытывающих наибольшие проблемы в сфере трудового потенциала. Для Карелии, на наш взгляд, это актуально по целому ряду факторов. Привлекательность региона была и есть наиболее эффективным направлением для привлечения и закрепления трудоспособного населения в регионе [2, с.102]. Успешный опыт адаптации трудовой миграции в Карелии, социально-экономическая потребность региона в развитии сельских территорий с толерантным населением позволяет говорить об устойчивом ресурсном потенциале республики, как ареале поселения старообрядческих семей. Комплекс разноуровневых программ по развитию малого предпринимательства в Карелии, сельского хозяйства, национальной

политике и межконфессиональным отношениям создают правовое поле, мобильно реагирующее на «вызовы» миграционных потоков. Надо признать, что Карелия обладает большим внутриконфессиональным ресурсом, поскольку является одним из исторических центров староверия на территории России. Сюда, на окраины Российского государства, бежали первые представители старообрядческого сообщества XVII в. Здесь они создали скитские поселения и явили многочисленные примеры «стояния за веру». Несмотря на антистарообрядческие гонения предшествующих эпох, усилиями инорегиональных общин за последние 20 лет в Карелии возрождаются религиозные общины, и восстанавливается сакральное пространство «древлеправославия». Сегодняшняя Карелия — это место активных паломнических практик и религиозного туризма общин не только внутрироссийского, но и зарубежного старообрядчества (страны Балтии, Беларусь). Регистрация старообрядческой общины в Петрозаводске в 2014 г. (председатель О.М. Малкина) инициировала активный диалог верующих с представителями республиканской власти. Официальные визиты в Карелию митрополита Московского и всея Руси Корнилия в 2016-2017 гг. инициировали старообрядческое храмостроительство в Петрозаводске. На сегодняшний день построена часовня преподобного Сергия Радонежского и окончена проектная работа по строительству храма во имя святителя Николы Мир Ликийских Чудотворца. Ответный визит главы Карелии А.О. Парфенчикова на Рогожское подтвердил предложения власти по поводу помощи потенциальным переселенцам из старообрядческих общин Латинской Америки (предоставление земельных участков). В результате поездки в Карелию группы старообрядцев из Бразилии летом 2018 г. произошло их знакомство с условиями проживания в республике, как возможном месте реэмиграции. Таким образом, социально-экономический и религиозно-культурный потенциал региона может быть привлечен для адаптации старообрядческого социума инорегионального и зарубежного происхождения. Законодательно-правовой комплекс, скорректированный опытом «пилотного» проекта Дальневосточного ФО, позволяет минимизировать ошибки в административно-управленческой сфере. Эти факторы, на наш взгляд, имеют не только экономический и социальный ресурс, но способствуют позитивному имиджу региона среди соотечественников, имеющих перспективные планы возвращения на историческую родину.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. Безгачева В.В. Государственная политика Российской Федерации по поддержке зарубежных соотечественников: содержание и механизмы реализации (на примере Сибирского федерального округа в 2000-е гг.) // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 411 (октябрь). С.28-33.

2. Влияние социально-трудовой мобильности населения на воспроизводство трудового потенциала приграничного региона (на примере Республики Карелия) / [Е. А. Михель и др.]; Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт экономики Карельского научного центра Российской академии наук. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2013.
3. Жирнель Е.В., Кулакова Л.М. Устойчивое развитие и модернизация экономики сельских территорий России // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. Серия: Регион: экономика и управление. Петрозаводск, 2015. №3. С.35-44.
4. Кузнецова Е.С. Влияние процессов миграции на развитие республики Карелия в прошлом и настоящем // Международная экономическая интеграция: материалы Пятого Молодежного экономического форума, 14-15 ноября 2013 г., [г. Петрозаводск]. - Петрозаводск, 2013. С.103-107.
5. Сморгунова Е.М. Исход или рассеяние русских староверов // Обсерватория культуры. 2007. №2. С.132-139.
6. Теплоухова М.В. Возвращение старообрядческой общины: чужой среди чужих, чужой среди своих? // Известия Алтайского государственного университета. 2011. №4-1. С.194-199.
7. Чепиницкая П.Р. Категория «соотечественники за рубежом» в модусе этносоциологии и сетевая структура «Русского мира» // Теория и практика общественного развития. 2011. №8. С.102-104.

В.К. СЕМИБРАТОВ, П.В. ПОЛОВИНКИН

ФИРС МИХЕЕВИЧ НАЙМУШИН И ЕГО СЕМЬЯ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ САМАРСКОГО И ВЯТСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

На кладбище близ старообрядческой д. Подосиново Малмыжского района Кировской области до самого последнего времени стоял изъеденный временем покосившийся деревянный крест с вырезанной на нём крупной надписью: «НАЙМУШИНЪ ФИРС МИХЕЕВИЧ ПРЕДСТАВИЛСЯ В 1934 г.».

Теперь об этом в своё время очень известном человеке помнят разве что немногочисленные старожилы. Один из них, в частности, рассказывал, что «если в деревне у кого-нибудь пала корова, он хозяину безвозмездно давал денег для того, чтобы тот мог купить новую корову» (1).

Память о Фирсе Михеевиче запечатлелась и в названии леса, которым он некогда распоряжался — Наймушинский.

Большой дом в годы так называемого раскулачивания был у Ф.М. Наймушина отобран. Сначала в нём размещалась местная школа, а после того, как здание перевезли в д. Большой Сатнур, его занял интернат для детей, который сгорел.

Известно подосиновцам и о том, что до революции Фирс Михеевич был самарским лесо-промышленником. Правда, сведения об этом легендарные: «Жена его немка содержала первоначально все заводы, он был поставлен просто управляющим... Был он из простой семьи, похоже. А затем развернул свою деятельность. А когда раскулачили жена у него уехала домой на родину в Германию, а сам он просился в своё имение в Самару, хотя бы сторожем, но его близко не подпустили» (2).

На истинные факты жизни и деятельности Ф.М. Наймушина, его родных и близких проливают свет материалы Центрального государственного архива Самарской области (ЦГАСО) (3) и периодических изданий конца XIX — начала XX вв. (адреса-календари, справочные и адресные книги и т.п.)

Из них следует, что Наймушины жили в волостном селе Екатериновка Самарского уезда и губернии (по нынешнему территориальному делению — в Безенчукском районе Самарской области).

В словаре-справочнике по географии самарского старообрядчества об этом селе, в частности, говорится: «По данным Отчётов Самарского епархиального комитета Православного миссионерского общества, одно из наиболее „заражённых расколом“. Состояло из нескольких частей, которые ранее были самостоятельными сёлами: Фёдоровка, Алексеевка, Григорьевка и собственно Екатериновка. Значительная часть старообрядцев села проживала в Фёдоровке».



**Могила Ф.М. Наймушина. 2014 г.
Фото Е.В. Стрельцовой**

По данным епархиального миссионера Д. Александра, в Екатериновке было около 400 старообрядцев, из них около 300 — поморцев-брачников и федосеевцев. По выражению „Самарских епархиальных ведомостей“, «раскол занесён» в село примерно в 1825—1830 гг. *торговцами-лесопромышленниками из Вятской губернии* [выделено нами. — Авт.].

Руководителями поморцев в конце XIX в. были крестьяне Алексей Васильевич Кузнецов, Иван Маркин и Василий Савинов. По данным ЦГАСО, с 1869 или 1870 г. в доме крестьянки девицы Матроны Никитиной Севастьяновой без разрешения начальства существовал молитвенный дом федосеевцев. С этого же времени в доме умершего купца Михея Андроникова Наймушина существовал молитвенный дом филипповцев. К началу XX в. в селе было 3 моленных поморцев брачного и безбрачного согласия и одна так называемая „Евстифеева моленная“ — часовенного или спасова согласия. Моленная федосеевцев была построена местными купцами Малюшкиными и называлась „Малюшкина“. Она была самой богатой и благолепной в селе. Была разделена на две части: мужскую и женскую. Наставником федосеевцев в то время был старец Иона. При моленной жила старая дева Акилина Кормишина. Моленная поморцев располагалась неподалеку, в проулке, в доме Абрамовых. Ухаживала за моленной старица Устинья Абрамова. Последним наставником поморцев Екатериновки был старец Иван Игнатьевич. Во время организации колхозов все моленные были разорены. С этого времени верующие стали молиться по домам. Число старообрядцев постепенно сокращалось. Сначала прекратили существование филипповцы, затем федосеевцы. Поморцы продол-



Особняк Ф.М. Наймушина. Рис. Вагана Каркарьяна.



Особняк Ф.М. Наймушина

жали собираться в доме Раисы Ивановны Кольчугиной до 80-х гг. XX в.» (4).

У главы упомянутого в справке молитвенного дома поморцев филипповского согласия М.А. Наймушина(?— до 1890) было двое сыновей.

Жену старшего, Иллариона (1854—?), звали Марией Ивановной (1863—?). У них родились: Александр (12.01.1890—?), Вадим (24.03.1897—?), Антонина(1892—?). В 1896 г. семья проживала в собственном доме в 3-й части Самары, на лесной пристани. И.М. Наймушин имел лесные пристани с телефонами не только по Волге, но и по Самарке. Известен он и как член Самарского губернского попечительства детских приютов, в которое наряду с ним входили старообрядцы белокрыницкого согласия А.М. Мальцев (с. Балаково Самарской губернии) и И.Л. Санин (г. Самара) (5).

По смерти супруга «капитал возобновила» на своё имя вдова, которая продолжила занятие торговлей лесом на «лесной пристани» за рекой Самаркой. По всей видимости, её дела шли неплохо. Она имела собственный дом с телефоном на ул. Дворянской, телефон был поставлен и на пристани.

В архивных делах за 1896 г. Илларион Михеевич Наймушин и за 1900 г. Мария Ивановна Наймушина записаны «православными», хотя все их дети занесены в «раскольничьи» метрические книги.

7 апреля 1908 г. М.И. Наймушина обратилась в Самарское полицейское управление с просьбой о выдаче метрик на её троих детей для предоставления в учебное заведение. В них они все указаны «поморской секты».

В 1916 г. купчиха направила подобную просьбу в Самарское губернское правление с той же просьбой, но только уже непосредственно по сыну Александру, поступающему в военное училище.

Фирс Михеевич Наймушин (1857—1934) был женат на Клавдии Андреевне (1876—?). Сведений о детях в архивных документах нет.

Торговлей лесом и щепным товаром он, самарский купец I-й гильдии, занимался на «лесной пристани» на берегу р. Волги 3-й части города, где находились лесопилка и два склада.

В одном из архивных дел за 1898 г. Фирс Михеевич упомянут как «временно казанский купец», который просит у городских властей разрешения на постройку пристани, паровой каменной и деревянной лесопилки, жилых домов и склада для разных изделий из леса и их сбыта. Участок под постройку в 3500 квадратных сажен был арендован Ф.М. Наймушиным до 1904 г. с ежегодной платой 602 руб. в год и располагался в 3-й части г. Казани на берегу р. Волги выше лесной пристани. Содержание проходящих рядом дорог купец брал на свой счёт.

Позднее фамилия Наймушиных значится в списках самарской «Любимовской моленной».

В 1900 г. на ул. Вознесенской (Степана Разина, 106) для Ф.М. Наймушина по проекту известного самарского зодчего Филарета Петровича Засухина (1867 — ?) (6) был построен современный особняк, подобного которому в Самаре того времени не было. Более века, до 2007 г., пока здание, признанное двумя десятилетиями ранее объектом культурного наследия регионального значения, не уничтожил пожар, оно зримо напоминало о самарском лесопромышленнике.

Скорбящий по поводу утраты архитектурной жемчужины автор даёт ей такое описание:

«Здание занимало островное положение на участке, с отступом от красной линии улицы Степана Разина, по линии улицы находилась ажурная кованая металлическая ограда с воротами и калиткой.

На цокольном кирпичном этаже стояло 2-этажное деревянное оштукатуренное здание с мансардой. Внешний облик был решён в стиле модерн с чертами германского неоромантизма. Здание представляло собой сочетание объёмов разной величины, которые соответствовали назначению внутренних помещений. Фасады были оштукатурены и окрашены. Вертикальная доминанта восточного фасада — трехъярусная башня, расположенная по центральной оси, в нижнем ярусе которой находился главный вход в здание в виде портала с полуциркулярной перемычкой и имитацией замкового камня. Во втором ярусе расположен балкон. Завершалась

башня широким карнизом. Венчающий карниз над одноэтажными объёмами со стороны восточного фасада поддерживался резными деревянными кронштейнами. Южный фасад акцентирован массивным ризалитом (выступом на фасаде) с широким треугольным щипцом и высоким проемом витража (на высоту двух этажей) с полуциркульной перемычкой. В ризалите северного фасада расположена внутренняя парадная лестница. Вертикальной доминантой западного „волжского“ фасада являлась 4-ярусная башня, которая завершалась остроконечным 4-гранным шатром. С северной стороны к ней первоначально примыкали широкие открытые террасы в уровне первого и второго этаже, позднее обстроены стенами.

Здание имело свободную асимметричную планировку с коридорно-анфиладной системой помещений. Несущие стены цокольного (подвального) этажа выполнены из полнотелого глиняного кирпича, стены верхних этажей — из бруса лиственницы, снаружи обложены кирпичом, перегородки — деревянные. Внутренняя парадная лестница соединяла первый и второй этажи» (7).

Интересна биография наймушинского особняка, делающая его и памятником истории.

Ещё до октябрьских событий 1917 г. дом принадлежал графу Мстиславу Николаевичу Толстому (1880–1949), родному брату советского писателя-классика (8).

В годы Великой Отечественной войны (с 1941 по 1943) особняк занимала ранее находившаяся в Москве Британская военная миссия, затем в нём длительное время находился Центр планирования семьи и материнства.

Несмотря на то, что в 2015 г. здание сгорело и то, что осталось от предыдущего пожара, подверглось огню вновь, самарские власти не отказываются от восстановления уникального образца модерна (9).

Но вернёмся к сложному времени первых послереволюционных лет, о котором исследовательница истории самарского староверия И.Г. Будкина пишет: «В годы красного террора старообрядчеству был нанесён огромный урон, в значительной мере была уничтожена его социальная база. Из списков членов общин исчезли имена известных в губернии купцов и мещан — активных деятелей староверия, попечителей старообрядческих общин в нескольких поколениях: Саниных, Пензиных, Мальцевых, Наймушиных, Любимовых, Марковых, Малюшкиных. Одни бежали за границу, другие были физически уничтожены или сосланы, третьи были вынуждены скрываться от преследований в глухих сибирских деревнях или в Средней Азии, где советская власть еще не была установлена. <...> Судьба многих известных старообрядческих деятелей неизвестна» (10).

К счастью, этого нельзя сказать о Ф.М. Наймушине, который вынужден был бежать из Самары от обрушившихся на него после октября 1917 г. репрессий в глухие вятские леса, на родину предков.



Вид на д. Подосиново. 2011 г.

В д. Подосиново — своеобразной столице старообрядцев-беспоповцев малмыжского левобережья р. Вятки — было много родственников Фирса Михеевича. В 1891 г., например, фамилию Наймушины носили 6 из 53 семей (при общей численности населения 321 человек) (11).

В 1914 г. число жителей деревни достигло 494 (12). В это время все они вместе с жителями некоторых других «заражённых расколом» деревень были приписаны к приходу созданной в старообрядческой д. Полько Малмыжского уезда Вятской губернии Успенской единоверческой церкви (13), но, имея свой молитвенный дом, вряд ли её посещали.

В 1926 г. в деревне было 62 хозяйства (309 человек) (14).

Возможно, Фирс Михеевич имел какое-то отношение к спасению станка с остатками шрифта и книг, напечатанных в закрытой властями в с. Старая Тушка Малмыжского уезда старообрядческой типографии, основателем которой был знаменитый подвижник древле-православия Л.А. Гребнев (1868–1932). Не случайно именно в Подосиново все эти вещи прибыли в 1930 г. после очередного и последнего «раскулачивания» Луки Арефьевича (15).

В те же годы ускоренной «коллективизации» лишился, как мы знаем, своего дома и Ф.М. Наймушин, которого, к счастью, из деревни не выслали.

Через 10 лет после его смерти, в лихую годину Великой Отечественной войны, с разрешения властей в Подосинове вновь стал открыто действовать молитвенный дом. Теперь родные молились здесь за здоровье воюющих и упокой погибших, среди которых домой не вернулось семеро Наймушиных: Михаил Сидорович (1899 г.р.), Макар Сидорович (1903 г.р.), Прокопий Калитович (1903 г.р.), Василий Макарович (1904 г.р.), Евгений Кириллович (1922 г.р.), Василий Александрович (1923 г.р.), Степан Иванович (1927 г.р.) (16).

В начале 1950-х годов Подосиново с 50 дворами было центром сельсовета, объединявшего 8 населённых пунктов (деревни Дубровка, Кучерга, Старый Арык, Новый Арык, Покровское, Приют, починок Саламатовский), в которых жил 1831

человек (17). При этом многие семьи являлись старообрядческими.

Так, в д. Новый Арык, согласно отчету уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Кировской области, таковых было 27. Из этой и других деревень в Подосиново, отмечал советский чиновник, «по субботам и воскресеньям приходило 30-40 человек — пожилые. В праздники пасха, рождество — собиралось до 200 человек, в том числе бывала и молодёжь. Дети школьного возраста молитвенный дом не посещали, но по праздникам ходили и дети. Также дети старообрядцев носят кресты, что было обнаружено при медосмотре детей» (18).

В 1979 г. подосиновский молитвенный дом был одним из пяти старообрядческих, действовавших на территории Кировской области (19).

В 1984 г. его закрыли окончательно.

Теперь мало что напоминает в Подосиново с населением менее трёх десятков человек о том, что деревня долгое время была духовным центром огромной округи. Практически не осталось и тех, кто общался когда-то со своими выдающимися земляками, одним из которых, несомненно, был Фирс Михеевич Наймушин.

В этой статье лишь приоткрыта завеса над его знавшей взлёты и падения жизнью и деятельностью. Их изучение авторы намерены продолжить.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Информация о Фирсе Михеевиче Наймушине, записанная Еленой Васильевной Стрельцовой (д. Большой Сатнур Малмыжского района Кировской области) со слов её отца Василия Галимжановича Егорова (1943 г.р., д. Арык Малмыжского района), уроженца д. Подосиново // Архив автора.

2. Там же.

3. В Центральном государственном архиве Самарской области сведения о Наймушинах содержатся, в частности, в фондах: 1 (Оп.1. Д.5985; Оп.12. Д.3752); 146 (Оп.1. Д.57, 62, 63); 150 (Оп.4. Д.217); 153 (Оп.1. Д.98); 465 (Оп.1. Д.2015).

4. География старообрядчества в Самарской губернии. Словарь-справочник (Г-3). [Электронный ресурс]. URL: <https://samstar-biblio.ucoz.ru/load/19-1-0-30> (дата обращения 27.05.2019).

5. Будкина И.Г. История старообрядчества в Самарской губернии. Часть 3. 1870—1905 гг. // <https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-856> (дата обращения 27.05.2019).

6. Согласно биографической справке, архитектор и инженер Ф.П. Засухин «родился в Муроме в мещанской семье. Окончил Муромское реальное училище (1886), институт гражданских инженеров в СПб (1903). В 1887 поступил на службу в строительно-отдел Самарского губернского правления младшим архитектором. В 1902—03 — архитектор Самарской земской управы. В 1903 призван на действительную воинскую службу» (Мельникова Н.В. Засухин Филарет Петрович // Историко-культурная энциклопедия Самарского края. Персоналии. Е—Л. / отв. ред.-сост. С.М. Лейбград; ред.-сост. Н.Д. Кудрина, И.В. Шелехова. Самара, 1994. С.87). Кроме особняка Ф.М. Наймушина, в Самаре по чертежам Филарета Петровича для горожан был построен и перестроен ряд

каменных и деревянных домов, Пушкинский народный дом, здание окружного суда. Ф.П. Засухин также «проектировал храмы в селе Наумовка Бугурусланского уезда и селе Старая Куликовка Ставропольского уезда, колокольню в бугульминском Александро-Невском мужском монастыре, вел надзор за строительством Пантелеймоновской церкви при больнице, занимался расширением Всехсвятской кладбищенской церкви, восстанавливал мельницу Бобермана за Самаркой» (Арутюнов А. 6 лет работы и 12 домов Филарета Засухина // <http://samcult.ru/heritage/14519>).

7. Смирнов С. Дом на ул. Степана Разина, 106, сегодня представляет собой не памятник старины, а памятник вандализму [Электронный ресурс]. URL: <https://livecity63.livejournal.com/134743.html> (дата обращения 27.05.2019).

8. Краткая биография «надворного советника, камер-юнкера Двора Его Императорского Величества» М.Н. Толстого такова: «Родился в Самаре. Учился в 1-м Московском кадетском корпусе, на агрономическом отделении Рижского политехнического института (окончил в 1905). Предводитель дворянства Бугурусланского (1906—11) и Самарского (1911—15) уездов. Владел родовым имением в с. Александровка Самарского уезда. В 1906 г. председатель Бугурусланской продовольственной комиссии. Работал в комитетах по организации помощи голодающим. В 1907 г. член губернской землеустроительной комиссии. В 1909—12 почётный мировой судья Самарского уезда. Активный деятель Асаковского комитета. В 1916—17 — Петроградский вице-губернатор. В 1920 эмигрировал. Умер во Франции» (Мartiновская А.И., Стрелкова З.В. Толстой Мстислав Николаевич // Историко-культурная энциклопедия Самарского края. Персоналии. Со-Я; дополнения (Материалы к «Самарской энциклопедии») / ред.-сост. Н.Д. Кудрина. Самара, 1995. С.97).

9. Кнор А., Кочетков А. До основания, а затем. Особняк Наймушина в Самаре построят заново [Электронный ресурс]. URL: <http://drugoigorod.ru/naumushin-restore/> (дата обращения 27.05.2019).

10. Будкина И.Г. История старообрядчества в Самарской губернии. Часть 5. 1918—1985 гг. [Электронный ресурс]. URL: <https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-858> (дата обращения 27.05.2019).

11. Подосиново [Электронный ресурс]. URL: <https://rodnaaya-vyatka.ru/places/94841> (дата обращения 13.05.2019).

12. Статистический справочник по Малмыжскому уезду Вятской губернии / Издание Малмыжского уездного земства. Малмыж, 1914. С. 226—227.

13. Православные храмы Удмуртии: справочник-указатель по документам Центрального Государственного архива Удмуртской Республики / сост. И.Н. Зайцева, Г.И. Самарцева. Ижевск: Удмуртия, 2000. С.345.

14. См.: Прим. 11.

15. Семибратов В.К. Изограф, книжник, просветитель: штрихи к творческой биографии Л.А. Гребнева. Киров, 2018. С.26.

16. Книга Памяти: Т.6 / сост. Леготин В.В., Люботин Н.П., Мусохранов Ю.П. Киров, 1994. С.482.

17. Родословная вятских сёл и деревень. Списки сельских населённых мест по районам Кировской области на 1 января 1950 года / подг. к публ. зам. директора Государственного архива Р.С. Шилиевой // Кировская правда. Киров, 1997. 3 апр. С.4, 18. Титова Е.И. Система образования старообрядцев в Вятском регионе в XIX—XX веках. Киров, 2016. С.98.

19. Там же. С. 102.

Е.М. СМОРГУНОВА

ПРЕОБРАЖЕНСКИЕ НАСТАВНИКИ И НАСТОЯТЕЛИ

*Памяти наставников Ивана Никифоровича Заволоко и
Михаила Ивановича Чуванова, прожившего сто лет без
одного года*

На Первом 1909-го г. Всероссийском Соборе христиан старообрядцев-поморцев, который был созван «ради обновления духовной жизни христиан», был поставлен один из «насульных вопросов в жизни Церкви Христовой» (1, с. 74) и главнейший для жизни общины: «О настоятелях и духовных отцах». Этот вопрос продолжает оставаться важным для руководства общиной и на Втором соборе в Москве в сентябре 1912 г. Уже «Предисловие» к Собору просто в перечне участников Собрания определяет качества и достоинства духовных руководителей: «изобилующие духовным богатством подвижники и мужи знания, исполненные Христовой Веры, сияющие нелестным благочестием, строжайшие хранители законов Божиих и блюстители отеческих преданий и обычаев». (2, с. 73] Собор специально обсуждает вопрос об увековечении памяти Поморских отцов. Они характеризуются как «христианский пример благочестия, положившие душу свою за други своя». Церковный календарь 1982 г., отмечая юбилей Собора, помещает на авантитуле икону поморского письма с изображением духовных руководителей Выгорецкого общежития.

В многочисленных статьях И.Н. Заволоко, появлявшихся в Старообрядческих календарях из года в год и освещавших самые различные темы — об Отцах Церкви, и об Иване Федорове, о переводах Ветхозаветного текста Библии и об издании Острожской Библии, и особенно в разборе «Поморских ответов» Андрея Денисова, киновиарха Выгорецкого монастыря (3-6), каждый раз специально подчеркивается роль духовных руководителей и наставников веры, объясняются принципы устройства Церкви Христовой, которая по словам св. Иоанна Златоустого «не стены и покров, а вера и житие... Церковь не стенами и столпами утверждается, но верою православною и житием благочестивым ограждающийся сияет ...» (4, с.4)

Современник и друг Ивана Никифоровича Заволоко, председатель Московской Преображенской старообрядческой общины — Михаил Иванович Чуванов, продолжая тему наставничества, в своем обстоятельном обзоре по истории древлеправославной староверческой церкви (7), объяснял истоки появления в староверии наставников: «Сохранение в староверии главных церковных таинств и нужд духовного руководства вызвали появление наставников.

Совершение таинств мирянами, обусловленное в древних служебниках и «Кормчей» особыми обстоятельствами, были по необходимости введены в обычай, ибо наступившие времена и есть — особые и крайние. Традиционно считается, что именно епископ Павел благословил наставничество такими словами: «в вас самех есть мужи священноцы, иноцы и прости блгочестивии мужие боящиеся Бога. Сами себе опасно и безбедно соблюдают, могут и приходящих к ним пользовати, и помогати в приключившихся нуждах. Друг другу помогайте, буди на всех благословение Господне от ныне и до века» (7, с.54). Эта статья была напечатана в «Календаре» в тот год, когда М.И. Чуванову исполнилось 95 лет, и 20 лет из них он был старейшим наставником Преображенской общины. А потому особенно ценны его характеристики. В них уже заложены основные принципы поведения и оценка достоинств старообрядческих наставников. За свой долгий век он знал многих в московской Преображенской общине. М.И. Чуванов начал собирать свои уникальные коллекции с истории Преображенского обители. В материалах, которые остались от Михаила Ивановича Чуванова, целая история двухсотлетней жизни наставников и настоятелей Преображенской общины. Она была устроена в Москве федосеевцами, и их общежитие было связано с Преображенским кладбищем. Основателем и первым наставником общежития был московский купец Илья Алексеевич Ковылин. Он руководил общиной 38 лет и начал свою деятельность с устройства карантина и кладбища в 1771 г., когда Москву постигла эпидемия чумы — «черного морового поветрия» (9, с.52; 10). Кладбище было устроено в Екатерининской Москве около с. Черкизова, у земляного вала, на границе города. Община стала монастырем со строгими правилами, с разделением на мужскую и женскую обители. В 1781 г. И.А. Ковылин ездил в Данилов монастырь Выговской пустыни, откуда привез Выговский устав, ставший вместе с федосеевским уставом основой для правил жизни Преображенской поморской общины. Храм на Преображенском кладбище был построен в 1790 г. В следующие годы община разрослась и насчитывала несколько тысяч прихожан. Известный поморский писатель Павел Любопытный сравнивал Преображенский храм с Ветхозаветным Сионом. Община жила в борьбе со временем и властью. И ее история во многом отражена в надгробных надписях членов

общины, покоящихся на Преображенском кладбище и теперь, в наши времена.

