



Российская академия наук
Институт славяноведения и балканистики
Отдел истории культуры

Л. А. Софронова

В. Н. Топоров

С. М. Толстая

А. М. Ранчин

Е. Б. Громова

В. Г. Чубинская

О. Ю. Тарасов

Г. П. Мельников

И. И. Свирида

Н. М. Филатова

Л. Н. Титова

Р. М. Кирсанова

В. И. Злыднев

В. В. Николаенко

Н. В. Злыднева

Н. М. Куренная

Культура и история Славянский мир

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1997

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>И. И. Свирида.</i> От редактора	6
--	---

ДРЕВНЯЯ СЛАВЯНСКАЯ КУЛЬТУРА

<i>Л. А. Софронова.</i> История и культура	11
<i>В. Н. Топоров.</i> «Гео-этнические» панорамы в аспекте связей истории и культуры (к происхождению и функциям)	23
<i>С. М. Толстая.</i> Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре	62
<i>А. М. Ранчин.</i> История в «Слове о полку Игореве»: «старые» и «нынешние» князья	80
<i>Е. Б. Громова.</i> Чудо иконы Богоматери Владимирской 1395 г. и его отражение в московской культуре XIV–XV вв.	99
<i>В. Г. Чубинская.</i> Живописная рама рубежа XVII–XVIII веков к иконе «Богоматерь Донская». Опыт историко-культурной интерпретации	114
<i>О. Ю. Тарасов.</i> Старообрядческое иконопочитание и тема Антихриста	140
<i>Г. П. Мельников.</i> Политический миф в чешской хронистике. («Перенесение веры» из Великой Моравии в Чехию в хрониках XIV–XVI веков)	159

КУЛЬТУРА НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

<i>И. И. Свирида.</i> История и время в польском искусстве XVIII в.	173
<i>Н. М. Филатова.</i> Понятие «дух времени» в лексиконе польской и русской публицистики начала XIX в.	190
<i>Л. Н. Титова.</i> Гуситская традиция в чешской культуре эпохи Просвещения	202
<i>Р. М. Кирсанова.</i> Костюм петровского времени	213
<i>В. И. Злыднев.</i> Проблемы истории в культуре болгарского Возрождения	221
<i>В. В. Николаенко.</i> Формирование национального культа в болгарской культуре рубежа XIX–XX веков	238
<i>Н. В. Злыднева.</i> Социальные реалии у позднего Малевича	250
<i>Н. М. Куренная.</i> Историческое время в романном пространстве	261

О. Ю. Тарасов

**Старообрядческое
иконопочитание
и тема Антихриста**

Мысль о том, что императорская Россия является царством Антихриста, определила многие черты старообрядческого почитания икон. Одна из них — отказ от почитания изображения царей и императоров, которые альтернативное старообрядческое благочестие неизменно воспринимало как сатанинские и языческие. С одной стороны, это может пониматься как восприятие европеизированной русской культуры как культуры языческой и тем самым сатанинской [Живов, Успенский 1984, с. 219–220], но с другой — обнаруживать устойчивые логики понимания «предательства» православного царя, и через это отречение — богооставленности императорской России. Так, в тех толках и сектах, в которых учение об Антихристе и эсхатологизм оказались более живучи, сопротивление культу императора обнаруживало крайние формы. По наблюдению правительственного соглядатая (первая половина XIX в.), настоятель Преображенского кладбища Семен Кузьмин распорядился все «иконы, изображающие царя даже в древнем его одеянии (но со скипетром и державой) поставить по боковым стенам в часовнях для того, чтоб на них никогда никто не молился — ибо поклонение образу, имеющему изображение самодержца, по учению Семена Козьмина — богопротивно». В следующем донесении подчеркивалось, что федосеевцы питают «ненавистное чувство к государю и вообще к царственному дому от времен царя Алексея Михайловича». Это «чувство» заставляло внимательно отслеживать все знаки, относившиеся к персоне императора; в донесения попали наблюдения о церемонии коронации Николая I. Федосеевцы заметили, что при короновании он надел священные бармы — «символ» патриаршего сана, тем самым «похитив его» и «покорив церковь»; хотя при этом он не надел также далматика — «одежды священной,

в которую облачился его родитель император Павел». Отсюда делался вывод, что Николай I «обличил себя Антихристом» [ДДЗ, ЧОИДР 1885, кн. 3, отд. 5, с. 54; 1886, кн. 1, отд. 5, с. 134]. Наконец, П. И. Синицын уверял, что в моленной Преображенского кладбища даже находилась «картина с изображением императора в образе Антихриста» [Синицын 1896, с. 21].

За всем этим стояла сложная реальность. От времен Алексея Михайловича проблема Антихриста имела как бы две стороны. Укорененность этого мотива в христианской системе миропонимания всегда могла отягощаться столкновением глубинных пластов сознания с «поверхностной» конъюнктурой.