М.И. Чуванов начал собирать историю Преображенской общины и Преображенского кладбища еще в давние годы, когда были целы многие надгробия. Он составлял списки захоронений, старался узнать отсутствующие даты жизни и имена покойных. Искал описания старых могил и надгробий кладбища, сверял со списками наставников, иноков и других насельников Преображенского богаделенного дома. Он привлекал для составления своего списка различные исторические источники. Он стремился собрать все, что было связано с Преображенской общиной, искал книги, ранее принадлежавшие книжнице Преображенского согласия. Из книг Московского Преображенского богаделенного дома в коллекции М.И. Чуванова были, в частности — «Описание моровой язвы», изданное в 1775 г. типографией Московского Университета, и «Повесть или История Московского Преображенского кладбища» Е.А. Карева.

М.И. Чуванов собирал историю Преображенского кладбища многие годы. Поэтому из его материалов мы можем узнать то, чего уже нет сейчас: многие плиты были сбиты, памятники расколоты... Непосредственное знакомство с современным состоянием надгробий на старом Преображенском дало нам основание для некоторых исправлений и добавлений к имеющимся материалам; были привлечены также и другие исторические источники. Результаты работы были суммированы в статье «Два века Московского Преображенского некрополя» в специальном сборнике Археографической лаборатории исторического факультета Московского Государственного Университета под названием «Мир старообрядчества», а выпуск целиком посвящен Москве старообрядческой (10). И теперь из Преображенских надгробных надписей мы можем извлечь и представить себе всю иерархию почитаемых старовеерами добродетелей.

Первым считается и почитается Илья Алексеевич Ковылин, захоронение которого специально выделено среди других захоронений кладбища, и И.А. Ковылин имеет собственное и единственное наименование: «попечитель и учредитель».

«Под сим камнем погребено тело попечителя и учредителя Преображенского Богаделенного дома, московского купца Илья (Василий) Алексеевича КАВЫЛИНА, сконч. в 1809 году, августа 21 дня. по-полудни во 2-м часу на 78 году от рождения его. Похоронен 23 августа».

На боковой стороне надгробного камня прочитывается надпись, которая отражает самые сокровенные и важные мысли покойного о единстве церкви: и надпись словно обращена к живому, читающему ее.

«Смертный! помни, что Святая церковь, или духовное христиан собрание есть одно тело, которого глава Христос, и что всякое несогласие между христианами — болезнь церкви,

оскорбляющая главу ея, — так старайся убегать всех тех случаев, которые удобны к воспалению вражды и раздоров».

На самом надгробии фамилия Илья Алексеевича написана по-московски «Кавылин», и указано второе его имя «Василий». Павел Любопытный писал о нем: «Муж был ... примерной ревности благочестия. Он жил в мире не для себя, а для Церкви и для ближних ...».

Другие руководители Преображенской общины называются в их надгробных надписях «настоятелями» или «старейшими настоятелями». Если расположить настоятелей по годам их смерти, указанным в надгробных надписях, то можно получить последовательный список руководителей Преображенского общежития. Быть может, это не все бывшие в истории общины настоятели, но лишь те, у которых на Преображенском кладбище остались надгробные надписи. Это ценнейшие материалы для истории Преображенской старообрядческой обители:

1. Илья Ковылин — 1809 — 78 лет.
2. Василий Осипыч — 1829 — 46 лет.
3. Алексей Носков — 1836 — 82 года.
4. Георгий Гаврилович — 1870 — 83 года.
5. Антоний Симсонович — 1899 — 80 лет. (29 лет настоятельства).
6. Андрей Горлов — 1906 — 85 лет (старейший настоятель).
7. Василий Тимофеевич — 1907 — 53 года.

О настоятеле Василии Осипыче, кроме времени его кончины и возраста, известно еще, что он был крестьянином села Борисовского. «...настоятеля Владимирского округа, села Борисовского крестьянина **ВАСИЛИЯ ОСИПЫЧА**. Сконч. 1829 г. мая 9 дня. Жития его было от роду 46 лет. Погребен 12 того же месяца».

Московский мещанин Алексей Тимофеевич Носков стал настоятелем Преображенского Богаделенного дома и, прожив 82 г., удостоился определения старейшего настоятеля. Почтение к нему было вызвано 26-ю годами его неотлучного служения при сиротском доме, усердным старанием о благосостоянии обители и отеческим попечением о сиротах и неимущих. Он скончался, приняв имя Федот. «Под сим камнем погребено тело Преображенского Богаделенного Дома старейшего настоятеля московского мещанина **АЛЕКСЕЯ (Федот) Тимофеича НОСКОВА**, жития его было 82 года. Скончался сентября 12 дня 1836 года в 3 часа по полудни.

Сей почтенный муж находясь при сем сиротском общежитии 26 лет неотлучно, имел усердное старание о благосостоянии обители сей и отеческое попечение о сиротах и неимущих».

Настоятель Георгий Гаврилович назван в его надгробной надписи: «доблестный маститый отец» и «высокочтимый отец». Скорбя о его маловременном житии, его многочисленные духовные дети, погребая его на 83 г. от рождения, много сетовали и плакали, ибо любили его и почитали его труды. «Сей памятник здесь скрывает

сего доблестного маститого отца тело ГЕОРГИЯ (Василий) Гавриловича разлучившегося сего маловременного жития сего света на 83 г. от рожд. Декабря 16 дня в 4 ч. по-полуночи 1870 г. при многочисленном народе и духовных его детей погребено на сем месте во многом сетовании и плачи его любящих и почитающих его труды».

И далее надпись содержит полную радугу человеческих достоинств, со всеми составляющими ее цветами и оттенками: строгость жизни от юных лет; углубление разума в божественном писании; глубокое знание христианских обрядов и исповедание православной веры, великая ревность в учении; ответы на вопросы и разъяснения слов Божественного писания тем, которые нуждаются в этом разъяснении. За что и следует соответствующая награда и оценка перечисленных достоинств: высокочтимый от духовных детей, удостоенность от своего сословия, избрание настоятелем и духовным отцом, многими любовь и почитание, почтение к знанию и разумению Божественного писания, почитание за труды, сетование и плач любящих.

«Высокочтимый сей отец, от юных своих ты лет посвятил сам себя своей строгой жизни, чтобы углубить свой разум в Божественном Писании и достигнуть той цели и глубокого знания христианских обрядов, православному веру исповедание, в которой находясь великим ревнителем сего учения, за что и был удостоен от сего сословия, избран был настоятелем и духовным отцом и многими лицами любим и почитаем за его знание и разум Божественного Писания и ответ на вопросы всякому недоразумевающи в Божественном Писании слова разъяснения».

Надгробная надпись на камне написана так, словно составлявший эпитафию читает ее, стоя между погребенным и живыми, слушающими это надгробное слово: она то обращена в одну сторону, называя покоящегося под сим памятником «доблестного маститого отца» на «ты»: «от юных своих ты лет посвятил сам себя своей строгой жизни», то, обращаясь в другую сторону, писавший называет покойного в третьем лице: «избран был настоятелем и духовным отцом и многими лицами любим и почитаем за его знание и разум».

На старом Преображенском кладбище ближе всех к церкви, под родовым крестом, похоронен Антоний Симсонович, названный «Достопочтенным отцом». Родовой крест этого московского мещанина, с детства поступившего в Преображенскую обитель, был поставлен 22 января 1882 г. А сам Антоний Симсонович скончался 20 лет спустя, 20 июля 1902 г., прожив 80 лет, и был похоронен под именем Иануария. «Под сим памятником погребено тело раба Божия достопочтенного отца АНТОНИЯ СИМСОНОВИЧА скончавшегося 20 июля 1902 г. в час ночи.

Жития его было 80 лет, поступившего в сию Преображенскую обитель из детства его».

Его эпитафия составлена стихами, перечисляющими его вечные добродетели и

страдание за веру.

«Сей всеми почитаемый муж за веру Христову усердно пострадал.

А сиротам и бедным в нищете их помогал;

Он от юности сует мира сего удалялся;

и во святой сей обители водворялся.

Богослужебный устав изустно добре знал,

и в душеполезных подвигах жизнь свою мирно скончал».

Старейшим по возрасту настоятелем Преображенской обители был Андрей Филимонович Горлов, который прожил 85 лет. Даты его жизни в надгробной надписи указаны по старому стилю от сотворения мира и без перевода на новый: 7329-7414 (т.е. 1821–1905).

«Андрея Филимоновича ГОРЛОВА старейшего настоятеля Преображенской сей обители родивш. 7329 л. Скончавш. ноября мес. 11 дня 7414 лета. Жития его было 85 лет. Д.а. 30 ноября».

Его стихотворная эпитафия прямо обращается к родным и близким от лица покойного с просьбой о памяти и молитве:

«Духовная моя братия и сродницы,

Не забудьте меня, егда молитися

Но видевшие мой гроб поминайте

Мою любовь, и молитися Христу,

Да учинит дух мой с праведными».

Последним по времени настоятелем мужской Преображенской обители был Василий Тимофеевич, скончавшийся в 1907 г. Из своих 53-х лет 23 года он прожил в обители, был знатоком церковного устава, и его непрестанной заботой было церковное благочиние. Эпитафия настоятеля Василия Тимофеевича особенно отмечает его щедрость и любовь к ближним.

«... настоятеля мужской моленной ВАСИЛИЯ ТИМОФЕЕВИЧА сконч. 18 апреля 1907 г. в 7 ч. веч. на 53 г. от рождения. Д. а. 1 генваря.

Сей муж прожил в оной обители 23 года добре ведая о устав церковных службы, неустанно заботился о благочинии церковном, отличался щедростью и отзывчивостью к неимущим и по истине любил ближнего как себя самого».

Материалы по Преображенскому кладбищу дают возможность составить список, не только настоятелей, но и наставников обители. Они называются в Материалах (8) «наставниками» или сокращенно «наст.». Список наставников очень обогатится внутри по полноте информации: одни обозначены с максимальной полнотой — имя, отчество, фамилия и даты жизни; некоторые названы только по имени и без даты смерти; у других наставников указанная вторая часть имени может быть воспринята как фамилия или как отчество; у многих совсем отсутствуют даты жизни и возраст; при нескольких именах в скобках даны вторые имена, видимо, иноческие, и в то же время при указании «инок-наставник», второго имени нет. Александр Феодоров назван главным наставником, а Кузнецов Тимофей Иванов — иноком-наставником. Список содержит 78 имен, и они расположены по алфавиту.

1. Аким Ефимов (Иаков) наст.
2. Александр Феодоров наст. 3.III—1873
3. Алексей Феодоров Гл. Наст. 3 III—7391 - 1883
4. Андрей Алексеев Варакин. Наставник. 70 л. Сконч. I.III.—1841.
5. Андрей Гусик. Наст.
6. Андрей (Василий) Ефимов. Наст. 11.II. 1856—7364
7. Андрей Кондратьев. Наст.
8. Андрей Филимонов. Наставник. см. Горлов 1905
9. Антип Миронов (Иоанн). Наст. 4.XII.1819
10. Афанасий Антонович. Наст. 8.I.1856
11. Афанасий Иванов. Наставник.
12. Афанасий (Иоанн) Игнатов. Наст.
13. Василий (Иоанн) Иванов наст. 53 г. Ск. 18.V—1831
14. Василий Семенов наст. 13.VII—1859
15. Василий Яковлев. Наставник. Ск. 23.II —1917.
16. Ващенко Нестор. Наставник. ск. 5.III— 1953
17. Владычинский Феодор, наст.
18. Горячев Иван Тимофеевич. Наст. 31.I.1942
19. Григорий. Наставник.
20. Грачев Евфим Ив. Наст. 22.X.1818
21. Григорий Петров. Наст. 1854.
22. Димитрий. Наставник. 11.IV
23. Димитрий Андреев. Наставник. 10.XII.1888
24. Евфимий Григорьевич. Наст. 24.II.1834
25. Зенков А. наст.
26. Зиновий Осипыч. Наст. 7.IV
27. Иануарий Максимов. Наст.
28. Игнатий Трофимыч. Наст. 7253. 6.III— 1845
29. Илия (Елевферий) Иванов. Наст. 7.IX— 1771
30. Илларион Власов. Наст. 17.VII—1899
31. Иоанн. Наст. 13.V—1827
32. Иоанн Васильев. Наст. 28.VI—1878
33. Иоанн (Евфимий) Максимов. Наст.
34. Иоанн (Спиридон) Потапыч. Наст. 22.I-1824
35. Иоанн Терентьев. Наст.
36. Иродион Григорьев. Наст. 18.VIII—1845
37. Козьма (Димитрий) Пиминович. Наст.
38. Красилов наст.
39. Кузнецов Тимофей Иванов. Инок — наст. 1918
40. Лошкарев Василий Викулович наст. 16.VIII—1970.
41. Лука (Варфоломей) Терентьевич. Наст. 63 г. 24.IX—1818
42. Любезнов Василий Григорьевич. Наст. 79 л. 20.X.1963
43. Любушкин Димитрий (Петр) Тимофеевич. Наст. ск. 1.V—1863
44. Любушкин Иоанн Федоров. Наст.
45. Любушкин Никифор Федоров. Наст.
- 22.VII.—1880
46. Максим (Зотик) Власов. Наст. 3.I
47. Максим Семенов. Наст. 10.V—1864
48. Малафей Наст.
49. Малышев Георгий Ефимов. Наст. 56 л. 14.XII—1830
50. Малышев Иоанн Ефимов. Наст.
51. Малышев Иоанн Иванов. Наст.
52. Марков Иван (Иосиф). Наст. 18.IV— 1854
53. Мартин Наст.
54. Матфей (Индис) Алексеевич. Наст. 4.VII—1859
55. Матфей (Зотик) Григорьевич. Наст. 29.III—1855
56. Михаил. Наст. 23.II—1933
57. Михайло (Трофим) Иванов. Наст.
58. Назарий Николаевич. Наст. 5.IX—1856
59. Никита Агапиевич. Наст. 1908
60. Никифор (Андрей) Ефремыч. Наст. 23.IV—1832
61. Осиповы: Осипов Андрей. Наст. 28.X— 1854
62. Осипов Артемон. Наст.
63. Осипов Кирилл. Наст. 7.XI—1854
64. Осипов Никита. Наст.
65. Осипов Феодор. Наст. 5.VIII—1854
66. Лаврентий Иванович Осипов, наст., сконч. 1825 г. сентября 29 числа.
67. Паисий инок. Наст. 20.X—1923
68. Парфенов Георгий Давыдович. Наст. 2.II—1831
69. Пафнутий (Терентий) Лаврентьевич. Наст. 2.V—1865
70. Першин Филат Иванович. Наст. 1885 - 13.I—1969
71. Петр (Иосиф) Алексеевич. наст. 5.X
72. Петр Григорьев. Наст. 25.VII—1895
73. Петр Ефимович. Наст. 8.VIII—1865
74. Петр Лаврентьев. Наст.
75. Подгузов Иван Иванович. Наст. 76 л. 26.IV—1956
76. Раков Иоанн Тимофеев. Наст.
77. Раков Сергей Тихонов. Наст. 27.IV— 1862
78. Раков Тихон Яковлев. Наст.

Самое первое и древнее на кладбище захоронение — наставника Ильи Иванова, который скончался 7 сентября 1771 г. Наиболее поздние: Першин Филат Иванович (1885—13.I.1969), проживший 84 года, и Лошкарев Василий Викулович, скончавшийся 16 августа 1970 г.

На основании сохранившихся и известных дат смерти и захоронения наставников Преображенской общины мы можем установить хронологическую последовательность их, но, к сожалению, не везде указаны годы жизни или время захоронения, поэтому в список попадают только имена с датами:

1771 г. — Илия (Елевферий) Иванов. Наст. 7.IX—1771
1818 г. — Лука (Варфоломей) Терентьевич. Наст. 63 г. 24.IX—1818

Грачев Евфим Ив. Наст. 22.X.1818
 1819 г. — Антип Миронов (Иоанн). Наст. 4.XII.1819
 1824 г. — Иоанн (Спиридон) Потапыч. Наст. 22.I.1824
 1825 г. — Лаврентий Иванович Осипов, наст., сконч. 1825 г. сентября 29 числа.
 1827 г. — Иоанн. Наст. 13.V.1827
 1830 г. — Малышев Георгий Ефимов. Наст. 56 л. 14.XII.1830
 1831 г. — Парфенов Георгий Давыдович. Наст. 2.II.1831
 Василий (Иоанн) Иванов наст. 53 г. Ск. 18.V.1831
 1832 г. — Никифор (Андрей) Ефремыч. Наст. 23.IV.1832
 1834 г. — Евфимий Григорьевич. Наст. 24.II.1834
 1841 г. — Андрей Алексеев Варакин. Наставник. 70 л. Сконч. I.III.1841.
 1845 г. — Игнатий Трофимыч. Наст. 7253. 6.III.1845
 Родион Григорьев. Наст. 18.VIII.1845
 1854 г. — Григорий Петров. Наст. 1854
 Марков Иван (Иосиф). Наст. 18.IV.1854
 Осипов Федор. Наст. 5.VIII.1854
 Осипов Андрей. Наст. 28.X.1854
 Осипов Кирилл. Наст. 7.XI.1854
 1855 г. — Матфей (Зотик) Григорьевич. Наст. 29.III.1855
 1856 г. — Афанасий Антонович. Наст. 8.I.1856
 Андрей (Василий) Ефимов. Наст. 11.II. 1856—7364
 Назарий Николаевич. Наст. 5.IX.1856
 1859 г. — Матфей (Индис) Алексеевич. Наст. 4.VII.1859
 Василий Семенов наст. 13.VII.1859
 1862 г. — Раков Сергей Тихонов. Наст. 27.IV-1862
 1863 г. — Любушкин Димитрий (Петр) Тимофеевич. Наст. ск. 1.V-1863
 1864 г. — Максим Семенов. Наст. 10.V.1864
 1865 г. — Пафнутий (Терентий) Лаврентьевич. Наст. 2.V.1865
 Петр Ефимович. Наст. 8.VIII.1865
 1873 г. — Александр Феодоров наст. 3.III.1873
 1878 г. — Иоанн Васильев Наст. 28.VI.1878
 1883 г. — Алексей Феодоров Гл. Наст. 3 III.7391—1883
 1888 г. — Димитрий Андреев. Наставник. 10.XII.1888
 1895 г. — Петр Григорьев. Наст. 25.VII—1895
 1899 г. — Илларион Власов. Наст. 17.VII.1899
 1905 г. — Андрей Филимонов. Наставник. см. Горлов 1905
 1908 г. — Никита Агапиевич. Наст. 1908
 1917 г. — Василий Яковлев. Наставник. Ск. 23.II.1917.
 1918 г. — Кузнецов Тимофей Иванов. Инок - наст. 1918

1923 г. — Паисий инок. Наст. 20.X.1923
 1933 г. — Михаил. Наст. 23.II.1933
 1942 г. — Горячев Иван Тимофеевич. Наст. 31.I.1942
 1953 г. — Ващенко Нестор. Наставник. ск. 5.III.1953
 1956 г. — Подгузов Иван Иванович. Наст. 76 л. 26.IV.1956
 1963 г. — Любезнов Василий Григорьевич. Наст. 79 л. 20.X.1963
 1969 г. — Першин Филат Иванович. Наст. 1885 - 13.I.1969
 1970 г. — Лошкарев Василий Викулович наст. 16.VIII.1970.

У Лаврентия Ивановича Осипова, московского купца фабриканта, на надгробии пространная надпись, содержащая историю его жизни и похвалу его достоинствам:

«... московского купца фабриканта Лаврентия Ивановича ОСИПОВА, наст., сконч. 1825 г. сентября 29 числа в 7 ч. по-полудни. Жития его было 59 лет и 58 дней. В супружеской жизни 10 лет».

Краткие и емкие стихотворные строки содержат характеристики покойного, представляя нам образ старообрядческого наставника, умного, спокойного, отмеченного государством за его заслуги и крепкого в своей вере:

«Похвального ума, спокойствием советник. Все в мудрости любил, почтенный патриот. Был страждущим покров, невинности защитник.

Святыню чтит. Натуру славил. Друг сирот. Заслуга в нем. Медали, ленты, отличай - Владимир, Анна, Александр их украшали.

Многие настоятели Преображенской обители были попечителями Сиротского дома. Попечители в их надгробных надписях называются по-разному, и их должность выражена разными словами: «Сиротского дома настоятель», «Сиротский попечитель Преображенского богаделенного дома», «Преображенского богаделенного дома сиротского места попечитель», «Преображенского богаделенного дома Сиротский попечитель», «Сей почтенный муж находясь при сем Богаделенном сиротском общежительстве неотлучно имел усердное и отеческое попечение о сиротах и неимущих», «Сиротского дома старейший настоятель».

Вот имена Попечителей и настоятелей Сиротского дома и их жизненные истории, как они сохранились для нас из Преображенских эпитафий, в последовательности по годам попечительства и настоятельства:

Настоятель Сиротского дома Даниил Кирилович — 7324 (1816) г. Он был московским мещанином. Дата его смерти указана по старому стилю.

«... московского мещанина, Сиротского сего дома настоятеля ДАНИИЛА (Иосиф) Кириловича. Живота его было 58 лет 3 м. и 28 дней. Сконч. в лето 7324 месяца Апреля в 8й день, в 5 час. по-

полуночи».

Попечитель Любушкин Семен Федорович — 1817 г. Из большой старообрядческой семьи Любушкиных, которых на Преображенском кладбище осталось девятеро; четверо были наставниками, и из них — три брата — Иоанн, Никифор и Семен Федоровичи Любушкины.

«ЛЮБУШКИН Семен Федорович. Сиротский попечитель Преображенского богаделенного дома. сконч. 31 октября 1817 г. в 4 ч. по-полуночи. Жил 59 л. и 9 дней. Московский мещанин».

Братья Красиковы: Попечитель Красиков Алексей Терентьевич — 7327 (1819) г. 13 августа.

«... московского мещанина Сиротского дома старейшего настоятеля Алексея Терентьевича сына КРАСИКОВА. Жития ево было 60 лет 4 мес. и 27 дней. Сконч. в лето 7327 (1819) месяца Августа в 13 день в 11 ч. по-полудни. Погребен того же месяца в 14 день честно с великим сетованием любящих ево братию и сестрами».

Попечитель Красиков Лука Терентьевич — 7327 [1819] г. 24 сентября.

«... лежит тело московского мещанина и сиротского сего дома настоятеля Луки Терентьевича КРАСИКОВА. Живота его было 82 года 11 мес. и 6 дней. Сконч. в лето 7327 [1819] месяца сентября 24 день в 8 ч. пополудни и погребен того же месяца в 26 день на память святого славного и всехвальнаго Апостола Иоанна Богослова с великим сетованием любящих его».

Попечитель Прозоров Григорий Степанович — 1832 г.

«... Преображенского богаделенного дома Сиротского попечителя московского купца Григория Степановича ПРОЗОРОВА, сконч. 1832 года марта 13 дня по-полудни в 8-м часу. Жития его было 52 г. 4 мес. и 1 день».

Попечитель Мирон Иванов — 1841 г. Второе его имя — Стефан, а «Иванов», видимо, отчество, а не фамилия. Его почитают за усердие и особенно за отеческое попечение к его подопечным.

«... Преображенского богаделенного дома московского мещанина МИРОНА (Стефан) ИВАНОВА, сконч. 1841 г. генваря 11 дня. Жития его было 80 лет.

Сей почтенный муж находясь при сем Богаделенном сиротском общежительстве неотлучно имел усердное и отеческое попечение о сиротах и неимущих».

В надписи на камне имеются некоторые утраты и плохо читаемые буквы:

«Трепещут грозному и страшному гр тиу

Твоему предстояще от века человеци суда ожидающе

Правды твоя божественного чают

Праведного ответа тогда пощади же раба твоего верую к тебе

Преставльнаго и приносящныя

Твое пищи и блаженства сподоби».

Попечитель Никифоров Алексей
Никифорович — 1850 г. Алексей Никифорович

Никифоров был московским купцом 2-й гильдии и из прожитых им почти 81 года половину — сорок лет — был попечителем Преображенского Сиротского дома.

«... Преображенского богаделенного дома сиротского места попечителя Московского 2-й гильдии купца Алексея (Трофима) Никифоровича НИКИФОРОВА Наст. сконч. 1850 февраля 5 дня в 10 ч. по-полудни. Жития его было от рождения 80 лет и 11 м.».

Надпись на его надгробии рассказывает о добродетелях покойного. Те, кто воздвигают ему памятник, делают это в «незабвенную память будущим родам» и в благодарность от сирот настоящих времен, которым он был отцом и попечителем; он помогал также и не имеющим крова. И очень коротко говорится о трагическом моменте в его жизни, когда он оказался в плену: это был, видимо, 1812-й год, и значит Алексею Трофимовичу Никифорову было тогда 43 года.

«Сей памятник над гробом сего добродетельного и ревностного мужа воздвигнут в честь и душеспасительное назидание того, кто поставил его. В споболение о нем настоящих времен сиротах и в незабвенную память будущим родам. Сей был сиротам отец и попечитель неимущим крова.

Милостивый покровитель сорок лет звание богаделенного дома попечителя имел а в двенадцатом году участь пленника терпел».

Оба брата Красиковы, московские мещане и настоятели Сиротского дома, Алексей и Лука Терентьевичи, были погребены честно и с великим сетованием любящих их. Алексей Терентьевич назван старейшим настоятелем, а в надгробной надписи Луки Терентьевичи добавлено, что он был погребен 26 сентября в день Апостола Иоанна Богослова.

«Сей муж ревностно по Христе Боже яко Фанесс преизриха въ перен и по отеческих обретах он в путях правды был всегда неизменен он мудрыми советами давал силу многим истинну познания и крепко в ней стояти и самые сироты и странствующие имели его себе прибежищем. Хвалятся страны сооруженными им с братьех своих сиротскими домами и благоразумными в них установлениями и так же и московские обители мнозия от него полезного приняли в тех благих действиях и живот свой кончил».