В христианской системе идей существовала прочная связь между идеей знака и идеей верности, и эта связь имела во многом определяющий характер [Аверинцев 1977, с. 123]. С этой точки зрения, неверность Алексея Михайловича знакам старого обряда не могла не осмысляться иначе как посягательство на веру. Более того — как борьба против христианской веры. На втором же уровне — на уровне столкновения с «событийными» ритмами истории — идея верности православного царя получала уже дополнительное усложнение идеей особой харизмы его персоны и всего царства в целом. Вспомним в этой связи еще раз Соловецкую челобитную, в которой пытавшиеся переубедить царя монахи обращались к нему: «точию де ты, един всей вселенной владыка и блюститель де ты непорочные христианские [веры], самодержавный и великий государь царь, *благочестием всех превзыде*, и вся благочестивая [во твое] государство собращася, и третий Рим благочестия твое государство, Московское царство, именоваша» (курсив. — *Т. О.*) [Барсков 1912, с. 22]. Обрыв этой «сверхпрочной» связи знака и идеи верности, то есть отречение царской персоны от старого благочестия, тянул за собой целый комплекс тяжелых следствий, поскольку напомним, что устойчивость формул и стереотипов всегда рождала у верующего ощущение прочности существующего миропорядка.

Если уж царь как живой символ и наместник Христов на земле отказывался от идеи верности знакам присутствия харизмы на Русской земле — значит, на ней утверждалась власть Антихриста. Все творимые отныне чудеса оказывались для такого дуалистического сознания ложными. Степень стяжания благодати значительно затруднялась, она вообще могла быть сведена на

нет (например, у «нетовцев»). В религиозных символах и, в частности, в иконах видели не «окна в тот свет», а лишь намеки и знамения присутствия Антихриста. Тем более это могло касаться изображений самого Алексея Михайловича и Никона. Отсюда учение об Антихристе получило в народном сознании укорененность и вариативность. Оно постоянно возбуждалось этой идеей, соотнося ее с очень широким кругом целеположений. Отсюда же вытекал огромный корпус иконописных памятников и полемических текстов как внутри самого старообрядчества, так и в ответ со стороны официальной церкви. Иными словами, время «большой длительности» в истории восприятия царства особой харизмы характеризовалось различными ритмами, и в истории ментальности они постоянно обнаруживали диалогизм относительно «событийных циклов».

Раскол сильно поляризовал коллективное сознание. Сторонники реформ шли по дороге утверждения жизни и любви и провозглашения основополагающей ценности земного существования. Противники же сделали выводы, враждебные по большей части всему земному и преходящему, и остались духовно глухи к требованиям нарождавшейся тогда новой культуры и светской системы ощущений. В связи с этим общим для всех староверов было усиление эсхатологических чаяний и острое ощущение «близкого конца», переживание «последних времен». Люди уходили в скиты и монастыри отнюдь не с теми же побуждениями, что в эпоху раннехристианского монашества и пустыничества. Они уходили туда, дабы избежать вечного проклятия, которое пропитало атмосферу официального благочестия.

Массовое сознание стало жить страстным ожиданием Страшного суда. С рубежа XVII–XVIII вв. все более начинают появляться личные, небольшие моленные образы того Страшного суда, каким его воспринимали по рассказу евангелиста Матфея, содержащего, по наблюдениям специалистов, почти полную концепцию потустороннего мира. Конец времен стал разыгрываться перед глазами человека ежедневно и многократно. Небесная судебная процедура взвешивания душ архангелом Михаилом сопрягается здесь с противопоставлением ада и рая (праведники отделяются от грешников) и накладывается на идею второго пришествия. В притче о Страшном суде в Евангелии от Матфея мы читаем: «Когда же придет Сын Человеческий во славе своей

и все святые ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов».

К этой же теме примыкали иконы Воскресения Христова и Двухнадесятых праздников, средник которых занимало Воскресение и Сошествие во ад, а также иконы Господа Вседержителя на небесном престоле, отражавшие апокалиптическую идею конца времен по описанию св. Иоанна Богослова. Это совмещение в одном моленном образе (или двух образах, стоявших рядом) большой и малой эсхатологии (Страшный суд в конце истории и суд сразу после смерти человека) — один из парадоксов средневекового христианского сознания. На Западе уже в XII–XIII вв. появилась иконография, которая накладывала евангельскую концепцию Страшного суда на апокалиптическую концепцию конца времен [Гуревич 1987, с. 43]. Однако существенно, что на Московской Руси все эти образы потустороннего мира начинают сосредотачиваться в повседневном микромире человека именно на рубеже XVII–XVIII вв. Драма небесного судебного заседания переместилась из пространства церкви в «красный угол» крестьянской избы, частное пространство человека.

С актуализацией темы Страшного суда усилился культ ангела-хранителя. Достаточно вспомнить «Запечатленного ангела» Н. С. Лескова, чтобы почувствовать его роль в системе старообрядческого благочестия и усиление личного отношения к посмертному суду. Поскольку «мир» попал во власть дьявола, стал «заблудшим», подобно блудливой девице (часто олицетворявшей «мир» на старообрядческих лубках), ангел-хранитель оберегал старовера от самого окружающего мира. При этом ангела-хранителя считали не только покровителем благой смерти (на Западе в этой роли выступал еще св. Иосиф), но и ангелом, записывающим в особый список добрые дела человека, которые на Страшном суде должны были сыграть решающее значение. Именно от ангела-хранителя должен был узнать о земных деяниях бессмертной души архангел Михаил. Тема мытарств начинает активно разрабатываться в лицевых синодиках XVII в., а позже — и в отдельных религиозных картинках. На старообрядческом рукописном лубке «Смерть св. Феодоры и видение мытарств души» (вторая половина XIX в.) неизвестный художник изобразил ангела-хранителя у постели святой, принимающим ее

душу. Рядом стоит скелет, символизирующий неизбежность смерти и навевающий размышления о тщете земной жизни, о необходимом «презрении к миру», а также посланники дьявола, ведущие список грехов человека. Тут же мы видим процедуру взвешивания души святой и апокалиптическую сцену Страшного суда, на которой святая душа уже припадает к ногам Небесного Царя [Иткина, РРЛ 1992, с. 157, кат. 137]. В другой лубке — «Судьба праведника и грешника» (конец XVIII — начало XIX вв.) — использован барочный прием зеркального отражения. Если в смерти грешника торжествуют посланники Антихриста, то в смерти праведника — ангел-хранитель, представляющий на судебные весы «добродетель», которая «пренеможе нечестие» [Иткина, РРЛ 1992, с. 98, кат. 28].

Меняющееся личностное сознание как бы заручалось новыми стереотипными образами, приспособляясь к эсхатологическим ощущениям эпохи. Образ ада как места вечных мучений и пыток был характерен и для западной системы барочной иконографии. В нашем же контексте существенно, что образ адского чудовища изображался зачастую на религиозных староверческих лубках как самостоятельный символ. Находясь в одном сакральном пространстве с моленными иконами Страшного суда и Воскресения и вступая с ними как бы «в диалог», он был рассчитан на то, чтобы еще больше насторожить сознание и увидеть Царство Божие, по преимуществу, как Страшный суд. Ожидание «века конца» выливалось в ожидание судебного небесного заседания во главе с Христом, на котором бы осуществились слова Спасителя, которые верующий мог прочитать в раскрытой книге, которую держал Вседержитель на иконах.

На бесчисленных старообрядческих иконах «Господа Вседержителя» Царь небесный как будто «замещал» на земле (в «безблагодатном миру») православного харизматического царя, что, конечно, не умаляло божественного достоинства Верховного судьи. Просто зыбкость границы естественного и сверхъестественного делала это вполне возможным. Распространенность в народе иконы Господа Вседержителя, по наблюдению Г. Федотова, аналогична распространенности в духовных стихах наименования Христа «Царем Небесным» [Федотов 1991, с. 33]. Поскольку же реальный мир воспринимался царством сатаны, он воспринимался и местом мучений, требовавших скорейшего справед-

ливого разбирательства. Не случайно, что идея власти и воплощения Антихриста оказалась одной из самых захватывающих и поляризующих коллективное сознание. Она же значительно усиливала эгоистический аспект спасения. «Толкование Апокалипсиса, — доносил еще в середине XIX в. правительственный наблюдатель за Преображенским кладбищем, — убеждает федосеевцев в пришедшем уже Антихристе и они непоколебимо уверены, что одни их общины будут избавлены от гнева Божия» [ДДЗ, ЧОИДР, 1886, кн. 1, отд. V, с. 125].

* * *

Проповедь о явлении Антихриста в лице конкретного человека поддерживалась в начале XVIII в. на Керженце среди последователей Косьмы Андреева. Антихрист отождествлялся с Петром I. Эти умонастроения усиливали как петровские реформы, так и известные Всешутейшие соборы, учрежденные Петром. Во главе их был поставлен Никита Зотов, бывший учитель царя с титулом Иоанникиты, «патриарха презбургского, яузского и всего Кокуя». Членам «собора» были розданы должности епископов, дьяконов и т. п., сам царь принял должность протодьякона. Кроме того, был также князь-папа со своей коллегией кардиналов, и князь-игумен, в чем помимо издевательств над патриаршим саном исследователи справедливо видят антипапистскую направленность в аспекте контаминации Петербурга и Первого Рима [Лотман, Успенский 1982, с. 242]. Но для нас важно подчеркнуть, что для народного сознания все это были знаки не столько открытого перевертывания, сколько снятия оппозиции сакрального и мирского, а отсюда — наиболее убедительного перевоплощения православного царя.

В ответ, петровские нововведения пародировались в старообрядческих лубках, которые их зашифровывали и высмеивали. Система образов, охватывавшая небо и божественных персонажей, дополнялась особой иконографией земли, в которой зачастую ожидали справедливого возмездия за страшные грехи. Таковы были «Драка Бабы-яги с крокодилом», «Немка верхом на старике», «Посвящение в целовальники», «Раскольник и цирюльник», «Бес в Риме». Наконец, это знаменитое «Котово погребение».