Обоим братьям в заслугу ставится «ревность по Христе Боже», неизменность в путях правды, мудрые советы и помощь сиротам и странствующим. Они много сделали для сиротских домов и московских обителей, за что и похоронены были «честно с великим сетованием любящих» их «братию и сестрами». В эпитафии братья сравниваются с Финессом (Фанессом), библейским персонажем Книги Исход, Судий и Псалтири. Правильное написание имени, с которым сравниваются братья Красиковы, должно быть «Финеес», соответственно еврейскому, что

значит «медные уста». В святцах праведный Финеес отмечается 12 марта. Исх. 6, 25; Суд. 20, 28: Финеес, сын Елеазара, сына Ааронова, был после отца первосвященником Израильским (около 1500 г. до Р.Х.). Псалтирь, 105, 30-31: «И восстал Финеес, и произвел суд, — и остановилась язва. И это вменено ему в праведность в роды и роды во веки». За его благочестивую ревность Бог обещал ему, что священство навсегда останется в его роде.

«Благочестивую ревность» в вере и чтят более всего упокойных оставшиеся живые преображенские старoverы. По традиционным представлениям, больше всего ценились общественные заслуги и семейные добродетели. Покойных старoverов почитали за строгую жизнь, «разум в Божественном Писании», знание Святого Писания и Предания. Ценили за исполнение церковных законов, жизнь по церковному уставу, на основании Божественного писания, за «исповедание православной веры и научение» этому других. Любили за ревность в христианском знании, за верность древним обрядам, за соблюдение истинного благочестия. Эти качества и отличают настоящего духовного пастыря общины, настоятеля и наставника (11). Смысл его наставнического служения — руководить духовной жизнью общины, быть образцом для паствы и светильниками, как учил Апостол Петр.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Хвальковский П.Н. К 70-летию Собора старообрядцев-поморцев // Старообрядческий

церковный Календарь на 1979 г. Рига, 1979. С.74.

2. Хвальковский П.Н. К 70-летию Второго Всероссийского Собора христиан-поморцев в Москве // Старообрядческий церковный календарь на 1982 г. Рига, 1982. С.73-74.

3. Заволоко И.Н. Поморские ответы и их значение для старообрядчества (1723-1973). // Старообрядческий церковный календарь на 1973 г. Рига, 1973. С.3-5.

4. Заволоко И.Н. К 1600-летию со дня преставления Святителя Василия Великого (379-1979) // Старообрядческий церковный Календарь на 1979 г. Рига, 1979. С.3-5

5. Заволоко И.Н. О переводах ветхозаветного текста Библии на церковно-славянский язык (к 400-летию издания Острожской Библии) // Старообрядческий церковный календарь на 1981 г. Рига, 1981. С.3-6.

6. Заволоко И.Н. Светлой памяти протопопа Аввакума (К 300-летию со дня сожжения в Пустозерске 14 апреля 1682 года) // Старообрядческий церковный Календарь на 1982 г. Рига, 1982. С.3-5.

7. Чуванов М.И. Введение в историю древлеправославной старoverческой церкви // Старообрядческий церковный календарь на 1986 г. Рига, 1986. С.48-57.

8. Чуванов М.И. Преображенское клад-бище // Мир старообрядчества. Вып.2: Москва старообрядческая. М., 1995. С.183-210: Публикация Е.Сморгуновой.

9. Чуванов М.И. Памяти И.А. Ковылина // Старообрядческий церковный календарь на 1985 г. Рига, 1985. С.52.

10. Сморгунова Е.М. Два века Московско-го Преображенского некрополя. Материалы из архива Михаила Ивановича Чуванова // Мир старообрядчества. Вып.2: Москва старообрядческая. М., 1995. С.166-182.

11. Иванов И. «О духовных наставниках» // Старообрядческий церковный календарь на 1985 г. Рига, 1985. С.34.

А.В. СОКОЛОВ

СТАРОВЕР С ГЕКТОГРАФОМ: ЖИЗНЬ ДЕНИСА БАТОВА КАК ФЕНОМЕН ПОРЕФОРМЕННОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

В начале XX в. русская православная церковь испытала один из самых крупных кризисов доверия: миссионеры не справлялись с растущим числом стремящихся перейти из православия в «инославие», а приход постепенно пустел. В этих условиях «духовное начальство» задавалось риторическим вопросом: «Чем же занимается наша миссия?» (1), — однако как-то повлиять на ситуацию духовенство уже не могло. По нашему мнению, этот кризис был вызван угнетённым положением представителей других религиозных групп, в том числе старообрядцев, которые вплоть до 17 апреля 1905 г. даже не рассматривались как отдельная категория; также староверы имели ряд специфических правовых ограничений.

В условиях внешнего давления, которое выражалось не только уголовными преследованиями, но и культурным угнетением, у старообрядцев было три варианта выживания: эмиграция, борьба и сокрытие своей принадлежности к старой вере. Причем это сокрытие могло воплощаться как в реальном уходе в глухие леса, так и по типу мимикрии. В рамках данной статьи нас будет интересовать роль личности Дениса/Дионисия Васильевича Батова (1825-1910) в полемическом противостоянии «господствующей» и поморской церкви. В качестве источников нами используются периодические издания, архивные документы и «Деяния» первого и второго Всероссийского поморского собора.

Фигура Батова интересна потому, что свои сочинения он тиражировал при помощи гектографа, изобретённого в 1869 г. (2). Можно сказать, что Денис Васильевич сочетал в себе как культурный традиционализм, так и новаторский прагматизм. Культурный традиционализм был в целом характерен для старообрядцев и находил своё выражение в идеализировании старины, использовании полуустава для написания догматических текстов и т.д. Несгибаемая уверенность в собственной правоте тоже была отголоском культурного традиционализма. Свои полемические сочинения, размноженные на гектографе, Батов отсылал в тульскую духовную консисторию (3), но когда сам он получал от противников какие-то тексты, то отсылал их обратно с припиской: «Не читавши, возвращаю» (4). Новаторский прагматизм Батова выражался в использовании современного копировального оборудования и практике коммерческого распространения размноженных текстов. Таким образом, мы можем говорить об одной из форм социокультурной инверсии.

Однозначно, гектограф позволил быстрее и удобней создавать копии в сравнении с переписыванием от руки. За всю жизнь Батов напечатал около 300 наименований текстов, большинство которых были написаны им самим (5), вопрос же о тираже остаётся открытым. Банов Н.Ю. полагает, у Батова была самая крупная гектографическая печатня (6). Мы лишь можем предполагать, что тиражи были массовыми. Такое предположение мы делаем исходя из того, что его сочинения стали распространяться не только в Туле, но и в других городах, таких как Москва, Казань, Омск и ряд других (7). При этом необходимо учитывать, что технические особенности гектографа позволяли сделать с одной рукописи 100 (максимум 200) оттисков. После этого для копирования нужно было подготовить новую рукопись текста. Для Батова, с его опытом работы чертежником на оружейном заводе, письмо полууставом не представляло никакой трудности. Косвенным свидетельством широты распространения изданий тульской печатни служит то, что в архиве археографической лаборатории Уральского университета содержится более 20 батовских изданий (8). А ведь сбором этих книг уральские ученые занялись только в 1970-х гг. Учитывая это, мы можем представить, каково было количество рассылаемой Батовым литературы в конце XIX — начале XX вв.

Разумеется, широкое хождение поморских сочинений не могло остаться без внимания духовенства господствующей церкви. В полемику с Батовым вступали видные деятели тульской епархии, такие как Георгий Иванович Панов, опытный миссионер, имевший стаж обучения гомилетике, логике и обличительному богословию (9); Дмитрий Иванович Скворцов, магистр Московской духовной академии, чья роль в тогдашнем богословии была столь высока, что ему посвятили отдельную статью в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» (10); Дометий (Дементий) Ерофеевич Холопов, перешедший из поморского согласия в единоверческую церковь. Poleмика между Батовым и Холоповым была особенно острой, ибо здесь сказывался и личностный фактор, их семьи продолжали контактировать, а переход в единоверие бывших поморцев рассматривался Батовым как предательство (11). К числу критиков относится иерей Фома Звенцов, чьи сочинения так же были направлены против учения начётчика Дениса Васильевича. Poleмическую борьбу необходимо было вести постоянно, в первую очередь из-за опасений «сращения паствы в раскол». В епархии прослеживалось «многими

высказываемое желание, чтобы в нашей местной печати по временам, а если можно — даже непрерывно, появлялись статьи против Батовской подпольной литературы"» (12).

В «Тульских епархиальных ведомостях» именно Батову и его сочинениям посвящено наибольшее количество статей в сравнении с другими личностями из числа старообрядцев. Это говорит о том, что деятельность Дионисия Васильевича воспринимали в тульской духовной консистории как существенную проблему.

Скворцов в некрологе, посвящённом Батову, отмечал его дерзость, называя «задорным публицистом». Такое прозвище Батов получил из-за резких высказываний. Так, в своих сочинениях он мог использовать: «ослоумный», «козлоумный», «буеслов» и другие оскорбительные прозвища. При этом Скворцов отмечал, что таким образом Батов мог произвести сильное впечатление на простых людей (13).

«Дерзость» Батова выражалась и в игнорировании им цензуры, таким образом он фактически нарушал закон. За эти нарушения Батов неоднократно подвергался уголовному преследованию (14), однако продолжал активно распространять свои сочинения. Феномен Батова не был случаен, невозможно представить религиозного публициста и издателя, предварительно не получившего необходимого образования и воспитания. Как невозможно в более раннее время представить старообрядца, торгующего своими изданиями по каталогу по всей стране.

Денис Васильевич жил в противоречивое для старообрядца время: с одной стороны староверов убеждали, что враждебность церкви и государства по отношению к ним осталась далеко в прошлом (15), однако с другой — их рассматривали как «политических преступников» из-за «хулы на церковь» (16), которую могли увидеть даже в отказе от кофе (17).

Для рассмотрения биографии Дениса Васильевича мы обращаемся к двум основным источникам — статьям В.Н. Хвальковского (18) и Д.И.Скворцова (19). Оба эти сочинения являются своего рода некрологами, т.к. написаны после смерти Батова. Основное отличие между этими публикациями состоит в том, что авторы принадлежали к разным религиозным группам. Как было сказано ранее, Скворцов Д.И. вступал в полемику с Батовым как представитель тульской духовной консистории. Хвальковский же считал себя учеником и последователем Дионисия. Иными словами данные источники имеют ярко выраженную тенденциозность, сопоставляя их возможно дать объективную оценку личности Батова. В качестве дополнительных источников мы обратимся к ряду уголовных дел и одному прошению Батова, хранящихся в тульском архиве, а также к некоторым опубликованным материалам.

Денис Васильевич родился во влиятельной среди поморцев семье. Его отец Василий

Михайлович был настоятелем в молельне, располагавшейся в их доме (20), из-за чего Денис постоянно находился в религиозной среде. Социальное положение Василия Михайловича было обусловлено его образованностью, он был бухгалтером на Тульском оружейном заводе. Стоит также упомянуть о том, что Василий Михайлович неоднократно подвергался уголовному преследованию за распространение поморских верований (21), что к тому же создавало образ «страдальца за веру». Отдельного упоминания заслуживает дядя Дениса Васильевича Батов Федор Михайлович, который являлся попечителем молельного дома (22).

Василий Михайлович с шести лет обучал сына грамоте и прививал интерес к духовной литературе. В девять лет он отдал Дениса в частное училище, а позже перевёл в школу при Оружейном заводе (23), что также сыграло свою роль т.к. значительная часть оружейников принадлежала к поморскому согласию.

Знание грамоты позже позволило Денису занять при заводе должность писаря. В период с 1875 по 1880 гг. он занимал должность в канцелярии губернского правления г. Саратова. Именно в Саратове он освоил гектограф (24). Сложно сказать, обучился он гектографии в канцелярии или нет, однако стоит отметить, что уже некоторые документы, такие как положения, приказы, указы императора и т.д. начинают печатать, а не переписывать. Это позволяет предположить о возможности знакомства Батова с гектографом на государственной службе.

Вернувшись в Тулу в 1880 г., он в скором времени был избран настоятелем молельного дома. Находясь на этой должности, Батов никогда не получал жалования и ничего не брал за совершение треб. Единственным источником заработка стало продажа гектографированных сочинений (25).

Избрание Батова на должность настоятеля не произошло исключительно из уважения к его семье. Поморский настоятель уже к 25 годам имел опыт богослужения и проповеди (26). По всей видимости, именно благодаря качеству своей проповеди он смог занять столь высокое положение.

Имея непоколебимый авторитет, Батов постепенно становится центром притяжения для многочисленных сторонников. С фамилией Батовых в Туле неразрывно связано понятие «батовщина», которое возникло в 50-60-е годы XIX в., впервые о нём упоминает Г.И. Панов в 1862 г. (27). Группа «батовцев» сложилась задолго до овладения начетчиком навыков работы с гектографом. По утверждению Панова феномен «батовщины» связан не с конкретным человеком, а с семьёй Батовых в целом (28). В качестве аргумента в пользу этой гипотезы может служить особый статус в поморском согласии братьев Василия и Федора Михайловичей. Таким образом, мы можем предположить, что «батовщина» досталась Дионисию в наследство, однако члены согласия восприняли его как нового

непоколебимого авторитета. Позже понятие «батовщина» стала ассоциироваться исключительно с Денисом Васильевичем (29).

С ростом авторитета и распространением гектографированных сочинений на него начинают обращать внимание не только полемисты, но и органы правопорядка. В 1884 г. Денис Васильевич подвергся первому уголовному преследованию и обыску (30). По результатам обыска было обнаружено более двухсот книг (31). Против Батова было выдвинуто два обвинения: по 205 и 1008 статье «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» (32).

В статье 205 была предусмотрена ответственность за распространение старообрядческих книг. За впервые совершённое подобного рода правонарушение предусматривался штраф до 200 рублей (33). Статья же 1008 предусматривала ответственность за открытие и содержание «тайной типографии, литографии и металлографии» (34). За нарушение этой статьи наказание было жёстче, оно предусматривало штраф до 300 рублей, арест до трёх месяцев или тюремное заключение от двух до восьми месяцев. Узнать, какую меру ответственности получил Батов, в настоящий момент достоверно невозможно, однако, как он сам заявлял, суд его оправдал (35).

Через пять лет после этого дела в 1890 г. поступил приказ об обыске дома Батова Д.В. на наличие гектографа и «раскольничих» брошюр. Это уже было второе по счёту уголовное дело, по результатам которого были найдены и изъяты старообрядческие ноты (36).

Повторные обыски были проведены в 1899 г. (37), в результате которых у Батова был изъят гектограф, а в 1901 г. во внесудебном порядке помощник пристава «отнял» ещё один. По этому поводу начетчик писал жалобу губернатору с прошением вернуть «незаконно отнятый» гектограф, однако она осталась не удовлетворена (38). Несмотря на изъятие двух гектографов, у Батова осталось ещё два. Вопрос о том, каким образом он приобретал их, остаётся открытым.

За год до своей кончины, в 1909 г., Батов представил свой доклад «О брачном каноне Г.И. Скачкова» на Первом Всероссийском соборе поморцев (39). А в 1910 г. скончался, оставив после себя то литературное наследие, на котором воспитывалось новое поколение поморцев.

Таким образом, можно сделать ряд выводов. Во-первых, жизненный путь Батова является яркой иллюстрацией процессов социокультурной инверсии, происходивших в старообрядчестве в пореформенное время. Приверженность традиции соединялась с техническими новшествами и новыми социальными практиками, благодаря которым происходила постепенная трансформация традиционализма. Во-вторых, феномен Батова возник в определённых социокультурных условиях жизни пореформенной Тулы, в которой значительную роль играл оружейный завод. Оружейники были неким закамуфлированным, но постоянно присутствующим источником

старой веры среди городского населения Тулы. Старообрядцы здесь могли получать образование, выходить в мастера, делать карьеру, усваивать технические навыки и т.п. В-третьих, возникновение «батовщины» связано не столько с Д.В. Батовым, а с его семьёй в целом, однако именно при Дионисии Васильевиче данная группа получила наибольшее развитие и в конечном итоге стала ассоциироваться именно с ним.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ГУ ГАТО. Ф.3. Оп. 8 Д. 2207 Л.2; ГУ ГАТО. Ф.3. Оп.8. Д. 2059. Л.2-3
2. Есипова В.А. Старообрядческие гектографированные издания: к вопросу о технике тиражирования, формате и целевом назначении // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2017, №3, С.170.
3. Панов Г.И. Разбор учения беспоповцев тульской поморской секты о тайне брака // Тульские епархиальные ведомости. 1862. №23, С.95-96.
4. Звенцов Ф. Из переписки беспоповца с православным // Тульские епархиальные ведомости, 1904, №11, С.323.
5. Палкин А.С. Отношение старообрядцев поморского согласия к единоверию (на примере полемических сочинений И.И. Зыкова и Д.В. Батова из собрания древлехранилища ЛАИ УРФУ) // Информационное обеспечение науки: новые технологии. Екатеринбург, 2012. С.332; Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук / авт.-сост. Н.Ю. Бубнов. СПб., 2012. С.7.
6. Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук. СПб., 2012. С.6-7.
7. Скворцов Д.И. Тульский поморский настоятель Денис Васильевич Батов // Тульские епархиальные ведомости. 1911. №2-3. С. 72.
8. Древлехранилище URL: <https://lai-urgu.urfu.ru/ru/drevlekhranilishche/> (дата обращения 25.05.2019)
9. Юркин И.Н. Протоиерей Георгий Панов - историограф и миссионер [Электронный ресурс] URL: <http://civil.consultant.ru/reprint/books/211/7.html> (дата обращения 22.11.18).
10. Скворцов, Дмитрий Иванович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890—1907. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Скворцов,_Дмитрий_Иванович (дата обращения 27.05.2019).
11. Холопов Д. Разбор подпольной брошюры Тульского беспоповца Дениса Батова // Тульские епархиальные ведомости. 1902. №23 / 24. С.777.
12. Холопов Д. Разбор подпольной брошюры Тульского беспоповца Дениса Батова // Тульские епархиальные ведомости. 1902. №17. С.509
13. Скворцов Д.И. Тульский поморский настоятель Денис Васильевич Батов // Тульские епархиальные ведомости. 1911. №2-3. С.72-73
14. ГУ ГАТО. Ф.3. Оп.7. Д.1777; Ф.3. Оп.18. Д.4032; Ф.90. Оп.1. Т.44. Д.38650
15. Панов Г.И. Тульские беспоповцы в их подпольных произведениях // Тульские епархиальные ведомости. 1893. №14. С.5.
16. Холопов Д. Разбор подпольной брошюры Тульского беспоповца Дениса Батова // Тульские епархиальные ведомости. 1902. №20.
17. Громов П. Замечание на раскольничье учение о кофе // Иркутские епархиальные ведомости. 1867.

№47. С.567-570.

18. Хвальковский В.Н. Денис Васильевич Батов. Биографический очерк. // Деяния Второго Всероссийского собора Христианского поморского церковного общества в царствующем граде Москве в лето от сотворения мира 7421 сентября в дни с 10 по 17 М., 1913. С.167-194.

19. Сворцов Д.И. Тульский поморский настоятель Денис Васильевич Батов // Тульские епархиальные ведомости. 1911. №2-3. С.69-76.

20. Лукьянова, Н. Два светильника благочестия / Н. Лукьянова [Электронный ресурс] // Президентская библиотека [М.], 2009-2019 – URL: https://ruvera.ru/articles/batov_nadezhdin (дата обращения 20.05.2019)

21. Панов Г.И. К истории поморческой секты в городе Туле // Тульские епархиальные ведомости. 1891. №21, С.260-262.

22. Панов Г.И. К истории поморческой секты в городе Туле // Тульские епархиальные ведомости. 1891. №14, С.35.

23. Хвальковский В.Н. Денис Васильевич Батов. Биографический очерк. // Деяния Второго Всероссийского собора Христианского поморского церковного общества в царствующем граде Москве в лето от сотворения мира 7421 сентября в дни с 10 по 17 М., 1913. С.169.

24. Хвальковский В.Н. Указ.соч. С.171-172; Сворцов Д.И. Тульский поморский настоятель Денис

Васильевич Батов // Тульские епархиальные ведомости. 1911. №2-3. С.70; ГАТО. Ф.3. Оп.7 Д.1777. Л.3.

25. Хвальковский В.Н. Указ. соч. С.180

26. Хвальковский В.Н. Указ. соч. С.170.

27. Панов Г.И. О расколе поморской секты в г. Туле // Тульские епархиальные ведомости. 1862. №23. С.544.

28. Панов Г.И. К истории раскола в Тульской епархии // Тульские епархиальные ведомости. 1868. №19. С.312.

29. Сворцов Д.И. Тульский поморский настоятель Денис Васильевич Батов // Тульские епархиальные ведомости. 1911. №2-3. С.69-70.

30. ГУ ГАТО. Ф.3. Оп.7. Д.1777. Л.1.

31. Там же. Л.2.

32. Там же. Л.17об.

33. Таганцев Н.С. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 года. СПб., 1886. С.157.

34. Там же. С.394.

35. ГУ ГАТО. Ф.90. Оп.1. Т.44. Д.38650. Л.27.

36. Там же. Ф.3. Оп.18. Д.4032. Л.1-2.

37. Там же. Ф.90. Оп.1. Т.44. Д.38650. Л.27.

38. Там же. Л.27-37

39. Деяния Первого Всероссийского собора христиан-поморцев, приемлющих брак, происходившего в царствующем граде Москве в лето от сотворения мира 7417, мая в дни с 1 по 12/ Первый Всероссийский собор христиан-поморцев, приемлющих брак. Москва. 1909. М., 1909. С.117-132.

А.Н. СТАРИЦЫН, Л.Н. ХРУШКАЯ

ТОПОЗЕРСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ СТАРОВЕРОВ

Топозеро является одним из крупнейших озер северной Карелии. Его наибольшая длина достигает 75 км, а ширина — 30. История Топозерья не привлекала внимание исследователей и до настоящего времени остается практически неизученной. Между тем, очень важно представлять, на каких землях возникли староверческие поселения, подчинявшиеся наиболее крупному из них, именуемому Топозерским скитом. Необходимо выяснить, какова была роль Топозерского скита в XVIII и XIX вв. в истории старообрядчества, каковы были численность и состав насельников скита и других поселений, как складывались их отношения с представителями официальной власти, где находились поселения староверов.

Краткие этнографические зарисовки, помещенные в книге С.В. Максимова «Год на Севере» и в небольшой статье И. Прушакевича «Сказание о Топозерском ските» долгое время служили для исследователей старообрядчества единственным источником информации о ските (1). В данной статье на основании привлечения широкого круга источников предпринимается попытка ответить на поставленные вопросы.

Территория вокруг Топозера в XVI–XVIII вв. имела сложное административное подчинение. Здесь проходила граница между Кольским уездом, владениями Соловецкого монастыря, и Лопскими государственными погостами. Кольский уезд занимал западные и северные земли от Топозера — волости вокруг озер Регозеро, Пяозеро и Елетьозеро. Деревни Софьинская, находившаяся на перешейке между Пяозером и Топозером, а также Кестеньга, лежавшая на северном берегу Топозера, принадлежали Кольскому уезду, другие деревни по северному (Коккалсалма, Лохгуба и Ламбашгуба) и южному (Шолопово, Кизрека, Валасрека, Лаговарецкая) берегам Топозера относились к разряду частновладельческих, т. е. входили в состав Соловецкой вотчины. В 1591 г. Соловецкому монастырю была пожалована Кемская волость (в 1592 г. она была включена в вотчинный округ Соловецкого монастыря), в которую входили земли вокруг Топозера (2). В переписных, оброчных и таможенных книгах Кемской волости за 1600, 1624, 1676 годы было записано, что все указанные деревни на Топозере (кроме Софьинской, Кестеньги и Корелахши) платили оброк Соловецкому монастырю (3).

Деревня Корелахша, располагавшаяся на восточном побережье озера, входила в состав черносошных Лопских погостов. В XVI в. на Топозере по данным Книги сбора данных и оброчных денег с тяглого населения Лопских

погостов 1587/88 г. и Дозорной книги Лопских погостов 1597 г. было зафиксировано всего одно сельское поселение — Корелахша, которое входило в Топозерскую волость Панозерского погоста (4). В XVII в. по данным Переписных книг Лопских погостов 1678 и 1679 годов в Топозерской волости значилась та же деревня (5). В начале XVIII в. в Переписных книгах Лопских погостов 1707 г. на берегах Топозера была зафиксирована та же деревня Корелахша (Корелахша). Переписчиком было отмечено, что жители 2-х дворов «сошли в раскол»: в 1692 г. — крестьяне Григорий и Прокопий Никоновы и в 1697 г. — Федор Васильев с женой и детьми (6). В 1715 г. Ребольские волости (с деревней Кестеньга) были изъяты из состава Кольского уезда и приписаны вновь к Олонецкому уезду (7).

В 1718 г. Лопские погосты осматривал генерал-майор М.А. Матюшкин. Им было составлено подробное описание расположенных вблизи от шведской границы земель. Описание Матюшкина четко зафиксировало имевшую место на берегах Топозера чересполосицу: помимо государственных деревень Корелахши Панозерского погоста и Кестеги (Кестеньги) Ребольского погоста Олонецкого уезда, а также Софьинской Кольского уезда были обозначены частновладельческие деревни: Солопай (Шолопово), Ламбашгуба (Ламбашгуба), Логигуба (Лохгуба), Коккалсалмы (Коккалсалма), Кизрека (Кизрека), Валасрека (Валасрека), Лаговарецкая, принадлежавшие Соловецкому монастырю (8). Южные топорские деревни в XVII в. населяли по-преимуществу саамы (лопари), в Кестеньге и Корелахше жили как карелы, так и русские (9).

В материалах первой ревизии 1723 г. впервые в официальных документах были упомянуты староверческие пустыни на Топозере, которые существовали там, по меньшей мере, с 1711 г. (10). Названные в источнике «пустыни в лесах у Топозера», возможно, еще не представляли собой монашеские староверческие поселения. Тем не менее, очевидно, что эти места активно осваивались староверами в конце XVII в. — первой половине XVIII в.

Как следует из переписи 1707 г., в заливе Ламбашгуба в 90-х годах XVII в. обосновались выходцы из д. Корелахши братья Григорий и Прокопий Никоновы и Федор Васильев с семьями. Замечание переписчика, что они «сошли в раскол», следует понимать, что они ушли жить в староверческие поселения. В 1729 г. крестьяне топорских деревень, принадлежавших Соловецкому монастырю, жаловались архимандриту Варсонофию на то, что

пришельцы из Корелакши не платили оброк в монастырь и не пожелали съехать по их требованию с занятого 30 лет назад участка на прежнее место жительства. В ходе разбирательства выяснилось, что вместе с Прокопием Никоновым в Ламбашгубе жили его дети Андрей, Дмитрий и Алексей с семьями, а прежде них — его дядя Степан Евсеев Пестриков (11). Таким образом, можно говорить о значительном крестьянском поселении староверов на северо-восточном берегу Топозера, возникшем в конце XVII в.