ние», опубликованное Д. А. Ровинским в шести разных изданиях, одно из которых содержало указание на день смерти Петра I. Ликвидация Петром патриаршества (особая чтимость которого среди староверов отразилась в многочисленных изображениях первых патриархов русской церкви [Иткина, РРЛ 1992, с. 148, кат. 111]), указы Петра о запрещении отдельных сюжетов икон, крестных ходов с иконами и т. п. настойчиво утверждали в коллективном сознании аналогию с эпохой иконоборчества. В точке нарушения «русской симфонии» «царства» и «священства» нередко мыслилась икона: *в Петре видели Антихриста, поскольку в нем видели еще и иконоборца.*

Большинство беспоповцев придерживались идеи о воцарении антихриста «духовного» и «невидимого». К ним относились те федосеевцы, которые в начале XVIII в. жили в Польше, а потом — в Вязовской волости и в Выговской пустыни. По наблюдению П. С. Смирнова, Феодосий Васильев высказался о «духовном», а не о «чувственном» явлении Антихриста уже в 1701 г. в своем увещании держаться раскола. «Ныне тому 43-е лето, — писал он, — как у нас, в Московском государстве, в церквах Божиих благочестия не стало и истиннаго чтения и пения. А антихриста уже впредь не ожидайте в чувство, но по сему разумеите: егда Христос на землю явился, и с человеки поживе, не царствовал он чувственно на земле, — тако и антихрист не имать в чувство быти». Сопоставление Антихриста с Христом делалось на основании, что сын погибели может во всем уподобиться Сыну Божьему. В 1707 г. Феодосий Васильев написал опровержение на официальные полемические сочинения — «Знамения происшествия Антихриста» митрополита рязанского Стефана и «Ответ краткий о рождении Антихриста» митрополита новгородского Иова, в котором власть Антихриста уже конкретизировалась и понималась как отступление от веры, в силу чего Антихрист явился в мир и царствовал. Для подтверждения концепции отступления Феодосий ссылался на авторитет Иоанна Златоуста (ответ на вопрос об Антихристе), а также расхожую со второй половины XVII в. символику вычисления года Большого Московского собора (1666) как апокалиптического числа сатаны (1000) и зверя (666). По этим вычислениям, предшествующим этапом захвата мира силами зла староверы рассматривали Брестскую унию (1596 г.), а знамением Антихриста — проникновение знаков западного христианства в новообрядческую церковь.

Как и для ранних учителей старообрядчества, царство Антихриста для Феодосия Васильева начиналось на Западе, откуда распространялось на Восток, а после 1666 г. — на Русь. «Вот, по исполнении 1666 г., — уверял он, — царство Антихриста распространилось и на Руси. Это видно уже из того, что Никоном здесь введены ереси именно латинской веры. Таковы, например, четвероконечный крест, имя „Иисус“, именовслова и особенно троеперстие» [Смирнов 1909, с. 163, 165–166, 173–174]. Выделение троеперстия как главного знака отступления от истинной веры сразу сообщило иконографии беспоповщинских лубков, самыми распространенными среди которых были иллюстрации к поучению Иоанна Златоуста о крестном знаменнии. Включая выписи из Пролога и печатного катехизиса патриарха Филарета, они изображали сцены молитвы мирянина перед иконой Христа. Присутствующие тут же бесы и ангел-хранитель наглядно поясняли грех и добродетель. Троеперстие записывалось в книгу грехов — «кто крестится неистово, тому маханию беси радуются», а двуеперстие — в истинный завет с иконой Спасителя [Иткина, РРЛ 1992, с. 127, кат. 76].

* * *

В контексте всего этого круга идей особенности почитания образов были неотделимы от вопросов о священстве и церкви и связанного с ними сокращения числа таинств. Именно в этой зависимости происходило искаженное почитание иконы, строгость бывшего московского благочестия отзывалась в строгости сектантской.

В икономии спасения таинства и сакраменталии играли важнейшую роль. С XII в. на Западе, а вскоре и на Востоке, установилось семь главных таинств. Через них человеку сообщалась невидимая Божия благодать. В Священном писании таинства имели значение сокровенной тайны, непостижимой даже для ангелов, и вместе с тем того божественного домостроительства, которым спасался человеческий род. По учению церкви, таинства имели по крайней мере три важнейших признака. Первый из них заключался в богоучрежденности таинства. Так, три важнейших таинства — причастие, крещение и покаяние — были установлены самим Христом.

Другие таинства (миропомазание, брак, рукоположение и елеосвящение) упоминались в апостольских посланиях и творениях отцов церкви. Вторым признаком таинства считался видимый символ, которому усваивалась невидимая Божия благодать и через который призывалось благословение Божие на человеческую жизнь. Их учреждение несло на себе исторический опыт церкви. Наконец, третьим свойством таинства церковь считала оживляющее назначение — способность благодати возродить образ Божий в человеке, очистив его от греха. Через таинства вновь совершалось единение человека с Богом (ср. [Н. Успенский 1970, с. 198, 200, 202]).

Как известно, сокращение числа таинств у протестантов и особенно их отношение к евхаристии определили и их отношение к почитанию икон.

Согласно учению православной и католической церквей, Христос субстанционально присутствует в святых дарах. Евхаристический образ есть сам Христос. Признание реального Боговоплощения в святых дарах обуславливает с точки зрения иконопочитателей и возможность изобразимости Христа на иконе, хотя последняя и не является самим Христом. Икона есть лишь место некоего присутствия, поскольку, как объяснял Иоанн Дамаскин, «не во всем же совершенно подобен образ первообразу, то есть изображенному, и различие их совершенно ясно, хотя и то и другое представляют одно и то же» [Дамаскин 1913, с. 399].

Поскольку Цвингли и Кальвин принципиально ставили под сомнение субстанциальное присутствие Христа в евхаристии [Михальский 1989, с. 286–287; см. также: Морев 1904, с. 24–25], постольку они были наиболее последовательными противниками всех икон, а также культа Богородицы и святых. М. Лютер допускал, со своей стороны, реальность пресуществления святых даров. Отсюда, при всем снижении для лютеран значения моленных образов, в отдельных лютеранских церквях они все же допускались и прежде всего — образ Тайной вечери как образ божественного установления евхаристии, а также Распятие. Однако реальность пресуществления святых даров ставилась Лютером в зависимость от «чистоты» веры в Христа; отсутствие же «незамутненной» веры отнимало у святых даров их благодатную силу. Таинства и особенно евхаристия расценивались Лютером как символ принадлежности верующего к обновленной христианской

церкви. Они связывались с принципиальными идеями и, прежде всего, с *sola fide* — идеей спасения только верой, которая наряду с теорией несвободы воли выдвигалась Лютером против католической концепции «заслуги». Отсюда в протестантизме произошло радикальное переосмысление благодати. Если раньше благодать являлась главным образом эффектом церковных таинств, то теперь она стала более соотноситься с *личным переживанием* Христа. В религиозных чувствах произошел резкий перелом в сторону их индивидуализации.

Выступление на первый план проблематики непосредственного общения верующего с Богом без посредничества церкви на первый взгляд сближало этику спасения отдельных старообрядческих сект с протестантизмом, что и отметил еще в свое время Вл. Соловьев. Идеи избранничества, согласуясь с идеями неравенства религиозной харизмы, явно пропитали духовный климат исхода Средних веков; они цепко захватили общие умонастроения и легли в основу новых моделей благочестия и поведения.

Однако в западном протестантизме человек устанавливал с Богом персональные отношения в частности в силу божественного предопределения воли, идея которого и привела к «расколдовыванию» мира, оказав столь существенное влияние на характер развития европейской цивилизации. В противоположность этому, в старообрядчестве индивидуализация религиозных переживаний обуславливалась прежде всего потерей церковью и «царством» особой харизмы. Радикального концептуального пересмотра благодати, таинств и в первую очередь евхаристического символа в старообрядчестве не наблюдалось. Отсюда сокращение числа таинств (или их полное отсутствие) и появившееся в этой связи особое почитание икон выступили в сложных отношениях с идеями *безблагодатности окружающего мира*.

В беспоповщине, где учение об Антихристе получило наибольшее распространение, таинства сокращались до минимума (крещение и покаяние) или же отрицались совсем («нетовщина»). «От дьявола же Христова таинства не совершатся», — можно прочесть не в одном беспоповщинском сборнике XVIII–XIX вв. [ОР РГБ, ф. 17, № 324, л. 41 об.]. В поповщине же апокалиптика не принимала крайних форм, в ней признавались все таинства и велась борьба за их полноту (поиски архиерея). Отношение к моленному образу сразу отразило эту вариативность старооб-

рядческой этики спасения. Так, если в поповщине разрешалось принимать иконы от новообрядческих иконописцев при условии сохранения в них старой дониконовской символики [ЭС, т. 14, с. 689], то в беспоповщине строгость уже возведена в степень. Здесь мы сталкиваемся с самыми неожиданными проявлениями веры и почитания образов.

* * *

Выделившиеся в беспоповщине в конце XVII в. «Спасово согласие» (или «нетовщина») и во второй половине XVIII в. — «рябиновщина» представляли собой как бы крайние точки осмысления благодати образа в народной икономии спасения. В опоре на учение об «истреблении» Антихристом в миру всей святыни рябиновцы отрицали все таинства, а самые радикальные среди них — и все иконы. Рябиновец спасался лишь молитвой. Его моленный дом — четыре выкрашенных черной краской стены — четыре черных «безблагодатных» квадрата, символизировавшие «ничто», пустоту, безблагодатность окружающего мира. И лишь один знак — восьмиконечный крест без изображения на нем распятого Христа и обращенная к этому кресту традиционная краткая и частая молитва — «Господи, помилуй!», могла помочь спастись. На фоне наполненности иконами моленных домов других староверов и былой сакрализации иконами мира Московской Руси, здесь перед нами символическая инверсия. Апокалиптический испуг соединился в народном благочестии с логиками суеверного почитания образов. Примечательно, что в отрицании икон рябиновцы на первый план выставили ту самую проблему «замутнения» благодати образа, которую впервые поставили на Стоглаве, затронув вопрос о возможности изображения на иконах мирских людей [Стоглав 1985, с. 304].

Б. А. Успенский заметил связь мотива почитания рябиновцами креста без изображения на нем распятого Христа (по той причине, что «Христос с креста был снят») с таким же почитанием Распятия у некоторых сторонников никоновских реформ. По донесению Никиты Добрынина на суздальского архиепископа Стефана, последний будто утверждал, что «не делом христиане на кресте распятие Господа Бога и Спаса нашего Иуса Христа пищут, и не подобает

христианом распятие Христово писать» [Б. Успенский 1987, сн. 135, с. 214]. В аспекте нашей проблемы в данных парадоксах важно прежде всего подчеркнуть, что «незамутненная» благодать образа — проблема, которая все время тревожила народное сознание, и своими корнями она уходила, конечно же, в «священный быт» Московской Руси.