Неизвестно, когда произошло заселение староверами самого большого топорского острова Жилого. Изложенная И. Прушакевичем история (12) о некоем Иосифе, якобы желавшем занять первенствующее положение в Выго-Лексинском общежитии, и по этой причине вынужденном оставить его, возможно, явилась откликом на действительно имевшие место события на Выгу, связанные с притязаниями инока Филиппа на роль духовника общежития вместо умершего Даниила Викулова. Сам инок Филипп не бывал на Топозере, но известно, что его последователи там жили. Так как в источниках выговского происхождения нет никаких свидетельств о существовании монастыря на Топозере, можно согласиться с В.Г. Дружининым, высказавшим предположение, что монастырь основали последователи инока Филиппа (13). В пользу данного предположения говорят сведения о том, что жители д. Кизреки в 1729 г. (карелы Матрона Лукина и ее сын Михаил Тимофеев) и в 1734 г. (Марина Иванова) приходили жить в Выговские скиты (14). Следовательно, в то время староверческого монастыря на Жилом острове еще не было.

По наблюдению А.И. Мальцева, процесс размежевания поморцев и филипповцев затянулся на десятилетия. Многие региональные поморские общины только к 60-м годам XVIII в. заявили о присоединении к филипповскому согласию (15). В середине XVIII в. на Топозере на Жилом острове (16) находился монастырь филипповцев, возможно, вытеснивших отсюда поморцев. В 1760 г. в монастыре на Жилом острове Топозера филипповский старец Александр постриг в монахи московского поморского наставника Степана Андреева под именем Варлаама (умер в Москве в 1771 г.). В том же году там проходил филипповский собор, рассматривавший вопрос об отношении к федосеевцам (17). В 1762 г. по тому же поводу в монастыре на острове снова собрался собор представителей московских, ярославских и поморских общин филипповцев. Москвичи написали топорским инокам письмо с разъяснением своей позиции. Авторы письма кроме того просили старца Александра сообщить подробности его пострижения (от кого и как). В письме было обращение: «боголюбивому и добродетельному отцу Александру со иже сожителствующими иноки и бельцы и со всеми православными христианами» (18). Исходя из обращения, можно допустить, что старец Алек-

сандр являлся в 1760-е гг. настоятелем Топозерского монастыря. Известны имена старцев, проживавших в то время в Поморье и подписавших соборный приговор в 1763 г.: Иона, Павел, Пахомий. Из них только относительно Ионы достоверно известно, что он жил на Топозере. Иона проповедовал учение, оправдывавшее самоумерщвление без видимой угрозы со стороны властей, принуждавших старообрядцев к отказу от веры. Сучением Ионы были несогласны московские филипповцы. В 1776 г. постриженник Ионы ярославский инок Андреян, ставший настоятелем монастыря, отрекся от учения Ионы и заключил мир с москвичами (19). Из сочинений инока Евфимия (бывшего филипповца), принадлежавшего к странническому согласию, известно, что в 1778 г. в Топозерском монастыре была построена часовня. Непосредственно после постройки часовни 8 августа 1778 г. Евфимий был пострижен в монахи старцем Андреем. В монастыре жили как иноки, так и инокини (старухи), известны имена топорских старцев Кирилла и Варлаама. В 1782 г. топорские иноки, узнав о проступке Андреева, в котором он не захотел исправиться, отлучили его от общения и от настоятельства (20). Настоятелем снова стал инок Александр (был прежде пономарем в соборной часовне Выгорецкого общежития), имя которого встречалось в письмах филипповцев и аристовцев в 1791–1813 годах (21). В 1791 г. в Топозерском монастыре состоялся собор, на котором был заключен церковный мир между петербургскими и поморскими филипповцами и федосеевцами (22). Инок Александр, объявляя о решении собора, указал, что кроме Топозера в других местах Поморья проживало много филипповских единоверцев: «И в прочих поморьях, и в прочих местах все согласны» (23). Инок Евфимий отмечал, что в Кеми многие жители сочувствовали филипповцам, и старец Александр часто приезжал туда к своим духовным детям (24). Филипповские иноки Павел и Иона жили в суземке, под которым можно понимать как некоторые Выговские скиты, так и район Беломорского побережья. В сферу влияния топорских старцев попала практически вся Северная Карелия с центром в Кемии, через которую лежал путь, связывавший Топозеро с Выговским суземком.

В Трудах Архангельского статистического комитета за 1865 г. была опубликована «сказка», направленная в Олонецкую духовную консисторию от священника Ильинской церкви Панозерского погоста Ивана Михеева от 20 января 1771 г., в которой сообщалось, что на неизвестном острове озера Топозера имеется «раскольническое обоего пола собрание» (25). Остров находился недалеко от д. Кизреки, т.е. в южной части озера. Никакой другой информацией о поселении староверов на Топозере официальные власти в XVIII в. не располагали.

Из источников XIX в. известны многие филипповские поселения, связанные с Топозерским монастырем.

В 1835 г. в связи с арестом сборщиков денег для староверов, проживавших на границе Архангельской и Олонецкой губерний в урочище, которое в документе получило название «Поморье», кемский земский исправник Сергиевский провел расследование в своем уезде, составив список жителей староверческих Топозерского и Говина скитов. В Топозерском скиту было отмечено 63 человека (мужчины и женщины). Большинство составляли мещане и крестьяне Кемского уезда. Помимо них в скиту находились санкт-петербургские мещане — 9 человек, царкосельский мещанин — 1 человек, московские мещане — 2 человека, Выборгские крестьяне — 4 человека, Улеборгские крестьяне — 6 человек, архангельские мещане — 2 человека, мещане Калуги, Москвы, Новгорода, Вильно и крестьяне Кольской округи. Также в списке среди обитателей значатся отставные солдаты и солдатская женка без указаний губерний. Многие староверы проживали в скиту «с давних лет». Все обитатели проживали по «узаконенным пашпортам» (Паспорта выдавались на год, два, три года городскими мещанскими обществами или волостными правлениями). Старшина скита не указан. В списке под №20 был записан 42-летний санкт-петербургский мещанин Петр Егоров Полуэктов, в скиту проживал с 1833 г. (в списках жителей скита за последующие годы он значился как старшина).

В Говино женском скиту «по узаконенным видам» проживало 111 человек, в основном кемские крестьянки и мещанки. Среди обитательниц находились 3 архангельские мещанки, 6 крестьянок Олонецкой губернии и 1 крестьянка Улеборгской губернии, также 5 солдатских женок (губернии не указаны). Многие скитницы проживали в обители «с давних лет» (26).

В декабре 1838 г. олонецкий гражданский губернатор Андрей Дашков уведомил архангельского гражданского губернатора о том, что при расследовании дела о ските, устроенном в лесу Олонецкой губернии, было установлено, что Топозерский скит имеет свою печать. В рапорте кемского земского исправника от 20 июля 1839 г. сообщалось об обнаружении у топорских староверов двух печатей с вырезанными на них словами «Печать Топозерскаго острова», которыми обитатели запечатывали письма, отправлявшиеся из пустыни. Обе печати были представлены исправником в губернское правление с целью их уничтожения (27).

Будучи в скитах в июле 1839 г., земский исправник взял подписку у их жителей о том, что больше никакой печати они «заводить» не будут. Благодаря этому факту сохранились сведения об обитателях староверческих пустыней. Первым под этим документом «руку приложил» старшина Топозерской пустыни санкт-петербургский мещанин Петр Полуэктов. Всего в скиту подписалось 23 человека мужского пола. Крестьянин Улеборгской губернии Родион Васильев указал свое имя по иночеству — Иродион (28).

Топозерская женская старообрядческая

пустынь «при озере Топозере на Северной стороне» называлась Батьковской пустыней. (В документе так оба эти названия одной пустыни указаны). Подписку дали 19 обитательниц. Солдатская женка Аксиныя Романова указала свое имя по иночеству — Ирина (29).

Топозерская женская старообрядческая пустынь «при озере Топозере на Летней стороне» называлась Говином скитом. Старшиной скита являлась крестьянка д. Ювалакши Кемского уезда Варвара Иванова. В этой подписке (так называется документ) значится 14 обитательниц (30).

В «Перечневой ведомости о раскольнических пустынях Кемского уезда», составленной в ноябре 1841 г., помимо Топозерской пустыни (32 двора, 50 мужчин, 12 женщин) были названы: Говин скит (38 дворов, 119 женщин, 3 мужчины), Батькова пустынь (10 дворов, 24 женщины), состоявшие в ведомстве Летнерецкой волости и Левисская пустынь (2 двора, 2 мужчины), состоявшая в ведомстве Подужемской волости (31).

В декабре 1841 г. кемский земский исправник капитан Колычев опрашивал обитателей Топозерского скита с увещанием «каждого порознь» согласны ли они передать скитскую часовню для устройства православной церкви. Результаты опроса были за протоколированы. Старшина Петр Егоров Полуэктов и остальные 58 обитателей и обитательниц скита не согласились на передачу часовни, при этом они все показывали готовность со смирением подчиниться обстоятельствам. По результатам опроса было составлено заключение, в котором предлагалось устроить центральную карельскую церковь в д. Кестеньге (32).

Что касается Топозерского скита, то земским исправником было обнаружено, что после пожара 1839 года на территории скита крестьяне Кемского уезда в 1840 г. построили четыре избы без разрешения уездной администрации.

Две избы (переднюю и заднюю) построил себе и своей жене крестьянин д. Кестеньги Василий Иванов Кемиев. При допросе он заявил, что они с женой желали при наступлении старости пожить в скиту для спасения души. Но так как пока он чувствует себя способным к сельским работам, живет еще на прежнем месте. С разрешения хозяина в новой передней избе на время поселился проживавший в скиту в течение 18 лет старец Павел, бывший в миру санкт-петербургским мещанином Петром Тимофеевым Тюкаловым, 55 лет.

Другие две новые избы, связанные между собой, построил для себя и своей жены крестьянин д. Лаговарацкой Иван Семенов Селяков. До своего переезда на жительство в скит «дабы иметь случай ежедневно в тамошней часовне молиться», он пустил на проживание двух скитских обитательниц, санкт-петербургскую мещанку Ирину Кондратьеву Константинову, 66 лет, проживавшую в скиту более 20 лет, и кемскую мещанку Анну Петрову, 34 лет. Этих староверок И.С. Селяков называл старицами (33).

В фонде Архангельской духовной консистории сохранилась копия описи строений

(всего 47) Топозерского скита, произведенной кемским уездным земским исправником в 1843 году. Данный документ содержит важную информацию о размерах скита и о посвящении часовни: «Топозерский раскольниковый скит огорожен бревенчатым палисадом высотой в 1 сажень в виде забора в окружности имеет около 500 сажень постройка коего по подробному спознанию от старожилов сего скита произведена в 1830 году. Посреди зданий Топозерского скита находится с двумя малыми куполами и деревянными крестами красною краскою выгравированными часовня во имя Успения Пресвятыя Богородицы» (34). По сведениям финского исследователя Сакари Вуористо скитские кельи располагались вокруг часовни. Одно из строений было отведено под столовую, где собирались все жители скита на общую трапезу (35). Наличие ограды и столовой свидетельствует о том, что в монастыре жили не по скитскому, а по общежительному уставу. Важно отметить, что в староверческих источниках XVIII в. типология поселения на Топозере никак не определяется. Скитом поселение стало называться в официальных делопроизводственных документах XIX в.

В декабре 1843 г. земский исправник переписал всех живущих в Топозерском скиту в количестве 81 человека. При этом с жителей скита была взята подписка не принимать впредь никого на жительство без узаконенных видов и разрешения начальника губернии, при обнаружении нарушения условия подписки обитатели должны быть подвергнуты строжайшему наказанию (36).

В 1852 году была составлена именная ведомость жителей Топозерского острова, Говина скита и Батьковской пустыни. В этот период старшиной трех скитов являлся крестьянин д. Корелакши Кемского уезда Василий Герасимов Леонтьев — 34 лет, неграмотный. Бывший старшина П.Е. Полуэктов по-прежнему проживал в скиту на законном основании «по пашпорту». Также имели паспорта из соответствующих местных органов власти и другие жители скитов. В Топозерском скиту в ведомости отмечено 22 человека (мужчины и женщины), в Говинском скиту — 72 женщины, в Батьковской пустыне — 12 женщин (37).

Принимая меры для «ослабления раскола» в губернии, архангельский военный губернатор в 1852 году обратился в МВД с докладом о необходимости выселения из скитов губернии всех насельников, приехавших из других губерний. Обер-прокурор граф Н.А. Протасов разрешил провести выселение обитателей скитов «при соблюдении мер осторожности и предусмотрительности» (38).

Топозерские староверы находились под непрерывным наблюдением духовного ведомства. В мае 1853 года священник Кестеньгского прихода Стефан Шмаков довел до сведения Архангельской духовной консистории о проживании в Топозерском скиту двух финляндцев Улеаборгской губернии: Ескеля Каупилла и Ханса Лунскина, которые являлись староверами филипповского согласия, называя себя первый — Василием, а

второй — Гавриилом. Василий имел свой дом в д. Ювалакше (39).

Санкт-Петербургская духовная консистория в сентябре 1854 г. уведомила Архангельскую консисторию, что в марте текущего года Санкт-Петербургский мещанин П. Полуэктов, проживавший в Литейной части в доме Климова, выбыл в Архангельскую губернию. Известно было и то, что П. Полуэктов из Топозерского мужского скита троекратно выезжал в д. Лохгубскую, несмотря на то, что ему было запрещено разъезжать по селениям со своими сотоварищами «раскольниками» (40). В июле 1854 года архангельский губернатор поручил кемскому исправнику выселить из скита вышеупомянутого П. Полуэктова «в свое место» (41) (здесь имеется в виду Санкт-Петербург). Также распоряжением губернатора был выселен из скита по месту приписки финляндец Каупилл (42). По всей видимости, выселение проживавших в скиту староверов происходило по мере истечения действия паспортов, выданных в местах прописки.

Из документов явствует, что в 1853 г. в скиту находился московский мещанин Филипп Егоров Полуэктов, брат бывшего большака П.Е. Полуэктова. Приехав для свидания с родственником, Ф.Е. Полуэктов заболел и в скиту умер (43).

Крестьянина Семена Григорьева Ложкина называли ближайшим приверженцем П. Полуэктова и «всегдашним его укрывателем». Духовное ведомство предлагало С.Г. Ложкина выслать по месту постоянного места жительства в д. Кизреку Кемского уезда (44).

За выселенными из скитов староверами продолжали наблюдать. Так, в приходе Кемского собора проживало семь бывших скитских обитателей, девять староверов, выселенных из скитов в г. Кемь в приходе не проживали. Под особым наблюдением причта собора находились Петр Тюкалов, Яков Емельянов и Тимофей Лебедев. Они пользовались особым уважением среди староверов «как изгнанные из святых мест скитов и гонимые за правую веру». Я. Емельянова и Т. Лебедева с уважением называли старцами (45). Архангельская духовная консистория требовала в свою очередь проводить работу по увещанию «раскольников», высланных из скитов, «внимательно и благоразумно предотвращать вредное влияние со стороны Емельянова и Лебедева» (46).

В августе 1854 года священник С. Шмаков сообщал о проживании в Говином женском скиту крестьянина д. Кизреки Кестеньгского прихода Петра Андреева Тарасова, который 15 лет назад построил там свой дом и находился в скиту скрытно от «начальствующих лиц». Он не только принимал участие в богослужениях, но и занимался торговлей хлебом и припасами, тем самым поддерживая жителей скита (47). Таким образом, пустынноиками была нарушена подписка о запрещении селиться в скиту посторонним лицам.

Документы Архангельской духовной

консистории свидетельствуют, что в 1854 году в Топозерском скиту было снято с колокольной пять колоколов весом 10 пудов 18 фунтов, 3 пуда 5 фунтов, 1 пуд 14 фунтов, 29 фунтов и 13 фунтов. Все колокола были повешены в Кизрецкой часовне и надлежащим образом внесены в часовенную опись. В скиту остался только один колокол для набатного звона. Колокола из Говинского и Батьковского скитов были переданы в Калгалакшский приход для будущей Кестеньгской церкви (48).

Следует обратить внимание на сведения о связи Топозерского скита с федосеевцами Преображенского кладбища, приведенные в книге С.В. Максимова «Год на Севере» и в «Дневных дозорных записях о московских раскольниках» (49). В документах Госархива Архангельской области и Национального архива Республики Карелия, не имеется сведений о проживавших на Топозере федосеевцах. Как следует из документов, жителями староверческих топозерских поселений были филипповцы. Наставником скита являлся Санкт-петербургский мещанин, филипповец П.Е. Полуэктов. Зафиксированные в полицейских донесениях (50) упоминания о принадлежности жителей Топозера к федосеевскому согласию требуют проверки и дополнительного исследования.

Управляющим Палатой Государственных имуществ Архангельской губернии 18 мая 1857 г. было сделано распоряжение о передаче Топозерского скита в духовное ведомство. Данный скит был исключен из числа скитов. При этом оставшиеся там жители в количестве семи человек могли проживать на острове или переселиться в другие скиты по своему желанию, а крестьянину С.Г. Ложкину было разрешено переселиться в Говинский скит (51).

В свою очередь Архангельская духовная консистория указом от 11 сентября 1857 г. предписала Кемскому земскому суду ввести Кестеньгский причт во владение Топозерским скитом. 30 января 1858 г. состоялась передача Топозерского скита в духовное ведомство. Это действие осуществлялось кемским земским исправником в присутствии депутатов (со стороны палаты Государственных имуществ присутствовал помощник кемского окружного начальника Иевлев, со стороны духовного ведомства — благочинный священник отец Яков Костылев) и понятых крестьян Кестеньгского общества д. Кизрецкой. Палата Госимуществ передала в духовное ведомство бывший Топозерский скит, находившийся на Топозерском острове Пильдозерской волости Кемского уезда, с часовней, четырьмя домами и землей (4 десятины 912 квадратных сажень). Кестеньгский причт был введен во владение Топозерским скитом, получив имущество и землю скита (52).

По распоряжению Архангельского губернского правления в 1887 году были упразднены Говинский и Батьковский скиты (53). Находившиеся в них часовни были переданы в ведение причтов Лаговарацкого (бывшего

Топозерского) и Кестеньгского приходов. В июне 1892 года епископ Архангельский и Холмогорский Нафанаил сообщал в Синод, что местное население «весьма зараженное расколом», ходатайствует на месте закрытых скитов создать выселки. Епископ считал целесообразным земли бывших скитов передать приходам Лаговарацкому — угодья Говинского скита, Кестеньгскому — угодья Батьковского скита. Архангельское губернское управление государственных имуществ удовлетворило просьбу духовного ведомства. В августе 1896 года состоялась передача бывших скитских угодий вышеупомянутым приходам (54).

Собранные в архивах материалы позволяют сделать следующие наблюдения. Применение к Топозерскому монастырю термина «скит» неправомерно, так как некоторые внешние особенности монастыря свидетельствуют, что его основатели опирались на общежительный устав. Топозерский монастырь был основан последователями старца Филиппа в середине XVIII в. (не ранее 1743 г., не позднее 1760 г.). Первоначально в Топозерском монастыре проживали и мужчины и женщины, но потом специально для женщин были основаны Говин и Батьковский скиты. Время возникновения скитов и Левисской пустыни неизвестно. О типологии этих поселений никаких сведений не выявлено. Несомненно, что это были староверческие монастыри, где проживали и монахи и миряне, но по монашеским правилам. Место существования Топозерского монастыря устанавливается на восточной стороне острова Жилой. Женский Говинскит находился на расстоянии 6 км на юг от острова на берегу залива Скитгуба. Женский Батьковский скит находился либо на северном побережье Топозера, либо еще севернее за Кестеньгой, точнее сказать невозможно. Местоположение мужской Левисской пустыни можно привязать к озеру Малое Кривое, из которого вытекает речка Левис, впадающая в Кемь в районе Подужемской ГЭС. Основную массу поселенцев составляли крестьяне Кемского уезда, а также небольшое число мещан Петербурга, Москвы и других городов России. Численность поселенцев в 1830 — 1840-е годы в Топозерском монастыре колебалась между 60 и 80 чел., в Говинском скиту — между 111 — 120 чел., в Батьковском скиту — около 20 чел., в Левисской пустыни — 2 чел. Топозерский монастырь с самого своего основания приобрел огромное духовное влияние на весь Кемский уезд и сопредельные территории, являясь самым северным столпом староверия для русских и карел. Также большой авторитет Топозерский монастырь имел для филипповских общин Петербурга и Москвы. Исходя из посвящения монастырской часовни, можно допустить, что монастырь имел название Топозерский Успенский. Если в XVIII в. о существовании староверческих поселений на Топозере официальным властям было известно очень мало, то в XIX в. в отношении монастыря и скитов проводилась последовательная политика, приведшая к их закрытию.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОПИСАНИЕ СТРОЕНИЙ ТОПОЗЕРСКОГО СКИТА, СДЕЛАННОЕ КЕМСКИМИСПРАВНИКОМ В 1843 г.

Топозерский раскольнический скит огорожен бревенчатым палисадом высотой в 1 сажень в виде забора в окружности имеет около 500 сажень постройка коего по подробному спознанию от старожилов сего скита произведена в 1830 году. За сею оградой следующие строения:

1) на самом берегу озера Топозера построен на 3 сажнях и 2 аршинах по фасаду бревенчатый сарай, построен около 1815 года, в коем хранятся карбаса;

2) от сего сарая влево в 30 шагах расстояния через дорогу находится ригача на 5 сажнях по фасаду, построенная около 1810 года;

3) по дороге, ведущей от озера Топозера в скиту в расстоянии 78 шагов находится совершенно ветхий развалившийся деревянный с пристройкою одноэтажный дом на 6 1/2 сажнях по фасаду, построенный с незапамятных времен;

4) полевой руки коего в расстоянии 30 шагов находится баня на 2 сажнях по фасаду, построенная в 1831 году;

5) правее сей бани в расстоянии 450 шагов находится еще баня по фасаду на 4 сажнях, построенная в 1828 году;

6) правее сей бани в расстоянии 7 шагов находится старая и ветхая баня на 1 сажени и 2 аршинах по фасаду, построенная с незапамятных времен;

7) впереди ветхагоразвалившегося дома в расстоянии 32 шагов находится малый одноэтажный дом по фасаду на 3 сажнях и 11/2 аршин, построенный около 1813 года и за сими постройками за оградой более никаких не находится;

В ограде следующие строения:

8) у самых ворот ограды пристроена одноэтажная караулка на 3 сажнях;

9) и изба одноэтажная на 3 сажнях;

10) сарай для лошадей на 4 сажнях;

Все сии три постройки, произведенные вместе с оградой именно в 1830 году.

По правую сторону от дороги находится бревенчатый частокол, примыкающий одною стороною к воротам ограды, а другою в ограду, в сем обнесенном частоколом месте находятся:

11) дом с вышкою на 2 сажнях 2 аршина по фасаду низ дома до окошек обнесен другою для тепла стеною, построен в 1833 году;

12) в расстоянии 3 сажень от сего дома находятся два кладовых сарая, стоящих рядом меж собою, ближний к фасаду на 2 сажнях 2 аршина, построены оба в 1833 году.

13) в расстоянии 4 1/2 сажень от дальнего кладбища находится одноэтажный дом по фасаду на 3 сажнях, построенный после пожара в 1839 году;

14) сзади сего дома в расстоянии 9 шагов имеется кладовой сарай по фасаду на 2 сажнях 2

аршин, построенный в 1813 году;

15) позади сего сарая в расстоянии 6 шагов находится одноэтажный дом на 2 сажнях 1 аршин по фасаду, построенный в 1813 году;

16) сзади сего дома в расстоянии 4 шагов находится бучея, где платы моют по фасаду на 2 сажнях, построена тоже в 1813 году;

И за сим в частоколе более никаких строений не имеется.

17) далее в ограде от ворот по ту же правую сторону дороги отвне частокола от дома, построенного после пожара в 1839 году, в расстоянии 32 шагов находится на 2 сажнях по фасаду, построенный после пожара в 1839 году, одноэтажный дом;

18) от сего дома в расстоянии 24 шагов находится одноэтажный дом по фасаду на 2 сажнях 2 аршина низ коего дома до окон другою для тепла стеною, построен в 1833 году;

19) от сего дома в расстоянии 10 шагов находится на 2 сажнях 2 аршина одноэтажный дом, построенный в 1813 году;

20) от сего дома в 16 шагах по ту же правую сторону дороги находится на 4 сажнях по фасаду в два сруба одноэтажный дом, построенный с незапамятных времен;

21) от сего дома в 30 шагах находится на 2 сажнях по фасаду одноэтажный дом, обнесенный для тепла с низа до верха другою стеною, построенный с незапамятных времен;

22) вплоть к сему дому пристроен одноэтажный дом по фасаду на 2 сажнях, построенный в 1813 году;

23) в 5 шагах расстояния от сего дома находится двоэтажный дом по фасаду на 3 сажнях, построенный в 1830 году;

24) в расстоянии 2 шагов от сего дома находится одноэтажный дом на 2 сажнях, построенный в 1830 году;

25) в расстоянии 11 шагов от сего дома находится двоэтажный дом по фасаду на 2 сажнях, построенный в 1830 году;

26) рядом к сему дому пристроен малой одноэтажный дом по фасаду 1 сажень 2 аршина, построен в 1813 году;

27) в 4 шагах от сего дома находится в 4 срубах одноэтажный дом по фасаду на 7 сажнях 2 аршина, построенный в 1835 году, а за сим по правую сторону дороги более строений никаких не имеется;

28) по левую сторону ворот дороги и от сарая для лошадей в 8 шагах находится двухэтажный дом, неплотно пристроенный к ограде, по фасаду на 2 сажнях и 2 аршина, построенный в 1830 году;

29) прямо против сего дома имеется хлебный анбар в 12 шагах по фасаду, построенный в 1830 году;

30) от сего анбара вправо в 14 шагах имеется одноэтажный дом, обнесенный для тепла снизу до окон другою стеною на 2 сажнях 1 аршина по фасаду, построенный в 1830 году;

31) левее сего дома против вышеобъявленного анбара имеется дом с боковыми пристройками по

фасаду на 7 саженьях, построенной в 1813 году, эти два дома соединены между собою частоколом;

32) от сего дома в расстоянии 35 шагов имеется хлебный анбар по фасаду на 1 сажень 2 аршина, построенный в 1830 году;

33) от сего анбара в расстоянии 14 шагов находится другой хлебной анбар по фасаду на 1 сажени 2 аршина, построенной в 1813 году;

34) от сего другоанбара в расстоянии 19 шагов одноэтажный дом по фасаду на 2 саженьях 11/2 аршин низ сего дома до окошек обнесен для тепла другою стеною, построен в 1833 году;

35) вплоть к сему дому пристроен одноэтажный дом о двух срубах по фасаду на 4 саженьях 1/2 аршин, построен в 1813 году;

36) в расстоянии 13 шагов от сего дома по ту же левую сторону дороги имеется одноэтажный дом по фасаду на 2 саженьях 1/2 аршина построенный в 183 (текст зашит) году;

37) от сего дома в расстоянии 5 шагов имеется маленький одноэтажный дом на 1 сажени 1 аршине по фасаду, для тепла сверху до низу обнесенный другою стеною, построен с незапамятных времен;

38) в 3-х шагах расстояния от маленького дома находится общее отхожее место по фасаду на 2 сажени и 2 аршина, построенное с незапамятных времен;

39) возле сего места вплоть пристроен анбар по фасаду 1 сажень 2 аршина, построенный в 1813 году;

40) возле сего анбара имеется в расстоянии 7 шагов другой анбар по фасаду на 2 сажени 1 аршин, построенный с незапамятных времен;

41) в 3-х шагов имеется третий анбар хлебной по фасаду на 1 сажень 2 аршина, построен в 1813 году;

42) от сего третьего анбара в шагах расстояния имеется одноэтажный дом, по фасаду на 2 саженьях 1 аршин, обшитый для тепла снизу до окон другой стеною, построенный в 1813 году. Вправо от сего дома идет дорога, за ограду на кладбище, и по сей дороге по правой руки в расстоянии 80 шагов от сего дома находится кузница на 2 саженьях 1 аршин по фасаду; от сей кузницы до ворот, ведущих к кладбищу 20ть шагов расстояния; кузница же построена в 1813 году;

43) от упоминаемого дома влево в расстоянии 3 шагов имеется одноэтажный дом в фасаде на 4 саженьях, этот дом соединен совершенно вплоть с двумя малыми домами из коих ближний по фасаду: 1 сажень 2 1/2 аршина обнесен для тепла снизу до окон другою стеною; дальни же по фасаду на 2 саженьях обнесен с верху до низу другой стеною и все эти три дома построены в 1813 году;

44) в расстоянии 9 шагов от дальнего малого дома имеются на 2 сажени по фасаду малой дом, обшитый снизу до окон для тепла другою стеною построенный в 1813 году;

45) от изъясненного одноэтажного с вышкою дома в правую сторону имеются большой с пристройкой дом на 11 саженьях по фасаду, построенный в 1830 году;

и 46) а в левую сторону дом на 3 саженьях по

фасаду то ж с пристройками, пристроенной в 1813 году;

47) и за сим домом имеется малой домик в расстоянии 9 шагов по фасаду на 1 сажени 1 аршина с низу до окон для тепла обнесен стеною, построен с незапамятных времен.