Еще в XVI в. существовал обычай, согласно которому каждый верующий имел в церкви свою собственную икону, перед которой другим лицам молиться не разрешалось под страхом наложения епитимии [Рущинский 1871, с. 44–45]. В этой связи иконы нередко подписывали, о чем можно судить по иконе «Благовещение» XVI в. из коллекции Н. М. Постникова, экспонировавшейся на археологической выставке в Москве в 1890 г. На обратной стороне доски она содержала надпись: «Предсимъ образом молица московский купец Филипъ Елисеевъ Бавыкинъ» [Постников 1890, с. 22, N 392]. По причине опасности «замутнения» благочестия иконы оберегали и от «сглаза» иностранцев: Иоанн Пернштейн, по его собственным словам, добивался специального разрешения, чтобы посмотреть в церкви икону Николая [Пернштейн 1876, с. 3].

Судя по сообщениям архимандрита Павла, некоторые рябиновцы допускали в своем культе иконы и не почитали только отдельные сюжеты, в которых они усматривали «замутнение», вроде изображения «посторонних» и «по историческому воспоминанию» лиц: сакральная сфера жестко сопротивлялась вторжению «мирского». Так, иконам Распятия не поклонялись по причине изображения на них воинов-распинателей, а также солнца и луны, отождествляя такое поклонение с язычеством. По этой же причине не почиталась икона «Вход в Иерусалим», на которой Спаситель изображался на осяляти: «животному не должно поклоняться». Наконец, особый страх вызывали иконы с изображением «нечистой силы», например, «Воскресение Христово» с видом адского чудовища [Павел 1885, с. 67–68].

Перевозбужденное религиозным страхом сознание в любой момент могло проявить амбивалентность. М. Фуко удачно заметил, что спасение — это бинарная система: оно находится между жизнью и смертью и представляет собой «орудие перехода» от зла к добру [Фуко 1991, с. 299]. Поэтому технический аспект спасения в народном сознании постоянно подвергался сомнению,

которое часто выливалось в желание «очистить» сами средства от злого начала: в нем видели смертельную опасность для будущего души. Неслучайно, что допустимость изображения на иконах «антихристовых сил» постоянно затрагивалась в староверческих вопросниках об иконах. Известны также случаи их уничтожения, записывания или старательного «исключения» из системы изображения. Так, в одном из сборников из иллюстраций «Великого Зеркала» неизвестный ревнитель благочестия вырезал все фигуры «нечистых сил» [Державина 1965, с. 104]. В беспоповщинском сборнике из собрания Барсова содержится типичный вопрос о том, можно ли поклоняться образам святых угодников, на которых «по прилучаю пишутся волы и кони, змии, и луна, и солнце и звезды, по прилучаю и дьявол пишется?» Со ссылкой на святость древних икон автор-составитель давал утвердительный ответ [ОР РГБ, ф. 17, ед. хр. 117.1, л. 166].

Как и рябиновцы, последователи «Спасова согласия» считали принятое у других беспоповцев совершение мирянами двух таинств — крещения и покаяния — кощунством. Так как, по их мнению, благодать была «взята» на небо, они отрицали все таинства и богослужение. Это упование на «Спасову милость» и нехватка средств стяжания благодати привели к тому, что изображениям на иконах стали уяснять функцию священника: сторонники «глухой нетовщины» перед иконами совершали исповедь и вычитывали скитское покаяние [ЭС, т. 61, с. 145]. Причем заметим, что отдельные тексты скитского покаяния предполагали постоянное присутствие благодати лишь с самим участником покаяния или молитвенного акта, что вполне согласовывалось с усилением религиозного индивидуализма и эгоистического аспекта спасения: «Аще бы гди не твоя благодать, покрыла мене грешнаго повся дни и нощи и часы, то уже бых азъ окаянный погибл аки прахъ пред лицом ветра» [ОРКиР НБ МГУ, Ветк. — стародуб. собр., ед. хр. 579, л. 2]. По сообщению П. В. Сеницына, у федосеевцев было даже заведено стричь волосы маковиц на головах, «чтоб удобнее могла сходить на них благодать» [Сеницын 1895, с. 151].

В обрядах беспоповцев-«мелхиседеков» икона наделялась способностью пресуществлять святые дары. Поскольку, как и для прочих беспоповцев, священство для них «прекратилось», а евхаристия продолжала рассматриваться как главное средство со-

единения с Христом, члены секты (нарушая положение о едином архиерее по чину Мелхиседекову — Христе) признали себя имеющими «мелхиседеково священство» и придумали особый чин приношения бескровной жертвы. По их понятиям, Мелхиседек, царь Салимский, встретивший Авраама, не был поставлен во священники, но приносил Богу хлеб и вино в жертву. Поэтому «мелхиседеки» ставили перед иконами хлеб и чашу с вином; потом молились, «служили» вечерню, полунощницу и утреню по Уставу или Псалтыри. Рукой хлеб не благословляли, поскольку это было позволено только хиротонисанному священнику: тайна пресуществления хлеба и вина (или воды) происходила исключительно благодаря иконе [Павел 1885, с. 70].

В тех толках беспоповщины, где определенный набор таинств все же признавался необходимым, усиление роли образа в икономии спасения выражалось в необычайной строгости его почитания. В неприятии «оскверненных» новообрядцами икон эсхатологическое сознание беспоповцев часто доходило до крайностей: они сжигали себя вместе с иконами. Так, в 1693 г. под предводительством Василия Емельянова староверы в числе 200 человек захватили Пудожский погост; в церкви прежде всего *омыли иконы*, после чего стали совершать богослужение. Когда же пришли «государевы люди», они заперлись и сожглись [БЭ, т. 51, с. 295].

Эта же строгость (граничившая порой с одержимостью) вносила антагонизм внутрь беспоповщины. «Филипповцы» или «старопоморцы» (последователи старца Филиппа, совершившего вместе со своими соратниками акт самосожжения в моленном доме в 1743 г.) отказывались молиться за царя и расходились с другими беспоповцами по вопросу принятия сакральной монограммы «І. Н. Ц. І.» Спор имел принципиальное значение, поскольку, по убеждениям «филипповцев», именно с этой титулатурой явилась «новая никонова вера»: «Никон же патриарх в Ставрове монастыре крест постави, и на нем перво вообрази в России сия І. Н. Ц. І. буквы: откуда и на многих крестах по всея Росии сия буквы восприяша». То, что эта титулатура пришла из Малороссии «от латын яве во униятское отступление на образах и в книгах их вкупе с обливаемым крещением и со именем Исус явишася», а также то, что в борьбе с этой «новой верой» огромное число ревнителей благочестия «гонимо быша и великая страдания от патриарха Никона претерпеша», — все это делало пози-

цию «старопоморцев» непримиримой. Более того, в отличие от многих других староверов, они отказывались почитать икону «Всех Скорбящих радости», по причине ее явления в 1688 г., то есть после патриарха Никона [ОР РГБ, ф. 17, Барсов, № 343, лл. 36 об.— 38].

В отличие от «филипповцев», «федосеевцы» сохраняли предание Феодосия Васильева и, напротив, почитали св. крест только с титулатурой «*І. Н. Ц. І.*», за что получили дополнительное название «*титловщины*». Почитание образов с данной титулатурой подтверждалось после смерти Феодосия известными «польскими статьями» федосеевского собора 1752 г.: «Веровати и поклонятися животворящему кресту Христову с надписанием титлы, о славе Ісус Христове, еще сице: *І. Н. Ц. І.*, или на дщице написанном ІС ХС. Заедино почитати и поклонятися; а еже кто не поклоняется таковым крестом, таковаго от церкви отлучать» [Павел 1885, с. 61, 49].

В почитании Распятия старообрядцы старопоморского толка расходились и с поповцами. Кресты-Распятия, которые отливались в одном из центров поповщины — подмосковном селе Гуслицы, обязательно содержали в верхней части изображение Савваофа и Святого Духа в виде голубя и ту же четырехлитерную надпись «*І. Н. Ц. І.*» Этим они отличались от беспоповщинских литых Распятій, допускавших в верхней части только изображение Нерукотворного Спаса и надпись: «Царь Славы Ісус Христос Сын Божий».

В отличие от поповцев, беспоповщина намного строже относилась также к тем иконам, которые писали не только новообрядцы, но и иконописцы других толков. Именно в их среде развивались идеи очищения металлических моленных образов огнем, наблюдалась концентрация внимания на известных положениях старописьменной Кормчей относительно икон, вроде текста «О иконах иже от рук неверных написанных не примати» (см. [ОР РГБ, ф. 17, № 343, л. 42–42 об.]), который, судя по отзывам путешественников XVI–XVII вв., неукоснительно выполнялся на Московской Руси.

То, что тень Антихриста постоянно настораживала их сознание, говорит популярность в их среде сочинения дьякона Федора «О познании Антихристовой прелести», которое не забывали ни в XVIII в., ни в XIX в. Одна из главных мыслей Федора заключа-

лась в том, что Антихрист мог явиться «отступными иконами», в которых «нечестие» с «благочестием» будет смешано и распознать последнее окажется не так просто. Сатана непременно придет (или уже пришел) и «седе окаанный не в капищном храме, но в Божией церкви, на месте святем, не идолом возглагола, но богомерзким еретичествы и многообразными отступными иконами (курсив. — О. Т.), некими трупы, мертвыми человеческими телесы, рекше нечестивыми людьми, к разорению правды мучительством и богопротивством возглагола к своему нечестию покоряющих, и ими на поклонение себе приведе, непокоряющихся же смертью осуди избавити». Опасение случайно «напасть» на образ Антихристов усиливалось сложностью или даже практической невозможностью его распознавания. «Нечестие» Сатаны удивительно «пестрое»: он «сплете нечестие с благочестием», а следовательно и «иконы святыя с богомерзкими образы, и, скращенне рещи, каяждо бо святыня нечестивая близ себе имеет и сквернение, по образу пестраго зверя-рыся». Понять, где «нечестие», а где «благочестие», невозможно в силу того, что «разделить же лицемерие от лукавства не мощно, понеже пестрота зверина по существу его сраслену имать в себе крепость и сплетено нечестие с благочестием носит» [Пустозерская проза 1989, с. 252].

Рассуждая о «летописном лжепророке», поп Лазарь в своей «Сказке о духовном деле святейшего патриарха Иосафа» также напоминал о том, что апокалиптический зверь Иоанна Богослова соотносим с *иконой*: «имай два рога, подобна агньчим», «се есть потаенная лесь в добродетели», «и еже есть образец, иже и икона наречется» [Барсков 1912, с. 59].