Посреди зданий Топозерского скита находится с двумя малыми куполами и деревянными крестами красною краскою выгравированными часовня во имя Успения Пресвятыя Богородицы, обитая досками, посмолена, в длину на 3 саженьях, в ширину на 9 саженьях, кладбище находится в расстоянии около 550 сажень от Топозерского скита, оно обнесено оградой в окружности около 85 сажень высотой ограда 1 1/2 аршина имеется на одном кладбище часовня с крестом, длиною и шириною в 1 сажень в 2 1/4 За сию учиненное описанием зданиям никаких строений на Топозерском скиту не имеется, все же здания суть деревянные.

(ГААО. Ф.29 (Архангельская духовная консистория). Оп.3. Т.1. Д.1533. Л.154–160).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск, 1984. С. 257–267; Прушакевич И. Сказание о Топозерском ските // Архангельские губернские ведомости. 1868. №63.
2. Иванов В.И. Монастыри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII веках: механизм становления крепостного права. СПб., 2007. С.84; Жуков А.Ю. Самоуправление в политике России: Карелия в XII–начале XVII в. Петрозаводск, 2013. С.276–277.
3. РГАДА. Ф.1201 (Соловецкий монастырь). Оп.1. Д.438, 686, 700, 702.
4. История Карелии в XVI и XVII вв. в документах. Петрозаводск–Йоенсуу, 1987. С.181, 213–215.
5. РГАДА. Ф.1209 (Поместный приказ). Оп.1. Д.8573. Л.62.
6. РГАДА. Ф.1209. Оп.1. Д.8579. Л.530.
7. Глаголева А.П. Олонецкие заводы в первой четверти XVIII в. М., 1957. С.203.
8. РГАДА. Ф. 158 (Приказные дела новых лет). Оп.2. 1718. Д.90. Л.29–29об.
9. РГАДА. Ф.1201. Оп.1. Д.702. Л.33об.–34об.
10. Даниил Викулов в сказке 1720 г. и в доношении 1721 г. не указал многих жителей Выгорецкого общезищества по причине их временной отлучки. В 1723 г. он был вынужден объявить «прописных» жителей, указав, где они находились во время подачи сказки в 1720 г., и когда вернулись в общезищество. Так, Алексей Никитин и Леонтий Егоров вышли из общезищества в 1714 г. и жили в «поморских пустынях в лесу у Топозера», вернулись в 1722 г. Антон Григорьев вышел из общезищества в 1711 г. и жил в «Топозерских пустынях», откуда пришел обратно в 1722 г. (РГАДА. Ф.350 (Ландратские книги и ревизские сказки). Оп.2. Д.2367. Л.1278об.–1279).
11. РГАДА. Ф.1201. Оп.2. Д.243. Л.3–5.
12. Прушакевич И. Сказание о Топозерском ските // Архангельские губернские ведомости. 1868. №63.
13. Дружинин В.Г. Очерк старообрядческой колонизации Севера // Очерки по истории колонизации Севера. Петроград, 1922. Вып.1. С.176. Такая же версия основания скита была высказана А.М. Пашковым. См.: Пашков А.М. Старообрядческие поселения Северо-Запада России в 1700 – 1917 годах // История и география русских старообрядческих говоров. М., 1995. С.97.

14. РГАДА. Ф. 288 (Раскольническая контора). Оп.1. Д.964. Л.174об., 221.
15. Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII—начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск, 2006. С.144.
16. Прежнее название острова — Святой, но и это название возникло уже после основания монастыря, предположительно в XIX в. В источниках XVIII в. место, где находился монастырь, называлось просто — остров. Местоположение монастыря именно на Жилом острове подтверждается рассказами местных жителей, путешественников, видевших остатки монастырских строений.
17. Мальцев А.И. Указ.соч. С.146—149.
18. РГБ. Ф.17 (Собрание Барсова). №121. Л.228об.
19. Мальцев А.И. Указ.соч. С.192—193.
20. Сочинения инока Евфимия (тексты и комментарии) / Сост. А.И. Мальцев. Новосибирск, 2003. С.23, 28, 77.
21. Мальцев А.И. Указ.соч. С.240, 392.
22. Там же. С.240—244.
23. Там же. С.244.
24. Сочинения инока Евфимия (тексты и комментарии) / Сост. А.И. Мальцев. Новосибирск, 2003. С.77.
25. Чубинский П. Статистическо-этнографический очерк Корелы // Труды Архангельского статистического комитета за 1865 год. Архангельск, 1866. Кн.2: Отдел статистический. С.108—109.
26. ГААО. Ф.1. (Канцелярия архангельского губернатора). Оп.4. Т.2. Д.36. Л.1—12.
27. ГААО. Ф. 4 (Архангельское губернское правление). Оп.10. Том2. Д.76. Л.1—4.
28. Там же. Л.6—6об.
29. Там же. Л.7—8.
30. Там же. Д.76. Л.9—10.
31. НАРК. Ф.25 (Олонецкая духовная консистория). Оп.20. Д.81/941. Л.7.
32. ГААО. Ф. 29 (Архангельская духовная консистория). Оп.3. Том1. Д.1533. Л.13—34, 51.
33. Там же. Л.41об., 42—46об.
34. Там же. Л.154 — 160.
35. Vuoristo Sakari. Tuoppajarvenluostari, vanhauskoisten keskus Kiestingissa // Karjalan Heimo. 1997. №9—10. S.132.
36. ГААО. Ф.29 (Архангельская духовная консистория). Оп.3. Том1. Д.1533. Л.89.
37. Там же. Д.1533. Л.276—285об.
38. Там же. Д.1533. Л.292, 340.
39. Там же. Д.1533. Л.289.
40. Там же. Д.1533. Л.373—375об., 378—379.
41. Там же. Д.1533. Л.393—393об.
42. Там же. Д.1533. Л.408—408об.
43. Там же. Д.1533. Л.397.
44. Там же. Д. 1533, Л.378—379.
45. Там же. Д.1533. Л. 404—405.
46. Там же. Д.1533. Л. 406—407.
47. Там же. Д.1533. Л.3580—360.
48. Там же. Д.1533. Л.338—338об.
49. Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск, 1984. С.264—265, 272—273; Дневные дозорные записи о московских раскольниках // ЧОИДР. 1885. Кн.2. Отд.5. С.8, 12, 14, 24; Кн.4. Отд.5. С.117.
50. См., напр.: Дневные дозорные записи // ЧОИДР. 1885. Кн.4. Отд.5. С.117.
51. ГААО. Ф.29 (Архангельская духовная консистория). Оп.2. Т.4. Д.121. Л.205об.
52. Там же. Л.214—217.
53. ГААО. Ф.29. Оп.4. Т.3. Д.950. Л.57.
54. Там же. Л.57—58, 72—72об.

В.А. ТРУСОВ

СПИСКИ «ПУТЕШЕСТВЕННИКА» МАРКО ТОПОЗЕРСКОГО

Одной из красивейших утопий русского старообрядчества признается список Марко Топозерского о путешествии в Беловодье.

Лучшим знатоком этой темы в России является Кирилл Васильевич Чистов (20.11.1919–29.10.2007). Известные тексты рукописей Марко Топозерского (инока Михаила) приводятся в его книге «Русская народная утопия» (1).

«В сложении легенды явную и наиболее значительную роль сыграли бегуны – одно из самых радикальных ответвлений старообрядчества, возводившее «побег», странничество в религиозную догму. Легенда обозначала цель странничества, связанную с эсхатологическими представлениями беспоповского согласия, но возникшую на почве неприятия бегунами компромиссов, на которые пошли филипповцы и федосеевцы. Крупнейшей фигурой в странническом согласии был старец Евфимий (1741/1744 – 1793), известный своим «Разглагольствованием», состоявшем из 39 вопросов, обращенных к лидерам филипповщины, с которыми он был близок некоторое время, но впоследствии в указанном сочинении, в «Цветнике» и др. резко обличал их в двоедушии и лицемерии. Установлено, что Евфимий, его близкий соратник старец Иона Топозерский и поддерживавшая их Ирина Федорова жили некоторое время в Топозерском скиту на острове Жилом (Северная Карелия), где до сих пор сохраняются следы жилья. Был ли в Топозере еще и некий Марк (Михаил) или имя это измышлено топозерскими бегунами для того, чтобы внушить читателям «Путешественника» идею достоверности, сказать до обнаружения новых документов нельзя.

«Путешественник» содержит подробные указания, как найти Беловодье, по какому маршруту следует двигаться, кто сможет оказать помощь на этом пути (что тоже заставляет вспомнить о так называемых «жилых» бегунах, функцией которых было сокрытие странствующих бегунов, предоставление им жилья и пищи и возможности помолиться в укрытой от чужого глаза молельне). В рукописных вариантах «Путешественника» названия отдельных мест варьируются, но в целом сохраняются следы каких-то реальных пунктов до горного Алтая (Бухтарма и Уймон); дальше топонимика становится фантастической, а самое расположение Беловодья указывается, как где-то «за Китаем» и около «Опоньского царства». В настоящее время продолжается выявление рукописных списков «Путешественника», свидетельств о его распространенности и проч., но пока ничего принципиально нового они не принесли» (2).

К этой публикации Чистова нужно еще

добавить список «Путешественника», найденный Трусовым В.А. в ГАСО. Он относится к севернорусской редакции.

Списки «Путешественника» довольно определенно группируются в три редакции, одна из которых – севернорусская – особенно полна и интересна.

Первая редакция (севернорусская)

1. МП-1. Опубликован П.И. Мельниковым-Печерским в примечаниях к статье «Очерки поповщины». См.: Мельников-Печерский П.И. Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т.6-7, кн.19. С.23-24; со ссылкой на «Иргизский сборник» (л.47об.). Здесь же Мельников ссылается на одно разночтение по другому списку, который был в его руках (МП-2).

2. ИРЛИ-1. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Древлехранилище. Усть-Цилемское собр., № 70. Сборник 1882 г., л.156-161. См.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С.119-121.

3. ИРЛИ-2. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Древлехранилище. Усть-Цилемское собр., №71. Сборник последней трети XIX-начала XX в., л. 12-19 об. См.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С.121-122.

4. ИРЛИ-3. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Древлехранилище. Верхне-Печорское собр., №61. Сборник последней четверти XIX в., л.1-5об. См.: Балашов Д.М., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1962. Т.18. С.420-425.

5. ИРЛИ-5. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Древлехранилище. Отдельные поступления. Оп.24, №133. Сборник нач. XX в., л.7-11.

6. Тих.-1. Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН. Собрание М.Н. Тихомирова, №185. Сборник 1882 г., л.2-6. См.: Тихомиров М.Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. С.66.

7. Пермь-1. Опубликован: Сморгунова Е.М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски земли обетованной // История церкви: изучение и преподавание: Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства. 22-25 ноября 1999 года. Екатеринбург, 1999. С.217-218. Обнаружен в 1978 г. во время археографической экспедиции в с. Июльском Пермской области.

8. ГАСО. Государственный архив Свердловской области, ф.24, оп.23, д.5684,

л.11об.-12об. Дело о крестьянах Ревдинского завода Мелькове, Заварилове, Курилове и других, скрывшихся в леса для богомолья, и о проч. Опубликовано: Трусов В.А. Бегство староверов на Алтай // Уральский родосвед. Екатеринбург, 2004. №7. С.81-82. Трусов В.А. Бегство староверов на Алтай // Уральский следопыт. Екатеринбург, 2006. №5. С.80. Трусов В.А. Три списка с рукописи путешественника Марко Топозерского // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы VIII международной научной конференции. М., 2007. С.234-236. Трусов В.А. Платонида без тайн. Первоуральск. Пер. изд. 2014, с.3-4. Втор. доп. изд. 2015, с.3-4.

Вторая редакция.

9. РГИА-1. Российский государственный исторический архив, ф.1284, оп.198, д.59 (1840), л.2 об. Опубликовано: Лобанов В.Ф. Новый список «Путешественника» инока Михаила // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С.208-211.

10. ГИМ. Государственный исторический музей. Музейное собр., №1561. Сборник.

11. Щ. Опубликовано: Шапов А.П. Земство и раскол // Время. 1862. №11. С.277-278. Перепечатан: Трефолев Л.Н. Странники: Эпизод из истории раскола // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Ярославль, 1866. Вып.1. С.211.

Третья редакция (сибирская)

12. Б. Опубликовано: Беликов Д.Н. Томский раскол (Исторический очерк от 1834 по 1880-е годы). Томск, 1901. С.143. Отд. отт. из.: Изв. имп. Томского университета. Томск, 1900. Кн.16. С.1-48 (отд. пагинация); 1901. Кн.18. С.49-248 (отд. пагинация). По сообщению Д.Н. Беликова, список отобран урядником Мокиевым у крестьян Оренбургской губ. Уфимского уезда Рагузина и Бобкина в Алтайской волости Томской губ. В начале XX в. список хранился в «Деле о намерении некоторых крестьян бежать на Беловодье» в Томском губернском архиве (св.217, л.56).

Еще один из списков Марко Топозерского хранится в музее Верхнего Уймона: «На Беловодье надобно ехать до города Бийска и по Смоленской области до деревни Устюбу. Потом путь пойдет через горы каменные, снеговые. И тут есть деревня Уймон, есть и люди тут, которые поведут дальше» (3).

Текст списка, хранящегося в музее на Алтае, пока не известен.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чистов К.В. Русская народная утопия. СПб., 2011. С.400-401.
2. Там же. Л.397-398.
3. Кучуганова Р.П. Уймонские староверы. Новосибирск, 2000. С.202.

Д.А. УРУШЕВ

ПУШКИН И СТАРООБРЯДЧЕСТВО

В 1934 г. историк Евгений Викторович Тарле заметил в одном из писем: «Получил новое издание (Academia) протопопа Аввакума и снова хочу его перечитать. Какой дивный язык у этого яркого психопата и какой героизм! Пушкин бы его оценил» (1).

Действительно, оценил бы Аввакума Александр Сергеевич Пушкин? Вообще, что он думал о церковном расколе и старообрядчестве? На первый взгляд в его писаниях нет ничего о староверии. Но при внимательном чтении оказывается, Пушкин не обошел вниманием эту тему, хотя затронул ее не напрямую, а косвенно.

Впрочем, перед тем как отыскивать старообрядческий след в сочинениях Пушкина, отыщем его в семейных преданиях. Ведь Пушкин был связан со староверием родственными узами, кровью.

В XVII в. один из Пушкиных, стольник Федор Матвеевич, женился на Пелагее — дочери окольного Алексея Прокофьевича Соковнина, племяннице Феодосии Прокофьевны Соковниной, в замужестве Морозовой. Той самой боярыни Морозовой — мученице за старую веру, имя которой известно каждому русскому человеку.

У Федора Матвеевича и Пелагеи Алексеевны Пушкиных родилось несколько дочерей. Прасковья Федоровна вышла замуж за Александра Петровича Дорошенко и стала прапрабабушкой Натальи Николаевны Гончаровой — супруги Пушкина. А Евдокия Федоровна вышла замуж за Ивана Герасимовича Боборыкина и стала прапрабабушкой Михаила Юрьевича Лермонтова.

Таким образом, в жилах детей Пушкина, как и в жилах Лермонтова, текла кровь Соковниных.

Пушкин жил в то время, когда было принято пренебрежительно смотреть на староверов. В официальных документах их называли «раскольниками», а старообрядчество — «расколом», «ханжеством» и «суеверием».

В ту пору никто не задумывался о том, какие сокровища древнерусской культуры сохраняются в общинах староверов. Памятники старообрядческой письменности не были известны публике. Еще не было издано прославленное «Житие» Аввакума, которым восхищались И.С. Тургенев, Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой.

Первое издание «Жития» увидело свет только в 1861 г. До этого оно бытовало в рукописной традиции, с которой Пушкин не был знаком. Поэтому затруднительно предположить, оценил бы он Аввакума, если бы прочел. Скорее всего, не оценил бы.

Можно предположить, Пушкин разделял бы мнение некоего просвещенного читателя, оставившего в 1835 году такую запись на одной

старообрядческой рукописи: «Автобиография Аввакума — сочинение по слогу самое площадное, даже циничское по местам» (2).

Имя протопопа единожды упоминается у Пушкина — в «Истории Петра». Но об этом ниже.

Со времен Екатерины II в России запрещалось называть приверженцев старой веры «раскольниками». Вместо этого «хульного имени» вводилось название «старообрядцы». Но «Словарь языка Пушкина» показывает, что Пушкин ни разу не употребил его. Хотя многожды писал о «раскольниках», «староверах» и «староверцах».

Впрочем, слово «старовер» Пушкин часто использовал в прежнем, ныне неупотребляемом значении, — консерватор, традиционалист, охранитель. Во начале XIX в. «староверами» называли приверженцев литературной старины, ориентированных на писателей XVIII в. и их устаревший язык. «Раскольников» Пушкин упоминает преимущественно в связи с историческими темами, которыми он занимался, — Петром I и Емельяном Пугачевым.

Инициаторами богослужебных реформ, приведших в середине XVII в. к расколу Русской Церкви, были царь Алексей Михайлович и патриарх Никон. Что пишет о них в связи с расколом Пушкин?

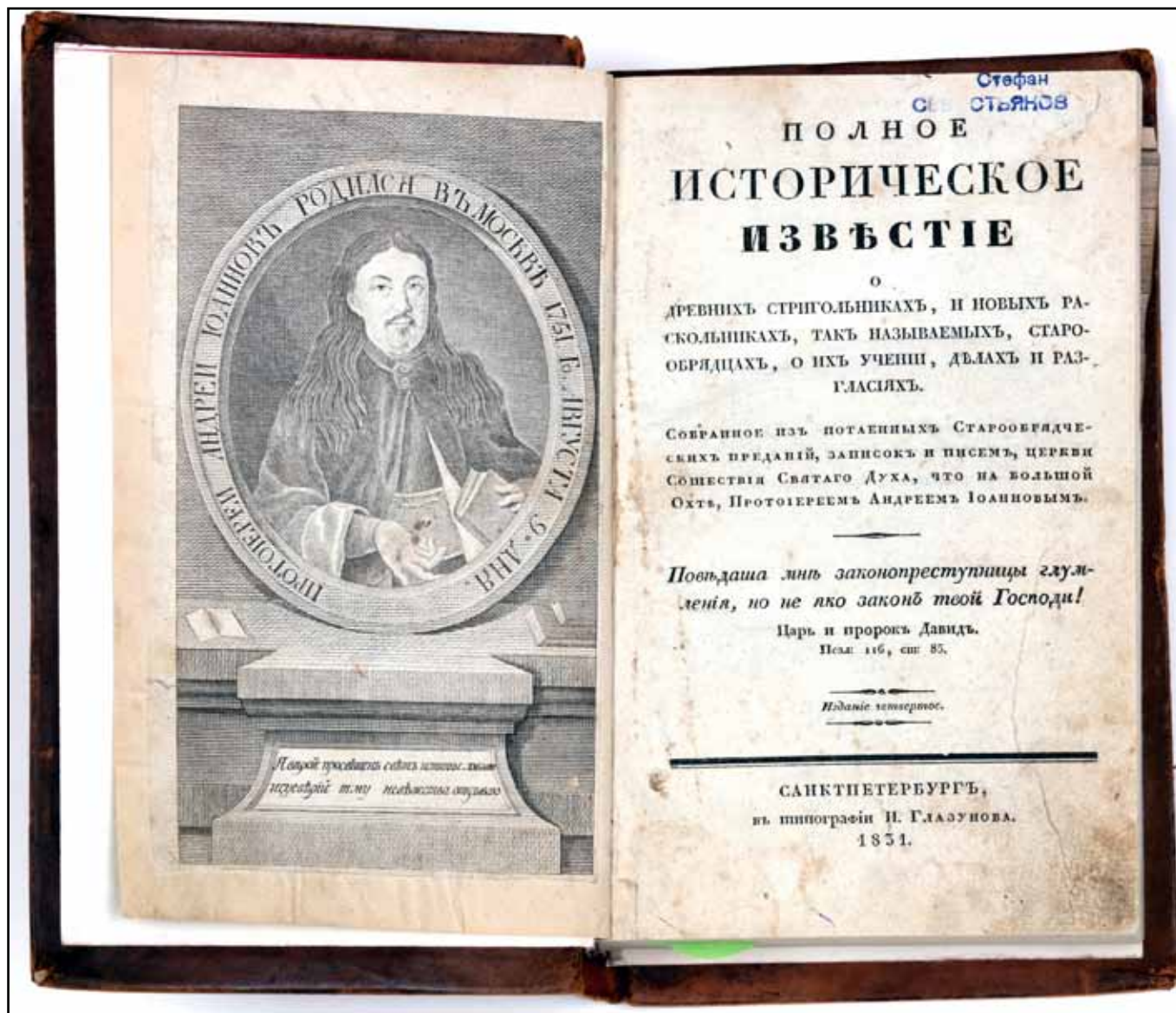
Увы, церковная история его не занимала. Имя Никона единожды упоминается у Пушкина, в дневнике: «Устрялов сказывал мне, что издает процесс Никонов. Важная вещь!» (запись 17 марта 1834 г.) (3). Очевидно, Пушкину были любопытны документы судебного процесса над бывшим патриархом, а, значит, и личность Никона.

В недописанной «Истории Петра» Пушкин рассказывает о стрелецком бунте 1682 г. — знаменитой Хованщине. Старообрядцы приняли в мятеже самое деятельное участие. И Пушкин пишет: «Царевна поручила Стрелецкий приказ боярам князьям Хованским, Ивану Андреевичу и сыну его Феодору, любящим стрельцов и тайным раскольникам Аввакумовской и Никитской ереси» (4).

«Аввакумовская ересь» — единственное упоминание Пушкиным протопопа Аввакума.

А «Никитская ересь» обязана своим наименованием священнику Никите Добрынину из Суздаля. О нем Пушкин пишет: «Стрельцы под предводительством расстриги попа Никиты производят новый мятеж Никита и главные мятежники схвачены и казнены 6 июня» (5).

За Хованщиной в 1697 г. последовал заговор Циклера. В нем участвовали воевода Иван Циклер и прежде упомянутые Федор Пушкин и Алексей Соковнин. С большой долей вероятности можно предположить, что заговорщики были



Журавлев А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, о их учении, делах и разгласиях. СПб., 1831. Государственный музей А.С. Пушкина. Инв. № 63387.

староверами. Они хотели убить царя Петра, но были разоблачены. Их судили и казнили.

О Федоре Пушкин пишет в стихотворении «Моя родословная»:

*Упрямства дух нам всем подгадил:
В родню свою неукротим,
С Петром мой пращур не поладил
И был за то повешен им (6).*

Тут, обращаясь к семейному преданию, Пушкин дважды допускает неточность. Федор был не повешен, а четвертован. И он не был его «пращуром». Федор принадлежал к другой ветви рода Пушкиных. Их общий предок Иван Гаврилович жил в XV в.

Отголоском Хованщины стал стрелецкий бунт 1698 г. Петр жестоко покарал мятежников: многие были сосланы, многие — пытаны. Было казнено около двух тысяч стрельцов. Некоторым царь отрубил головы лично.

Судя по всему, трагическая история стрелецких бунтов была небезразлична Пушкину.

Он не раз обращался к ней. Например, в 1834-1835 гг. намечает план повести о молодом стрельце — до нас дошли пять отрывочных записей. В одной из них стрелец — «сын старого раскольника». В другой записи упоминаются «скоморох и старый раскольник» — намек на некую сатирическую сценку.

Продолжением стрелецких бунтов стала народная война под предводительством донского атамана Кондрата Афанасьевича Булавина.

Война началась в 1707 г. на юге России. И в ней деятельно участвовали староверы. Сам Булавин был старообрядцем. Имя его неоднократно упоминается у Пушкина. Например, в поэме «Полтава» он пишет, что на Дону «подосланные слуги» коварного гетмана Мазепы «мутят» с Булавиным «казацьи круги».

Сподвижником Булавина был старовер Игнат Федорович Некрасов. После поражения восстания он с единомышленниками-старообрядцами ушел на Кубань. После смерти своего предводителя казаки-некрасовцы, как их стали называть, переселились на Дунай, а оттуда — в Турцию.



Поморский лжеучитель. Иллюстрация из книги Журавлева «Полное историческое известие». Государственный музей А.С. Пушкина. Инв. № 63387

Некрасовцам принадлежит важная роль в старообрядческой истории XIX в., особенно в деле учреждения в середине того столетия Белокриницкой иерархии. О некрасовцах Пушкин упоминает в статье «Об „Истории пугачевского бунта“», отвечая на критику историка Владимира Богдановича Броневского.

В самой «Истории Пугачева» Пушкин пишет о некрасовцах: «Потомки их доньне живут в турецких областях, сохраняя на чуждой им родине веру, язык и обычаи прежнего своего отечества. Во время последней турецкой войны они дрались противу нас отчаянно» (7).

Также Пушкин упоминает некрасовцев в повести «Кирджали»: «Сражение было жестоко. Резались атаганами. Со стороны турков замечены были копыя, дотоле у них не бывалые. Эти копыя были русские: некрасовцы сражались в их рядах» (8).

Далее староверы упоминаются Пушкиным в связи с восстанием Емельяна Ивановича Пугачева, начавшимся в 1773 г. В этом бунте участвовали старообрядцы — не только донские казаки, но и яицкие, и илецкие. О них Пушкин пишет: «Илецкие, как и яицкие, казаки были все староверцы» (9).

И Пугачева Пушкин считал старообрядцем:

«Пугачев, будучи раскольников, в церковь никогда не ходил Он не знал грамоты и крестился по-раскольничьи» (10).

Тут Пушкин допускает неточность. Емельян Пугачев не был старовером. На допросе 16 сентября 1774 г. он рассказал о себе: «До семнадцатилетнего возраста жил я при отце своем так, как и другие казачьи малолетки, в праздности. Однако ж не раскольник, как прочие донские и яицкие казаки, а православного греческого исповедания кафолической веры. И молюсь Богу тем крестом, как и все православные христиане. И слагаю крестное знамение первыми тремя перстами (а не последними)» (11).

В «Истории Пугачева» вскользь упоминаются важнейшие старообрядческие центры — «раскольничья слобода» Ветка в тогдашней Польше, «раскольничьи селения» и скиты на берегах реки Иргиза — притока Волги.

Среди записей «Table-talk» Пушкина есть набросок портрета старовера Ивана Евстратьевича Свешникова — крестьянина-самоучки, перешедшего в Синодальную Церковь и изумлявшего всех в Петербурге природной ученостью.

О Свешникове, ошибочно называя его Ветошкиным, Пушкину рассказывала Наталья Кирилловна Загряжская: «Однажды он является к митрополиту и просит его объяснить ему догматы православия. Митрополит отвечал ему, что для того нужно быть ученым, знать по-гречески, по-еврейски и Бог ведает что еще. Ветошкин уходит от него и через два года является опять. Вообразите, что в это время успел он выучиться всему этому. Он отрекся от своего раскола и принял истинную веру» (12).

Таким образом, Пушкин, сам о том не подозревая, создал целую галерею старообрядческих портретов — с середины XVII до конца XVIII столетий.

Об интересе Пушкина к истории старообрядчества свидетельствуют книги из его библиотеки: «Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, о их учении, делах и разгласиях» (СПб., 1831) протоиерея Андрея Ивановича Журавлева (13) и «Розыск о раскольнической брынской вере, о учении, о делах их и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны» (М., 1824) ростовского митрополита Димитрия (Туптало) (14).

Две книги — с одной стороны, это мало. С другой, очень много. Ведь «Розыск» и «Известие» — это практически все, что было издано о старообрядчестве в России при жизни Пушкина. Эти книги выдержали множество переизданий в XVIII и XIX вв., пока в 1855 г. их не оттеснило на задний план сочинение нового поколения «История русского раскола, известного под именем старообрядства» винницкого епископа Макария (Булгакова).

Книги митрополита Димитрия и протоиерея Журавлева целиком принадлежат

историографической традиции Синодальной Церкви. Их авторы, духовные лица, полемизируют со старообрядцами и не сочувствуют им. Первым писателем, по-новому взглянувшим на раскол, был историк и географ Василий Николаевич Берх.

В библиотеке Пушкина имела книга Берха «Царствование царя Алексея Михайловича» (СПб., 1831) (15). Книга примечательна тем, что, рассказывая о правлении Алексея Михайловича, Берх касается темы раскола. В отличие от митрополита Димитрия и протоиерея Журавлева Берх обвинял в расколе Церкви не староверов, а патриарха Никона.

Например, приступая к рассказу о суде над Никоном, Берх писал: «По окончании военных действий занялся царь Алексей Михайлович делом, которое, нарушая общее спокойствие, делило всю Россию на разные части, производило расколы, несогласия и, колебля самодержавие, поселяло общее недоверие к властям духовным и гражданским; то есть я хочу говорить о патриархе Никоне, виновнике сих несчастных событий» (16).

В книге Берха впервые в русской светской историографии упоминаются имена выдающихся деятелей старообрядчества — епископа Павла Коломенского и боярыни Феодосии Морозовой.

О епископе Павле Берх сообщает: Никон «низложил Павла, епископа коломенского, предал его телесному наказанию, от каковых угнетений духовный муж сей пропал безызвестно: от зверей ли съеден, в воду пад, утопе или иным коим обычаем погibe» (17).

Историк цитирует «Извещение или объявление о совершенном низложении и низвержении Никона из сана патриаршеского»: «Тем же прилучися тому архиереови изумитися и погибнути, бедному, кроме вести, от зверей ли снесен, или, в воду впад, утопе, или иным коим обычаем погibe» (18). «Извещение» было напечатано в третьей части второго издания «Древней российской вивлиофики», имевшейся в библиотеке Пушкина.

Боярыню Морозову Берх упоминает, рассуждая о судьбе наследства бездетного боярина Бориса Ивановича Морозова, скончавшегося в 1661 г. «Борис Иванович Морозов оставил очень большое имение: после раздачи значительных богатств на монастыри и бедным, осталось очень много наличных денег золотом, серебром и талерами и 20 000 душ крестьян Кому досталось сие богатое имение и кто были наследники сей знаменитой фамилии, о том вовсе неизвестно» (19).

Берх не знал, что наследником Бориса Ивановича был его младший брат Глеб Иванович — муж Феодосии Прокофьевны. В 1662 г. Глеб Иванович умер, и все богатства рода Морозовых перешли к его сыну — малолетнему Ивану Глебовичу, находившемуся под опекой матери.

Болезненный от рождения Иван Глебович скончался в 1671 г. В это время боярыня Морозова, вступившая в открытый конфликт с

царем, находилась в тюрьме. Пользуясь этим, Алексей Михайлович отписал имения Морозовых в царскую казну.

По этому поводу Берх пишет: «Артемона Сергеевича Матвеева упоминает в челобитной боярыню Феодосию Прокофьевну Морозову, вотчины которой поступили в казну; но чья была она жена, о том также не сказано ни слова» (20).

Челобитная боярыня Матвеева царю Федору Алексеевичу содержится в книге «История о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева» (М., 1785), также имевшейся в библиотеке Пушкина. В челобитной упоминается, что царь Алексей Михайлович дал некоей просительнице вотчину «из вотчин боярыни Федосьи Прокофьевны Морозовой» (21).

Трагическая тема церковного раскола — одна из важнейших тем русской истории — не оставила Пушкина равнодушным. Невольно она манила его, привлекая семейными преданиями, яркостью фигур «бунташного» XVII в. и тревожной перекличкой с современностью.

Не пройдет и десяти лет со дня гибели Пушкина, как тема староверия внятно прозвучит в русской литературе и даже станет модной. Писатель М.Н. Загоскин издаст в 1846 г. роман «Брынский лес» — «эпизод из первых годов царствования Петра Великого». За ним последуют старообрядческие романы П.И. Мельникова (Андрея Печерского) и Д.Л. Мордовцева, рассказы И.С. Тургенева, Н.С. Лескова и Д.Н. Мамина-Сибиряка.

Если бы Пушкин прожил еще, наверное, он непременно обратился бы к истории старообрядчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Малышев В.И. Избранное: статьи о протопопе Аввакуме. СПб., 2010. С.185.
2. Там же. С.193.
3. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. Т.12. М., 1996. С.322.
4. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. Т.10. М., 1995. С.18.
5. Там же. С.18-19.
6. Пушкин А.С. ПСС. Т.3. М., 1995. С.262.
7. Пушкин А.С. ПСС. Т.9. М., 1995. С.14.
8. Пушкин А.С. ПСС. Т.8. М., 1995. С.256.
9. Пушкин А.С. ПСС. Т.9. С.16.
10. Там же. С.41.
11. Емельян Пугачев на следствии: сборник документов и материалов. М., 1997. С.56.
12. Пушкин А.С. ПСС. Т.12. С.174.
13. Модзалевский Б.Л. Библиотека А.С. Пушкина: (библиографическое описание). СПб., 1910. С.2-3.
14. Там же. С.86.
15. Там же. С.8.
16. Берх В.Н. Царствование царя Алексея Михайловича. Ч. 1. СПб., 1831. С.199.
17. Там же. С. 219.
18. Древняя российская вивлиофика. Изд. 2-е. М., 1788. Ч. 3. С.407.
19. Берх В.Н. Указ. соч. С.155.
20. Там же. С.156.
21. История о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева. Изд. 2-е. М., 1785. С.213.

Г.В. ЧУДИНОВА

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ОБРАЗОВ СТАРОВЕРОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ГАЛИНЫ ЧУДИНОВОЙ

Приход к староверчеству в январе 2003-го года стал знаковым событием в жизни Г.В.Чудиновой и вскоре побудил ее к созданию очерков, рассказов, повестей и публицистики о старообрядцах. Во время поездок в приходы Уральской епархии, в Москву, в Боровск, в Барнаул и Мульту, в Оренбург и Уральск, Новосибирск и Томск, в донбасские Городищи и Ольховатку ей приходилось встречаться с людьми, чьи удивительные судьбы, казалось, сами вызвали о своём художественном воплощении. Так постепенно, год за годом, появились семь книг, изданных небольшими тиражами и на средства автора. Первой ласточкой стали «Рассказы о староверах» (Пермь, 2010). Что побудило Галину Чудинову написать их?

В сознании большинства людей укоренилось и до сих пор бытует представление о староверах как о некоем реликтовом явлении, которое вот-вот окончательно вымрет благодаря своему фанатизму, косности, невежеству. Лишь немногие до конца разбираются в том, чем отличаются так называемые «толки» или «согласия» от магистральной, церковной линии в старообрядчестве и на какой трагический ход истории был обречён русский народ после Раскола XVII в.

Из поколения в поколение формировалось у староверов свободолюбие: они, как правило, никогда не были крепостными. От отцов и дедов передавалась внукам и правнукам твердая вера и сильная воля, высочайшая культура духовных песнопений и церковных обрядов. В настоящее время это самая жизнестойкая часть русского этноса, рождающая духовно и физически здоровое потомство. Но по-прежнему на долю современных староверов выпадает множество испытаний и трудностей, порой отнюдь не шуточных.

Книжечка, вышедшая тиражом в триста экземпляров, вызвала самые положительные отклики у читателей. Особенно понравился первый рассказ «Феномен Поносова» — о бывшем директоре Сепычской средней школы Пермского края, обвиненном 26 мая 2006 г. по ст. 146 УК в компьютерном пиратстве, в использовании нелицензионных программ в школьных компьютерах. Максимальным наказанием по этой статье было лишение свободы сроком на пять лет. Ни районные, ни краевые органы образования, ни сам тогдашний министр образования Андрей Фурсенко не пришли на помощь своему сельскому коллеге — директору и учителю. Александру ничего не оставалось, как обратиться к общественности через СМИ. В рассказе воссоздан весь драматический накал борьбы за правду и справедливость —

от тяжелейшего для семьи Поносовых конца 2006 г. до всенародной поддержки учителю, организованной неравнодушными сотрудниками газет и телевидения:

И журналисты стали прибывать в Сепыч массово, целыми бригадами из Москвы, Перми, Екатеринбурга и других городов. Джинн, что называется, был выпущен из бутылки. Скромная двухкомнатная квартирка Поносовых превратилась в проходной двор: Валентина едва успевала делать бутерброды, поить гостей чаем и кофе, отвечать вместе с мужем на все их вопросы да водить их в школу. Внимательно следили супруги за тем, чтобы вся полученная журналистами информация была объективной и выверенной. Телефонная линия в их доме стала не просто «горячей» — раскаленной: звонили отовсюду едва ли не через каждую минуту. Кто только не побывал за это время в селе, ставшим известным на всю Россию!? Телекомпания НТВ, 5-й канал «Казань — Санкт-Петербург», «Вести», «Рифей», «Авто-ТВ», телеканал «Ветта», «Урал-информ» и многие-многие другие. «Офигели!», «что делается!?!» — восклицали они в адрес районных и вышестоящих властей. Статьи в поддержку Поносова были опубликованы в «Труде», «Аргументах и фактах», «Российской газете», «Московском комсомольце», «Звезде» — практически во всех центральных и местных газетах. Броскими и запоминающимися были заглавия статей: «Пират поневоле», «В Пермском крае нашли „крайнего“».

Всё это время Александр Поносов и его семья молились о прекращении позорного дела, и «фигурант» его был полностью оправдан решением краевого суда 19 декабря 2008 г. — после трехлетних мытарств и «хождений по мукам». «Да и мог ли не выстоять до победного конца тот, кому служат живым примером исполинские фигуры протопопы Аввакума, боярыни Морозовой и множества борцов и страдальцев за подлинно Православную веру, за Божью правду и справедливость на земле!?!».

Книга «Ино еще побредем» создавалась с 2010-го по 2012-й годы и вышла в свет в 2013 г. по проекту «Пермская библиотека». Ее название — это крылатые слова Анастасии Марковны, жены и верной подруги протопопы Аввакума, сказанные мужу в один из тяжелейших моментов их жизни: «Я пришел — на меня, бедная, пеняет, говоря: „долго ли мука сея, протопоп, будет?“ И я говорю: „Марковна, до самых до смерти!“ Она же, вздохнув, отвечала: „добро, Петрович, ино еще побредем“».

Герои повести — современные староверы,

преодолевающие, как и их предки, всякого рода удары судьбы, испытания и искушения. Мотивы сна, перетекающие в реальность, исторические ретроспекции, повествующие о страшных гонениях на староверов, монологи и диалоги-споры, портретные характеристики и действия героев определяют развитие нескольких сюжетных линий и увлекательную интригу повести. Повествование построено на антитезе между безбожным и безнравственным миром современных дельцов с их идеологией вседозволенности и подлинно православным миром староверов.

Выстраданная любовь журналиста Георгия к дочери протоиерея о.Фёдора Гилева, красавице Софье, скорби и испытания, выпавшие на долю девушки, обманутой сыном высокопоставленного московского чиновника переданы автором в художественном параллелизме с событиями романа Ивана Александровича Гончарова «Обрыв». Проблемы обоих произведений в том, что вечных истин, особенно веру в Бога, никто отменить не может, иначе и личности, и обществу грозит духовная гибель, путь к «обрыву». Элементы публицистики содержатся в осмыслении Георгием причин пожара и массовой гибели молодых людей в пермском кафе «Хромая лошадь», а трудный приход иерея Алексия Меркушева к староверчеству передан автором как взаимодействие реализма с условностью и вымыслом, благодаря пророческим снам о.Алексия. Опровергая расхожие представления о староверах как о темных, невежественных людях, автор представляет их читателям людьми высокообразованными, мужественными, волевыми, наделенными любовью и сердечной добротой к ближним, но не приемлющими врагов Божиих:

«— Я знала, что ты приедешь за мной, чувствовала это сердцем, — призналась ему вышедшая из избы Софья. Грусть угадывалась в прекрасных чертах ее лица, но от этого она казалась только строже и милее. Маленький Данька, держась за длинную ее юбку, с любопытством глядел на Георгия.

Георгий молча обнял Софью и осторожно поцеловал в щеку. Они сели на скамейку, им надо было так много сказать друг другу.

— По пути к тебе я стал невольным свидетелем дорожной аварии — превысив скорость, разбился на своей машине Вадим Соболев. Он ехал в Пермь, хотел попросить у тебя прощения. Просил передать вот это.

Софья тотчас узнала свой серебряный крестик, подаренный ей отцом.

— Мой крестик вернулся ко мне, Гера! Это добрая примета, — улыбнулась она. И вдруг снова опечалилась. — А ты не будешь упрекать меня в случившемся?

— Никогда. Разве в финале романа „Обрыв“ собирался упрекать Иван Иванович Тушин Веру? Я до сих пор помню твой рассказ-лекцию в университетском городке: в Малиновке после всех бурь и потрясений теперь наступила золотая осень...

Спустя сутки, сердечно попрощавшись с Евдокией, они уже ехали обратно в родные пенаты. Софья сидела рядом с Георгием, маленький Данька сладко спал на заднем сидении машины.

— Я записала ему отцовское отчество — Федорович, — оглянулась на спящего сына Софья.

— Нет, он будет Даниил Георгиевич Никитин. И у нас с тобой ещё будут дети. Вдвоем мы, с Божьей помощью, выдержим все, моя милая, любые новые испытания. Что скажешь?

— То, что сказала Настасья Марковна Аввакуму: „Ино еще побредем!“».

Герой рассказа “Поединок” о. Савватий в моральном поединке с зам. начальника лагеря Наумом Слуцкером проявил такую же твердость и мужество в защите веры, как протопоп Аввакум.

Книга «Путь к Храму», вышедшая в 2014 г. в пермском издательстве «Кленовый лист», продолжила традиции духовного реализма русской литературы. Стержневое ее произведение — повесть «Дорога — подруга моя», определяющим в которой стал мотив дороги. Это не столько огромные расстояния, преодоленные ее героем, Андреем Шадриним, в жажде увидеть и постичь другие страны мира, сколько духовные искания главной героини, приведшие ее к подлинному Православию, староверчеству, и позволившие ей спасти любимого человека. В основе стремительно развертывающегося сюжета — переписка Андрея и Ирины по электронной почте, события внешнего и внутреннего миров, меняющиеся как в калейдоскопе. Художественная условность вновь присутствует в повести, как и установка автора на счастливый конец повествования:

« — Что с ним случилось? — с мольбой, отчаянием и надеждой спрашивала у врача приехавшая в больницу Ирина. — Каково теперь его состояние? Могу ли я быть возле него?

Недели две после ранения пролежал Андрей в делийском госпитале, после работники посольства помогли ему оформить билеты и вылететь на родину. Кой-как перенес он перелет от Дели до Москвы, пересадку на другой борт, а в Перми его уже увезли на скорой с зашкаливающей температурой.

— Кем вы приходите к нему? — поинтересовался врач. — Жена?

— Нет, не жена, но единственно близкий человек. Я — его подруга.

— Рак кишечника. Тяжелый случай, — ответ хирург был немногословен. — Организм сильно ослаблен. Вынесет ли он четырехчасовую операцию? Но и медлить с ней никоим образом нельзя: дорог каждый час.

— Зачем тебе жить? — тихо нащёпывал на ухо Андрею бес-искуситель. — Пожелай смерти, и все твои страдания на этом закончатся

Стоя у окна, Ирина глянула на темное зимнее небо и падающие мириады снежинок, ни одна из которых не повторяла узор другой: „Чуден Божий мир! Там, на небе, в иных недоступных человеку сферах решаются окончательно людские судьбы, — подумала она. — Но верю, что решение

их зависит и от нашего выбора. Господь не создал нас марионетками“.

— Делайте операцию! А я буду неустанно молиться о его здравии. С Божьей помощью он выживет!

И снова мощным ударом крыла незримый Ангел далеко отшвырнул беса».

Основу документальной повести «Битва за Русский мир в России и на Донбассе» (Пермь, 2015) составили трагические события 2014-2015 гг. — народно-освободительная война в Донбассе, истоки, причины и духовные аспекты трагедии. Однако, и в ней представлен, по сути, художественный рассказ о. Владимира, настоятеля старообрядческой церкви в поселке Горошищи об испытаниях, выпавших на долю прихожан: «Когда у нас начались тревожные события, мы стали служить ежедневно. Я просто боюсь остановить молитву, чтобы не вернулся кошмар последних недель. Как солдат сидит в окопе в любую погоду и бдительно следит за противником, так и я опасаясь, что если ослабить молитву, то силы зла неожиданно атакуют. Многие из нашего поселка уехали. Разрушено несколько домов, но не погиб ни один человек».

Книга «Поселок» (Пермь, 2016) была посвящена 270-летию основания Юго-Камского завода и поселка и создана как цикл очерков. В одном из которых «Легенда о Беловодье» передана забавная история о том, как бродяга обманул часовенных староверов Юго-Камска, выдав себя за архиепископа Аркадия, рукоположенного в сан в стране Беловодье, расположенной на островах Дальнего Востока, за Опоньским царством. Местные портнихи сшили ему облачение, «архиерей» стал служить в моленной часовне. «Но вскоре авантюристу наскучил наш посёлок, его потянуло дальше — на другой берег Камы, в Оханский уезд, откуда направился в Ножовку. Опять пошли рассказы про Беловодье, про „грады с златоглавыми церквями“, но здесь слушатели были не наивными простачками, а ждали разъяснений. Вскоре выяснилось, что служить „архиерей“ не умел. Поняв, что его заподозрили в обмане, он сам исчез с уральского горизонта».

Но наиболее полно проблемы современного староверчества воплотились в книге «Творящие благо» (Пермь, 2019). Осмысление трагических событий последних десятилетий как результата развала Советского Союза стало главным ее содержанием. Действие в повестях «Творящие благо», «История двух жизней», в рассказе «Противостояние» происходит в горячих точках: в Чечне и в воюющем Донбассе, где автор побывала трижды за последние годы.

Сквозная идея книги — скорейшее возвращение к нашему собственному пути развития, к истокам, целям и смыслам русской духовной цивилизации, предначертанным Творцом. Это единственно верный выход из мировоззренческого и духовного тупика, в котором оказался государствообразующий русский народ после преступных «реформ» 1990-х гг. В «Творящих

благо», как и в шести предшествующих книгах, затронуты вопросы первостепенной важности для современного российского общества для уяснения того «кто мы, откуда пришли и куда идем». Как всегда, на них автор дает свои собственные, глубоко выстраданные ответы, полученные из непосредственного общения с героями книги — людьми со сложными жизненными перипетиями и обстоятельствами.

Героями повестей являются староверы, и каждый из них оказывается в ситуации нелегкого выбора, который делает по зову души и сердца.

В повести «Творящие благо» нет чистого жанра: здесь художественная литература тесно взаимодействует с публицистикой в рамках одного произведения. На страницах произведения перед читателем раскрываются и исторические ракурсы, и политические призывы, продиктованные любовью к Родине, и, конечно же, воззвания к исполнению христианского долга, к сохранению старообрядческих традиций. Духовные искания, стремление понять корни и истоки трагедии Новороссии приводят молодого пермского старовера Родиона в Донбасс — в Донецк и Ольховатку, — и здесь автор прибегает к использованию различных художественных средств, стилей, к приемам проспекции и ретроспекции.

Евангельский рассказ о происхождении дня Жен Мироносиц проникнут светлой печалью и глубочайшей верой в чудесное Воскресение Христа. В системе образов велика роль людей старшего поколения: о. Арсения, о. Александра, Татьяны, чья выстраданная мудрость помогла духовно укрепиться молодым людям — Родиону и молодой вдове Марье. В проблематике повести значимы внутренние монологи и размышления о. Арсения о настоящем и будущем России: «В чём причина нынешних бед? Воцерковленный православный люд далек от мирских дел, от народа, не участвует в общественной жизни, а те, кто занят политикой, далеки от православия. И только когда эти два потока сольются в сознании каждого человека, мы победим звериный, криминальный капитализм. А нынешний триколор? С ним — одни поражения. Нам надобен красный флаг со Спасом Нерукотворным, под этим стягом били врага наши доблестные предки».

На долю героев повести «История двух жизней» Николая Коваленко и Александра Левицкого выпало множество невзгод, что легло в основу сюжетостроения. Цель и смысл человеческой жизни — главная проблема повествования. Пережив удары судьбы, Николай становится казачьим атаманом, со своим отрядом отражает на Горе военные атаки украинских неонацистов. Сходным путем идет давний друг, милиционер Александр, чья жизнь с детства была вписана в историю Луганска: «В небе над Луганском не смолкал зловещий гул самолетов, город подвергся ежедневным бомбардировкам. С самого начала войны Ольга, несмотря на уговоры мужа и сыновей, решительно отказалась уехать в Ростов:

— Как же ты останешься один? — неизменно парировала она Александру. — Кто тебя накормит, обстирает, утешит? Муж с женой должны быть вместе и в горе, и в радости. Куда иголка — туда и нитка! Я — твой прочный тыл на войне.

С середины июля по городу то и дело наносили удары штурмовики. Луганск методично расстреливали, словно мишень в тире.

На войне — как на войне, с горечью повторял Александр, глядя, во что на его глазах превращался любимый город. Запомнился день девятого августа, когда Луганск подвергся двадцатидвухчасовому артобстрелу. Магазины не работали, достать хлеб было невозможно. В краях текла неочищенная вода, да и то не везде. Тела погибших люди закапывали во дворах, в садах, и на огородах. Кто-то из журналистов даже назвал разрушенный Луганск донбасской Герникой. В середине августа иссушенные летним зноем, подожженные снарядами загорелись окрестные бугры, поля, балки, строения, кладбища. На закате солнца по всему горизонту полыхало зловещее пламя».

Добрый чудом для города и молодой республики стал мощный порыв «северного ветра» из России, а для Александра — спасительный приход к староверчеству, в необходимости которого он в финале повести сумел убедить своего друга.

Усложненная композиция рассказа «Противостояние» переносит читателей то в Веденский район Чечни, где оказался в полугодовой командировке майор полиции Сергей Рогов, коми-пермяк по национальности и убежденный старовер, то в исповедальню пермского Храма, где Сергей искренне раскаивается в том, что чуть не убил ежедневно травящего и оскорбляющего его начальника: «За противостоянием начальника

оперативной группы сводного отряда МВД Фёдорова и начальника тыловой части Рогова с напряженным вниманием следил весь отряд. Иные даже делали ставки на то, чья возьмет.

Каждое утро все сто пять человек выстраивались на плацу военного гарнизона, и Матвей Федоров прилюдно материл Рогова, выискивая все новые поводы для разноса.

— Лампочки в столовой перегорели, а нашему тыловику все по х.. Зато борода веником! Белая ворона, мать его!

Бойцы отряда дружно хохотали, слушая виртуозный мат, с усмешками глядя на единственного среди них бородача.

— Застрелю его сегодня же вечером, — думал свою думу Сергей, стиснув кулаки и сжав зубы».

На исповеди своеобразным приёмом контраста с событиями в гарнизоне прозвучали слова рассказа о спасительной силе молитв:

« — Спасали меня молитвы. Вырубили свет в гарнизоне — читаю канон, и свет появился. Засорилась канализация, Федоров опять обложил меня ненавистным мне матом, а я читаю канон».

Характерно, что в финале рассказа сами рядовые бойцы отряда дали гневную отповедь горе-начальнику, приехавшему в Чечню лишь с целью наживы: противостояние закончилось нравственной победой старовера.

В книге «Творящие благо», как и в других книгах Галины Чудиновой, ясно прослеживается идея возрождения нашей Родины, возвращения ей былой красоты и величия. Это и упорный труд вне зависимости от выбранной профессии, и вера в Бога, умноженная на знания и собственный жизненный опыт. Автор призывает читателей задуматься об избранном героями книги пути и следовать ему до конца.

И.Л. ШЕВНИН

СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ ИРКУТСКО-АМУРСКОЙ И ВСЕГО ДАЛЬНОГО ВОСТОКА ЕПАРХИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ (БЕЛОКРИНИЦКОЙ ИЕРАХИИ) С 1880 ПО 1941 гг.

В кратком биобиблиографическом словаре собраны сведения о жизни и деятельности священнослужителей в пределах Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии.

Епископы

АФАНАСИЙ (Амвросий Феофанович Федотов), епископ Иркутско-Амурский и всего Дальнего Востока (1880–1938).

Родился в Забайкалье в с. Тарбагатай. В сан иерея рукоположен в г. Харбине в 1923 г. еп. Иркутско-Амурским и всего Дальнего Востока Иосифом (Антипиным) на приход в с. Тарбагатай, с. Куйтун. Служил с 1925 по 1927 гг. священником в небольшом храме на Шелухановой улице. Летом 1927 г. определён кандидатом в епископы на дальневосточную епархию. В мае 1929 г. в Томске хиротонисан епп. Тихоном (Суховым) и Амфилохием (Журавлёвым). В Никольский храм в с. Тарбагатай вошёл уже епископом, когда к Старообрядческой Церкви (Белокриницкой иерахии) присоединились единоверцы. Ему не удалось выехать за пределы Забайкалья и сделать объезд епархии. В 1931 г. раскулачен. Во второй половине 1930-х выполнял обязанности приходского священника. Арестован в октябре 1937 г. в с. Тарбагатай. 16 марта 1938 г. приговорён к расстрелу по ст. 58, п.п. 10 и 11 УК РСФСР. 18 апреля приговор приведён в исполнение.

ИОСИФ (Антипин Иаков Исакович), епископ Иркутско-Амурский и всего Дальнего Востока (1853–1927).

Родился в Пермской губернии. В 1896 г. рукоположен в священники еп. Антонием (Паромовым). В августе 1911 г. избран кандидатом во епископа на дальневосточную епархию. В декабре 1911 г. в г. Москве хиротонисан архиеп. Иоанном (Картушиным) и еп. Александром (Богатенковым). В январе 1912 г. он прибыл в г. Иркутск, где 17 февраля служил вместе с епископом Томским и Алтайским Иоасафом (Журавлёвым). В 1912 г. еп. Иосиф избрал Амурскую обл. местом своей резиденции на территории Восточной Сибири и Дальнего Востока. Осенью 1912 г. он участвовал в работе Освященного Собора в г. Москве. В 1912 г. совершил поездку в Якутию. Еп. Иосиф постоянно поселился в с. Бардагоне, так как местные власти отказали ему в устройстве кафедры в г. Алексеевске. В 1913 г. поехал в Забайкалье, в с. Куйтун и с. Тарбагатай. В мае 1915 г. еп. Иосиф председательствовал

на Втором епархиальном съезде старообрядцев Амурско-Иркутской и всего Дальнего Востока епархии в с. Бардагоне. В мае 1916 г. еп. Иосиф посетил с. Платова Завитинской волости, г. Благовещенск, ездил по р. Зея к старообрядцам-переселенцам в д. Слава, д. Александровка Краснояровской волости. В мае 1917 г. принимает участие в работе Освященного Собора в г. Москве. В декабре 1917 г. еп. Иосиф созвал в с. Бардагоне съезд дальневосточной епархии. Весной 1918 г. на праздник Вознесения Господня он освятил храм во имя святителя Николы Чудотворца в г. Владивостоке. Осенью 1919 г. вместе с о. Иоанном Шадриным еп. Иосиф прибыл в г. Хабаровск, где устроил домовую Успенскую церковь и 30 ноября освятил её. Осенью-зимой 1919 г. еп. Иосиф в сопровождении о. Иоанна Шадрина сделал объезд части своей епархии и посетил города Иман, Спасское, Никольск-Уссурийский, Харбин, Владивосток, с. Красный Яр. Зимой 1921 г. еп. Иосиф пребыл в г. Харбин, который он избрал местом своей резиденции с временным домовым храмом. 4 июля 1925 г. еп. Иосиф освятил епархиальный каменный храм во имя святых Верховных Апостолов Петра и Павла в г. Харбине. Летом 1925 г. еп. Иосиф своей властью назначил Епархиальный Совет. Осенью 1925 г. еп. Иосиф посетил Трёхречье. Зимой 1925 г. он имел намерение выехать в Канаду, куда его пригласили местные старообрядцы, но отказался от поездки. Всю зиму 1926 г. еп. Иосиф совершал постоянные службы в петропавловском храме в г. Харбине. 14 января 1927 г. еп. Иосиф умер и был похоронен в г. Харбине.

МЕФОДИЙ (Екимов Михаил Михайлович), епископ Томский и Сибирский (1824–1898).

Родился в Томской губернии. Первый священник Старообрядческой Церкви (Белокриницкой иерахии) в пределах Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии, направлен в 1880 г. архиеп. Антонием (Шутовым) на приход в Забайкалье в с. Куйтун и с. Тарбагатай. Он присоединил до 80 семейств к Церкви Христовой. В начале 1881 г. крестил Амвросия Федотова. В конце зимы того же года он уехал из Забайкалья. В октябре 1885 г. хиротонисан архиеп. Московским Савватием (Левшиным) и еп. Саратовским и Астраханским Паисием (Лапшиным). Его арестовывали несколько раз, он был сослан по суду в Восточную Сибирь, жил в г. Иркутске. В начале осени 1895 г. служил в с. Куйтуне, рукоположил в священники о. Акиндина Борисова. Летом 1896 г. вновь арестован в г. Иркутске, отправлен в Якутию. Умер в сибирской тундре.

Священники и диаконы

А

АФАНАСЬЕВ Зиновий Деевич, иерей.

Настоятель прихода в с. Климоуцы Амурской обл. Арестован осенью 1928 г. В 1933 г. сослан на Соловки, где умер.

АФАНАСЬЕВ Тимофей Кондратьевич, протоиерей (1874–1933).

Родился в Австрии. В 1912 г. еп. Иосиф рукоположил его в священники на приход в д. Ново-Георгиевке (Нылга) Свободненского района. В 1915 г. — на приход в д. Новгородку. В декабре 1917 г. участвовал в епархиальном съезде. В 1926 г. перешёл на приход в с. Бардагон. С лета 1926 г. — старший священник в приамурских приходах. Арестован в 1927 г., но затем освобожден. Осенью 1928 г. переехал на постоянное жительство в с. Семёновку. В феврале 1929 г. еп. Уральский и Оренбургский Амфилохий (Журавлёв) назначил его благочинным по приходам Приамурья. Весной 1929–1931 гг. служил в приходах г. Свободный, с. Бардагон, с. Семёновка. В 1931 г. ездил в г. Хабаровск, посетил г. Владивосток. Арестован ПП ОГПУ ДВК вторично в январе 1932 г. Обвинялся по ст. 58 п.10 ч. 2 УК РСФСР. Сначала коллегия ОГПУ в декабре 1932 г. его осудила к ссылке в Казахстан на три года. 9 апреля 1933 г. о. Тимофей был направлен этапом в г. Алма-Ату, но 28 апреля его вернули в г. Хабаровск. В мае 1933 г. в г. Хабаровске его ещё раз привлекли к следствию по делу о «Всероссийском союзе старообрядческих братств». 17 июля 1933 г. судтройка ПП ОГПУ постановила о. Тимофея расстрелять по ст.ст. 58 п. 10 ч. II, 52 п. 12 УК.

Б

БОРИСОВ Акиндин Семёнович, иерей. Поставлен еп. Мефодием Сибирским в 1885 г. четвёртым священником на забайкальский приход с. Куйтун Верхнеудинского округа. Служил до 1904 г.

БОРИСОВ Видул Григорьевич, иерей (1882–1934). Родился в Румынии. С 1925 г. проживал с семьёй в с. Марковке Хабаровского района. В 1927 г. поставлен еп. Климентом (Логвиновым), временно исполняющим обязанности дальневосточного архиерея, настоятелем прихода в г. Хабаровске и с. Марковке. Служил по праздникам в Покровском храме с. Красная Речка до 1933 г. Арестован 23 августа 1933 г. в с. Марковке. Обвинялся по ст. 58 пп. 10 ч. II, 11 УК. Расстрелян в 1934 г. в г. Хабаровске.

БОРИСОВ Григорий, иерей. Настоятель прихода в с. Покровка весной 1929 г., служил в Успенском храме г. Хабаровска в 1919–1922 гг. Умер в декабре 1933 г. в с. Покровке под г. Хабаровском.

БЫКОВ Даниил, иерей. Пятый священник в забайкальском приходе с. Тарбагатай, с. Куйтун. Служил с 1904 г.

В

ВАСИЛЬЕВ Карп Михайлович, иерей. В декабре 1917 г. участвовал в епархиальном съезде в с. Бардагоне. Служил в с. Киселе-Озёрке. Настоятель прихода в с. Ключи весной 1929 г. Арестован осенью 1928 г. Освобождён. Весной 1931 г. служил в приходе с. Ново-Георгиевка (Нылга). В 1932 г. служил в Приморье. Арестован повторно. Пропал без вести.

Г

ГОРБУНОВ Василий, иерей. Третий священник в забайкальском приходе сёл Куйтун и Тарбагатай. В 1885 г. перешёл в единоверчество, разграбил старообрядческий храм Белокринцкой иерархии в с. Куйтун.

Д

ДУМНОВ Сергей Афанасьевич, иерей (1904–1938). Родился в Забайкалье. В 1931 г. еп. Афанасий рукоположил его сначала в сан диакона, затем в сан иерея на приход в п. Ягодное в Бурятии. 10 марта 1938 г. арестован. 15 марта тройка УНКВД по Читинской обл. постановила его расстрелять по ст. 58 п. 10 УК. В мае 1938 г. расстрелян.

Е

ЕМЕЛЬЯНОВ Иоанн Мартемьянович, иерей (1862–1937). Родился в 1862 г. в деревне Староверка Бугурусланского уезда Самарской губернии. Рукоположен 14 октября 1905 г. епископом Арсением Уральским. Первый священник Покровского прихода в с. Николо-Александровска с начала 1900-х гг. Служил там до 1910 г., когда епископ Томский Иоасаф (Журавлёв) определил ему другое место, в станице Гродековская в 1911 г. Служил в с. Куйтун (1917–1919), с. Тарбагатай (1919–1923), с. Донинское (Доно) (1923–1927), с. Осинковка (1928–1930) и вновь в с. Тарбагатай (1930–вторая половина 1930-х). В 1934 г. проживал в с. Тарбагатай, по старости лет не служил. В январе 1937 г. умер и похоронен с. Тарбагатай.

ЕФРЕМОВ Виталий, священноинок. Первый старообрядческий священник в Якутии в с. Павловске в храме Рождества Пресвяты Богородицы в 1890-х гг. Умер в 1897 г.

Ж

ЖЕЛУДКОВ Фёдор, иерей. Шестой священник в забайкальском приходе с. Тарбагатай, с. Куйтун в 1900-х гг.

З

ЗАХАРОВ Ераст, иерей (?–1926). Второй якутский старообрядческий священник в Рождественском приходе с. Павловска. Служил с 1900 г. Умер в 1926 г.

И

ИГНАШЕВ Парфентий Иванович, иерей. Уроженец с. Доно. Уже не в молодом возрасте

избран о. Аввакумом (Старковым) в кандидаты во священство. Приехал в с. Черемхово Красночикойского района Забайкальского края с женой. Стал настоятелем Свято-Никольского храма с. Черемхово, отстроенного в 1910 г. Ему было запрещено священнослужение примерно в 1934 г. Арестован не был. Умер в 1935 г., похоронен в церковной ограде. После сноса храма могила сравнена с землей, потеряна.

ИЕРЕМИЯ, священноинок. Первый священник в с. Платова Амурской обл., поставлен архиеп. Московским и всея Руси Антонием (Шутовым) во вт. пол. XIX в.

ИВАНОВ Константин Онисифорович, иерей. Поставлен еп. Томским Тихоном (Суховым) в 1926 г. настоятелем Преображенского прихода в с. Семёновке. Арестован в 1931 г. В 1932 г. освобождён, проживал в с. Семёновке. Впоследствии уехал на Буковину.

ИВАНОВ Панкратий Петрович, иерей. В апреле 1927 г. самовольно уехал из Преображенского прихода с. Семёновки с церковными вещами, которые потом вернули сами прихожане.

ИЗOTOB Пётр Федотович, иерей (1869–1934). Родился в Румынии. В 1907 г. рукоположен еп. Славским Леонтием. В 1909 г. прибыл на Дальний Восток на р. Селемджу, где вместе с другими переселенцами основал с. Слава Мазановского района. Служил в приходе до 1919 г., затем еп. Иосиф направил о. Петра на приход в д. Орловка-Самара Биро-Биджанского района. Служил в Успенском храме г. Хабаровска в 1919–1922 гг. В 1922 г. переселился на жительство в с. Красная Речка (бывшее с. Николо-Александровка). Стал третьим настоятелем Покровского прихода. В 1930 г. переехал на постоянное жительство в с. Смирновку Хабаровского района и возглавил Введенский приход. Но приезжал служить и в с. Красную Речку до 1933 г. Он в 1932 г. находился под следствием по ст. 58 пп. 10 ч. II, 11 УК. В мае 1933 г. обвинялся по ст. 58 пп. 2, 10 ч. II, 11 УК. 17 июля 1933 г. судтройка ПП ОГПУ ДВК постановила о. Петра выслать в Зейский район Амурской обл. сроком на три года по ст. 58 п. 2 УК. Вновь арестован 23 августа в с. Смирновке по делу о «Всероссийском союзе старообрядческих братств». Расстрелян в 1934 г. в г. Хабаровске.

К

КИРИК, иерей. Весной 1932 г. с семьёй служил в обществах на побережье Охотского моря.

КУДРИН Иоанн Гаврилович, протоиерей (1879–1960). Родился 4 декабря 1879 г. в Пермской губернии Оханского уезда Рождественской волости в крестьянской семье. Рукоположен еп. Пермско-Тобольским Антонием (Паромовым) в сан диакона 21 мая, в сан священника 12 ноября 1906 г. Возведён в сан протоиерея еп. Иосифом 25 декабря 1925 г. В июне 1919 г. в г. Омске был утверждён военным министром в звании старшего Старообрядческого священника Армии и Флота до 1922 г. Сармией Колчака и Каппеля проделал

Ледяной поход до г. Читы. В г. Чите состоял в Дальневосточной Армии, с которой отступил до г. Владивостока. Служил в Никольском храме г. Владивостока в 1920 г. В Приморье был членом Приамурского Народного Собрания. ездил на фронт и в г. Хабаровск. В 1922 г. приехал в г. Харбин. Свесны 1923 г. о. Иоанн состоял в Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии, утверждён еп. Иосифом в звании настоятеля старообрядческого храма. В 1924 г. к его приходу принадлежал г. Харбин с пригородами и вся линия Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД). Слета 1925 г. являлся заместителем председателя Епархиального Совета и настоятелем Петропавловского прихода в г. Харбине. В октябре 1957 г. деятельность прихода была прекращена. В январе 1958 г. о. Иоанн с семьёй эмигрировал из Китая в Австралию. Умер 29 июня 1960 г. в г. Сиднее.

КУШНАРЁВ Ананий (Антоний), иерей. (1889–?). Родился 19 января 1889 г. в Забайкалье. Рукоположен еп. Афанасием (Федотовым). Поставлен настоятелем на приход в г. Улан-Удэ. Первый раз был арестован в 1938 г. В тюрьме находился одновременно с еп. Афанасием перед его расстрелом (в соседних камерах) в г. Улан-Удэ. Освобождён не позднее 1942 г. После освобождения сделал попытку открыть приход и храм в г. Улан-Удэ. Добивается личной встречи с И.В. Сталиным. Арестован вторично, осужден по ст. 58, приговорён к 10 годам ИТЛ. Освобожден через 9 лет. Вернувшись в Бурятию, скрывается на острове оз. Катакель (близ оз. Байкала). Похоронен в г. Улан-Удэ на гражданском кладбище. Имеет детей, внуков, некоторые из них — чада РПСЦ.

М

МАСЛЕННИКОВ Пётр Андреевич, иерей (1877–?). Служил в январе 1918 г. в с. Красный Яр, в 1920 г. в Никольском храме г. Владивостока. В 1927 г. вышел из Старообрядческой Церкви (Белокриницкой иерархии).

МАЛОВ Кирил, иерей. Летом 1930 г. приехал с церковными предметами в пределы дальневосточной епархии из Семипалатинской и Миасской епархии.

МИНАКОВ Фёдор, иерей (1897(8)–1930). Настоятель прихода в с. Красный Яр весной 1929 г. В начале 1930 г. ездил в общества на северное побережье Охотского моря в б. Валентин, б. Батюнову. Умер в апреле 1930 г. после болезни в с. Красный Яр в возрасте 42–43 лет.

МУРАВЬЁВ Пётр Илларионович, иерей. Поставлен еп. Климентом (Логвиновым) в 1928 г. настоятелем прихода в с. Слава в Амурской обл. Арестован в 1931 г. там же.

Н

НИКОЛАЕВ Тимофей Викулович, иерей (1874–1963(?)). Родился в 1874 г. в с. Красный Яр Приморской области в семье крестьянина. В сан священника был поставлен в 1937 г. еп. Афанасием и направлен на постоянное служение

в г. Владивосток, но служить не пришлось, в виду закрытия храма. С конца 1940-х гг. по конец 1960-х гг. являлся единственным старообрядческим священником на Дальнем Востоке, духовно окормлял христиан на огромной территории Приамурья и Приморья, служил в общинах г. Свободного, г. Хабаровска, г. Владивостока. По воспоминаниям, о. Тимофей умер в г. Владивостоке в возрасте 97 лет.

О

ОЛЕЙНИКОВ Кузьма (Козьма)Захарович, иерей. Предположительно, уроженец с. Куйтун в Бурятии. По всей видимости рукоположен еп. Мефодием (Екимовым). С 1915 г. поставлен еп. Иосифом (Антипиным) постоянным священником на приход в с. Платова Амурской обл. В 1918 г. прибыл на новое место служения в с. Доно. В Пасху 1919 г. арестован белогвардейцами по доносу единоверческого священника за лечение раненого человека, который был «красным». Расстрелян вместе с сыном через 3–4 дня без суда и следствия. Похоронен по правую сторону от алтаря храма с. Доно. Могила сохранена поныне. Считается, что факт расстрела белогвардейцами о. Козьмы помогло в дальнейшем сохранить Свято-Никольский храм от разрушения при советской власти.

П

ПЕРОВ Филипп Иванович, иерей (1848–1933). Родился в Псковской губернии. Рукоположен в 1883 г. и служил до 1926 г. в Псковской губ. Затем переехал вместе с семьёй старшего сына Сергея к младшему сыну Василию, который проживал с 1907 г. в с. Новгородке Свободненского района. С 1928 г. выполнял обязанности приходского священника в с. Бардагоне. Тогда же проживал с семьёй в с. Рождественке. Весной 1929 г. обосновался в с. Новгородке, где состоял настоятелем прихода. В 1931 г. ездил с невесткой в Ленинград, встречался с еп. Петроградским и Тверским Геронтием (Лакомкиным). 2 марта 1933 г. был арестован вместе с сыновьями в с. Новгородке. Предъявлено обвинение по ст. 58 пп. 10, 11 УК. 17 июля 1933 г. судтройка ПП ОГПУ ДВК постановила о. Филиппа расстрелять по ст. 58 пп. 2, 10 ч. II УК. Расстрелян в июле 1933 г. вместе с сыновьями в г. Хабаровске.

ПРОХОРОВ Константин, иерей. С 1939 г. постоянный священник в Успенском храме г. Харбина. Прибыл из Персии.

ПУЧКОВ Антоний Андрианович, иерей (1869–1938). Рукоположен еп. Тобольским Антонием (Поромовым) в 1896 г. В 1911 г. еп. Томским и Алтайским Иосафом (Журавлёвым) переведён в с. Куйтун. В 1916 г. направлен еп. Иосифом настоятелем Покровского прихода г. Иркутска. Арестован в октябре 1937 г. В феврале 1938 г. расстрелян в г. Иркутске.

С

СЕДЫХ Никита Михайлович, иерей. Первый священник в Покровском приходе г. Иркутска. Впоследствии служил в якутских приходах в с. Павловске, г. Якутске. Умер в 1926 г.

СМИРНОВ Дмитрий Мартинианович, иерей. В 1904–1905 гг. в период русско-японской войны в Маньчжурии, удовлетворял духовные потребности военных.

СОЛОВЬЁВ Артемий Евстафиевич, протоиерей (1877–нач.1960-х гг.). Второй священник Покровского прихода в с. Николо-Александровска. В 1917 г. еп. Иосиф предписал ему исполнять духовные требы по всей Северной Маньчжурии. В декабре 1917 г. участвовал в епархиальном съезде в с. Бардагоне. Служил в Успенском храме г. Хабаровска в 1919–1922 гг. 22 мая 1922 г. о. Артемия перевели на Никольский приход в г. Владивосток. Тогда же по просьбе еп. Казанско-Вятского Филарета (Паршикова) он был назначен и утверждён в должности Старшего старообрядческого священника армии и флота до эвакуации Белого Приморья в октябре 1922 г.

СТАРКОВ Аввакум, священноинок. Был кандидатом в викарные епископы на дальневосточную епархию по предложению еп. Иосифа (Антипина). В 1920-х гг. о. Аввакум посещал приходы в Забайкалье, Приамурье. Служил, пытался устраивать церковную жизнь на советской территории епархии. В с. Доно им выбрано 3 кандидата в священники. После несостоявшейся епископской хиротонии о. Аввакум уехал в западные регионы РСФСР. Сыграл значительную роль в переходе единоверческих приходов Забайкалья в Белокриницкую иерархию.

СТАРОСАДЧЕВ Иоанн Емельянович, протоиерей (1893–1973). В 1915 г. как диакон сопровождает еп. Иосифа в поездке по дальневосточной епархии. В декабре 1917 г. участвовал в епархиальном съезде в с. Бардагоне. Служил в Никольском храме г. Владивостока в 1920 г. Псаломщик Петропавловского храма в г. Харбине с лета 1925 г. по сентябрь 1929 г. Секретарь Епархиального Совета с лета 1925 г. Кандидат на приход в с. Доно в феврале 1928 г. С осени 1929 г. по конец 1932 г. являлся настоятелем Успенского храма в г. Харбине. С конца 1932 г. по 1939 г. назначен еп. Афанасием настоятелем Покровского храма на х. Покровку в Трёхречье. В 1938 г. вместе с христианами переселился Южный Чжалантун в п. Хорото. В 1941 г. совершал духовные требы в п. Николаевский Алексеевской станицы в Введенском приходе в Тоогенском переселенческом районе Маньчжу-Ди-Го. В 1950-х до начала 1960-х гг. являлся настоятелем старообрядческого прихода, благочинным протоиереем в КНР (г. Хайларе, п. Верх-Кули, п. Усть-Кули, п. Покровке, п. Драгоценке в Трёхречье). Переезжает на постоянное жительство в Канаду. По просьбе своих прихожан о. Иоанн посетил Австралию. В начале 1970-х гг. он переехал туда навсегда. После серьезной и

продолжительной болезни о. Иоанн скончался 16 апреля 1973 г. в г. Сиднее.

СУДАКОВ Фёдор Филиппович, иерей. Поставлен еп. Томским и Сибирским Тихоном (Суховым) настоятелем прихода в с. Ново-Георгиевку (Нылга) в 1926 г. Арестован летом 1930 г. или весной 1931 г. Осужден. Пропал без вести.

СУРЖИКОВ Матвей Иванович, иерей. Поставлен еп. Климентом (Логвиновым) в 1927 г., настоятель прихода в с. Рождественка вплоть до ареста и закрытия храма в 1929 г. В 1930 г. осужден на 5 лет ИТЛ. В 1931 г. находится в ссылке. Освобождён в 1935 г. Впоследствии уехал в г. Новосибирск.

Т

ТЮКАЛОВ Иулиан Руфович, иерей. В июле 1910 г. избран настоятелем храма во имя Успения Пресвятыя Богородицы в с. Бардагоне Амурской области. Настоятель прихода в г. Свободном, с. Платово с весны 1929 г. до начала 1930 г. В 1931 г. проживал в г. Благовещенске, по старости лет не служил. В начале 1932 г. ездил в г. Томск, г. Барнаул, г. Бийск. Предположительно умер в г. Благовещенске во вт. пол. 1930-х гг.

Ф

ФЕДОТОВ Яков Федотович, диакон (1881—?). Родился в Австрии. Служил в с. Семёновке Свободненского района в конце 1920-х — начале 1930-х гг. Арестован. 7 июля 1933 г. судтройка ПП ОГПУ ДВК постановила о. Якова заключить в концлагерь сроком на 10 лет по ст. 58 пп. 2, 10 ч. II УК РСФСР.

Ч

ЧЕРНИКОВ Лаврентий (Леонтий) Петрович, священноинок. Настоятель Никольского прихода г. Владивосток с 1924 г. В 1930-х служил наездами по всему Приморью. Умер во

Владивостоке в июле 1933 г. от старости.

ЧЕРНОУСОВ Иоаким, иерей.

Седьмой священник в забайкальском приходе с. Куйтун. Служил до 1911 г.

Ш

ШАДРИН Иоанн Севостьянович, протоиерей (1877—1944). Родился 7 июля 1877 г. в г. Бийске Томской губернии. До 1914 г. проживал в с. Платово Бийского уезда Томской губернии. В 1910-х гг. сопровождал еп. Иосифа в поездках по дальневосточной епархии. В декабре 1917 г. участвовал в епархиальном съезде в с. Бардагоне. Служил в Успенском храме г. Хабаровска в 1919—1922 гг. В 1920 г. временно находился в Трёхречье. Летом 1922 г. переезжает туда из Забайкалья на постоянное жительство. С 1923 г. стал настоятелем Успенского храма в п. Верх-Кули. С лета 1925 г. являлся председателем Епархиального Совета. Весной 1929 г. — настоятель прихода в г. Хайларе, с. Верх-Кули. С 1929 г. состоит настоятелем Успенского храма в г. Харбине. Впоследствии проживает в с. Верх-Кули, но по праздникам бывает в г. Харбине. Благочинный в Маньчжу-Ди-Го. В 1935 г. организовал Благовещенский приход в г. Шанхае. В 1940 г. организовал Введенский приход в ст. Алексеевской Тоогенского переселенческого района. Исполнял обязанности священника до 1942 г. 18 сентября 1944 г. о. Иоанн умер от продолжительной и тяжелой болезни в п. Верх-Кули в Северо-Восточном Китае.

ШАРЫПОВ Георгий Федотович, протоиерей. Второй священник в Покровском приходе г. Иркутска с 1906 г. по 1916 г., рукоположен в сан еп. Антонием Тобольским (Паромовым) 19 февраля 1895 г., определён на служение еп. Томским и Алтайским Иоасафом (Журавлёвым).

ШИТИН Павел, иерей. Второй священник в забайкальском приходе с. Куйтун и с. Тарбагатай. Умер в 1884 г.

ПРОГРАММА КОНФЕРЕНЦИИ

ОРГКОМИТЕТ

Корнилий, Митрополит Московский и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви
Аторин Роман Юрьевич, канд. филос. наук, руководитель пресс-службы РПСЦ (Москва)

Алексеев Петр Петрович, директор Института староверия Латвии (Латвия, Рига)

Безгодов Алексей Александрович, председатель Новгородской старообрядческой поморской общины, руководитель историко-архивного отдела Российского Совета Древлеправославной Поморской Церкви (Великий Новгород)

Данилко Елена Сергеевна, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва)

Осипов Виктор Иванович, председатель Оргкомитета конференции, секретарь Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов (Боровск)

Осипова Анна Викторовна, начальник архивного отдела администрации муниципального образования муниципального района «Боровский район» (Боровск)

Пригарин Александр Анатольевич, д-р ист. наук, профессор Одесского государственного университета им. И.И. Мечникова (Украина, Одесса)

Ровнова Ольга Геннадьевна, канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН, председатель Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов (Москва)

Соколова Елена Игоревна, ответственный секретарь конференции (Москва)

Чернов Михаил Алексеевич, заведующий отделом иконы Музея истории и культуры старообрядчества (Москва — Боровск, Калужская область)

Юхименко Елена Михайловна, д-р филол. наук, главный научный сотрудник отдела рукописей Государственного исторического музея, заслуженный работник культуры Российской Федерации (Москва)

РАСПИСАНИЕ КОНФЕРЕНЦИИ

20 ноября (среда) Заезд участников конференции

21 ноября (четверг)

- 9.00-10.30. Регистрация участников конференции
- 10.30-13.00. Открытие. Пленарное заседание
- 13.00-14.00. Перерыв. Обед
- 14.00-18.00. Работа секций
- 17.00-18.00. Заседание Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов
- 18.00-18.30. Кофе-брейк
- 18.30-20.00. Вечер научных дискуссий

22 ноября (пятница)

- 10.00-13.00. Работа секций. Обсуждение докладов
- 13.00-14.00. Перерыв. Обед
- 14.00-17.00. Работа секций. Подведение итогов конференции
- 17.00-19.00. Вечер научных дискуссий

23 ноября (суббота) —

Выездной круглый стол с представителями старообрядческих общин, органами местной власти и исследователями древлеправославия в рамках обобщения работы по сохранению исторической памяти и для выработки путей сотрудничества

Место проведения

Москва, Рогожский поселок, д. 29, стр. 8, Дом причта

21 ноября (четверг)
10.30–11.00

ОТКРЫТИЕ КОНФЕРЕНЦИИ

Корнилий, Митрополит Московский и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви
Осипов Виктор Иванович, председатель Оргкомитета конференции, секретарь Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ **11.00–13.00**

Юхименко Елена Михайловна, д-р филол. наук, отдел рукописей Государственного исторического музея (Москва)

«ПОМОРСКИЕ ОТВЕТЫ»: НЕОБХОДИМЫЕ УТОЧНЕНИЯ К ИСТОРИИ ПАМЯТНИКА

Кириченко Евгения Ивановна, член-корреспондент РАН, Институт теории и изобразительных искусств Российской академии художеств (Москва)

ЗОЛОТОЙ ВЕК ЦЕРКОВНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА СТАРООБРЯДЦЕВ

Керов Валерий Всеволодович, д-р ист. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В РЕВОЛЮЦИОННУЮ ЭПОХУ (1917 – НАЧАЛО 1918 г.)

Чернов Михаил Алексеевич, зав. отделом иконы Музея истории и культуры старообрядчества (Москва – Боровск, Калужская область)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНОПИСНЫЕ ЦЕНТРЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ НАРОДНЫЕ ПРОМЫСЛЫ: ИХ СВЯЗЬ И ВЗАИМНОЕ ВЛИЯНИЕ

21-22 ноября

РАБОТА СЕКЦИЙ

Секция 1. ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА: ОБЩИНЫ, ЛИЦА, СОБЫТИЯ. СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО

Председатели: Керов Валерий Всеволодович, Аторин Роман Юрьевич, Осипов Виктор Иванович

Секция 2. ЯЗЫК, ФОЛЬКЛОР, КНИЖНОСТЬ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА XVII–XXI ВВ.

Председатели: Ровнова Ольга Геннадиевна, Юхименко Елена Михайловна, Гжибовский Стефан

Секция 3. СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ, ИКОНОПИСЬ

Председатели: Чернов Михаил Алексеевич, Игнатова Татьяна Викторовна, Пивоварова Надежда Валерьевна

Секция 4. КУЛЬТУРА, ТРАДИЦИИ. ОБРЯДЫ

Председатели: Пригарин Александр Анатольевич, Данилко Елена Сергеевна, Ружинская Ирина Николаевна

Секция 1.

**ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА:
ОБЩИНЫ, ЛИЦА, СОБЫТИЯ.
СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО**

Председатели: Керов Валерий Вселодович, Аторин Роман Юрьевич, Осипов Виктор Иванович

Аксянова Ольга Владиславовна, методист, аспирант, Нижегородский государственный историко-архитектурный музей-заповедник (Нижний Новгород)

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОРГАНЫ ВЛАСТИ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Алексеев Петр Петрович, директор Института Староверия Латвии (Рига, Латвия)
СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ЛАТВИИ В XXI В.

Анастасова Екатерина Евгеньевна, доктор филологии, Институт этнологии и фолклористики с Этнографическим музеем, Болгарская академия наук (София, Болгария)

СВЕТСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ СТРУКТУРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ЛАТВИИ

Анисимова Вера Николаевна, канд. физ.-мат. наук, исследователь старообрядчества (Москва)
ЛЕВ ФИХТНЕР В ИСТОРИИ РОГОЖСКОГО НЕКРОПОЛЯ

Апанасенок Александр Вячеславович, д-р ист. наук, проректор по науке и международным связям, Региональный открытый социальный институт (Курск)

ЖИЗНЬ КАК «ДЛИННЫЙ УРОК» СОВРЕМЕННОКАМ: ИСТОРИЯ «НЕЗАУРЯДНОГО» НАСТОЯТЕЛЯ ПРИХОДА с.СКОРОДНОЕ КУРСКОЙ ОБЛАСТИ

Безгодов Алексей Александрович, председатель Новгородской старообрядческой поморской общины, руководитель историко-архивного отдела Российского Совета Древлеправославной Поморской Церкви

ТИТОВСКОЕ СОГЛАСИЕ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ И КАНОНИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СРЕДИ ДРУГИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Володина Татьяна Андреевна, д-р ист. наук, Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н.Толстого (Тула).

ЧИСЛЕННОСТЬ ТУЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В XVIII-XIX ВВ.: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Волоскова Марина Николаевна, культуролог, член Союза журналистов России (Тверь)
СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ВЫШНЕВОЛОЦКИЙ КРАЙ

Гонобоблева София Львовна, канд. филол. наук, Филиал Архива РАН (Санкт-Петербург)

УТОЧНЕННЫЕ ДАННЫЕ ЗАХОРОНЕНИЙ СТАРООБРЯДЦЕВ ГУЧКОВЫХ НА ПРЕОБРАЖЕНСКОМ КЛАДБИЩЕ МОСКВЫ

Данилко Елена Сергеевна, д-р. ист. наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ ЮЖНОГО УРАЛА В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Доулинг Констанс (Dowling Constance), канд. ист. наук, PhD (Ирландия, Университет Дублина, Тринити-колледж)

ИВАН ИВАНОВИЧ ЗИМИН – УСПЕШНЫЙ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬ И ЩЕДРЫЙ ЧЕЛОВЕК

Дроздов Михаил Сергеевич, канд. физ.-мат. наук, Институт энергетических проблем химической физики РАН (Москва)

АРСЕНИЙ ИВАНОВИЧ МОРОЗОВ И ЕГО ДЕТИ

Дурнов Александр Георгиевич, генеральный директор ООО «СОФТСЕРВИС», исследователь старообрядчества (Сергиев Посад)

СУДЬБЫ ЕДИНОВЕРИЯ В ВОРОНЕЖСКОЙ ГУБЕРНИИ НА ПРИМЕРЕ КОЛОДЕЕВСКОГО ПРИХОДА

Кожурин Кирилл Яковлевич, канд. филос. наук, Институт философии человека РГПУ им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)

КУШЕРЕЦКИЕ СКИТЫ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО ОНЕЖСКОГО УЕЗДА

Королькова Людмила Валентиновна, канд. ист. наук, *Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)*

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ. 1908-1917 гг.

Кочергина Марина Викторовна, канд. ист. наук, *Московский финансово-юридический университет МФЮА (Брянск)*

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ СТАРОДУБЬЯ И ВЕТКИ В 1920-1930 ГГ. ПРОТИВОСТОЯНИЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ И ОТСТАИВАНИЕ ПРАВОТЫ ВЕРЫ ПРЕДКОВ

Латышев Кирилл Алексеевич, аспирант, *Белорусский государственный университет, исторический факультет (Беларусь, Мозырь)*

СОВЕТСКАЯ АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ АГИТАЦИЯ (1922-1929 гг.) В ОТНОШЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ПОСТСОВЕТСКОЙ РУССКОЯЗЫЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Лунева Ольга Константиновна, канд. ист. наук, *Одесский национальный экономический университет (Украина, Одесса)*

ФИНАНСОВО-ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН БУДЖАКА В 50-60-Е ГОДЫ XX в.

Луцковская Елена Фёдоровна, главный хранитель музейных предметов, *Северодвинский городской краеведческий музей (Северодвинск)*

ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СКИТОВ АРХАНГЕЛЬСКОГО УЕЗДА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ

Мирошниченко Оксана Владимировна, аспирант, *Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта им. академика В. Лазаряна (Украина, Днипро)*

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ОФИЦИАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ В ЕКАТЕРИНОСЛАВСКОЙ ГУБЕРНИИ В XVIII–НАЧАЛЕ XX вв.

Михайлов Сергей Сергеевич, социальный антрополог, член Союза писателей России (Москва)

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ БЕСПОПОВСКОЕ СОГЛАСИЕ «БАБУШКИНЫХ» («БАБУШКИНА ВЕРА») В МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ

Орешин Сергей Александрович, канд. ист. наук, *Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)*

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ НА ТЕРЕКЕ

Осипов Виктор Иванович, секретарь Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов, главный редактор сборника «Старообрядчество: история, культура, современность» (Боровск)

МИССИОНЕРСКИЕ «ПРОТИВОРАСКОЛЬНИЧЕСКИЕ» БРАТСТВА КАЛУЖСКОЙ ГУБЕРНИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX–ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX вв.)

Перекрестов Ромуальд Игоревич, краевед, полковник медицинской службы, заведующий отделением Госпиталя военно-космических сил (Одинцово, Московская обл.)

ДУХОВНЫЙ ЦЕНТР БЕСПОПОВЦЕВ ФЕДОСЕЕВСКОГО СОГЛАСИЯ В СТАРОДУБЬЕ В XVIII в.

Пушков Виктор Петрович, канд. ист. наук, *Межкафедральная археографическая лаборатория исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва)*

КРЕСТЬЯНСТВО ВЕРХОКАМЬЯ ПО ВОТЧИННОЙ ИНСТРУКЦИИ 1725 г.

Пылина Анастасия Сергеевна, аспирант, *Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского (Нижний Новгород)*

К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ОТХОДНИЧЕСТВА У СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ ГОРОХОВЕЦКОГО УЕЗДА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.

Рудаков Сергей Васильевич, издатель и редактор газеты «Старообрядец» (Нижний Новгород)

ОЛЕНЕВСКИЙ СКИТ НА КЕРЖЕНЦЕ – СХЕМА КАК ИСТОЧНИК

Сапельникова Ирина Евгеньевна, сотрудник, «Музей-квартира К.Э. Циолковского», отдел ГМИК им. К.Э. Циолковского (Боровск)

ОКРУЖЕНИЕ К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО В БОРОВСКИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ (1882-1892 гг.)

Соколов Александр Владимирович, аспирант, *Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого (Тула)*

СТАРОВЕР С ГЕКТОГРАФОМ: ЖИЗНЬ ДЕНИСА БАТОВА КАК ФЕНОМЕН ПОРЕФОРМЕННОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Семибратов Владимир Константинович, канд. культурологии, Кировский институт (филиал) Московского гуманитарно-экономического университета (Киров); **Половинкин Павел Владимирович**, председатель Совета Самарской Поморской общины, заместитель председателя Российского совета ДПЦ, член редколлегии Календаря ДПЦ

ФИРС МИХЕЕВИЧ НАЙМУШИН И ЕГО СЕМЬЯ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ САМАРСКОГО И ВЯТСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Старицын Александр Николаевич, ведущий архивист ИНИОН РАН (Москва); **Хрушкая Любовь Николаевна**, ведущий архивист ГААО (Архангельск).

ТОПОЗЕРСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ СТАРОВЕРОВ

Шевнин Иван Леонидович, Гимназия № 7 г. Хабаровска (Хабаровск)

СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ ИРКУТСКО-АМУРСКОЙ И ВСЕГО ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА ЕПАРХИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ (БЕЛОКРИНИЦКОЙ ИЕРАХИИ) С 1880 ПО 1941 гг.

Секция 2.

ЯЗЫК, ФОЛЬКЛОР, КНИЖНОСТЬ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА XVII–XXI вв.

Председатели: Ровнова Ольга Геннадьевна, Юхимеко Елена Михайловна, Гжибовский Стефан

Боченков Виктор Вячеславович, канд. филол. наук, РПСЦ (Москва)

«СТОЯЛ Я У МОГИЛЫ СВОЕГО ДОРОГОГО АРХИПАСТЫРЯ ОКОЛО ЧАСА, ЕСЛИ НЕ БОЛЬШЕ»
Несколько штрихов к «Десятилетию вне свободы» епископа Геронтия (Лакомкина)

Быкова Екатерина Васильевна, канд. искусствоведения, Вятский государственный университет (Вятка)

РУКОПИСНЫЕ ЦВЕТНИКИ ДЛЯ ДЕТЕЙ СТАРОВЕРОВ ЧАСОВЕННЫХ НА ЕНИСЕЕ: ЭКСПЕДИЦИОННОЕ ОТКРЫТИЕ 2019 г.

Бытко Сергей Stanisлавович, старший преподаватель Нижневартовского государственного университета (Нижневартовск)

КОМПОЗИЦИЯ С ПОДСОЛНУХАМИ (К ИСТОРИИ ТРАНС-ФОРМАЦИИ ОДНОЙ КНИЖНОЙ ЗАСТАВКИ)

Бытко Сергей Stanisлавович, старший преподаватель Нижневартовского государственного университета; **Бытко Ольга Александровна**, научный сотрудник Нижневартовского краеведческого музея (Нижневартовск).

О «ХОЗЯЙКЕ» И КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ (НОВЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ К ТЕМЕ «ДОСТОЕВСКИЙ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО»)

Волков Валерий Владимирович, заведующий Библиотекой редких книг и рукописей РПСЦ (Москва)
БИБЛИОТЕКА РЕДКИХ КНИГ И РУКОПИСЕЙ РПСЦ – 15 ЛЕТ РАБОТЫ

Волкова Татьяна Федоровна, д-р филол. наук, Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина (Сыктывкар)

ПИЖЕМЦЫ ОСТАШОВЫ И ИХ ВКЛАД В СОЗДАНИЕ И СОХРАНЕНИЕ ПЕЧОРСКОЙ РУКОПИСНО-КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ

Гжибовский Стефан д-р филологических наук, профессор Университета Николая Коперника в Торунь (Быдгощ, Польша)

СООТНОШЕНИЯ ЛЕКСИКИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ГОВОРА В ПОЛЬШЕ С БЕЛОРУССКИМ ЯЗЫКОМ

Дутчак Елена Ерофеевна, д-р ист. наук, Томский государственный университет (Томск)

СКИТСКОЕ ИСТОРИОПИСАНИЕ ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XX в.: ЦЕЛЬ И МЕТОДЫ

Душак Наталья Сергеевна, канд. ист. наук, ШАГИ РАНХиГС

ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ СТАРООБРЯДЦЕВ МОЛДОВЫ: ОСНОВНЫЕ СЮЖЕТЫ И ИХ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Калугин Василий Васильевич, д-р филол. наук МГУ им. М.В. Ломоносова; **Денисов Николай Григорьевич**, д-р искусствоведения МГК им. П.И. Чайковского (Москва)

ХОЛСТЯНЫЕ КНИГИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО МАСТЕРА МАКСИМА ОКОЛО 20-Х ГОДОВ XIX в.

Квилинкова Елизавета Николаевна, д-р ист. наук, Институт культурного наследия Министерства образования, культуры и исследований Республики Молдова (Молдова, Кишинев)

АПОКРИФ «СОН ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ» В ГАГАУЗСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Лабынцев Юрий Андреевич, д-р филол. наук, Институт славяноведения РАН, **Щавинская Лариса Леонидовна**, канд. филол. наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

РИТОРИЧЕСКИЙ НАСТАВНИК ЯКОВА БЕЛЯЕВА – СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЛЕТОПИСЦА ИЗ СТАРОДУБЬЯ

Мясникова Ирина Валериевна, старший научный сотрудник Национального музея Республики Татарстан (Казань)

РЕКОНСТРУКЦИЯ БЫТОВОГО УКЛАДА РЯБИНОВЦЕВ (СТАРООБРЯДЦЕВ СОГЛАСИЯ ПО КРЕСТУ) ЗАКАМЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX в. ПО МАТЕРИАЛАМ УСТНОЙ ИСТОРИИ И СЕМЕЙНЫХ АРХИВОВ

Паскаль Александр Дмитриевич, канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник РГБ (Москва)

СЛАВЯНСКИЕ РУКОПИСИ МОЛДАВСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СОБРАНИИ РОГОЖСКОГО КЛАДБИЩА ОТДЕЛА РУКОПИСЕЙ РГБ

Ровнова Ольга Геннадьевна, канд. филол. наук, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, председатель Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов (Москва)

ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС В ЯЗЫКЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ: МЕЖДУ «МОЖНО» И «НЕЛЬЗЯ»

Трусов Владимир Александрович, член Уральского общества краеведов, Уральского историко-родословного общества, Уральского генеалогического общества (Первоуральск)

СПИСКИ «ПУТЕШЕСТВЕННИКА» МАРКО ТОПОЗЕРСКОГО

Урушев Дмитрий Александрович, член Союза журналистов России, член Союза писателей Москвы (Москва)

КНИГИ О СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ В БИБЛИОТЕКЕ АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВИЧА ПУШКИНА

Чудинова Галина Васильевна, канд. филол. наук, исследователь старообрядчества (пос. Юго-Камский, Пермский край)

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ОБРАЗОВ СТАРОВЕРОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ГАЛИНЫ ЧУДИНОВОЙ

Секция 3.

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ, ИКОНОПИСЬ.

Председатели: Чернов Михаил Алексеевич, Пивоварова Надежда Валерьевна,
Игнатова Татьяна Викторовна

Афанасьев Андрей Васильевич, член Союза журналистов Москвы (Москва)

ПОЗДНЯЯ ИКОНА УСТЬ-ЦИЛЕМСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ОЧАГА. НОВЫЕ ДАННЫЕ

Ершов Виктор Петрович, канд. пед. наук, исследователь старообрядчества (Петрозаводск)

ПАМЯТНИКИ ВЫГОРЕЦИИ? (КОЛЛЕКЦИЯ АВТОРА)

Злотникова Ирина Владимировна, канд. искусствоведения, Брянский государственный университет, эксперт Министерства культуры Российской Федерации по культурным ценностям (Брянск)

СОБОРЫ СВЯТЫХ В СТАРОДУБСКО-ВЕТКОВСКОЙ ИКОНОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Игнатова Татьяна Викторовна, историк-генеалог, сотрудник отдела исторических исследований, Генеалогическая компания «Genus» (Москва).

ДЕЛО ОБ УКРАДЕННОМ ИКОНОСТАСЕ: НОВАЯ СТРАНИЦА ИСТОРИИ ИКОННОГО СОБРАНИЯ ПРЕОБРАЖЕНСКОГО БОГОДЕЛЬНОГО ДОМА

Камитаэ Киэко, научный сотрудник Японского общества развития науки, Токийский университет искусств (Япония, Токио)

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЧАСТНОЙ ОПЕРОЙ МАМОНТОВА И ИМПЕРАТОРСКИМИ ТЕАТРАМИ:
ДВИЖЕНИЕ МУЗЫКАНТОВ И РЕФОРМЫ ОПЕРНОГО СПЕКТАКЛЯ

Мурашова Наталья Сергеевна, канд. искусствоведения, Новосибирский государственный педагогический университет (Новосибирск)

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО РЕПЕРТУАРА ДУХОВНЫХ СТИХОВ

Мутина Анна Савильевна, канд. филол. наук, художник-реставратор, Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург); **Быкова Екатерина Васильевна**, к. искусствоведения, доцент кафедры культурологии, социологии и философии, Вятский государственный университет (г. Вятка).

СОВРЕМЕННОЕ УБРАНСТВО СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ХРАМОВ АЛТАЯ: ФОРМИРОВАНИЕ
ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ. (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2019 Г.)

Мутина Анна Савильевна, канд. филол. наук, художник-реставратор, Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург), **Николаева Елена Николаевна**, старший научный сотрудник Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНЫ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ КНЯЗЕЙ УХТОМСКИХ В СОБРАНИИ
ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Пивоварова Надежда Валерьевна, канд. искусствоведения, Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНЫ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ И ИСТОЧНИКАХ
ФОРМИРОВАНИЯ ИНТЕРЬЕРОВ ПЕТЕРБУРГСКИХ МОЛИТВЕННЫХ ДОМОВ

Плаксына Наталия Евгеньевна, ззам. директора по научной работе, Национальная галерея Республики Коми (Сыктывкар)

К ВОПРОСУ О КРУГЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ КАРГОПОЛЬСКОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЦЕНТРА
СТАРООБРЯДЦЕВ-СТРАННИКОВ: БУМАЖНАЯ ИКОНА

Осипова Анна Викторовна, начальник Архивного отдела администрации муниципального образования муниципального района «Боровский район» (Боровск)

ОБРАЗ ПРОТОПОПА АВБАКУМА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ XIX–НАЧАЛА XXI ВВ.: ОТ
ИКОНЫ К КАРТИНЕ

Гудков Алексей Геннадиевич, научный сотрудник Музея истории и культуры старообрядчества (Москва).

СЕМЕЙНЫЕ АРТЕЛИ И ДИНАСТИИ КАЛЛИГРАФОВ И МИНИАТЮРИСТОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ
XIX–НАЧАЛА XX ВЕКА.

Секция 4.

КУЛЬТУРА, ТРАДИЦИИ. ОБРЯДЫ

Председатели: Пригарин Александр Анатольевич, Данилко Елена Сергеевна,
Ружинская Ирина Николаевна

Александров Евгений Васильевич, канд. искусствоведения, МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва)
ФРАГМЕНТЫ ЭКРАННОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аргудяева Юлия Викторовна, д-р ист. наук, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН (Владивосток)
СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ

Брейлинг Камил, Венский университет, Австрия.

ЛИПОВАНЕ КАК РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ МЕНЬШИНСТВА В РУМЫНСКОЙ И
УКРАИНСКОЙ ДЕЛЬТЕ ДУНАЯ

Ермолин Денис Сергеевич, канд. ист. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

КОЛЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В МАЭ (КУНСТКАМЕРА) РАН:
НОВЫЕ НАХОДКИ И ОТКРЫТИЯ

Золотарев Михаил Владимирович, краевед, коллекционер (Черноголовка, Московская обл.)
ОБРАЗЫ СТАРООБРЯДЦЕВ В МОЕЙ КОЛЛЕКЦИИ ФОТО-ПОРТРЕТОВ

Кляус Владимир Леонидович, д-р филол. наук, *Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва)*

СТАРООБРЯДЦЫ УГАНДЫ: ОПЫТ ВИЗУАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Костров Александр Валерьевич, д-р ист. наук, *Иркутский государственный университет (Иркутск)*

БЫТОВАНИЕ ЛЕСТОВКИ У СТАРООБРЯДЦЕВ ЧАСОВЕННОГО СОГЛАСИЯ БАССЕЙНА ЕНИСЕЯ

Липинская Виктория Анатольевна, д-р ист. наук, *Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)*

ТРАДИЦИОННОЕ ГОНЧАРСТВО У СТАРООБРЯДЦЕВ

Литвина Наталья Викторовна, ст.н.с., *заведующая Межкафедральной археографической лабораторией исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; ст.н.с. архива РАН (Москва).*

СОВРЕМЕННЫЕ СТАРООБРЯДЦЫ В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ: по материалам полевых исследований Ярославской и Костромской епархии РПСЦ

Маслова Юлия Валерьевна, *заведующая отделом металла и камня Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства (Москва)*

НАСЛЕДИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ АЛТАЯ В ЭКСПЕДИЦИОННЫХ МАТЕРИАЛАХ НИИХП

Никитина Серафима Евгеньевна, д. филолог. н., *ведущий н.с., Институт языкознания РАН (Москва).*

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В КРУГУ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

Овсейчик Владимир Евгеньевич, *канд. ист. наук, Полоцкий государственный университет (Новополоцк, Беларусь)*

СТАРООБРЯДЦЫ БЕЛОРУСКОГО ПОДВИНЬЯ В XIX–НАЧАЛЕ XX вв.: ОСОБЕННОСТИ РАССЕЛЕНИЯ И ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Орлова Ольга Владимировна, *заведующая отделом музейно-исследовательской работы, Национальная галерея Республики Коми (Сыктывкар)*

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ВЕРТИКАЛЬ ДРЕВНЕЙ ВЕРЫ (VI экспериментальный пленэр «Клюква. Большая вода». Пустозерск, Усть-Цильма. 1-12 августа 2017 г.)

Островский Александр Борисович, д-р ист. наук; **Чувьюров Александр Алексеевич**, *канд. ист. наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)*

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ДЕРЕВЯННАЯ ПЛАСТИКА СГОЛГОФСКИМ КРЕСТОМ В СОБРАНИИ РЭМ

Пригарин Александр Анатольевич, д-р ист. наук, *Одесский государственный университет им. И.И. Мечникова (Украина, Одесса)*

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ЕВРАЗИЙСКИХ ПЕРСПЕКТИВАХ: ВАРИАТИВНОСТЬ ВЫЗОВОВ И ОТВЕТОВ НА ГЛОБАЛИЗАЦИЮ

Ружинская Ирина Николаевна, *канд. ист. наук, Петрозаводский государственный университет (Петрозаводск)*

КАРЕЛИЯ В РЕЭМИГРАЦИОННОЙ ПРАКТИКЕ СТАРООБРЯДЦЕВ: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Аторин Роман Юрьевич, *канд. философ. наук, доцент кафедры Философии и истории МФПУ «Синергия» (Москва)*

НЕКОТОРЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ БОГОСЛОВИЯ ЕПИСКОПА МИХАИЛА СЕМЁНОВА

Елисеев Елисей, *протоиерей, руководитель Древлеправославного Иркутско-Амурского архива РПСЦ (Большой Камень, Приморский край)*

ОСОБЕННОСТИ МОЛИТВ НА ЛИТИИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Ивентьев Сергей Иванович, *специалист в сфере национальных и религиозных отношений, член Российского философского общества (Казань)*

ПРАВА ДУШИ И ДУХА ЧЕЛОВЕКА И ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЕ

Ивентьев Сергей Иванович, *специалист в сфере национальных и религиозных отношений, член Российского философского общества (Казань); Боброва Наталья Алексеевна*, д-р юрид. наук, *заслуженный юрист Российской Федерации, Тольяттинский государственный университет (Самара)*

КОНЦЕПЦИЯ ПРАВ ДУШИ И ДУХА ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ ИНТЕГРАЦИИ



Икона «Образ Скинии Киево-Печерских чудотворцев». XIX в.
Посад Клинцы. Частное собрание. Москва.
(К статье И.В. Злотниковой. Илл.3).