В этом свете особый интерес могут представлять собой факты распространения среди православных крестьян так называемых «адописных» икон, о чем писали в начале 1870-х годов столичные и провинциальные газеты. В 1873 г. в селе Стецовке близ города Чигирина местный священник, освящая принесенную ему одним крестьянином фольговую иконку, случайно разбил стекло, которым она была покрыта, и тогда под загнувшейся фольгой все присутствовавшие увидели изображение дьявола со следующей надписью: «поклонись мне семь лет — будешь мой на веки». После проведения местными властями проверки аналогичного типа иконы были обнаружены в селах — Мордве, Бужине, Шабельниках, Топиловке, Верещеках и других местах. На некоторых из них вместо

дьявола нашли приклеенные на оборотной стороне фольги газетные карикатуры, изображавшие человека с собачьей головой, турка с трубкой во рту и т. п. [МВ, 1873, № 169, с. 3]. В ответ на все эти факты Н. Лесков оставил нам интересную статью в газете «Русский мир». По его наблюдениям, такого типа иконы распространялись не только в юго-западных губерниях России, но «почти повсеместно»; автору «доводилось видеть и слышать о них от очевидцев в губерниях Пензенской, Орловской, Полтавской и Харьковской, а также неподалеку от Москвы». Причем скрытые изображения «нечистых сил» оскверняли не только фольговые иконы, но и писанные иконы на досках для простонародья, на которых дьявола рисовали под красочным слоем, на левкасе. Более того, такие изображения Н. Лесков обнаруживал только на *новообрядческих* иконах: «чортики встречаются только на дешевых и неискusstvenных иконах так называемого „фряжского“ письма, которые ни один старовер за иконы не приемлет и поклоняться им почитает за грех. На этом основании в статье делался вывод о намерении староверов «оторвать народ от поклонения иконам нового фряжского письма», которые они и называют «адописными»: «подписанный снизу на грунте такой иконы чертик есть как бы печать, удостоверяющая несомненность адского происхождения адописной иконы» [РМ, 1873, № 192. Н. Лесков «Адописные иконы», с. 1–2]. Короче, речь шла об особой «игре» в нераспознавание «антихристовой прелести», в то «сплетение нечестия с благочестием», которое постоянно укоренялось в массовом сознании и которое в конечном итоге и определяло по-своему уникальные отдельные черты старообрядческого иконопочитания.

Литература

- Аверинцев 1977 — С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Барсков 1912 — Я. Л. Барсков. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.
- Гуревич 1987 — А. Я. Гуревич. Западный портал церкви Сен-Лазар в Отене и парадоксы средневекового сознания // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987, № 20.

- Дамаскин 1913 — *Иоанн Дамаскин*. Творения. СПб., 1913, т. 1.
- Державина 1965 — *О. А. Державина*. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.
- ДДЗ, ЧОИДР — Дневные дозорные записи о московских раскольниках. Сообщены А. А. Титовым // ЧОИДР.
- Живов, Успенский 1984 — *В. М. Живов, Б. А. Успенский*. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII вв. // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984.
- Иткина, РРЛ 1992 — Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века из собрания Государственного Исторического музея / Сост. Е. И. Иткина. М., 1992.
- Лотман, Успенский 1982 — *Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский*. Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык средневековья. М., 1982.
- МВ — Московские ведомости.
- Михальский 1989 — *S. Michalski*. Protestantanci a sztuka: Spór o obrazy w Europie powożytej. Warszawa, 1989.
- Морев 1904 — *И. Морев*. «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений. СПб., 1904.
- Павел 1885 — *Архимандрит Павел*. Краткие известия о существующих в расколе сектах, об их происхождении, учении и обрядах, о каждой с замечаниями. М., 1885.
- Пернштейн 1876 — *Иоанн Пернштейн*. Донесение о Московии. М., 1876.
- Постников 1890 — Залы 5-я и 6-я археологической выставки, устроенной императорским Московским археологическим обществом в память своего первого двадцатипятилетия. Собрание церковных древностей Н. М. Постникова. М., 1890.
- Пустозерская проза 1989 — Пустозерская проза: Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор / Сост. М. Б. Плехановой. М., 1989.
- Рущинский 1871 — *Л. И. Рущинский*. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII вв. М., 1871.
- Синицын 1895 — *П. В. Синицын*. Преображенское и окружающие его места, их прошлое и настоящее. М., 1895.
- Синицын 1896 — *П. В. Синицын*. Никольский единоверческий мужской монастырь в Москве, что в Преображенском. М., 1896.

- Смирнов 1909 — *П. С. Смирнов*. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб., 1909.
- Стоглав 1985 — Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. М., 1985, т. 2.
- Б. Успенский 1987 — *Б. А. Успенский*. О семиотике иконы // Символ. Париж, 1989, № 8.
- Н. Успенский 1970 — *Н. Д. Успенский*. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах // Богословские труды. М., 1970, № 5.
- Федотов 1991 — *Г. П. Федотов*. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.
- Фуко 1991 — *М. Фуко*. Герменевтика субъекта // Социо-Логос: Социология, антропология, метафизика. М., 1991, вып. 1.
- ЭС — Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона.