



СТАРООБРЯДЧЕСТВО РУССКОГО СЕВЕРА



КАРГОПОЛЬ 1998

АРХЕОГРАФИЧЕСКАЯ КОМИССИЯ РАН
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ КУЛЬТУРЫ
КАРГОПОЛЬСКИЙ ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНЫЙ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ
МУЗЕЙ-ЗАПОВЕДНИК

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО СЕВЕРА

Москва-Каргополь
1998

Издание настоящего сборника Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника предпринято совместно с Археографической комиссией РАН и кафедрой музееведения Московского государственного университета культуры. Предназначен для ученых - специалистов в области материальной и духовной культуры Русского Севера, теоретиков и практиков музейного дела, краеведов, любителей отечественной истории. Содержание сборника составляют тезисы, сокращенные варианты статей и докладов Каргопольской научной конференции "Старообрядческая культура Русского Севера".

Старообрядческая культура Русского Севера: Тезисы докладов и сообщений Каргопольской научной конференции /Науч. ред. и сост. Н.И.Решетников; науч. конс. Н.А.Кобяк. - М.; Каргополь, 1998. - 136 с.

Редколлегия: Т.Г.Киселева, Н.А.Кобяк, С.Е.Никитина, И.В.Онучина, Н.И.Решетников, С.О.Шмидт.

Отв. за выпуск: Л.И.Севастьянова.

Издание осуществлено при материальной поддержке Института «Открытое общество». Фонд содействия. Грант №ААВ 831.

© Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, 1998.

От редакции

Внимание читателей представляется сборник научных трудов Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. В 1996 г была издана книга "Каргополь. Историческое и культурное наследие" по материалам научно-практической конференции, посвященной 850-летию города. В нее вошли статьи 36 авторов по самой широкой проблематике, сгруппированные в три раздела: 1 - История. Археология. Архитектура; 2 - Древнерусское искусство; 3 - Народное искусство. Этнография.

Ученые, в том числе специалисты в области музееведения, понимают, что старообрядчество - особый культурный пласт, имеющий глубокие корни в историческом сознании русского народа. А поскольку основу музейной деятельности составляет выявление и сохранение социальной памяти, то изучение этого самобытного пласта культуры - прямая задача музея. Вот почему именно музей, в данном случае Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, берет на себя смелость организации конференции в целях научного познания культуры северного старообрядчества и привлекает к этому различных специалистов. Ученые-специалисты и музееведы рассматривают частные вопросы проблемы. Но прежде, чем знакомиться с их мыслями, поразмышляем над общими положениями.

В настоящий сборник включены тезисы и сокращенные варианты статей и докладов, авторы которых с разных позиций рассматривают старообрядческую культуру Русского Севера". Изучением этой проблемы заинтересованы многие научные учреждения, музеи, исследователи из самых различных территорий России и других стран. Мы сочли возможным сгруппировать их работы в три тематических раздела.

1 - География старообрядческих согласий.

Эту тему и различные проблемы вероучений рассматривают *Н.Н. Чуракова* (Архангельский музей деревянного зодчества), *В.Н. Водолазко* (Карельский ИГК работников образования), *Е.М. Сморгунова* (Москва, колледж им. Фомы Аквинского), *Е.Г. Меньшакова* (Ненецкий окружной краеведческий музей), *С.В. Кулшова* (КИАХМЗ), *Н.Ф. Аннин* (Каргополь), *Е.А. Агеева* (музей истории МГУ), *Ричард Моррис* (университет штата Орегон, США).

2 - Старообрядчество как социальное явление.

Довольно сложную эту проблему рассматривают *Е.Е. Дутчак* (Томский государственный университет), *М.К. Меняйленко* (Калифорния), *Ю.В. Маслова* (Московский государственный университет культуры), *С.Е. Никитина* (институт языкознания РАН), *Е.Ю. Юхименко* (отдел письменных источников ГИМ), *И.В. Онучина* и *И.Л. Федоринова* (КИАХМЗ), *О.М. Фишман* (Российский этнографический музей), *Е.Б. Смилянская* (научная библиотека МГУ), *Т.С. Канева* (Сыктывкарский государственный университет), *А.Н. Старцын* (ИНИОН), *В.С. Румянцева* (ИРИ РАН).

3 - Памятники материальной и духовной культуры старообрядчества.

В этом разделе своими сообщениями делятся *О.Н. Бахтина* (Томский государственный университет), *Н.А. Кобяк* (Археографическая комиссия РАН) и *Т.А. Круглова* (Исторический факультет МГУ), *Ю.А. Грибов* (отдел рукописей ГИМ), *Е.А. Рыжова* и *О.Н. Спичак* (Сыктывкарский государственный университет), *В.П. Ершов* (Петрозаводск), *О.П. Губкин* (Екатеринбург), *М.Л. Рягузова* (КИАХМЗ), *И.Н. Шургин* (Москва, Архитектурно-реставрационный центр А. Попова), *В.И. Шевелев* (КИАХМЗ), *Е.В. Шевелева* (Каргопольское высшее педагогическое училище), *А.К. Галкин* (С-Петербург) и *Н.И. Тормосова* (КИАХМЗ).

Тезисы и статьи подготовили 36 авторов. К сожалению, не смогли своевременно прислать свои статьи Н.Ю.Бубнов, В.П.Бударагин и Г.В.Маркелов (Петербург, Библиотека РАН), Т.Ф.Волкова, А.Н.Власов, М.В.Мелихов (Сыктывкарский государственный университет), Т.А.Воронина (Институт этнологии и антропологии РАН)), Л.И.Дуркина (Пустозерский комплексный историко-природный музей), Ф.Конт (Сорбоннский университет, Франция), У.Брумфилд (Соединенные Штаты Америки).

Конференция и издание сборника подготовлены совместными усилиями ученых и музейных работников Москвы и Каргополя. Редколлегия просит извинения у авторов, чьи полноценные статьи сокращены. Это связано с жанром публикации (тезисы).

Оргкомитет конференции и редколлегия выражают глубокую благодарность всем авторам и тем, кто проявил интерес и деловое участие в проведении конференции и издании трудов музея. Надеемся, что при благоприятных обстоятельствах будут найдены финансовые возможности для издания материалов конференции в полном объеме.

Оргкомитет конференции и редакция надеются, что рассматривая нами проблема вызовет интерес у научной общественности и подобные региональные конференции будут традиционными и станут в один ряд с Аввакумовскими чтениями в Пустозерске, Анциферовскими чтениями в Петрозаводске, научными конференциями в Сыктывкаре, Вологде, Архангельске и других городах Русского Севера.



Старообрядчество как социальное явление

(Полемические заметки вместо предисловия)

Старообрядцы. Староверы. Раскольники. Какое содержание мы вкладываем в эти понятия? Что мы знаем о людях, исповедующих, по их понятиям, истинную веру? (Заметим, что истинность веры люди отстаивают повсеместно, независимо от времени, нации и территории.) Как, собственно говоря, они сами понимали и объясняли мир? Вопросы и вопросы. Их череда может быть бесконечной. Пожалуй, только специалисты могут дать какой-либо внятный ответ. Для большинства же населения старообрядчество остается загадкой. Ученые давно пытаются ее разгадать. В чем-то есть успехи. В чем-то предстоит открытие. Что-то вызовет новые размышления. Одним из таких размышлений является настоящее предисловие.

У многих людей бытует мнение, что старообрядцы - люди хозяйственные, умеющие дом в порядке содержать, болезни излечивать, да к тому же, владеющие высшим пилотажем в охоте и рыболовстве.

Посмотрим на старообрядчество не как на вероучение, а как на социокультурный срез. И не применительно только к XVII-XX вв., а относительно всей истории развития общества. Если старообрядчество рассматривать, как вероучение, раскол в религии, мы будем постоянно наткаться на противоречия: что есть старое и новое, что старого остается в новом, что нового появляется в старом, что из всего этого имеет большее право на существование, какое согласие более прогрессивное, в чем разница между филипповцами и федосеевцами, странниками и новоженами, аароновцами и нукулинцами, выговцами и устьцилемами, какой толк более устойчив и т.д., и т.п. Оставим эти чрезвычайно важные проблемы специалистам. Попробуем

разобраться в понятии "старообрядчество" применительно ко всему историческому процессу.

Примем за исходное: основную массу населения России составляло крестьянство. Но крестьянство, как известно, наиболее веротерпимо. Всякое вероучение оно приспособляло под свой хозяйственный уклад (что довольно ясно показано в статье Е.Г.Меньшаковой). Почему же тогда именно среди крестьян столь устойчивы разного рода вероучения? Почему среди них возникают всяческие толки, секты и согласия? Почему происходит переход из одного согласия в другое, как это отмечал еще Элиас Леннрот (об этом в статье В.Н.Водолазко)?

Посмотрим на проблему не изнутри, а со стороны. Наверное, ответ следует искать не в самой религии. А если в религии, то не в христианстве и православии только.

Отстранимся на время от раскола в русской православной церкви. Представим себе единый исторический путь духовного развития человечества. В течение многих тысячелетий складывался этот путь. Путь развития человека в единении с природой и в соответствии с законами ее развития. Это эпоха, которую мы называем язычеством. Эпоха, в которой господствовали анимистические представления об окружающем мире. У язычества довольно преклонный возраст - более двух миллионов лет. У христианства же - всего лишь две тысячи лет. Можно сказать, что оно по сравнению с общим историческим процессом находится в эмбриональном состоянии. И внутри этого эмбриона вдруг начинают происходить какие-то противоречивые процессы. Почему?

Мы все время говорим о том, что разъединяет человечество в целом и религию в частности. Посмотрим на проблему несколько иначе. Не что **разъединяет**, а что **объединяет** людей разных эпох, времен, территорий, уклада жизни? Что есть общего у всех народов, людей разных вероисповеданий?

Это **общее** уходит своими корнями в **язычество**. Выработанные тысячелетиями культ природы, культ предков незримо, но устойчиво присутствуют во всех вероисповеданиях. В древности времена года и хозяйственные циклы неразрывно были связаны с жизнью богов. В свою очередь, и жизнь богов была связана с природными явлениями. А человек - неотделимая часть природы. Все было взаимосвязано. В этой взаимосвязи вырабатывались нормы и правила поведения человека в

природе, формировались традиции в хозяйственной деятельности и быту, складывалась духовность, осознанное существование человека в обществе. Все это присутствует и в современных религиях, но лишь присутствует, а не составляет основу, как это было в прошлом.

Появление христианского учения (как впрочем и любой религии) изначально вносило в историческую судьбу человека *разлад*. Спорное утверждение? Да. Возможно. Но попытаемся отстоять это мнение. Христианство призывает к братству, согласию, взаимопомощи. Да, безусловно. И в этом его прогрессивное значение. Но почему оно в таком случае каленым железом, огнем и мечом, жесточайшим образом расправлялось с язычеством? Правое дело утверждается только добром. Злым и жестоким правое дело не устанавливается. Зло всегда бумерангом оборачивается злом. Почему на пути к христианству нужны были жестокие меры? А если христианство действительно истинно, то почему язычество так отчаянно ему сопротивлялось? И почему, в то же время, многие элементы язычества восприняты христианством? Не здесь ли кроются истоки старообрядчества?

В широком смысле слова - старообрядчество есть приверженность к старым обрядам, сохранение устоявшихся традиций. Христианство, православие, вводя новое в вероучения, тем самым ломало старые правила и нормы поведения. Со временем вырабатывались новые традиции, обычаи, мораль. Но поскольку они не отвечали интересам всех людей, иногда шли вразрез с новыми жизненными условиями, постольку это создавало условия для противостояния, противоборства. Старые традиции, изменившиеся за века, тоже были несовершенны, но их придерживались многие, боясь новых, еще более неприемлемых норм и правил, которые объявлялись законами (на самом деле таковыми не являвшимися).

Традиции и новации, постоянно находясь во взаимодействии, противоречат или дополняют друг друга. За длительный промежуток времени происходят полярные изменения. Кем был Христос для того же язычества, для не христиан? Средневековые крестовые походы для христиан были священны, осуществлялись во имя освобождения Гроба Господня. А для тех, против которых шли крестоносцы, кем был Христос?! Если с его

именем были связаны погромы, разрушения, уничтожение самой веры - то кто тогда был для них этот самый Христос?

А на Руси? Владимир Красное Солнышко не добрым словом, а плетью загалгал людей в Днепр для священного таинства крещения. Православие воспеваает, обоготворяет этот акт. А каково было людям, у которых отнимали святыни, уничтожали святилища, низвергали их богов? Разве не "сатанинское" это было действие в восприятии тех, кого преследовала новая религия?

Но что происходит с памятью? Сатана превращается в Бога и уже именем нового Бога спасаются от нашествия нового сатаны (как это произошло в ходе никоновских реформ). Сатана многолик и хитромудр. Он даже присваивает себе имя Иисуса Христа, правда, добавив при этом одну букву и превратившись в Иисуса.

Ревнителю старой веры пытаются держаться устоявшихся традиций, не ведая, что эти традиции уже видоизменились, стали противоположными от первоначальных. Не в этом ли ту-пиковая ситуация в поисках истины? Не в этом ли неразрешимые противоречия разнoverоучений?

Да и вероучения эти постоянно воспринимают новые идеи, приходящие в жизнь помимо чьей-либо воли. Этому свидетельствуют многие эсхатологические предания (как пишут об этом В.В. Шевелев, О.М. Фишман, О.Н. Бахтина). Действительно, на эти древние предания достаточно сильное воздействие имеет современное информационное поле. Конечно, все эти железные жуки и птицы, провода не могли появиться в XIV в. Это интерпретация нового в старое.

Однако, есть в этом и еще одна деталь: утрата старого, забвение традиций, а главное - их сущности. Почему двуперстие истинно, а трехперстие - признак сатаны? Почему нельзя питаться из одной посуды с мирскими? Почему одна часть старообрядцев не признает никакой власти, отрицает деньги, а другая сотрудничает с миром и наживает при этом немалые капиталы?

В чем своеобразие северного старообрядчества? Почему на рубеже XXI в., появляется к нему такой интерес? Не в том ли здесь ответ, что старообрядцы Русского Севера в более полной мере сохранили добрые традиции, в меньшей степени восприняли чуждые русскому духу новации. Суровые природные усло-

вия, удаленность от урбанизированных центров культуры, понимание окружающей среды - все это выработывало особый тип поведения, нормы, правила и обычаи, способствующие сохранению традиций, их жизнестойкости. И хотя влияние нового, естественно, было неизбежным, традиционное все-таки сохранялось более длительное время. А это вело к сохранению влияния старообрядчества на нестарообрядческое население (как показывает это С.Е.Никитина).

Пожалуй, одним из самых значительных явлений, составляющих сущность северного старообрядчества, является крепость духа. Именно это последовательно отмечают исследователи. Не просто верность вероучению и послушание отцам-проповедникам, основателям согласий, а именно **крепость духа**. Отсюда следует и приверженность той или иной вере. Не случаен здесь и термин, которым обозначается объединение людей - **согласие**. Правда, толкование вероучения было различным, поэтому и появлялись различные толки. Но в одном все старообрядцы были едины - в неприятии новой веры, которую, по их мнению, насаждает Антихрист, тот самый, который официальной (никоновской) церковью признается Иисусом Христом.

Люди, крепкие духом, всегда надеялись на себя. В единении с природой они жили, в ее суровых условиях выживали. Исторически складывалось так, что любая фиксация их существования, любой учет приводили к ограничению их свободы деятельности, к какой-либо зависимости. От княжеских дружинников люди уходили в дальние леса, скрываясь от поборов. Крестьянству, имевшему свой дом и землю, уже труднее было скрываться. Поэтому его относительно легко удалось закрепить. Любая власть воспринималась крестьянством как ограничение их свободы. Никоновская реформа проводилась, как государственная политика. Поэтому с такой остротой она не принималась, поэтому так отчаянно ей сопротивлялись, так выразителен был протест. Образ сатаны сливался с образом власти. Сатана, облеченный властью стал выступать под именем Христа. И только крепкие духом не подчинились сатане. Поэтому развернулась такая отчаянная борьба вплоть до самосожжений, что характерно было и для Каргополя. (см. статью Е.Ю.Юхименко).

Крепость духа выразилась в сохранении старой обрядности. Она поддерживалась устной и письменной традицией, укрепилась иконописью Иконы старого письма (о них пишут В. П. Ершов, П. А. Губкин) - это ведь тоже форма укрепления духа.

Крепость духа северного старообрядчества вызывала удивление даже у миссионеров, которые вели профессиональную целенаправленную борьбу со старообрядчеством (об этом в статье С. В. Кулишовой). И здесь опять возникает вопрос. Почему столь длительная, более чем двухсотлетняя, борьба государственной власти и официальной церкви против старообрядцев не увенчалась полным успехом? И почему лишь за 70 лет советской власти старообрядчество почти исчезло? А ведь советская власть относилась к староверам более терпимо, чем к церкви вообще и исповедующим православную религию в частности. В чем здесь причина? Наверное, все-таки не в методах борьбы, а в самой социокультурной обстановке. Когда официальная церковь вела борьбу против старообрядчества, то и старообрядцы боролись против своих гонителей. В этой борьбе выработывались идеологические основы, утверждавшие истинность веры, формировались и соответствующие правила и нормы поведения. Но когда условия изменились, официальная церковь сама оказалась низверженной, властью не поддерживаемой, то исчезла необходимость в разработке новых идеологических обоснований неприятия новой веры (которой как бы уже и не стало). Осталось только полагаться на уже имеющееся мировоззрение, опираться на учения вождей прошлого, доверяться им, строго соблюдать установленные в прошлом правила и обычаи. Только соблюдать, а не отстаивать в борьбе. Не в этом ли причина постепенного затухания старообрядческого вероучения, ослабления духа, что ведет к исчезновению старообрядчества как явления?

Но исчезнуть окончательно оно не может. Так же, как язычество сохраняется в повседневной жизни всех народов, так и старообрядчество присутствует во всем укладе хозяйственной и культурной жизни (об этом пишут Т. С. Канева и Е. Б. Смилянская).

Есть ли признаки возрождения старообрядчества в современных условиях? Да, есть. Но происходит это, пожалуй, не на идеологической основе, не в результате противоборства и отстаивания своих убеждений. Противоборствовать-то некому.

Никто ведь всерьез не покушается на старообрядческую веру. Скорее, наоборот, мы ведь живем в условиях свободы вероисповедания. И если говорить о причинах возрождения старообрядчества, то они нисходят к древним истокам - язычеству. Древний зов предков на подсознательном уровне заставляет возвратиться к незыблемым истинам, препятствовать новым разрушающим явлениям, сохранять установившиеся традиции. Чем древнее учение, тем оно кажется более истинным, ибо прошло проверку временем. Когда в России изменились социально-политические условия, тогда и церковь обрела свободу, а люди стали вольны в выборе вероисповедания. Но поскольку религиозное сознание было искривлено за годы советской власти, то поиски путей к Богу стали самыми разнообразными. Отсюда - появление всяческих сект и многочисленных проповедников, часто спекулирующих на религиозном сознании. Отсюда - тяга многих верующих людей к старообрядчеству. Найдут ли они там свой путь? Обретут ли истинную веру? Будет ли это способствовать возрождению справедливости в обществе? Обретет ли общество в целом истинную свободу? Поможет ли в этом изучение старообрядчества вообще и культуры северного старообрядчества в частности?

Эти и другие не менее важные вопросы пытаются решить авторы статей в настоящем сборнике. Мы же постановкой проблемы с полемических позиций стремимся привлечь к ее изучению всех, кто в ней заинтересован, всех, кто хочет понять это социальное явление.

Н.И.Решетников

Раздел 1

География старообрядческих согласий

География старообрядческих согласий на Архангельском севере

Русский Север давно является одним из оплотов старообрядчества. Попытаемся выявить распространение староверческих согласий на территории Архангельского Севера. Это условное название принято нами из-за частого изменения границ при переделах губернии и при преобразованиях северных губерний в области. Сюда включается территория бывшей Архангельской губернии с Кольским, Кемским и Печорским уездами, а также привлекаются материалы по Сольвычегодскому уезду Вологодской губернии, включавшему территории, приблизительно совпадающие с современными Виноградовским, Верхнетоемским и Красноборским районами Архангельской области; по Вельскому, Устьянскому, Ленскому и Вилегодскому районам Архангельской области, входившим в состав Вельского и Яренского уездов Вологодской губернии, по Няндомскому и Коношскому районам, принадлежавшим ранее частично Вологодской, частично Олонецкой губернии, наконец, по Каргопольскому уезду Олонецкой губернии, территория которого ныне частично относится к Архангельской области.

Источники по истории старообрядчества весьма своеобразны. Документы архивов являются недостаточно объективными в силу формальности, а порой откровенной подтасовки фактов в угоду "улучшения показателей" официальными лицами, занимающимися "искоренением" раскола. Литература православных авторов полемически рассматривает основные идейные разногласия со староверами и чаще обращается к началу раскола. Авторы послереволюционного времени делают акцент на идейно-политической, социальной направленности движения.

Сами староверы в XIX в. не всегда могли назвать свое согласие, определить, чем их "вера" отличается от формального православия и других толков. Среди крестьян Каргопольского уезда, например, филипповщина и даниловщина не различаются¹. Официальные документы тоже не вносят полной ясности. Так, из Кемского земского суда сообщается, что там есть "секты беспоповщины филипповского согласия, а как оное с федосеевским - ныне не имеется никакой разницы"².

В литературе по старообрядчеству не существует единства в употреблении организационных названий его подразделений. Макарий называет сектой и поповщину и беспоповщину,

отмечая, что "каждая из них мало помалу раздробилась на мелкие толки"³. С.В.Булгаков в одной словарной статье использует термины "секта", "толк", "согласие"⁴. Н. Тальберг называет толком и беспоповщину, и выделившиеся из нее федосеевщину и филипповщину, далее именуя филипповщину согласием⁵. Примеров такого рода можно привести немало, но отметим, что в произведениях ортодоксальных авторов наиболее часто употребляется слово "секта" по отношению к старообрядческим группам различного уровня и значимости.

Слово "секта", в своем первоначальном, широком смысле означающее "сообщество", "учение", было бы приемлемо в данном контексте. Однако в России параллельно со старообрядчеством существовало такое религиозно-реформаторское движение как сектанство. Оно в чем-то сходно со старообрядчеством, но на русской почве это, все-таки, разные типы религиозных движений⁶.

Немногочисленные архивные документы донесли до нас факты о "старой вере", действительно существовавшей в жизни, а не в идеальных представлениях расколуучителей или в негативном восприятии официальных властей. Ее последователи называют общину "Согласием"⁷. Словари дают слово "толк" как основное, приводя в ряду синонимов слово "согласие"⁸. Вероятно, на этом основании В.Ф.Миловидов определенно называет более крупные, ранее образованные объединения толками, а группы, отделившиеся от них, согласиями⁹. Мы склонны называть согласием основные, достаточно крупные направления, объединенные согласованным пониманием вероучения и обрядов, а основанные по причине разногласий - толками.

Уже в 1670-х гг. в старообрядчестве наметилось разделение на два основных направления: поповщину и беспоповщину¹⁰. На староверческих соборах, проходивших в Новгороде, произошло резкое размежевание этих течений¹¹. Однако вопрос о священстве встал особенно остро только в начале XVIII в., когда помазанные в дониконовское время священники стали естественно убывать, а последний верный расколу епископ Павел Коломенский, скончавшийся в 1656 г., не рукоположил на свое место преемника¹². Исследователи показывают, что преимущественное распространение поповщины было среди посадского населения городов, а беспоповщины - в крестьянской

среде¹³. Естественно, на крестьянском Русском Севере наибольшее количество последователей имела беспоповщина.

Центром первого беспоповщинского согласия на Русском Севере стала пустынь на реке Выг, основанная в 1695 г. Помимо признания прихода и мысленного царствования в послениконовское время Антихриста, выговцы не признавали брака, так как брак могли совершать только священники. Кроме того, "на кресте не должно делать титлы И.Н.Ц.И", потому что это есть "ересь латинская, Никоном нововнесенная, подписывать же подобает: Царь Славы Ис. ХС. Сын Божий". Важным положением была готовность к самосожжению за истинную веру. Сторонники этого согласия называли его по имени основателя - даниловщиной, или поморским согласием. "За Государей, как принадлежащих к русской, неправославной церкви, Бога не молить; пищу, покупаемую на торгу, не считать оскверненной"¹⁴.

В 1740-х гг. вследствие правительственных репрессий даниловцы пошли на компромисс с государством, согласившись молиться за царя. Вскоре остро встал вопрос о браке. Поморцы вышли из затруднения простым способом. Если исчезла благодать священства, то нерушимо стоит заповедь Божия о размножении рода человеческого. Пришлось выработать брачный устав, воспроизводящий традиционные домашние церемонии: благословление молодых родителями иконой и хлебом в присутствии свидетелей¹⁵. Постепенно даниловское согласие проходило эволюцию от абсолютного непризнания мира Антихриста к более или менее гибким формам контактов с миром. Часть выговских насельников не признала подобных уступок и в 1737 г. выделилась в отдельное согласие, которое возглавил инок Выговского скита Филипп (погиб в пламени в 1742 г.). Филипповцы, следуя общему учению беспоповщины, выделяются тем, что "чтут осьмиконечный крест без титлы, поклоняются только свои иконам, за царя не молятся, мужа и жену разводят на безбрачное житье, самосожжение и голодную смерть считают мученичеством за веру и в этом превосходят все прочие беспоповщинские согласия"¹⁶. С течением времени институт брака появился и у филипповцев. Для создания новой семьи требовалось родительское благословление и взаимное согласие жениха и невесты.

В конце XVIII в. от филипповщины отделился толк аароновский, или ануфриевский. По одним источникам, его основал

вологодский купец Андрей Жуков Ааронов¹⁷, по другим - архангельский крестьянин Семен Протопопов, в иночестве Ануфрий¹⁸. Аароновцы признавали истинным брак, совершенный лицом посвященным, отвергали законность брака, заключенного православной церковью.

Почти одновременно с даниловским сложилось федосеевское согласие "в пределах новгородских, псковских и сопредельных им шведских и польских". На общем сходбище в присутствии основателя согласия Феодосия в 1694 г. "постановили с отпадшими ни пити, ни ясти, ни на молитве стояти и ни в чем сообщения не имети"¹⁹.

В 1760-е гг. от федосеевского согласия отделился толк ножененов, основанный государственным крестьянином Алексеевым, а в начале XIX в. - аристовский толк, основанный петербургским купцом В.К.Аристовым. Аристовцы не признавали икон, кроме медного складня, и считали, что только они на Страшном суде без расспросов пойдут в вечные обители²⁰.

На Архангельском Севере встречались представители толка бегунов (странников, скрытников). Выделившийся в 1792 г. из поморского согласия толк принимал почти все главные положения беспоповщины, кроме учения об Антихристе. Они осуждали других старообрядцев за малое повинование гражданской власти или сближение с православной церковью. Близких им федосеевцев и филипповцев они считали еретиками за получаемые ими паспорта²¹. Они признавали только деньги, так как "они переходят из рук в руки и не составляют исключительной принадлежности какого-либо человека"²². Странники считали себя в иноческом сане и обязывались вести себя по древнему уставу Соловецкого монастыря. Адепты толка делились на две категории. Действительные странники разрывали всякие семейные и общественные связи, скрывались в лесах, переходя с места на место. Вторая часть - странноприимцы, живущие в миру и содержащие в своих домах тайные приюты для первых. Любые грехи им прощались, так как перед смертью обращались в истинное странничество, даже если только в момент смерти родственники успевали вынести из дома и тайно похоронить в лесу, на гумне и др.

В конце XIX в. появились более или менее крупные общины поповщинского направления, представленные австрийским, или, белокриницким, согласием. Основанное в 1846 г. оно при-

нимает к себе беглых священников, рукоположенных в православной церкви. В 1848 г. в Афанасьевской волости Сольвычегодского уезда состоялся собор филипповцев и шенкурских федосеевцев для объединения согласий. Однако произошло еще большее размежевание и выделился новый никулинский толк²³. Появлялись и другие мелкие толки, но они имели немного последователей и были весьма неустойчивыми. Они принципиально не отличались от основных согласий, и их трудно выделить в староверческой среде той или иной местности.

Итак, из известных в XIX в. старообрядческих согласий и толков на территории Архангельского Севера своих последователей имели следующие: беспоповщина - согласия даниловское, филипповское, федосеевское, толки аароновцев, аристовцев, новоженов, бегунов; поповщина была представлена австрийским согласием.

За время своего существования старообрядчество претерпело значительные изменения в идеологических установках, зонах распространения, организационной структуре. Однако заложенный в истоках раскола постулат спасения от греховности мира, душевной чистоты сохранился, но спроецировался в более поздние времена в спорах о формах спасения, в дроблении согласий, переходе из одного согласия в другое. Но вопрос о спасении души оставался в России актуальным и в начале XX в., о чем свидетельствует не уменьшающееся количество последователей старообрядчества.

¹ Лихачев А.В. О старообрядцах в Каргопольском уезде //Олонецкая неделя. - 1911. - №10.

² ГАВО. Ф. 1, оп. 3, №841, 842, 1820 г., л. 8 об.

³ Макарий, еп. История русского раскола. - СПб., 1855. - С. 242.

⁴ Булгаков С.В. Православие (Из "Настольной книги для священнослужителей"). - М., 1994.

⁵ Тальберг Н. История русской церкви. - 1959. - №5. - С. 705-707.

⁶ Клибанов А.И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. - М., 1973. - С. 54.

⁷ ГАВО. Ф. 487, оп. 1, №23, 1894 г., л. 59 об.

⁸ Даль В.И. толковый словарь живого великорусского языка. - М., 1995.

⁹ Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество. - М., 1979. - С. 22.

¹⁰ Никольский Н.М. История русской церкви. - М., 1983. - С. 242.

- ¹¹ Там же. - С. 247.
- ¹² **Макарий**, еп. История... - С. 238.
- ¹³ См.: Гагарин Ю.В. история религии и атеизма народа коми. - М., 1978.
- ¹⁴ **Макарий**, еп. История... - С. 263-264.
- ¹⁵ **Никольский Н.М.** История... - С. 261.
- ¹⁶ **Макарий**, еп. История... - С. 276.
- ¹⁷ **Булгаков С.В.** Православие... - С. 278.
- ¹⁸ **И.С.** Исторические сведения об аароновщине //Памятная книжка Архангельской губернии на 1863 год. - Архангельск, 1864. - С. 115.
- ¹⁹ **Макарий**, еп. История... - С. 265-266.
- ²⁰ **Булгаков С.В.** Православие... - С. 290.
- ²¹ **Розов А.** Бегуны //Вестник Европы. Т. 1. - СПб., 1873. - С. 275-278.
- ²² **Булгаков С.В.** Православие... С. 409.
- ²³ **Макарий**, еп. Христианство в пределах Архангельской епархии. - М., 1878. - С. 80.



В.Н.Водолазко
(г. Петрозаводск)

Старообрядцы Архангельской Карелии и Элиас Лённрот

Автор "Калевалы" Элиас Лённрот побывал у старообрядцев в поселениях, расположенных у озера Топозеро. В первых числах декабря 1836 г. в деревне Вааракуля, что в 12 верстах от Топозера, он встретился со старообрядцами, остановившись у попа старообрядцев Фомы, который не выказал особого, даже элементарного гостеприимства, хотя оно здесь считалось добродетелью. Фома не позволил гостю сходить в баню, пока не вымылись все его домочадцы и сопровождавшие Леннрота местный карел и дезертир из староверов. Кроме того, Фома отказался предоставить богослужебные книги на церковнославян-

ском языке под надуманным предлогом, будто эти книги написаны на греческом языке.

От Вааракюля Леннрот добрался до старообрядческой деревни Скит. "В деревенской церквушке, - отмечает он, - каждый день проводятся богослужения"¹, на которых присутствуют одни женщины; "девочки из ближайших деревень обучаются чтению, церковному пению и письму". Очевидно, здесь у него сложились более добрые отношения с местным населением; ему даже "пришлось петь и играть на флейте для монашек". Леннрот был осведомлен, что женщины-старообрядки Скита получают от Топозерского монастыря "пособие по двадцать пять рублей в год", что способствовало привлечению к староверию карельского населения. Хозяйка дома, у которой он останавливался в деревне Кпяля, советовалась с ним, собираясь уйти в Скит: "может приняли бы меня в свою веру. А одна женщина пришла в скит даже из Финляндии и приняла старообрядчество вместе с сыном, который "был в работниках на Острове". Святой остров (ныне о. Жилой), на котором был расположен Топозерский мужской монастырь - центр старообрядческого движения в Архангельской Карелии находился в восьми верстах от Скита.

Некоторые исследователи считают, что он возник в начале 1740-х гг. и основание ему положил раскол Выговского общечинельства, обмирщение которого и сотрудничество с властями предержащими стало совершенно неприемлемым для значительной части наиболее последовательных сторонников поморского беспоповского согласия - филипповцам, федосеевцам и др., которые после 1739 г. ушли в северную глушь и осели на Топозере, на его малодоступном острове, названном, скорее всего, ими же самими Святым, в ста верстах к северо-западу от Кемь².

Более тридцати лет жизнь Топозерского монастыря проходила в безвестии для церковных и светских властей. Лишь в начале 1771 г. о нем узнали в Олонецкой консистории. Наиболее благоприятным в делах веры и в экономическом отношении периодом в жизни Топозера были 1800-1845 гг., когда число его насельников составляло около 300 человек. Монастырь распространял широкое влияние не только на ближайшие местности, но и на места отдаленные. Он стал одним из старых гнезд двух старообрядческих согласий - бегунского и скрытнического, хотя и вышедших из одного корня. Именно отсюда впоследст-

вии вышли многие деятели и пропагандисты бегунства, именно в Топозере в течение двух лет в 1766-1767 гг. проживал основатель страннического толка инок Евфимий. Именно из Топозера вышла и распространилась легенда о Беловодье; здесь инок Марк написал знаменитую инструкцию странникам, ищущим "Опоньское царство" под названием "Путешественник, сиречь маршрут в Опоньское царство, писан действительным самовидцем, иноком Марком, Топозерской обители, бывшим в Опоньском царстве".

На Святой остров Лённрот пришел по льду озера и встретился там с Большим Старцем - настоятелем старообрядческого монастыря, пожилым одноглазым стариком. Это, без сомнения, был "большак", бывший купеческий приказчик из Петербурга Илья. Еще в 1830г. он обнес скит крепкой бревенчатой оградой, обеспечив необходимую безопасность монахов и укрепив свой авторитет. Поговорить Лённроту с настоятелем не удалось. Церковь он посетил дважды, но не увидел там ничего примечательного, так как из-за темноты не смог разглядеть иконы, которых там было немного. Комната для приезжих была довольно большой, в ней постоянно, зимой и летом, жили люди. Один из насельников пустыни, узнав, что Лённрот - врач, обратился к нему за помощью, которая была ему оказана (за две луковицы в качестве гонорара).

Свои впечатления от посещения старообрядческого монастыря Лённрот изложил отчасти в письме к своему другу студенту Каяну 1 января 1837г. По его мнению, Святой остров больше "смахивал на логово разбойников, чем на монастырь". Можно предположить, что в таком негативном для монастыря отзыве, сказалось не только безразличное к нему отношение "Большого Старца", но также весьма заметное различие в вероисповеданиях и в уровне культуры между человеком академически образованным и воспитанным в городской среде и необразованными отшельниками; их вполне понятная подозрительность к путешественнику - иноверцу, занимающемуся, к тому же, непонятным и нелепым, с их точки зрения, делом (сбором никому не нужных песен, загадок, поговорок, заговоров и т.п. народных творений, нередко далеких от благочестия, богохульных). Ко всему прочему, Лённрот в их глазах представлял человека, связанного с властью, по отношению к которой они находились в резкой оппозиции.

Лённрот пишет, что в тодозерских краях "люди относятся к трем разным старообрядческим толкам". Это "официальная или поповская вера", называемая "миром" (причем и так небольшое количество ее сторонников-мирян все более уменьшается, тогда как "напротив, последователей старообрядчества становится все больше". К истинным старообрядцам Лённрот относит раскольников из деревни Тухкала, а также насельников Святого острова, собственно тодозерского монастыря и жителей женского Говина скита. По переписи 1847 г. в Топозерском монастыре имелись одна часовня, 40 жилых домов и 120 жителей мужского пола. По казенным сведениям 1865 г. среди карельского населения было 7116 старообрядцев, что составляло 43% всех народов Кемского уезда. Эти сведения опровергаются исследователями Архангельской Карелии, считающими, что официальные данные явно занижены по вероустроительным причинам. Карелов-старообрядцев здесь было значительно больше. Как уже говорилось, Топозерский монастырь "был в силе" и в орбиту его влияния входили не только Скит, но также устроенные староверами Ивановская пустынь (около деревни Гридино), скиты в Мягреге и на островах Белого моря: Кильяки, Великая Луда и Полтам-Карга, а также скиты на Ковдозере и в других местах³. Такое весьма влиятельное противостояние в обширном регионе старообрядческого монастыря, подкрепляемое хозяйственными успехами, официальной православной церкви не могли не вызвать радикальных действий со стороны власти. И они были губительными для Топозера. В 1853 г. монастырь был ликвидирован, все его имущество, движимое и недвижимое, было передано вновь учрежденному Котенгско-Топозерскому православному приходу⁴. Уместно поставить теперь вопрос: почему Лённрот включил официальную церковь в число старообрядческих толков? Оговорился? Вряд ли. Вполне допустимо, что он не видел большой разницы в догматике и обрядности между нею и другими староверческими согласиями - по своему консерватизму и ортодоксальности они недалеко ушли друг от друга. Лённрот часто спрашивал у старообрядцев о различиях их веры от мирской, но не получал от них вразумительного ответа потому, что старообрядцы "сами этого не знают", говоря лишь, что "сторонники поповской веры крестятся не теми пальцами, что бог велел", а некоторые старообрядцы "называют тех, кто крестится тремя пальцами проклятыми".

Надо сказать, что Лённрот был религиозным человеком, правоверным христианином лютеранской веры. Однако, его религиозность не была, как бы мы сказали сейчас, фундаменталистской, тем более, что по роду своей собирательской деятельности он должен был быть и был человеком общительным и веротерпимым, так как ему часто приходилось вступать в общение с людьми разных вероисповеданий. Поэтому он с заметным осуждением говорит о таких бытовых запретах, как отдельная посуда для инаковерующих, отдельные проруби для лошадей, неприязненное отношение к курящему человеку. Поскольку теологические интересы государственной церкви и старообрядческого движения, находившегося под официальным запретом, практически ежедневно пересекались, и потому, что православный священник обременен был одной из труднейших обязанностей (возвращение заблудших душ - старообрядцев в лоно православной церкви), постольку между попами и уставщиками существовало негласное, но вполне определенное и не бескорыстное сотрудничество. Лённрот видит его в том, что "церковные попы" взимали плату со старообрядческих наставников "только за то, что церковный поп хранит в тайне" совершаемые ими требы, вместо того, чтобы препятствовать им. Что касается отношения старообрядцев к официальной церкви и властям, то оно носило недвусмысленный и категорический характер, вполне соответствовавший традициям и заповедям XVII в. и последующих десятилетий: "царь, господа и попы - антихристы". По мнению старообрядцев, "раньше, когда была старая вера... был мир на земле, не воевали друг с другом", теперь же "когда Антихрист пришел", люди "беспрерывно... лезут друг на друга", воюют между собою. Эти суждения и оценки автор "Калевалы" услышал от старообрядцев в 1837г. в деревне Хейкиля.

Собственные оценки и настроения Лённрота, основанные, в общем, на "попутных", так сказать, впечатлениях и высказанные в путевых дневниках и в переписке с друзьями, не внося в историю старообрядчества ничего принципиально нового, тем не менее является ценным источником с точки зрения исследовательского интереса самим фактом пребывания в старообрядческой среде пытливого ученого и его попыткой аналитического подхода к старообрядческой проблеме.

¹ Здесь и далее цит. по: Путешествие Элиаса Лённрота //Карелия. - октябрь 1995.

² Пашков А.М. Старообрядческие поселения Северо-Западной России в 1700-1917-х гг. //История и география старообрядческих говоров. - М., 1995.

³ Максимов С.В. Избранные произведения. Т. 1. - М., 1987.

⁴ Пашков А.М. Топозерский скит //Карелия. - октябрь 1995.



Е.М.Сморгунова

(г. Москва)

На пути в Выгорецию

На дороге из Лодейного поля через Олонец на Выг и Лексу, в давние Выголексинские селения, стоит деревня Машезеро. Территория вокруг - это бывшая Новгородская Обонежская пятина, в которой многие местности на севере, были пустыньны¹, а теперь - Прионежский район Карелии, и деревня находится в 25 километрах от Петрозаводска. На берегу озера стоит деревня Машезеро, насчитывающая около 40 дворов.

В течение многих лет сектор диалектологии Института русского языка Академии наук вел и ведет работу по созданию Диалектологического Атласа русских народных говоров. Деревни Машезеро, Деревянка, Ладва, и Подасельга входили в район обследования олонецких говоров. Изучалась речь самых старших носителей говора, преимущественно женщин.

Раньше деревня называлась Монашезеро. Как объясняют деревенские жители, название было дано по монастырю, который находился на острове среди озера. На берегу, где теперь стоит деревня, были монастырские земли. Эти сведения были найдены в летописи монастыря².

Древний монастырь известен с начала XVII в., когда там была построена новая церковь. Местные жители утверждают, что это вторая церковь, ей около 100 лет. От первой там остался иконостас, которому 500 лет. Живопись хорошо сохранилась и, очевидно, имеет историческую ценность.

Сейчас на острове никто не живет, там стоит деревянная церковь, довольно хорошо сохранившаяся, и рядом колокольня, но без верха. В церкви не служат. Но старые женщины и

сейчас в церковные праздники приезжают на лодках на остров и читают оставшиеся в церкви богослужебные книги.

При Петре I на соседнем озере Лососинское, которое соединяется с Машезером, была построена плотина. Вода в озере поднялась и затопила многие постройки на острове. Теперь остров совсем небольшой. Тогда же и расположенная на берегу деревня была переименована в Машезеро. Она и теперь сохраняет это название со старой формой произношения слова «озеро». Аналогичное произношение зафиксировано и в названиях других деревень, расположенных на гористых живописных берегах озер Кочезеро, Укшкзеро, Выкшезеро, в районах, граничащих с Повенецким уездом. Ударение в названиях деревень неизменно стоит на первом слоге слова.

Еще в начале XIX в. на месте современной деревни была Машезерская обитель и пустынь. Замечательный этнограф прошлого века Василий Андреевич Дашков, исследователь, собиратель, основатель и создатель Дашковского этнографического музея в доме Румянцева в Москве на Моховой, объездил весь север России и особенно тщательно изучил родную ему Олонецкую губернию. Он пишет: «По древности замечательна пустынь Машезерская, в 20-ти верстах к западу от Петрозаводска, на острове Машезера; в ней находятся две церкви: Свяителя Василия Великого и Пророка Ильи. В древности первой церкви, которая (надобно заметить) деревянная, удостоверяет сохранившаяся на ней надпись следующего содержания: «7191 (1683) года поставлен бысть храм во имя Святаго Василия Великаго, при благоверных Царях и Великих Князях Иоанне и Петре Алексеевичах, всея Великия и Малыя и Белья России Самодержцах». Жители Петрозаводска и уезда его посещают сии церкви в день Св. Пророка Ильи, 20-го июля»³.

Быть может, одно из самых важных для нас замечаний В.А. Дашкова, хорошо знавшего население Заонежья, следующее: «Раскольники рассеяны по всем уездам губернии»⁴. И еще раз после этого он возвращается к описанию монастыря: «В 20-ти верстах от города Петрозаводска есть древняя Машезерская пустынь, которая, по рассказам туземцев, существует около 300 лет, и церковь в ней год от года уходит все более и более в землю. Уверяют, будто в этой церкви прорублены уже третьи окна, потому что прежние ушли в землю»⁵.

Летом 1856 г. от Петрозаводска на север проехал Е.В.Барсов, составивший описание своего путешествия: «Из путевых заметок по Петрозаводскому и Повенецкому уездам»⁶. Он пишет: «Повенец - миру конец», говорят местные жители. Летом через Повенец идут дальше на север только две дороги: одну проходят богомольцы со всей России в Соловецкий монастырь, другая ведет в Даниловское и Лексинское селения. Дорога эта некогда служила путем для множества богомольцев - раскольников из губерний Олонецкой и других, соседних и отдаленных. Она проложена с немалым трудом через непроходимые дебри, по горам и окраинам обрывов, но содержится так хорошо, что от Повенца до самого Данилова (72 версты) можно проехать в тарантасе»⁷.

В Памятной книжке Олонецкой губернии за 1867 г. в алфавитном указателе монастырей и обителей под №26 значится Машезерская пустынь в Петрозаводском уезде⁸. Там также указано, что об Ильинском монастыре на Машезере говорится в писцовых книгах Ивана Долгорукова (1628-1629)⁹. Монастырь был построен при Царе Иване Васильевиче, но кто были настоятели - неизвестно.

Население деревни в основном занималось рыбной ловлей, земледелием. На отхожие промыслы уходили немногие. Дорога в деревню плохая, добраться довольно трудно. Это исключает возможность сильного влияния на современный говор городской речи.

С другой стороны, местные жители утверждают, что в деревне раньше жили не только русские, но и карелы. Еще и сейчас есть несколько карельских семей, у многих русских жены карелки. Среди местного населения некоторые знают карельский язык. Эта местность находится на границе с областью, где живет менее 50% русского населения. Поэтому есть основание говорить о возможном влиянии на русский говор деревни карельских говоров. Об этом писали еще П.Н.Рыбников и А.А.Шахматов¹⁰.

Говор деревни Машезеро принадлежит к Олонецкой группе северновеликорусских говоров. Эта группа говоров характеризуется ярко специфическими чертами, отличающими их от других северных говоров. При общем «окающем» характере говора - с полным различием звуков «о» и «а» в предударных слогах после твердых согласных, положение после мягких согласных

нарушает стройность северной фонетики, и в говоре деревни Машезеро наблюдается явление как бы «яканья»: - произношение звука «а» или «е», склонного к «а» в предупредном слоге мягких согласных - примеры типа: «бярут, у дярвени, лягли, бяда, пяхух», в том числе перед шипящими: «бьяжала, бьяжи». Исследователь олонецких диалектов Н.П.Гринкова связывает фонетические явления с влиянием финского и карельского языков на русские говоры¹¹. А пришедшие на север от гонений староверы принесли еще дополнительно и свои языковые особенности. «Ладвинские стекольщики (русские) имеют свой особый «биямский» язык». Особое своеобразие говорам Заонежья придает характер ударения. В большом количестве случаев наблюдается перенос ударения на первый слог слова. И этнограф при обследовании этих мест заметит местные особенности. «В глухом углу, при бездорожье и при отсутствии прочных связей с крупными центрами, в Заонежье могли сохраниться многие пережитки материальной культуры. Несомненно, что рука об руку с взаимовлиянием в области материальной культуры шли и влияния в области языка»¹².

Конечно, было бы интересно сопоставить эти наблюдения полуторавековой, вековой, и полувековой давности с современным состоянием говора, но это уже другая задача.

¹ Памятная книжка Олонецкой губернии за 1867 г. - Петрозаводск, 1867. - №3. - С. 29.

² Карелия в XVII в. Сборник документов /Сост. Р.Б.Мюллер. - Петрозаводск, 1948.

³ Дашков В.А. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. - СПб., 1842. - С. 109.

⁴ Там же. - С. 87.

⁵ Там же. - С. 193.

⁶ Барсов Е.В. Из путевых заметок по Петрозаводскому и Повенецкому уездам //Памятная книжка Олонецкой губернии за 1867 г. - С.№).

⁷ Там же. - С. 31.

⁹ Памятная книжка... за 1867 г. - С. 17.

⁹ Там же. - №4. - С.17.

¹⁰ Рыбников П.Н. Особенности олонецкого поднаречия с научно-грамматической стороны //Памятная книжка... за 1865 г. - Петрозаводск, 1865. - № 2. - С. 105.

¹¹ Гринкова Н.П. К изучению олонечких диалектов //Труды Комиссии по истории Академии Наук. Вып. 3. А.А.Шахматов. Сборник статей и материалов. - М.-Л., 1947. - С. 365, 367.

¹² Там же. - С. 390.

Также см.: Об особенностях олонечкого наречия //Песни, собранные П.Н.Рыбниковым. - СПб., 1867. - Вып. 4.; Иванов А. Очерки Олонечкой губернии в историческом, топографическом и статистическом отношениях //Памятная книжка... за 1867 г. - Отд. 3. - Ч. 2; Зограф Н.Ю. К вопросу о финском влиянии на великорусское племя //Живая старина. Отделение географии императорского русского географического общества. Вып. 1-4. - СПб., 1893; Лесков Н.О влиянии корельского языка на русский в пределах Олонечкой губернии //Живая старина, 1892. - Вып. 4. - отд. 2.



Е.Г.Меньшакова

(г. Нарьян-Мар)

Печорское старообрядчество

Религиозные взгляды печорцев издавна представляли собой переплетение христианских идей с нехристианскими верованиями. По своему складывались взаимоотношения официальной церкви с местным населением.

В начале XVII в. Печорский край выпал из торговых связей с Сибирью, в связи с прекращением "мангазейского морского хода". Потерял свое значение и Пустозерск. Утратили интерес к этому региону и духовные власти, о чем свидетельствует отсутствие в Пустозерске бывшего в прошлом столетии подворья Красногорского Пинежского монастыря. К этому времени внедряется практика избрания священнослужителей для исправления служб при храме, найма или выборы миром причта, определения церковного старосты. Затерянное в далеких просторах, без контроля церковной власти, местное духовенство ощущало себя скорее частью крестьянского сообщества, чем единого церковного организма. Проводимое в середине XVII в. реформирование церковной обрядности и правка старопечатных книг по греческому образцу были весьма неодобрительно

встречены на Печоре, где не только прихожане, но и отдельные священнослужители отказывались признать реформы Никона как "оскверняющие истинное православие"¹.

Росту симпатий к старой вере во многом способствовала ссылка в Пустозерск протопопа Аввакума с "сотоварыщи". Авторитетные "приверженцы старины" организовали настоящую литературную школу, создавая публицистические сочинения и распространяя их среди местного населения. Превращение Пустозерска в крупнейший центр раскола вновь заставило обратить на него взоры официальной церкви. Меры репрессивного и увещательного характера в проведении антираскольнических действий осуществлялись с особым рвением и по непосредственному распоряжению царя Петра Алексеевича². Понимая, что уничтожить старообрядчество без опоры на местное духовенство не удастся, власти осуществили епархиальный надзор за выборностью старост и причта. Результаты целенаправленной борьбы с расколом не замедлили сказаться уже к середине XVIII в. Наделенные теперь прямыми полицейскими функциями пустозерские священники жестоко преследовали "ревнителей старины" и добились того, что явных раскольников в Городке не осталось³.

Иначе обстояли дела в Усть-Цильме. Местные церковнослужители, в отличие от пустозерских, довольно вяло вели борьбу с расколом среди своей паствы, могущей в любое время прекратить выполнение обязательств, оговоренных в "излюбном договоре" и лишить таким образом своего притеснителя средств к существованию⁴. Малочисленность причта, зависимость здешнего духовенства от мира обусловили его бездеятельность. Слабость же полицейского надзора, всецело возложенная законодательством на священника, делали невозможным не только сбор "раскольничьих денег" и применения к "уклоняющимся от православия" жестких мер, но и ведение элементарного их учета.

Удаленность и слабость религиозно-нравственного наблюдения, ограничивавшегося в XVIII в. только снаряжением в этот "полуночный край" отдельных экспедиций для борьбы с "отступниками веры" делало Усть-Цилемскую волость прекрасным убежищем не только для пустозерских "ревнителей древнего благочестия", но и беглецов веры с Пинеги, Кевроля, Двинского и Сольвычегодского уездов, Новгорода, Москвы,

Нижнего⁵. Поскольку прибывавшие раскольники несли с собой религиозные представления, характерные для своих "исхожих мест", в Усть-Цильме не обошлось в это время без разногласий по вопросам веры. К началу XVIII в. все печорские староверы являлись приверженцами беспоповщины. На этот выбор повлиял веками сохранявшийся местный уклад жизни, основанный на промысловой деятельности и не позволявший часто бывать у церкви. Не последнюю роль в этом сыграло стремление каким-то образом обезопасить себя, сблизившись с выговским общежитием, получившим официальное признание со стороны государства и имевшего в связи с этим ряд послаблений и льгот⁶. Тем более, что последнее проводило активную пропагандистскую деятельность по укреплению на Печоре даниловского (поморского) толка. Оплотом поморщины на Печоре стал Великопоженский скит, заложенный в 130 верстах от Усть-Цильмы, на Пижме в 1715 г. крестьянами-мезенцами Бобрецовыми, Антоновыми и Кирилловыми. Скит этот вплоть до середины XIX в. являлся не только религиозным и культурным центром (здесь писали и переписывали церковно-служебные книги, исторические произведения, философские трактаты, стихи, записывали местные предания), но и крупной экономической силой в регионе. Пижемцы, опираясь на идеологическую, организационную и материальную поддержку с Выга, за сравнительно короткий срок смогли установить тесные контакты с ближними и дальними скитами и поселениями старообрядцев. Скит представлял собой типичный поселок, к которому тяготели близлежащие деревеньки и отдельные дворы. Его жители-старообрядцы не имели иноческого сана, но в то же время не были и мирянами, поскольку выполняли монашеские нормы, занесенные сюда с Выга старцем Иваном Акиндиновичем. От монахов их отличало отсутствие пострига, жизнь крестьянским двором и ведение хозяйства. В скиту была часовня, велась служба по беспоповскому уставу, определенному Новгородским собором, однако, в отличие от Выговского общежития, оговоренный в нем пункт "о девственном житии" обходился стороной. Безбрачие шло в разрез с традициями сельскохозяйственного производства, опиравшегося на большую семью и имущественные отношения.

Строго регламентированная уставами "О благочестии пустынном" жизнь в скитах, обязывавшая староверов большую

часть времени проводить на богослужении, строго придерживаться постов, в праздники пребывать не в играх и забавах, а в молитвах и чтении святых книг, сильно отличалась от бурной слободской жизни. Вечно бродящему далеко от дома устьцилему (зимой - на зверином промысле и в извозе, летом - на рыбной ловле), зачастую имеющему дело с "еретиками-никониянами", невозможно (да и некогда) было соблюдать и хранить в чистоте все обряды старой веры. Поэтому в соответствии с беспоповщинской теорией, контроль за совершением церковных служб и "сохранностью благочестия" в слободе был возложен на книжных старушек и учителей-наставников - знатоков старообрядческой литературы. В старообрядческих семьях хранительницей староверия, по причине занятости главы семьи, выступала усть-цилемская "жонка". Она не только учила и распевала духовные стихи, читала молебны и панафиды, но и крестила ребят, отпевала усопших, строго следила за соблюдением постов.

С целью экономии времени все службы совершались в скиту миром, то есть всей общиной сразу, но согласно определившихся среди местных староверов категорий "истых" и "поперечных". Такое деление идет со времен споров о вере, и именно таким образом изворотливый крестьянский ум решил проблему примирения различных религиозных взглядов. Границы и численный состав этих категорий не были постоянными; после выполнения соответствующих ептимий в Великий пост из разряда "поперечных" можно было перейти в "истые". Истые подразделялись на "большечашников" и "малочашников". Последние считались более близкими к спасению и отличались крайним фанатизмом; избегали общения даже со своими единовверцами, ели из отдельной посуды, имели свои личные иконы и книги. "Большечашники" не гнушались общения с единовверцами и ели из "большой чаши". В разряд "поперечных" включались староверы, которые в силу своих занятий (работа на извозе, торговля) общались с православными.

Весь общественный и семейный уклад строился на враждебном отношении к так называемым "мирским", к которым определяли тех, кто не желал порывать связи с православными. Необходимость общения с "отступниками от истинной веры" заставляла устьцилемов прибывать на дверях домов две скобы: одну для себя, другую - для "мирских", тщательно выскре-

бать или кропить "святой водой" место, где посидел иноверец и т.д.

В разряд мирских устыцилемы вносили и пустозеров, которые, хоть тайно и придерживались раскола, но не чурались и храмов Божьих. Основанная на мирском самоуправлении организация приходской жизни, слабый контроль со стороны официальной церкви, инертность местного духовенства обусловили сохранение на Печоре старообрядчества вплоть до сегодняшнего дня. В отличие от других регионов Севера, в крае сложился целый ряд особенностей раскола в соответствии со спецификой местной жизни.

¹ Окладников Н.А. Пустозерские страдальцы. - Нарьян-Мар, 1991. - С. 55.

² Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. - Сыктывкар, 1978. - С. 256.

³ Зуев А. Пустозерск - слобода Мезенского уезда //АЕВ. - 1891. - №3-4. - С. 36.

⁴ Очерк по истории Поморья //АЕВ. - 1910. - №1. - С. 32.

⁵ Гагарин Ю.В. Старообрядчество. - Сыктывкар, 1973. - С. 15.

⁶ Русское православие: веки истории. - М., 1992. - С. 268.



В.С.Румянцева
(Москва)

Каргополь в новгородском движении раскола

Народное религиозное движение, известное как раскол - старообрядчество, в XVII в. охватывает всю страну. Наряду с Москвой, где возникла оппозиционная публицистика в связи с церковной реформой патриарха Никона, центром движения на Севере и Северо-Западе в 1670-е гг. становится Новгород и Новгородский уезд. К этому очагу примыкали Псков, Великие Луки, Каргополь, другие города и уезды. В РГАДА хранятся комплексы сыскных дел о новгородских раскольниках. Мною опубликованы лишь отдельные документы, главным образом, о расколоучителях старце Варлааме (Варламе), Иване Дементьеве, Якове Калашнике; а также сыскное дело об иконописцах Софийского дома, среди которых находились приверженцы раскола-староверчества¹. Один из наиболее интересных сыск-

ных комплексов 1683-1684 гг. "Дело о новгородских и каргопольских раскольниках" (около 400 листов).

Главные участники новгородско-карогопольского раскола - посадские люди и пригородные крестьяне Новгородского уезда. Именно к крестьянам и посадским людям была обращена проповедь расколоучителей и наставников. В документах можно проследить адреса дворовладельцев на новгородском посаде, где "приставали", то есть находили поддержку, кров и пищу беглые раскольники. Более того, встречаются названия погостов, сел и деревень, вокруг которых в дремучих лесах обитали расколонаставники, или "лживые пустынники" (официальное название). Известно по архивным материалам название места раскольнических скитов в Новгородском уезде - *Невыи мхи*, где учил и проповедовал старец Варлаам, выходец из привилегированного духовенства Троицкого собора в Пскове. Варлаам отличался начитанностью, владел кистью и пером. Пойманный новгородскими стрельцами, он доставлен был в Москву в Новгородский приказ: отказавшись принести повинование и покориться властям, был казнен (сожжен в срубе) 19 октября 1683 г. в подмосковном городе Клин². Варлаам поддерживал широкие контакты с раскольниками, среди его единомышленников упоминаются беглые соловецкие монахи, каргопольцы, псковичи и московские староверы.

Другое место скопления раскольников - *Мокрый остров*³; по другим сведениям - в Островском погосте деревня Листовичи, вокруг нее в лесах селились в хижинах раскольники и их наставники. Главным учителем здесь действовал новгородский посадский человек Василий Наумов Рукавичник. Как и Варлаам, он схвачен стрельцами вместе с 14-ю единомышленниками и казнен в Новгороде Великом. Василий Рукавичник пользовался большим уважением среди простых людей как духовный отец. Из самых разных мест, в том числе из Каргополя и Каргопольского уезда, к нему приезжали все желавшие получить духовное наставление. Так, в допросных речах упоминается крестьянка "женка Ульянка Петрова дочь". Встречается в документах монастырский крестьянин из Новоторжского уезда Осип Григорьев, один из самых верных последователей "учения" Василия Рукавичника. В своих допросных речах Григорьев сказал: "... в церковь Божию идти и святых Христовых

таин принять и отца духовного принять же не хочет для того, доколе буде наставник и учитель Васька Наумов сын Рукавичник в церковь Божию не пойдет и таин Христовых не причаститца"⁴.

Василий Рукавичник был наставником новгородцев и каргопольцев, среди них упоминается бобыль Василий Деев Лисица, схваченный и казненный в Новгороде стрельцами. Именно Василий Деев поддерживал прямые и тесные контакты с каргопольцами. Из его распросных речей узнаем, что когда он находился в Мокром Острове и вместе с ним жили в хижине каргопольцы, пришел к нему "... в лес каргополец Карпушка, а чей он сын того он не ведает и жил с ним Васьюкою дни с три да с ним же пришел незнаемой человек, а назывался Васьюкою". Когда Деева схватили посланные для его сыска ямщики со стрельцами, каргопольцам удалось избежать ареста. По словам Деева, "... Карпушка ушел в лес сам третьей неведомо куды до них, ямщиков"⁵.

Мною представлены лишь краткие сведения о каргопольцах, участниках народного движения, которое можно характеризовать как новгородский раскол в XVII в.

¹ Румянцева В.С. Противоцерковное движение конца 50-х - 80-х годов XVII в. Центры раннего раскола: Новгородский край в 70-х - начале 80-х годов XVII в. // Она же. Народное антицерковное движение в России в XVII в. - М., 1986. - С. 188-197; Приложение II. - С. 227-243; Она же О новгородских художниках второй половины XVII в. (по архивным источникам) // Феодализм в России: Сборник статей и воспоминаний, посвященный памяти академика Л.В.Черепнина. - М., 1987. - С. 290-297.

² Румянцева В.С. Народное антицерковное движение - С. 235-242; Она же. О новгородских художниках ... - С. 292.

³ В новгородских документах упоминается Остров на озере Ильмень, а также деревня Остров, находившаяся в вотчине Троице-Сергиева монастыря в Новгородском уезде.

⁴ РГАДА, ф. 159 (Новгородский приказ), оп. 1, д. 1395, л. 358.

⁵ Там же, л. 358.



С.В.Кулишова
(г. Каргополь)

Деятельность противораскольнической миссии в Каргопольском уезде

"Олонецкие епархиальные ведомости" стали издаваться в 1898 г. стараниями епископа Петрозаводского и Олонецкого Назария, занимавшего Олонецкую кафедру с 1897 по 1901 г.

Преосвященный Назарий вошел в историю Олонецкой епархии как энергичный деятель против раскола, имевшего в Олонецкой губернии давние и прочные традиции.

С первого номера "Олонецких епархиальных ведомостей" подробно отражалась борьба православной церкви со старообрядчеством. Публикуемые материалы дают возможность восстановить картину полувековой деятельности противораскольнической миссии в Олонецкой епархии.

Во-первых - это информация о деятельности Преосвященного Аркадия на Олонецкой кафедре (1851-1869), усилиями которого была создана система подготовки "особых миссионеров для вразумления раскольников"¹, и который сам приложил немало трудов для обращения раскольников в лоно православной церкви. Во-вторых - материалы съездов миссионеров, миссионерских курсов (в том числе при каргопольских монастырях), отчеты епархиального миссионера "О состоянии раскола и действиях миссии в Олонецкой епархии". В третьих - тексты печатных выступлений миссионеров, протоколы публичных бесед со старообрядцами, дающие представления о личностях миссионеров, показывающие их умение толково вести беседу, знание предмета, незаурядную убежденность в правоте своего дела. В-четвертых - упоминания в разделе "Епархиальная хроника" о старообрядцах, присоединившихся к православию. При том, что информация была неполной, она представляет интерес, потому что содержит конкретные сведения о старообрядцах (имена, фамилии, возраст, социальная принадлежность, место жительства: деревня, приход), а также - чьими усилиями они обращены в православие.

К началу XX в. миссионерское дело в Олонецкой епархии было поставлено на твердую почву². Святейший стал отпускать на Олонецкую миссию 5897 рублей.

Епархия была разделена на 7 самостоятельных миссионерских округов, находящихся под ведением семи окружных миссионеров; учреждалась должность епархиального миссионера, руководящего миссией по непосредственным указаниям Преосвященного. Были образованы епархиальная и окружная миссионерские библиотеки, проводились публичные и частные миссионерские собеседования со старообрядцами. Для простецов - ревнителей веры из мирян были устроены 4 монастырских курса. При братстве Александра Свирского был образован, хотя и небольшой, миссионерский фонд, на проценты с которого и на кружечные миссионерские пожертвования в приходских храмах устраивались миссионерские курсы. В школах того и другого ведомства ввели преподавание "Дополнительных сведений по закону Божьему", направленных против раскола. Увеличилась раздача народу, особенно ревнителям веры, противостарообрядческих книг.

Какими же были результаты деятельности миссионеров? Хорошую отлаженность показала система в борьбе с расколом при появлении в Плесском приходе Каргопольского уезда священника австрийского согласия А.Старкова. На страницах "Олонецких епархиальных ведомостей" появляется серия публикаций, разъясняющих суть "австрийства", организуются многочасовые беседы с А.Старковым, проводятся специальные миссионерские курсы в Александро-Ошевенском монастыре.

Но когда дело доходило до местных старообрядцев, миссионеры часто опускали руки. Признавая некоторые успехи миссии в уменьшении числа количества старообрядцев, в "Отчетах" епархиального миссионера отмечается особый дух фанатизма у олонецких раскольников. Как отмечали сами миссионеры "местный раскол в настоящее время за немногим исключением представляет крайне инертную невежественную массу, о которую разбиваются иногда самые упорные просветительные старания пастыря, школы и миссионера"³.

² **Вениамин**. Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола //Олонецкие епархиальные ведомости. - 1900. - №12. - С. 444.

² Подробно об этом см.: **Островский Д.** VI съезд миссионеров Олонецкой епархии //Олонецкие епархиальные ведомости. - 1906. - №18. - С. 661-664.

³ Цит. по: **Островский Д.** Извлечение из отчета о состоянии раскола в Олонецкой епархии за 1902 год //Олонецкие епархиальные ведомости. - 1903. - №22. - С. 777.

~~~~~

**Н.Ф.Аннин**  
(г. Каргополь)

## **О староверах волосовских**

**Жившие** скрытно в селении Волосово старообрядцы были для нас необычными людьми. Волосовская волость Каргопольского уезда для них была тихой заводью. Они росли и умножались, несмотря на все гонения властей, скрываясь в удаленных деревнях у порядочных крестьян (в их домах, под домами, на чердаках, в подвалах и бункерах, вырытых в земле и обложенных белым камнем). Строили себе жилье и в лесах.

Наш Север сохранил многие православные обряды, грамотность, традиции, во многом благодаря старообрядцам, ревнителям старой веры. Они сохраняли связи с единоверцами из разных уголков России. К ним приезжали отовсюду, привозили книги. Через добрых мирян, живших легально, они вели переписку, получали посылки.

Мне удалось наблюдать их жизнь в 1960-1980-е гг., так как мы жили по соседству, а для них жизнь в то время была менее опасной. В Волосовском уезде жили семьями и одиночно в селениях: Залесье, Кладово, Полутино, Угол, Кутькино, Ляжна, Кареньга, Архангело. Лично я был знаком с Марией Ивановной. Фамилию она не сказывала (да и имя, видимо, было не то). Она, спасибо, научила меня грамоте и чтению старинных книг. Когда у меня появился интерес к ним, то по моей просьбе она, старенькая, пришла за четыре километра и принесла написанную ею азбуку и перевод букв в цифры, подарила книгу "Апостол" для чтения и упражнения в чтении книги. У меня до сих пор хранятся ее тетрадные листки с азбукой и титлами. Мария Ивановна научила меня варить сосновое пиво для лечения легких. На службе в армии я подвергся радиоактивному облу-

чению, но говорить об этом никому не мог, даже врачам, ибо связан был подпиской на 30-летний срок о неразглашении государственной тайны. Она мне поведала о некоторых секретах и с помощью природных сил я постепенно восстановил свое здоровье. Мария Ивановна убедила меня в том, что в природе есть все, как для жизни, так и для смерти. Жила она в деревне Окуловская на Кладеве в заднюю у хороших людей. Я бывал у нее неоднократно, наблюдал ее строгость в вере и жизни. Питалась она два раза в сутки из своей посуды. На стол она накрывала льняную скатерть небольшого размера. Вместе с пищей на столе обязательно была соль в берестяной солонке. Пища готовилась согласно календарю и в соответствующей посуде. Воду доставала из колодца деревянным черпалом, посторонних угощала водой из отдельной кружки.

Характер у старообрядцев был добрый, людьми они были отзывчивыми. Если их о чем-либо попросишь, то обязательно выполняют просьбу сразу, не откладывая в долгий ящик. Добрым людям они во всем помогали, а с властями и колхозом дела не имели, нигде не числились, в мирской жизни не участвовали, нигде ни в чем не расписывались, деньгами никогда не пользовались. Но трудились много. Однако никто не мог видеть, где они собирали грибы и ягоды и где был у них огород. Делали все тайно и зачастую ночью. Никто не знал, где и как они хоронили умерших. Сказывают, захоронение производилось без гроба, а покойника при этом в одежде усаживали в яму, вырытую в лесу. Они никогда никому не противоречили, сами никого не обижали; бережно, с какой-то таинственностью, относились к природе, сливаясь с ритмом природных явлений, понимая невидимый мир. Перед едой совершалась длительная молитва с поклонами. Молитве отводилось много времени, ее совершали несколько раз в сутки. Свою посуду (чашку, ложку и миску) они всегда носили с собой.

В деревне Кареньга жила тихо-мирно староверка Дуня Рябина. Грамотная, усердная в книжном чтении, она молилась по лестовке, чтобы не сбиться со счета по счету земных поклонов (одна такая лестовка хранится у меня). У нее было много книг. Мне очень жаль, что в свое время мне не удалось с ней побеседовать, хотя в ее доме я бывал и наблюдал строгость ее жизни. Печально, что после ее смерти пропали все книги и иконы. В ту пору заезжие туристы вывозили их мешками, нередко

разворовывая оставленные дома. Из дома Бориса Николаевича Куликова, где хранились вещи Марии Ивановны, вывезли целую машину добра. Мы же, местные, стеснялись не только взять, но даже попросить.

В деревне Залесье в домике жила группа староверов. Я у них тоже бывал, кое в чем помогал им и даже сфотографировал по их просьбе. С Михаилом Алексеевичем Беляевым мы чинили крышу. На чердаке в сундуках было очень много книг. Взять без разрешения было нельзя, а попросить не посмели. Обедали мы у них в постный день. Подали обабки вареные с крупой на постном масле. Накрыли нам на отдельный стол и поставили отдельную посуду для мирских людей. За работу у них денег никогда не брали. В их молельной комнате во всю стену располагался киот с иконами дониконовского яркого и четкого письма и книги. В комнате необычное убранство с полотенцами и пеленами. Старцы Михаил и Василий были работающими людьми. Они ходили по домам и выполняли всякую нужную в крестьянском деле работу. Михаил был печным мастером, чистил трубы. Все делалось бо-божески, честно, без условий оплаты, довольствовались тем, что дадут. Василий был стекольщиком, у него был алмаз старинной работы очень высокого качества, стекло резал, как воду. С Василием я молотил овес в гумне. К работе они относились серьезно, никогда не пустословили, вели строгий образ жизни. Они были не волосовские - пришлые. Сестра Михаила Мария была из Лядин.

По доброму общению мне дарили некоторые книги и вещи. Так, мать Таисия подарила мне книгу "Киево-Печорский патерик", от Шабуниных из деревни Юлинская я получил лестовку; есть книга, подаренная Алексеем Ершовым из деревни Кутькино, где он жил сначала в бункере под сенями, а потом на чердаке в потайном месте у зятя Федора. Мне удалось побеседовать с ним. При встрече в его потайной комнате на чердаке я был поражен обилием книг в больших кожаных переплетах с медными узорчатыми замками. На меня смотрел какими-то светящимися глазами старец, худощав, высок ростом, с длинной седой бородой. В комнате книги, лампада, свечи, кровать, на столе прикрытая скатертью посуда (и все не на опашку, аверху дном). Алексей спросил, что мне надобно и, поняв мой богоугодный некорыстный интерес, пригласил меня присесть. Поначалу прочитал поучения. Поняв, что я не кривлю душой, пода-



рил книгу, сказав: "Бери любую, какая на тебя взглянет, читай и читай". В следующую встречу он рассказал о поселении и житии староверов на Чучексе-речке, в лесах, где-то против Поздышева, выше деревни Зимницы. Ниже мельниц Илатова Ошевенского монастыря есть урочище, называемое Часовня. Здесь было самосожжение староверов. В часовне сгорели все из поселения от мала до велика, так как про них прознали власти и хотели искоренить их самих и их веру. Я бывал в том месте. Все, конечно, заросло, но сохранилась чистая поляна со следами жилого.

Не раз я ночевал в доме староверки Марии Архиповны. Муж ее был мирской человек, коммунист, доводился нам родственником. В доме были староверческие иконы, шкаф с книгами. Одну книгу Мария Архиповна мне подарила (о втором пришествии Христа), с другой - разрешила переснять миниатюры. Она была сестрой старовера Михаила из Залесья и на большие моления ходила туда и, как могла, всем помогала.

Староверов немного побаивались, так как они знали силы природы и, по слухам, знали магию. Но и они боялись многого: радио, кино, фотографии, разной техники, электрических проводов, а самое главное - чужих людей и особенно милиционеров.

В деревне Угол у Гороховых в богатом доме жили скрытые (так их иначе называли). В землянку под сенями вел скрытый вход из яслей со двора, где задавали корм скоту. Об этом узнали только тогда, когда они все умерли, а дом сносили для перевозки в другое место.

В деревне Юлинская (когда-то богатой) тоже жили скрытые у Ивана Шабунина, который впоследствии и сам стал старовером. Я помню, как мы с дедом ходили на беседу к ним. Мне тогда было годов пять или шесть, я не понимал, что они там читают в большой книге, мне не сиделось и я убежал. За деревней у речки Порма в урочище Большая деревня сохранилось жилое место (ямы и кирпичи). Сейчас об этом месте трудно что сказать, тем более, что там побывали "кладоискатели".

По преданию, еще до революции староверы жили в пещерах Копосихи, что стоит на Архангельском тракте, на границе Волосово и Архангело. Там сохранились следы их пребывания, что зафиксировали исследователи из Архангельска (высеченные в камне кресты, ниши-кельи). Эти пещеры сооб-

щались по подземельям с деревней Залесье и даже Ошевенском, где был выход в леднике купеческого дома.

В деревнях Усачевской и Троицкой волостей и сегодня живут дети и родственники староверов, которые еще что-то помнят о их жизни. Так, у Анны Ивановны Нечаевой была староверкой мать, жившая в селении Гарь. Старичок из деревни Семёнова научил меня староверческому вечному исчислению Паски.

Скрытники жили практически в каждой деревне, у хороших людей, тружеников, имевших доброе хозяйство. С лентяями и пустобрехами не знались. Они не любили никакой роскоши, не имели украшений как на себе, так и в доме. Жили они рядом с крестьянами. Считалось, что так надо. Кроме властей их никто не обижал, не притеснял, а наоборот, помогали, как могли. Да и они помогали бедным. Помню, как я ходил по поручению матери к ним в деревню Закоподизье обменять масло на соль.

Сколько я помню, ничего плохого о староверах сказать не могу, а только доброе. По доброму и они относились к тем, кто знал и уважал их обычаи.

~~~~~

Е.А.Агеева

(г. Москва)

Поморское старообрядческое согласие Средней и Нижней Волги*

Северная поморская вера получила распространение по всей России, но, пожалуй, особое признание было оказано ей в вольных просторах Поволжья. Действительно, было что-то общее между малонаселенным бескрайним Севером, предоставляющим большие возможности ищущим свободы и желающим жить в соответствии со своим миропониманием, и Поволжьем, куда также шли за волей вероисповедания и деятельным предпринимательством.

Рецепция поморской традиции на Волге - очень важная для понимания внутренних процессов развития староверия и

малоисследованная тема. В 1912 г. один из исследователей поволжского старообрядчества С.И.Быстров писал: "Сравнительная малочисленность исторических статей в старообрядческих журналах объясняется, во-первых, тем, что материал приходится собирать "крупными" путем бесед с глубокими старожилыми, переживающими тяжелую годину былого или же знающими ее из уст своих отцов, дедов, во-вторых, не так легко и скоро собрать письменные документы, хранящиеся частью в монастырских архивах и книгохранилищах, частью же в руках частных лиц, и в-третьих, необходимо бывает проверить историческую ценность добытых сведений, дабы не представлять "дела давно минувших дней" в неправильном освещении, чем нередко грешат и патентованные историки"¹.

Мы привели эту цитату в связи с необыкновенной схожестью описанной ситуации с современным состоянием изучения старообрядческого Поволжья. Фундаментальный труд, казавшийся вполне реальным в 1912 г., до сих пор не появился, а конфессиональная картина этих мест в XX в. стремительно тускнеет. И восстановить местную историю старой веры порой удается только благодаря усилиям предшественников и современников С.И.Быстрова. Вместе с тем, работа с "глубокими старожилыми", проводимая археографическими экспедициями МГУ, и в наши дни позволила обнаружить новые, неизвестные ранее свидетельства как устной истории, так и письменных источников.

Вся Волга от верховий до Каспия населена старообрядчеством разных согласий, но особое место несомненно принадлежало Саратовской губернии. Многие исследователи причисляют ее к главным старообрядческим центрам XIX в. Археографические исследования МГУ также были сосредоточены в современных старообрядческих поселениях этого региона. Подход к изучению старообрядчества сформулировал еще С.И.Быстров: "Собирание исторического материала на местах, среди поморцев, и особенно старожилых, что дало бы возможность более рельефно обрисовать жизнь поморства и его эволюции, особенно в годы религиозной свободы. Во всяком случае - это очередная задача, осуществить которую должно само поморство. Без этого коллективного содействия невозможно более или менее точное решение данного вопроса, который

является частью более обстоятельной работы - "Истории поморского согласия в России"².

Такой диалог, такую совместную работу действительно удалось осуществить археографам в наиболее известных поморских центрах, одним из которых, несомненно, представляется село Самодуровка (ныне село Белогорное), называемое "старым Иерусалимом" или "обетованной землей поморства".

История возникновения села уходит в конец XVII в., когда некое семейство сторонников старой веры Климовых вынужденное, спасаясь от гонений, покинуть Москву, оказалось в укромном месте у Волги, прозванным по имен насельников Климовым долом. Нынешние местные поморцы установили здесь два величественных креста с памятными надписями, в которых изложена история зарождения Самодуровки и разделения некогда единого религиозного общества на два полемизирующих согласия. И хотя эти сюжеты уже рассматривались³, тем не менее, история села все еще таит немало загадочного и противоречивого, а впервые приводимые здесь надписи на крестах привносят новое понимание, осмысление с точки зрения современного поморца собственной местной многовековой истории.

Согласие, отрицающее брак или "тропарщики", то есть поморцы-безбрачники, признающие моление за царя, следующим образом повествуют о своей истории: *"Под сим крестом покоятся Климовы первые родоначальники села Самодуровки, бежавшие из Москвы от никоновского гонения за границу, а по вызову Екатерины первой прибыли оттуда и записавшись под двойной оклад за древнее отеческое благочестие 1749 года здесь поселились. Первый священноерей Иоанн, сын его Клим Иванович, от Климасын Иван предрекос (так! - Е.А.) о новоженах за 50 лет до Василия Емельянова и Андреяна Сергеева. Крест сей водружен в 1974 году июня 4 дня во имя наших родоначальников, кои не признавали бессвященнословные браки..."* Поморцы-брачники не отмечают свою избранность, но несколько выделяют оставленное в Москве имущество: *"Под сим крестом покоится прах родоначальников села Самодуровки священноерея Иоанна и его сына Климентия. Сей сын Климент со своим семейством бежал из Москвы, оста-*

вие там двухэтажный дом, все имение свое от преследования власти за содержание древнего благочестия, опустившись по холстам с верхнего этажа, бежали они до самой Волги и 30 лет скрывались в долу. По их и ныне прозывается оный дол Климовым. По воспоминаниям наших дедов и прадедов воздвигнут сей памятник. Составлено сие предписание остальцам древнего благочестия брачного согласия села Белогорного месяц март 1983 года".

Ни в этих "предписаниях", ни в других источниках не содержится свидетельств о том, как вообще была принята поморская вера. С.И.Быстров приводит весьма любопытные сведения, которые, либо полностью перечеркивают местную традицию, либо свидетельствуют о глубоком непонимании и незнании миссионерами проблем старой веры. Он выясняет, что возникновение поморства в Самодуровке Хвалынского уезда относится ко времени его заселения к 1730-м гг. "Первыми насельниками считаются выходцы из Запонорья Московской губернии и Егорьевска Рязанской губернии, которые будучи поморцами, привлекли сюда свое учение. Кроме того, наезжавшие сюда продавцы икон из Поморья, содействовали еще большему укorenению поморского учения в крае"⁴. При этом С.И.Быстров не сообщает источника, но это, на первый взгляд, весьма поверхностное заключение заставляет серьезно задуматься и сделать ряд выводов. Сообщение о московском влиянии в выборе веры может действительно свидетельствовать об исключительной роли Москвы, а не Выга в распространении традиции в Саратовском крае. Но поскольку речь идет не прямо о столице, а о Подмосковье, то скорее всего можно говорить о своего рода контаминации - Запонорщина, как и часть Рязанской губернии, прилегающей к Егорьевску, - это Гуслицы, знаменитое старообрядческое место, центр рогожской поповской веры, где поморское согласие представлено лишь отдельными семьями, а не многолюдными общинами. Но Гуслицы, как и Самодуровка, в конце XIX в. Были самыми известными и самыми активными центрами старообрядчества в России. Очевидно, это и позволило "исследователю" или дознавателю того времени выстроить своеобразную теорию происхождения местного поморства. Свидетельство о поморских иконописцах, бывавших в этих мес-

тах, звучит более правдоподобно и повторяется в донесениях в синод епископа Иринейя, где отмечается, что в 1826 г. Самодуровцы "в числе 300 душ явно обнаружили себя поморцами по соращению экономического крестьянина того села А.И.Сычева и приезжающих из Поморья старцев". Из сочинений Я.Е.Ларина (наставника и полемиста безбрачного согласия) известно, что до 1830-х гг. их самодуровское общество было единым, последующим учению братьев Денисовых, а затем разделилось на сторонников безсвященнословных браков и их противников. Так не о разделении ли все-таки свидетельствует еп. Ириней? Известна справка о "случаях соращения в раскол" по Хвалынскому уезду в 1827 г., где называются секты - "раскольническая" и "поморская". Ни современные старожилы, ни письменное наследие, ни архивные материалы не позволяют разрешить возникающие многочисленные вопросы.

Если об истории Самодуровки мы можем узнать из трудов Я.Е.Ларина, и П.Шалкинского, позднего списка с некогда бытовавшей рукописи XVIII в. летописного характера, целого ряда современных воспоминаний, то об истории старой веры в Воскресенском известно крайне мало. С.И.Быстров называет это село родиной поморства. Современная устная традиция сохраняется лишь среди нескольких последователей староверия. В селе еще около тридцати лет назад было несколько старообрядческих согласий, некоторые называют до семи сообществ. Самым многочисленным по всем рассказам была "Микешина вера" - это федосеевцы. А были еще тропарщики, брачные, "левяки", два поповских сообщества, "средники". Очевидно, в конце прошлого века в Воскресенском для последователей "Микешинной веры" была построена внушительная по размерам, кирпичная моленная, в советское время надстроенная и служившая зернохранилищем, затем складом. В наши дни даже с провалившейся крышей здание моленной производит глубокое впечатление высотой и строгостью фасадов. Внутри моленная была украшена иконами и церковной утварью. По многим воспоминаниям, Воскресенское было в большом почете у Москвы, которая снабжала своих единоверцев книгами, литьем, прекрасными бисерными лестовками. Микеша был иноком и жил при моленной, умер, видимо, в 1920-х гг. Сохранилась его могила, но местонахождение ее известно не всем. Одну из последовательниц "Микешинной веры" родом из Воскресенского,

весьма преклонного возраста (90 лет) удалось застать в селе Золотом. По ее рассказам Воскресенское действительно предстает Святой землей - певчие были прекрасными, службы многолюдными. Наша собеседница сохранила уникальное владение хомовым чтением, помнит много духовных стихов. Но об истории старой веры в родном селе или о бытовании каких-либо письменных источников ей ничего неизвестно. В Золотом, где она живет с 1930-х гг., у нее нет единомышленников, поскольку немногочисленные староверы принадлежат к брачному поморскому согласию и располагают еще меньшими историческими и духовными познаниями.

Годы борьбы со старообрядчеством не способствовали росту численности его сторонников. Так, по донесениям благочинных в 1912 г. в Золотом числилось 312 беспоповцев, странников не отмечено совсем⁵. Важный документ был составлен в 1926 г. - "Сведения о сектах Золотовского кантона АССР немцев Поволжья", где при численности населения 3957 человек отмечается только 250 поморцев-брачных⁶.

В современной социокультурной ситуации кажется наиболее важным сберечь те уникальные фрагменты прошлого, которые поистине чудом устояли в бурном течении XX в. Во многом это прямо относится к поморству Поволжья, часто не знающему своей истории, не имеющему настоятелей, стремительно исчезающему с уходящим веком.

В новое столетие ряд знаменитых старообрядческих центров вступит уже без старообрядцев. Это реальность, которую невозможно изменить, но надо всеми силами сохранить хотя бы память о некогда богатейшей и драматической истории, попытаться реконструировать ее основные этапы, запечатлеть имена и лица. Старообрядческая Россия как никогда нуждается в изучении.

¹ Быстров С.И. К истории Черемшана //Церковь. - 1912. - №42. - С. 1011.

² Быстров С.И. Поморское согласие в Саратовском крае во второй половине XVII века до 80-х гг. XIX века. Опыт исторического исследования. - Саратов, 1923. - С. 26.

³ См.: Агеева Е.А. Памятники Выговской старообрядческой традиции в составе крестьянской библиотеки села Самодуровки //Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ - М., 1993.

⁴ Быстров С.И. Поморское согласие в Саратовском крае... - С. 20. (Далее все его сообщения приводятся по этому изданию).

⁵ Ведомость о числе раскольников и сектантов в епархии по донесениям благочинных в 1912 году. - Саратов, 1912. - С. 28.

⁶ Красноармейский государственный районный архив Саратовской области, ф. 48, оп. 1, д. 29.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 98-01-00494).

~~~~~



Ричард Моррис  
(Орегон, США)

## Староверы в Русской Америке (Аляска)

**В** XX в. на Аляску стали приезжать и селиться староверы. Их путь на Аляску шел через Китай, Южную Америку, штат Орегон.

В своем докладе я хотел бы описать миграцию староверов в XX в., осевшие в деревне Николаевск на Кинайском полуострове в Аляске, а также их совместное поселение и образ жизни, который они сохраняют.

Сложившаяся в Николаевске старообрядческая община вышла из большой Орегонской общины. Они оставили между собой хорошие отношения и связи: обмен невестами и женихами, продуктами питания и работой. Этим обмены характерны и для других общин на Западе, то есть в Южной Америке и в Австралии.

После поселения на Аляске они имели некоторые затруднения с внешним обществом, которое имело свои нравы, а староверы старались сохранять свою XVII-вековую культуру. Например, такие контрасты, как публичная школа и крестьянское образование, человеческие нравы - традиционная строгая дисциплина, гражданские законы - собор.

Но и внутри общины появились свои проблемы. Небольшая группа староверов решила принять духовенство из Белокриницкой иерархии в Румынии. Это решение вызвало раскол в общине.

Сейчас, когда открылась граница между Америкой и Россией, появилась возможность путешествовать и обмениваться визитами между родственниками и другими общинами. Староверы из Орегона и Аляски часто посещают родственников в Хабаровском крае и других районах России. Несколько членов Белокриницкой иерархии регулярно посещают староправославную митрополию на Рогожском кладбище в Москве. Обмен визитами после расхождения имеет свои интересные контрасты и сходства.



## Раздел 2

---

### Проблемы изучения старообрядчества

---

---

**Е.Е.Дутчак**  
(г. Томск)

#### **Человек и трансцендентный мир в представлениях старообрядцев - странников второй половины XIX - XX вв.**

Странническое (бегунское) согласие, возникшее во второй половине XVIII в., по сей день остается наименее изученным среди других направлений староверия<sup>1</sup>, вследствие того, что странники возвели в догмат "скрытное житие". Хотя странничество - это единственное из старообрядческих согласий, которое вынесло в свое самоназвание - "истинноправославные христиане странствующие" - указание на принадлежность к христианству, но в силу специфичности своего вероучения странники стоят особняком среди других направлений староверия и заслужили наименования "еретики" и "сектанты".

Поэтому важным являются вопросы: действительно ли странники по исходным посылкам своего вероучения отличаются от других направлений староверия, и действительно ли их учение не соответствует нормам христианского видения мира, вернее, его народному варианту. Реконструкция понимания странниками трансцендентного мира, проведенная на основе сочинений, сборников выписок и результатов наблюдений археографами за жизнью бегунов, является первоначальным этапом подобного исследования уже потому, что главной темой при изучении любого религиозного мировоззрения является рассмотрение земного и трансцендентного миров, связи между ними, а также той роли, которой коллектив отводит в своей жизни потусторонним силам.

Странничество, как одно из направлений староверия, взявшее за основу ориентацию на "древнее благочестие", во многом тяготеет к средневековым формам сознания с только ему присущими внутренней логикой, способом поиска истины, иерархическим видением мира с очень высокой степенью связности всех элементов. Наиболее ярко это проявляется в сочинениях, раскрывающих взгляд странников на вопрос о создании Вселенной. Вообще, обсуждение тем подобного рода является отличительной чертой бегунских сочинений второй половины XXв., когда доказательство христианской версии происхождения жизни на Земле становится весьма актуальным для идеологов странничества, призванных прокомментировать атеистическое направление научной мысли и технические достижения цивилизации. Заметим, что вопрос доказательства бытия бога поднимается странниками, живущими в населенных пунктах (обычно, это "статейники"), которые хотя бы опосредованно имеют доступ к средствам массовой информации. Но, например, для большинства "безденежных" Томской области проблема устройства Вселенной не является столь широко обсуждаемой. Это связано с тем, что "безденежное" направление в согласии представляет собой реализацию максимально радикального варианта учения. Кроме того, сегодня общины "безденежных" состоят из людей очень преклонного возраста, вышедших из старообрядческих семей и не намеренных не только менять свои взгляды, но и детально аргументировать их. Вероятно, отказ знать что-либо о современном мире и не отличающиеся разнообразием ссылок на наступление "последних

времен" заключают в себе одну из причин того, что не только молодые, но и люди среднего возраста приходят к томским "безденежным" сегодня очень редко.

Странники не были исключением среди старообрядцев, связавших свои убеждения о необходимости противостояния силам антихриста с защитой Иисуса Христа. Более того, бегуны, в силу главной культурной доминанты их мировидения – типа гонимого, страдающего человека – очень часто отождествляют свои невзгоды вынужденного нелегального образа жизни со страданиями именно Иисуса Христа, сравнивают собственное положение с евангельскими рассказами, находя в этом главное оправдание избранного пути защиты веры. (Важность фигуры Иисуса Христа для понимания вероучения бегунов, модели их поведения лишней раз подтверждает самоназвание согласия.) Поэтому и среди агиографических сюжетов их в первую очередь интересует тема принятия мученического венца за веру. И даже когда сами авторы специально не останавливаются на ней, она всегда неперенный эмоциональный фон бегунских трактатов и сборников выписок, составленных в их среде (об этом свидетельствует и принцип подборки текстов, авторские и читательские комментарии на полях). Исходя из этого, можно предположить, что современные странники, рассматривая самих себя как мучеников за веру, отождествляют себя со святыми "последних времен". Несомненно, проблема прочтения житийной литературы современными странниками нуждается в дальнейшем изучении.

Утверждение, что мир потусторонних сил, как позитивных, так и негативных, недоступен пониманию людей, постоянно присутствует на страницах самостоятельных сочинений странников и в сборниках выписок. Но в то же время нормой для экзальтированного религиозного сознания является стремление яснее представить себе персонажей демонологии, это обстоятельство определяет тот факт, что интерес к фигуре антихриста, признакам его царствования не ослабевает. И если указание признаков его царствования находится в русле бегунской идейной традиции с ее главным тезисом о наступлении "последних времен", то в понимание места и роли человека по сравнению с ранним странничеством идеологи второй половины XIX - XX вв. внесли некоторые корректирующие черты.

Для страннического учения о побеге этого периода очень важно провозгласить, что бегуны отказываются повиноваться властям и объединяться с другими старообрядческими соглашениями только по причине невозможности *лично* исповедания православной веры. Поэтому вполне правомерна постановка вопроса о персоналистской интерпретации личности в странническом вероучении, о которой писал еще И.Н. Харламов<sup>2</sup>. Персоналистский принцип в интерпретации странниками места христианина в мирской истории максимально выражен в их мессианских убеждениях. Такие взгляды во многом противоречат традициям русской средневековой ментальности, когда спасение мыслилось возможным только внутри некоторого социума. Бегуны, напротив, уверены, что истинная вера будет находиться на земле до тех пор, пока жив хотя бы один странник<sup>3</sup>. В страннической концепции личности происходит своеобразное перераспределение некогда единого центра социального зла: его источник бегунские авторы второй половины XIX – XX вв. видят не только в действиях антихриста, но и в растущем "самоволии" человека.

Безусловно, странники, несмотря на радикальность своего вероучения и специфику интерпретации фигуры Антихриста, в основных онтологических посылах являются христианами. И именно понимание странниками трансцендентных сил показывает, что вероучение странников создано и функционирует на основе православия в его народном варианте. Кроме того, реконструкция понимания странниками трансцендентных сил дает возможность проследить их представления об окружающем мире и своем месте в нем, выявить набор операций, избранный индивидом и коллективом для воздействия на мир, правила их использования и мотивировку, что в совокупности позволяет воссоздать и проанализировать картину мира странников в разные исторические периоды. Поэтому вполне возможно, что генезис и развитие страннического вероучения и, в более широком контексте, страннической картины мира, следует рассматривать не только в контексте "народного православия", но и в рамках становления культуры Нового времени в России. Главной характеристикой этого процесса и можно назвать формирование личностного типа в русской культуре в целом.

<sup>1</sup> На сегодняшний день наиболее полными по истории страннического согласия являются исследования А.И.Мальцева. См.: Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII - первой половине XIX в. - Новосибирск, 1966.

<sup>2</sup> Харламов И.Н. Странники. Очерк истории раскола //Русская мысль. - 1884. - № 4-6.

<sup>3</sup> Красный Яр // Архив археограф. экспедиции Томского университета. - Тетр. 4. - С. 5.

\*\*\*\*\*

**Е.Б.Смилянская**  
(Москва)

## **Микрокосмос верхокамского старообрядца на исходе XX века**

**В**опрос о специфике народного религиозного сознания, проблемы различий в интерпретации канонического текста в разные эпохи и на разных уровнях культурной среды активно дискутируется в рамках междисциплинарных подходов в исторической и культурной антропологии.

Уникальную возможность экспериментально проверить гипотезы относительно различий в "ученом" и "народном" восприятии текста, проследить механизмы влияния на религиозное мировоззрение и повседневный быт как канонического христианского устава, так и устной традиции предоставляют полевые археографические и этнокультурные исследования в старообрядческих регионах<sup>1</sup>.

Доклад подготовлен по материалам двадцатилетнего исследования книжности Верхокамья<sup>2</sup> и по данным полевых опросов. В центре внимания - судьба и воззрения А.Ф.Бузмаковой, жительницы маленькой деревни в Верхокамье на границе Пермской области и Удмуртии. Русское население этой и близлежащих деревень принадлежит к старообрядчеству поморского (даниловского) направления.

Верхокамье - один из старейших районов старообрядческого заселения. С конца XVII в. оно оказалось важным звеном в связях старообрядцев Европейского Севера и Центра с Уралом и Сибирью. Благодаря активности верхокамских старооб-

рядцев в затерянные среди лесов деревни стекались книжные сокровища со всей России, здесь на протяжении трех столетий трудились собственные переписчики книг, переплетчики; создавались оригинальные исторические, назидательные, полемические сочинения; до 1960-х гг. Сохранялась и традиция решать важнейшие канонические вопросы (в том числе поставленные цивилизацией XX столетия) на съездах-"соборах" местных уставщиков и наставников; большую роль в формировании христианского мировоззрения членов старообрядческих общин до настоящего времени играет "чтение на рассуд" (с толкованием), которое практикуют грамотные члены общин-соборов.

Для изучения специфики религиозного сознания старообрядцев Верхокамья материалы, собранные в ходе бесед с А.Ф.Бузмаковой, и уникальны, и типичны. Уникальность данных в том, что за десятилетие знакомства удалось достичь доверительности в беседах и значительно расширить круг задаваемых вопросов. Уникально и то, что собеседница - человек философского склада ума, удивительно открытый к общению и стремящийся самостоятельно осмыслить самые сложные вопросы и богословские, и житейские, и мироздания и найти свой ответ на них. Типичность данных определяется, на наш взгляд, тем, что она всей своей жизнью, кругом контактов, книжными знаниями связана с традиционной культурой старообрядческого Верхокамья: она почти никогда не покидала этих мест; одинокая жизнь, 24 года работы на лесозаготовках и с середины 1960-х гг., уход в полумонашескую жизнь общины-собора почти полностью исключили влияние на нее информационного натиска извне (ни радио, ни телевидение для нее никогда, как бы не существовало). Читать ее научили с детства, но по настоящему к книге она обратилась лишь в 49 лет, когда решила оставить мирскую жизнь и "приобщиться".

Как и все сколько-нибудь грамотные старообрядцы-поморцы А.Ф.Бузмакова убеждена, что ее вера, жизненный уклад опираются на *книжную традицию*. В ее доме хранится почти полный круг богослужебных книг, а также книги церковно-учительные: Пролога, Житие Сергия и Никона Радонежских, Страсти Христовы, Житие Василия Нового, Учительное Евангелие, Катехизис Лаврентия Зизания, но особенно часто она читает апокрифические "Сон Богородицы" и "Иерусалимский свиток"; источником знания библейской истории служат для нее и

духовные стихи. Внебогослужбное чтение подчинено часто годовичному праздничному кругу (ежевоскресное чтение "Иерусалимского свитка", приложные чтения по дням года, чтение Страстей Христовых перед Пасхой и т.д.). Poleмическая литература интересуется ее значительно меньше, и это происходит от глубокого убеждения в исключительности своей веры ("*наша-та вера - апостольская проповедь, Богу-то она всех лучше*") и от уверенности, что во всех "77 верах" можно найти спасение, если перед Богом поркаяться "со слезами". Ее мало беспокоят поэтому разногласия с "латынцами", осуждение иудеев, полемика с православной церковью нового обряда. Впрочем и коренные богословские проблемы первородного греха, самовластия человеческого остаются вне ее интереса даже при чтении Катехизиса.

Напротив, *вопросы смерти, греха и покаяния, извечные силы противостояния сил Благих и Темных, искушения бесовского и заступничества святых и Богородицы* постоянно напряженно обдумываются, им ищутся разрешения как в текстах канонических молитвословий и в церковных поучениях, так и в повседневной жизни, в апокрифических сказаниях, устных преданиях. А.Ф.Бурмакову вовсе не заботит то, что часто в ее "богословской мысли" соседствуют высокие абстракции с конкретикой повседневности, высокие понятия сводятся к телесным, чувственным образам.

Своеобразие религиозных воззрений верхокамских старообрядцев заключается не только в их далеких от строгости богословско-догматической суждениях; особый смысл в микромире верхокамского старообрядца имеет *природная среда*. На два лагеря божьих существ и бесовских распался весь окружающий их мир: божьими считаются домашние животные, из лесных животных - медведь, из птиц - голубь, воробей, из насекомых - муха, из флоры - береза и ель. К бесовскому лагерю принадлежат волк, кабан, рысь; осина - чертова лесина, кровососущие насекомые, хищные птицы. Анимистические по своей основе верования обрастают христианской символикой и апокрифической легендой, порой вплетаются в ткань православного ритуала (например, исповедь березе или елке, Мать-Сыра-Земля как крестная в обряде крещения и др.).



Колоссальное воздействие на весь комплекс мировоззренческих установок и логику бытового поведения оказывает в Верхокамье (и в среде соборных старообрядцев и вне ее) устойчивая и детализированная до мелочей **вера в магическое, колдовское.**

Каким образом в религиозном сознании верхокамского старообрядца на исходе XX в. соединяются, кажется, несоединимые понятия и верования? Как мировоззренческие особенности поморцев Верхокамья влияют на их богослужebную каноническую практику? Где черпают они силы для противодействия разрушающему традиционную культуру натиску цивилизации? Ответы на эти вопросы могут стать и заключением, и заявкой на более фундаментальные сравнительные исследования народного богословия и народного христианского этоса.

<sup>1</sup> С 1996 г. исследования МГУ в этом направлении осуществляются благодаря финансовой поддержке РФНФ.

<sup>2</sup> О богатстве книжной культуры этого района подробнее см.: Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. Рукописи Верхокамья XV-XXвв. Каталог. Из собрания научной библиотеки Московского университета. - М., 1994. (В каталоге описаны 358 рукописей Верхокамского собрания МГУ).

\*\*\*\*\*

**М.К.Меняйленко**  
(Калифорния)

## **О социальном значении духовного опыта старообрядчества**

**П**оложение, в котором оказалась Россия к концу второго тысячелетия, в значительной степени обусловлено забвением духовных основ построения общества. В сложный, полный драматизма, неопределенности и исканий новых ценностных ориентиров период, переживаемый нашим государством, исключительную актуальность приобретает переосмысление исторического духовного опыта. Бурный стихийный процесс религиозного строительства несомненно нуждается в глубоком теоретическом осмыслении, прежде всего, в отношении той роли,

которую способно играть религиозное сознание в основных аспектах жизни общества, каковыми являются право, государство, экономика.

В этом плане особенный интерес представляют исследование исторически сложившихся воззрений и поведенческих стереотипов представителей коренных религиозных конфессий и, конечно же, старообрядчества. Находясь в условиях гонений в течение трех столетий, старообрядчество, будучи по сути движением "низов", сумело сохраниться как социальный организм. Это уникальное явление необходимо исследовать как пример независимого устойчивого развития - устойчивости семьи и устойчивости старообрядца как социального и экономического типа.

Любопытно, что если в странах Западной Европы деловая активность ассоциируется со стереотипами поведения, формируемыми реформаторскими течениями христианства, то в России именно старообрядчеству, антиреформаторскому по своей сути направлению, довелось стать символом национальной предприимчивости в промышленности и культуре<sup>1</sup>. Тенденция к формированию реформаторских учений наблюдалась в России в ее развитых в хозяйственном отношении северо-западных районах. Однако, не выдержав испытания временем и не оформившись в устойчивые конфессии, эти учения, про свидетельство С.А.Зеньковского, очень хорошо подготовили почву для распространения старообрядчества<sup>2</sup>. И в итоге бородачи-старообрядцы, а не безбородые питомцы Петра 1, сыграли основную роль в экономическом прогрессе страны.

Устойчивость и особенности психологического типа ревнителей древнего благочестия обусловлены не только особой социальной средой и условиями существования, но и характером дониконовского православия, а также тщательной переработкой и осмыслением старообрядчеством всего существующего христианского наследия. В частности, на значение творческого момента в формировании концепции "труда благого Бога ради", сложившейся в Выгорецкой общежительской пустыни, обратил внимание В.В.Керов<sup>3</sup>. Кропотливость, терпение, недоверчивость к стороннему мнению, приверженность традициям, твердость в вопросах веры и в то же время инициативность во всем остальном - вот основные качества, сложившиеся у старообрядцев к концу XIX - началу XX в.

Анализируя истоки старообрядческой психологии, В.П.Рябушинский отмечает: "В старой Руси можно было различить с точки зрения религиозной психологии два типа: 1) ревнителей и 2) созерцателей. Эти два типа определились ясно уже во второй половине XV в. Показательным лицом для ревнителей является игумен преподобный Иосиф Волоцкий... Показательным лицом для созерцателей можно считать преподобного Нила Сорского... Схематизируя, с некоторыми оговорками, ... можно сказать: История религиозного чувства в старообрядчестве - это история религиозного чувства иосифлян после XVII в. История религиозного чувства значительной части другой психологической группы русского народа, той, которая после раскола оказалась в ограде господствующей церкви, это история последователей заволжских старцев после XVII в. Это чувствуется до сих пор, ибо для русских интеллигентов и сейчас любимый святой Нил Сорский, ...а Иосиф Волоцкий им крайне неприятен"<sup>4</sup>. По мнению В.П.Рябушинского, поруганию веры коммунистами не было оказано достаточного сопротивления по причине того, что "почти все духовно и религиозно настроенные писатели России, вслед за Гоголем являют какой-то надлом, болезненность души. Таковы: Федоров, Достоевский, Лев Толстой, Розанов, Флоренский, Мережковский, В. Соловьев, отчасти К.Леонтьев. Может быть, только Лесков и Трубецкие, да некоторые славянофилы представляют исключение"<sup>5</sup>.

В полемике с оппонентами и, в частности, с Л.Н.Толстым, который сравнивал обряды с грудой мусора, которым завалили доброе ядро евангельского учения, старообрядцы пришли к глубокому философскому осознанию значения обряда, прежде всего, для сохранения духа.

Необходимо отметить, что обряд не является для старообрядцев абстрактной сущностью. Становление православия на Руси сопровождалось переосмыслением и включением в новую религиозную традицию элементов прадедовской языческой веры и красочного, представленного всеми видами искусства, комплекса привычных обрядов, о чем убедительно свидетельствует долголетие языческих верований. Несомненно, это обстоятельство обусловило столь прочное внедрение древнего благочестия в быт и общественное сознание и как результат - сохранение старообрядцами живого религиозного чувства.

В основу общественной жизни старообрядчество кладет нравственное начало, а не правовое, что своими корнями восходит еще к "Слову о законе и благодати" митрополита Иллариона. В этом основополагающем произведении "...закон сопоставляется с тенью, светом луны, ночным холодом, благодать - с солнечным сиянием, теплотой"<sup>6</sup>. Право является минимумом нравственных требований, предъявляемых к человеку. "Право, например, разрешает согнать с квартиры бедняка, не уплатившего вовремя деньги, ибо оно позволяет требовать своего, допуская в известных пределах эгоизм. Напротив, мораль требует сострадания к ближнему, она зиждется на любви. Во многих случаях то, что дозволяется правом, запрещается моралью, которая обращается к человеку с заповедями высшими и более строгими"<sup>7</sup>.

В классической работе Макса Вебера отмечается, что реформаторы порицали не чрезмерность, а недостаточность церковно-религиозного господства над жизнью. Казалось бы, это их сильно роднит со старообрядцами. Сравнительный анализ двух ярких явлений в истории - старообрядчества и протестантизма - еще предстоит провести исследователям. Ограничимся взглядом на этот вопрос В.П.Рябушинского. "Хозяин - православный во многом отличается от кальвиниста. Мирской аскетизм есть и у нас, но он не постоянный, а периодический, связанный с постами. Отношение к богатству тоже другое. Оно не считается греховным, но на бедность не смотрят как на доказательство негодности Богу. Поэтому в России нет того сухого, презрительного отношения к беднякам, которое появилось на Западе после Реформации. Протестанты, конечно, предписывают благотворительность, но, организовав ее очень формально, они вынули из нее душу, осудив личную милостыню, столь дорогую и близкую русскому человеку"<sup>8</sup>. Важным отличительным элементом старообрядческого хозяйствования является артель. Как отмечает В.П.Рябушинский, "Запад не знает такой организации - это особенность нашего хозяйственного уклада. Некоторые умиляются, полагая, что артель - это "демократия"; совсем она не демократия, а чистая аристократия - отбор по признаку известной зажиточности, а главное, личной годности"<sup>10</sup>. Артельная форма хозяйствования сочеталась с образом жизни старообрядцев. "Основой не только духовной, но и социально-хозяйственной деятельности старообрядчества всегда служил

свободный самоуправляющийся приход... и хозяйство старообрядцев, основанное на твердых трудовых принципах, проникнутое взаимовыручкой и корпоративной общностью, также в значительной степени питалось приходом"<sup>11</sup>.

В заключение подчеркнем: своеобразие старообрядчества в значительной степени обусловлено тем, что, противопоставляя себя церковным реформаторам, старообрядцы глубоко осознали роль согласного с отеческими преданиями обряда в сохранении и воспроизведении живого религиозного чувства. Храня верность отеческим традициям, они сохранили и традиционную православную культуру - каноническую иконопись, крюковое унисонное пение, старинную духовную литературу и постоянный интерес к ней, крепкую приходскую жизнь и, в то же время, гармонично и активно участвовали в техническом прогрессе и хозяйственной жизни общества.

<sup>1</sup> Рошин М.Ю. Старообрядчество и труд // Генезис кризисов природы и общества в России. Вып. 2. - М., 1994. - С. 129-134.

<sup>2</sup> Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. - М., 1995. - С. 386.

<sup>3</sup> Керов В.В. Формирование старообрядческой концепции "труда благого" в конце XVII - начале XVIII в. К вопросу о конфессионально-этических факторах старообрядческого предпринимательства // Старообрядчество: история, культура, современность. - 1996. - №5. - С. 36-44.

<sup>4</sup> Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. - М., 1994. - С. 17.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Лихачев Д.С. "Слово о законе и благодати" Иллариона // Тысячелетие русской письменной культуры: Альманах библиофила. Вып. 26. - М., 1989. - С. 46.

<sup>7</sup> Кириллов И.А. Правда старой веры. - М., 1916.

<sup>8</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. - СПб., 1904.

<sup>9</sup> Рябушинский В.П. Старообрядчество... - С. 125-126.

<sup>10</sup> Там же. - С. 146.

<sup>11</sup> Рошин М.Ю. Старообрядчество и труд... - С. 130.

\*\*\*\*\*

**С.Е.Никитина**  
(г. Москва)

## **Роль старообрядцев в нестарообрядческих селениях Севера\***

Русский Север в течение последних столетий был крепкими узами связан со старообрядчеством самых разных толков. Соловецкий монастырь после его разгрома как оплота старообрядчества, несмотря на всю свою хозяйственную силу, не имел мощного идеологического влияния на сознание северян. Эту роль взяли на себя духовные последователи оставшихся в живых соловецких иноков - старообрядцы поморского толка, насельники знаменитой Выговской обители, а также появившиеся позднее бегуны. В настоящее время многие северяне отрицают свою принадлежность к старообрядчеству, хотя крестятся двумя перстами. Старообрядцы, безусловно, пользовались уважением у нестарообрядческого населения, и в устных рассказах многих информантов часто подчеркивается хозяйственность, трудолюбие, порядок и чистота в старообрядческих домах. Характерно, стереотипное негативное суждение о старообрядцах ("стакан воды не подадут" или "пить дадут из собачьего"), основанные на представлении об их необщительности, высокомерии, отгороженности от мира вплоть до отделения в посуде, для северных русских нестарообрядческих деревень нехарактерно. Для окружающего населения старообрядцы были как образцом нравственных и религиозных устоев, так и носителями христианского знания - прежде всего книжного. Эти функции (их можно назвать религиозно-этической и когнитивной) приобрели особое значение в советскую эпоху религиозного гонения. Православные, принадлежащие к патриаршей церкви, так называемые "никониане", оказались перед лицом агрессивной атеистической власти гораздо более беспомощными, чем старообрядцы, научившиеся в течение столетий выживать в постоянной идеологической борьбе и к тому же бывшие сознательными приверженцами традиционной культуры в самых разных ее проявлениях (вспомним, что лучшими исполнителями былины были старообрядцы Рябиныны).

В ситуации разрушения традиционной культуры важную роль могла приобрести живущая в деревне старообрядческая семья, неукоснительно соблюдавшая веками установленные правила, или отдельные люди чистой, монашеской жизни, слу-

жившие недостижимым эталоном. Если на них не равнялись, то, по крайней мере, относились с явным почтением. Так, в некоторых бывших старообрядческих деревнях на севере Пермской области, где мужское население находило работу, главным образом, в расположенных неподалеку лагерях, жившие в этих деревнях странники, или бегуны, являлись для местных жителей единственным мериллом различения дурного и хорошего: пьяные не выходили на улицу, чтобы "матушка Галина не увидела, а то стыдно", ее мнение было дорого даже, кажется, совсем уже опустившимся людям. Когда же пропадала в лесу корова, то шли не к "знатливым" людям, а к той же матушке Галине заказывать молебен.

Не менее важной во время запустения и разрушения церквей была функция старообрядцев как хранителей и пропагандистов христианских знаний. Так, в 1997 г. на Летнем берегу Белого моря наши информанты нестарообрядцы в большинстве своем показывали полное незнание основных элементов православия, а церковные праздники были для них, прежде всего, некоторыми хозяйственными и природными вехами: "На Егория реки выйдут - на Николу трава вырастет", На Спаса нет хода без запаса", Здвиженье жди да репку рви" и т.д. На вопрос: "Что такое Троица?" отвечали: "Наверно, она Богородица". И хотя во многих деревнях до сих пор есть Зосимы и Савватии - ономастическая традиция достаточно стойкая - не так много пожилых людей могут сказать, кто же такие Зосима и Савватий. Многие информанты говорили: "Вот спросили бы (следовало имя), он старообрядец был - вот бы рассказал все!" В деревне Лопшеньга до сих пор вспоминают умершего в 1930-е гг. старообрядца Василия Лукича, строго соблюдавшего посты, хорошо знавшего писание, умевшего рассказать об иконах, происхождении и значении христианских праздников. Он оказал существенное влияние на мировоззрение нестарообрядцев, с ним соприкасавшихся. И здесь важно отметить, что быстрее и легче всего в нестарообрядческую среду проникали околокнижные сведения, прежде всего, эсхатологические предсказания, столь распространенные среди старообрядцев. Слова Василия Лукича (по-видимому, с определенными трансформациями) до сих пор повторяет не только его внучка, но и близкая к этому дому "никонианка": "Небо будет в железных проводах, они все будут видеть и слышать, люди будут ходить в немецком пла-

тье, женщины - в брюках, мужчины на стройках будут, строить будут, а жить будет некому. Придет антихрист, на лоб станет ставить печати. В наше время сама сотона правит, ее развязали".

Старообрядцы в советскую "безбожную" эпоху играли большую культурную роль не только на Севере. Во многих регионах в отсутствии церкви они крестили детей и отпевали умерших, от них учились духовным стихам и соблюдению постов. Однако на Севере в силу исторических причин эти связи были глубже, органичнее и иногда менее осознаваемы.

---

\* В работе использованы материалы экспедиции, финансируемой РГНФ, Грант № 97-04-18025.

\* \* \* \* \*

**Е.Ю.Юхименко**  
(Москва)

## **Выговская литературная интерпретация каргопольских событий 1683-1684 гг.\***

**Ж**естокая правительственная политика по отношению к поборникам древнего благочестия вызвала в последние десятилетия XVII в. целую волну старообрядческих самоожжений. Первыми на Севере России стали каргопольские, или дорские, «гари» 1683-1684 гг. Благодаря вновь найденному розыскному делу мы можем восстановить полную картину этих событий и выявить их основных участников<sup>1</sup>.

Старообрядческие поселения стали возникать на пусто-зерской земле в Дорах (в бассейнах рек Порма и Чаженга) в Каргопольском уезде в начале 1680 гг. В 1682-1684 гг. власти предприняли несколько экспедиций для выяснения обстановки и увещания противников церковной реформы, что вызвало среди старообрядцев самоожжения. В феврале 1683 г. в «дальних» Дорах за Пормой было обнаружено «пристанище»



учителя Ивана Васильева прозвищем Ульяхина - деревня из 12 жилых изб с часовней. После экспедиции в июне 1683 г. вокруг Дор по всем дорогам расставили заставы, чтобы из Дор никто не выходил и чтобы туда никто не входил.

В январе 1684 г. в Доры была направлена команда холмогорских стрельцов (300 человек) под началом подполковника Ф.Ю.Козина. 12 февраля они подошли к самому большому старообрядческому собранию на Порме. К этому времени состав населения значительно расширился: сюда пришли старцы Иосиф сухой, выходец из Соловецкого монастыря, и Андроник. Попытки увещания были безуспешны, и Ф.Ю.Козин решил «добывать» непокорных. Старообрядцы ответили стрельбой и зажглись. Но эта «гарь» оказалась неудачной: стрельцы, прорубив окна и двери, стали вытаскивать людей из пылающей «храмины». В огне сгорело 47 человек, живыми остались 153 человека.

Из старообрядцев, оставшихся в живых после неудачной «гари» пять человек, в том числе старец Иосиф, были оставлены в Каргополе «для сыску», а остальные 148 отправлены на Двину, но до Холмогор добрались только 90 человек, остальные умерли в пути. 13 марта 1684 г. все дорские старообрядцы, за исключением чернеца Андроника, принесли повинование. Принесших покаяние следовало разослать по монастырям, но смогли «пристроить» только мужчин (20 бельцов отправили в северные обители - Антониево-Сийский, Николо-Корельский, Спасский Козьеручевский и Черногорский монастыри). Для женщин и детей мест не оказалось, их оставили в Холмогорах «за особым караулом», так же, как и трех «в росколе пущих заточников» Ивана Ульяхина, Афанасия Болдырева и Алексея Болдыря. В дальнейшем женщин освободили, а мужчин, по видимому, разослали по разным монастырям. Аналогично поступили и с оставленными в Каргополе, в числе которых был старец Иосиф. Как принесших повинование церковным властям их направили в монастыри, затем отдали «на поруки».

Из дорских старообрядцев, захваченных экспедицией Ф.Ю.Козина, самым крепким в вере оказался чернец Андроник: он выдержал все испытания и не покорился. По царскому указу от 8 апреля 1684 г. его сожгли.

Каргопольские «гари» 1683-1684 гг. нашли отражение в старообрядческой литературе. В этих событиях принимали уча-

стие известные защитники древнего благочестия, жизненный путь и подвиг которых описаны в составленном выговскими книжниками историческом цикле, посвященном старообрядческому движению второй половины XVII - первой пол. XVIII в.

Выговское общежительство, основанное в 1694 г. и довольно быстро превратившееся в крупнейший старообрядческий центр Севера России, где искали прибежища выходцы из многих городов и сел, а особенно из окрестных местностей, имело тесные связи с каргопольской землей. Среди каргопольских переселенцев был Даниил Матвеев, ставший известным книжником, иконописцем и наставником пустыни. В 1710 г. выговцы приобрели землю в Заднедубровской волости на реке Чаженга, то есть непосредственно в районе каргопольских «гарей». Здесь было организовано Чаженгское общежительство (называвшееся также скитом и, позже, пашенным двором), организационно входившее в структуру руководимого выговским собором старообрядческого суземка.

Приступая к созданию единой историографической концепции и построенных на ее основе исторических сочинений ("Истории о отцах и страдальцах соловецких", "Винограда Росийского", "Истории Выговской пустыни"), выговские книжники предприняли большую и довольно опасную по тому времени работу по сбору источников как письменных, так и устных, о старообрядческих мучениках и учителях, подвизавшихся в различных регионах России.

Сведения о каргопольских подвижниках могли доходить несколькими путями. Когда воинские команды совершали розыскные экспедиции по Заднедубровской волости Каргопольского уезда в качестве понятых они брали местных крестьян, которые становились непосредственными очевидцами событий. После разгрома старообрядческих поселений захваченное в них имущество было по указу передано по описи старостам Заднедубровской и Бережнодубровской волостей. Не вызывает сомнения, что рассказы о дорских "гарях" широко бытовали среди окрестных крестьян, ставших теперь (с основанием Чаженгского скита) соседями выговцев, с большой заинтересованностью собиравших эти устные предания.

Вместе с каргопольскими переселенцами рассказы приходили и непосредственно на Выг, чему мы имеем уникальное документальное подтверждение. В одном из писем, адресован-

ных Даниилу Матвееву и относящихся ко времени работы Семена Денисова над "Виноградом Российским" (1730-1734), выговский киновиарх просит своего адресата: "Понеже приходит ныне вещь наших трудов до каргополских пределов осматривать и сам не упомяну страдавших в Каргополи порядочно действ, для чего тебе молю потрудиться хоть вкратце страдальцев оных как страсти действия, так и знаменитыя случаи, пожалуй, написав, ко мне высли, яко Аврамия, Андреа, так и прочих"<sup>2</sup>. Следующее письмо Семена Денисова показывает, что Даниил Матвеев исполнил его просьбу: "Аще о каргополских страдалцах совершил еси, благоволи к нам на Лексу побывать"<sup>3</sup>.

Таким образом, местные предания о каргопольских старообрядцах нашли письменную фиксацию в выговской литературе. В этой связи представляется особенно важным, используя редкую возможность изучения сохранившихся документальных источников, сравнить факты, отложившиеся в следственном деле, и характер историко-агиографического повествования выговских книжников.

Неудавшаяся 12 февраля 1684 г. дорская "гарь" описывается в начальных главах "Истории Выговской пустыни" Ивана Филиппова, посвященных истории распространения старообрядчества на Севере России и предыстории Выговского общежительства. Фактическая сторона событий изложена здесь довольно точно. Выговский историк описывает реальную картину того, как стрельцы остановили самосожжение, сообщает о дальнейшей судьбе дорских старообрядцев.

Верно передавая основную канву событий, старообрядческий автор все же не мог не опустить некоторые подробности, скорее всего ему известные, но не согласующиеся с идеологическими установками Выговского общежительства в XVIII в. Это касается остроподемической позиции каргопольцев, доходящей до осуждения царской власти, а также объяснения причин неудачи "гари", заключающейся в том, что "люди были не без искушения и греха в запоре и веры не было, еже горети". В этом толковании можно увидеть отзвуки проблем, беспокоивших выговских наставников в начале XVIII в. Краеугольным камнем, на котором строилась внутренняя жизнь Выговской пустыни, был принцип раздельного проживания мужчин и женщин.

Описание дорской "гари", включенное в "Историю Выговской пустыни", обнаруживает хорошее знакомство выговцев со всеми обстоятельствами дела, что дало возможность более широко отразить каргопольские события 1683-1684 гг. в письменных памятниках Выга. Героями литературных произведений стали три главных участника - старцы Иосиф и Андроник и Иван Ульяхин.

В "Истории о отцах и страдальцах соловецких", написанной Семеном Денисовым в 1710-е гг., кратко повествуется об Иосифе Сухом. В числе важных событий в его жизни названы дорские. Следует заметить, что выговские авторы крайне глухо говорят об освобождении Иосифа, в то время, как из материалов следственного дела выясняется подлинная его судьба.

Сведения о старце Иосифе в выговских сочинениях носят по большей части отрывочный характер. Более полно описан подвиг стояния за веру Ивана Ульяхина и чернеца Андроника. Им посвящены отдельные главы "Винограда Российского".

Глава 65 носит название "О Иоанне Иулианине каргопольском", который и является известным нам по документам Иваном Васильевым сыном Нечаевым, прозванным Ульяхиным. В выговской версии его биографии очевидны некоторые отступления от документально подтверждаемых фактов. Судьба Ивана Ульяхина после Холмогор по документам не прослеживается, поэтому ценно сообщение Семена Денисова о том, что этот подвижник был послан в монастырь. По всей видимости, это был Кандалажский Рождественский. В "Виноград Российский" вошло описание чуда нетления тела Иоанна, виденного в мае 1745 г. выговской братией.

Глава 71 "Винограда Российского" "О отце Андронике с прочими" продолжает рассказ о каргопольских событиях 1683-1684гг. Семен Денисов подробно описывает мучения старца, которым он был подвергнут в Холмогорах, что находит документальное подтверждение. В конце апреля 1684 г. Андроника казнили, "Виноград Российский" подробно описывает эту казнь. Семен Денисов описывает также чудо, происшедшее при казни Андроника: от сруба поднялся в небо белый столп, и трехлетний сын воеводы увидел, как по нему Андроник восходит на небо.

Сравнение написанных Семеном Денисовым житий старобрядческих мучеников, в частности каргопольских, с сохра-

нившимися документальными источниками позволяет затронуть ряд общих проблем, касающихся литературного творчества выговских писателей и степени достоверности их исторических сочинений.

Изучение следственных дел о каргопольских старообрядцах и анализ глав "Винограда Российского" об Иоанне Иулианине Каргопольском и старце Андронике показывает, что Семен Денисов описывал действительно существовавших людей и свое повествование о них строил на реальных фактах их биографий - в пределах тех сведений, которые он мог почерпнуть из устных источников. Биографические вехи агиографического повествования, по большей части, соответствует действительности.

Из анализа выговских сочинений, отразивших каргопольские события 1683-1684 гг., очевидно, что степень достоверности того или иного произведения во многом зависят от его жанра: историческое повествование более свободно от литературного этикета, поэтому "История Выговской пустыни", широко опираясь на устные рассказы очевидцев и местные предания, донесла до нас гораздо больше подробностей дорских событий.

В сочинениях старообрядческих авторов нашли отражение идейно-религиозные взгляды поборников древнего благочестия. Этим объясняется ряд умолчаний, касающихся самосожжений, активного сопротивления царской власти и отразивших эволюцию в старообрядческой среде XVII-XVIII вв.

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Юхименко Е.М. Каргопольские "гари" 1683-1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве)//Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). - М., 1994. - С. 64-119. - (С. 85-119 - публикация).

<sup>2</sup> ТОДРЛ. - Л., 1990. - Т. 44. - С. 420.

<sup>3</sup> Там же. - С. 421.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект №96-04-06152).

\* \* \* \* \*

**И.В.Онучина, И.Л.Федоринова**

(Каргополь, Тольятти)

## **Северное старообрядчество в очерках каргопольского краеведа К.А.Докучаева-Баскова**

История старообрядчества на Каргополье насыщена многими примечательными событиями: еще в XVII в. здесь укрываются сторонники раскола, здесь происходят первые на Севере старообрядческие самоожжения, здесь в течение почти полутора столетия существует Чаженский скит Выговского общезиждительства и, наконец, здесь распространяется странническое вероучение.

Эти исторические факты описаны в краеведческой литературе XIX-XXвв. Д.М.Березкиным, Д.Островским, А.И.Казанским,, К.И.Казанским, Л.Униным, М.И.Залесских. Тема старообрядчества особняком стоит в творчестве К.А.Докучаева-Баскова (1849-1916), автора более 30 исторических очерков, опубликованных в губернских и столичных изданиях. За серию публикаций "Подвижники и монастыри крайнего севера" он был представлен на соискание Уваровской премии.

Кто же такой этот провинциальный историк? Любитель или профессионал? Откуда у него такой большой интерес к старине? Отчего он так беспокоился за расхищение древних актов и рукописей? Чем вызваны его особые отношения со странниками?

Биографические сведения о нем крайне скудны. Родом из крестьян. В школе не учился, образованием овладел самостоятельно, тем не менее в 1875 г. выдержал экзамен на звание народного учителя и получил назначение в Кенское земское сельское училище. Но вскоре из-за его тяжбы с инспектором народных училищ, присвоившим его рукописи (плод десятилетнего литературного труда), он потерял работу. Единственным его "промыслом" становится публикация историко-

краеведческих сочинений. Всему, что достиг этот человек, он обязан только своему природному уму и упорному труду.

Старообрядчеству посвящены пять очерков К.А.Докучаева-Баскова, написанные и изданные в разные годы его жизни. В рукописи существовало еще одно сочинение о вероучении бегунов, но нам оно не известно. С точки зрения хронологии эти работы распадаются на две части. В одних речь идет о давно минувших событиях, в других освещено современное автору явление: распространение в пределах Каргопольского уезда странничества. Особый интерес представляют исторические очерки "Раскол в Каргопольском крае" и "Чаженский раскольничий скит (1710-1854)". Первый из них в большей степени компилятивен, тогда как второй основан на архивных материалах земского уездного суда. Причем, это не дела о сыске беглых раскольников, а имущественные тяжбы и притязания скита и дела "уголовные". Привлечение документов делают очерк интересным с фактологической точки зрения.

Публикация Карпа Андреевича "Странническая секта в Каргопольских пределах" впервые появилась в журнале "Истина" в 1878-1879 гг. В нее вошли: переписка автора со странниками 1873-1876 гг.: по два послания с обеих сторон, вопросы странникам, а также сочинение бегунского толка "В кратком и соборном сказании изъявление за что опасаемся признавать за чистых и непорочных христиан..." и история появления страннического согласия на каргопольской земле в интерпретации исследователя. Сочинение носит публицистический и полемический характер. Две последующие статьи, вышедшие спустя более чем 30 лет ("Из жизни каргопольских странников-бегунов" и "Из путешествий по Олонии: Пещеры (скрытники) и минеральные источники") дополняют раскрываемую им тему.

Вопросы, адресованные краеведом бегунским наставникам (символическим числом - 33), касались обрядности и вероучения старообрядцев, их отношения к антихристу. Вопросы были достаточно корректны, а вот в предваряющем их обращении к странникам некоторая предвзятость была. Автор назвал странников "мнимыми" христианами. Хотя К.А.Докучаев-Басков и получил ответные послания от бегунских вероучителей, но это не были ответы на его вопросы.

Что же побудило народного учителя, "мужика" (как он сам выражался) ввязаться в полемику со странниками? И почему

они уклонились от публичного состязания с ним? Может быть, в то время более актуальными были разногласия внутри староверия? Или все объясняется конспиративными соображениями?

Свою точку зрения по этому поводу спустя почти сто лет высказал другой каргопольский краевед, состоявший в прошлом в странниках, М.И.Залесских. Он предъявляет К.А.Докучаеву-Баскову обвинения в пособничестве православному миссионеру, а также оспаривает некоторые факты в истории появления странничества на Каргополье. Правомерны ли это обвинения? Где здесь истина?

Ответы на поставленные вопросы мы находим, прежде всего, в историко-краеведческом наследии К.А.Докучаева-Баскова при его более пристальном рассмотрении. Произведения Карпа Андреевича важны для современного исследователя не только как исторический источник, но и как ключ к пониманию самого автора, его личности и эпохи, социо-культурной среды, в которой он жил.

Краеведческие исследования - лишь один из аспектов в изучении северного старообрядчества, который нуждается в сопоставлении с другими источниками. А их достаточно много. Во многих музеях существуют книжные собрания, содержащие комплексы старообрядческих сочинений и других памятников старообрядческой культуры. Старообрядческие рукописи представлены и в фондах Каргопольского музея-заповедника. В Библиотеке РАН (Санкт-Петербург) хранится Каргопольское собрание, насчитывающее сотни рукописных и старопечатных книг, вывезенных в Ленинград в результате археографических экспедиций 1960-1970-х гг. К сожалению, Каргопольскому музею не известны результаты многолетних археографических изысканий ученых. Будем надеяться, что настоящая конференция откроет путь к совместному и обоюдовыгодному сотрудничеству местных музеев и академической науки.

\* \* \* \* \*



## Мотивы и сюжеты современных эсхатологических легенд и преданий у карел

Эволюция эсхатологических представлений современных карел, последователей федосеевского толка беспоповства отражает конкретный исторический и религиозный опыт локальной общины Тихвинщины. Собственная историческая судьба - исход с родных земель в XVII в., поселение в разоренных польско-литовской войной местах, "огненные смерти" XVIII в. и более поздние религиозные преследования усугубляли ее восприятие как конечной истории.

В XX в. централизация старообрядческой этики спасения осуществлялась в преданиях о конце света и живой традицией святости, воплощаемой в личных путях наставников ("отче"), "книжниц" ("богомолки"), иноков и пророков.

В сложении апокалиптических символов фиксируется весьма ранние христианские образы, вошедшие в карельский культурный фонд через древнерусскую письменную и устную традиции.

В народных версиях эсхатологических легенд основной акцент сделан на объяснение неотвратимости конца света в силу нарушения нравственного закона - "очунь ненависть будет"; ненависть, зависть, братоубийство, войны - вот его знамения. По авторитетному мнению В.Сахарова подобное толкование сложилось в отечественном православии уже в XIV в. Устойчивый мотив легенд - наступление конца света с началом нового тысячелетия: "это будет до 2000 году", "живем последние годы".

К ветхозаветным истокам восходит образ меча, как символа вселенской войны: "Мир, мир по всему свету", а потом "меч будет" и образ змеи как символа зла - дьявола и человеческого грехопадения: "будет летать змей". Карельский мотив "змея вокруг руки" можно соотнести со старообрядческим книжным преданием о патриархе Никоне. "Печатью змия" отмечены в народной культуре все технические новшества. Уместно напомнить, что в быличках жалящая змея наказывает людей, работающих в воскресенье и праздничные дни христианского календаря.

Как дьявольские орудия фигурируют у карел типичные для христиан образы пауков, оплетающих собой небо, железных коней, пашущих вместо людей земли, мух и птиц, заполняющих собой небо, несущих зло и болезни.

Используемые в пророчествах признаки грядущего светопредставления настолько архетипизированы, что позволяют описывать события текущего времени. В легендах они построены по пророческому формальному типу: "зрите, зрите", "будут металлические мухи летать", "будет весь мир окован железом", "в каждом доме будет шипеть змея" и т.п.

Как отражение книжного знания о ветхозаветном потопе следует рассматривать неизменных в карельских легендах мотив спасительного "трехсаженного бревна".

Модернизация эсхатологических преданий очевидна в бытовом толковании образов как реалий современной жизни и построенных по фольклорному принципу "загадка - ответ": змея в доме - радио, железный конь - трактор, железные птицы - самолеты и др. Наличие подобных образов и их разъяснений позволяет датировать легенды и их содержание 1920-1940-ми годами.

Примером новых смысловых ассоциаций является сюжет о войне красного и белого петухов, заканчивающийся победой первого. Амбивалентный характер образа петуха, совокупность в нем агрессивных и искупительных качеств объясняет использование его в крестьянской традиции как одного из апокалиптических знамений. Новое мифологическое "прочтение" революции и гражданской войны оформилось в закреплении за противоборствующими сторонами - красной и белой армиями традиционных для православного и старообрядческого мировосприятия образного противопоставления.

Образы Страшного суда, наиболее полно разработанные в духовных стихах Жития, относительно недавно еще широко бытовали у карельских старообрядцев. Следы этих образов запечатлены в народной памяти, разговорной речи, в жанре видений.

В поздних эсхатологических легендах содержатся сложные напластования библейских и мифологических концепций о гибели мира. К ним можно отнести символический и временной параллелизм конца света и "Лоитвы" как сугубо местного выражения хаоса и конечности

\* \* \* \* \*

## Вечорочный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы

**И**зучение фольклорных традиций старообрядцев привлекает внимание многих ученых, что отчасти связано с изменениями в социо-культурной ситуации.

Усть-Цилемский район Республики Коми, расположенный в бассейне среднего течения Печоры, известен исследователям народной культуры как один из интереснейших уголков Русского Севера, богатый письменными и устными традициями. Их формирование началось в XVI в., когда на средней Печоре происходили миграционные процессы разного порядка: освоение и заселение края новгородцами и выходцами из других регионов России, появление на Печоре и Пижме раскольников. Старообрядческое движение оказало сильнейшее влияние на весь уклад жизни устьцилемов, способствуя сохранению средневековых мировоззренческих канонов. Великопоженский, Омелинский и Тобышский скиты становятся центрами духовной жизни на Печоре.

На конец XVIII в. складывается усть-цилемская фольклорная традиция. В жанровом отношении фольклорное наследие Усть-Цильмы представлено разнообразными формами: эпическими, лирическими, зрелищно-игровыми, обрядовыми, прозаическими, паремическими и другими. В целом местную систему жанров можно было бы считать типичной для многих районов Русского Севера, если бы не отсутствие свадебных песен. В усть-цилемской традиции не наблюдается ни обозначения определенной группы песен в качестве "свадебных", ни собственно приуроченности каких-либо песенных сюжетов к свадьбе. В свадебной поэзии усть-цилемских старообрядцев, представленной причитаниями, актуализировалась, очевидно, только одна сторона этого "переходящего" акта - символическая смерть, и величание новобрачной пары исключалось обрядом. Однако в традиции сохранилась установка на обязательное опевание жениха и невесты или супругов, которое, по сути, осуществлялось в сфере игровой молодежной культуры - на осенне-зимних вечорках. В культурном укладе Усть-Цильмы

они, таким образом, занимали значительное место, являясь, наряду с весенне-летними хороводами "горки", основной формой календарных собраний молодежи, выполняя важные функции в рамках свадебной обрядности.

На средней Печоре вечорки (или - как их здесь еще называли - вечереньки, посидки) устраивались обычно со дня Покрова. Пик подобных собраний приходился на святки, и они существенно отличались рядом моментов (игровой программой, песенным репертуаром, общей праздничной атмосферой и др.) от остальных вечеров. После Крещения вечорки не собирались или проводились редко, полностью прекращаясь к началу Великого поста, тем более, что в межговенье (от святок до Великого поста) здесь традиционно играли свадьбы. В связи с этим менялись формы обрядовой жизни молодежи: предсвадебные календарные собрания сменялись участием молодежи в собственно свадебных обрядах.

На вечорки собирались в период самого темного годового времени, накануне и в течение происходящего в природе "солнцеворота", поворота зимы на лето. Этому "пороговому", "переходному" календарному сезону соответствует статус участников предсвадебных собраний, в рамках которых осуществлялся переход подростков в собственно молодежную среду, а холостой молодежи - в женатую.

Женихи и невесты, а также молодожены характеризуют состав непосредственных участников посиделок. В качестве "зрителей" на них присутствовали взрослые и пожилые люди, а также дети и подростки. Каждой половозрастной группе на вечорках предназначались свои места в избе: девушки-невесты занимали центральные места на "передней" лавке, что отвечало одной из главных функций вечорки - "смотрины" невест; девушки-подростки размещались по ее краям; молодые замужние женщины сидели на "задней" лавке, тем самым четко отделяясь от девушек брачного возраста; дети забирались на полати; парни и мужчины располагались у дверей ("под порогом").

Такой порядок размещения в общих чертах характерен и для других районов, но заметно отличается своей четкостью и устойчивостью. В целом же среднепечорские посидки обнаруживают достаточно близкое сходство с осенне-зимними собраниями в других местностях России. Для усть-цилемской традиции характерно достаточно четкое пространственно-временное

разделение летнего и зимнего песенно-игрового репертуара, что отразилось и в местной жанровой терминологии: в весенне-летних (уличных) хороводах исполнялись песни "горочные", на осенне-зимних вечерках - "посидочные".

Основным видом песенно-игровой программы усть-цилемской вечерки являлось припевание, состоявшее в исполнении специально предназначавшейся для этого песни, в которой звучали имена припеваемых парня и девушки, а также в ряде действий: совместной проходке или кружении пары, взаимных поклонах, поцелуях, пожатиях рук, благодарственных ответах парня и т.д. В Усть-Цильме припевание не осложнено какими-либо хореографическими или собственно игровыми элементами, во время пения не совершалось никаких действий: девушки-певицы сидели на лавках, молодые люди находились у дверей. По окончании песни припетый парень благодарил девушек, клал деньги на стол; когда завершалось припевание всех молодых людей, последние обходили девушек, целуя их. В сравнении, например, с игровым поведением кокшеньгских вечерочниц при "сдавании" припевки или с рядом хореографических и драматических действий, сопровождавших исполнение "проходочных" песен-припевок на сибирских вечерках, припевание в Усть-Цильме выглядит "статичным", простым, строгим песенным актом, включающем четко регламентированные действия припевками. Такая форма исполнения основного корпуса посидочных песен, очевидно, и обусловила то важное значение, которое придавалось организации рассаживания в посидочной избе, сравнимое с театральным, поскольку сложившийся порядок размещения участников вечерки рассчитан на внешний эффект, зрелищность, и от него в определенной степени зависел успех "смотрин" невест.

Репертуар посидочных припевок по записям различных лет насчитывает 30 сюжетов. Последовательность исполнения песен была, очевидно, свободной, хотя, судя по некоторым сведениям, в конкретном коллективе мог складываться свой порядок. В жанровом отношении припевки представляют собой неоднородную группу. В качестве припевок на Печоре исполнялись свадебные величания, игровые припевки с сюжетными мотивами встречи и разлуки пары; к святочным вечеркам было приурочено припевание также и календарными песнями - "виноградьями". В Усть-Цилемском районе зафиксировано три

сюжета этих святочных величаний: "женатое" (типа "терем") - для супружеской пары, "холостое" (по сюжету - "девушка, вышивающая полотно" - "девье") - для незамужней девушки и холостого парня и "маленькое" или "детское" - для подростков. Виноградья, дополняющие репертуар вечеров от Рождества до Крещенья, также соответствовали дифференциации посидочных песен по адресатам исполнения.

Интересной особенностью усть-цилемского вечерочного фольклора является также и то, что наряду с разнообразными сюжетными мотивами свадебного характера (встреча девицы и молодца, пирование мужа с женой, подарки девушке, молодец ведет за собой девицу, мать дарит молодца невестой, стрела в девицу, посылаемая молодцом с корабля и т.д.) среди припевок представлены песни с сюжетными ситуациями разлуки (ссора, солдатство, женитьба против воли, отъезд молодца), причем четыре из них являются редкими ("У нас Светлана розоньку садила", "Распроклятая машина", "Девка по саду гуляла", "Сидел голубь-голубишко").

При сравнении усть-цилемских посидочных песен с их разножанровыми локальными вариантами (свадебные величания, хороводные, плясовые песни, "целовальные" припевки) проявляется ряд отличительных черт, благодаря которым можно говорить об определенной художественной специфике среднепечорских вечерочных песен.

В молодежных припевках сохранились мотивы и образы эпического характера: описание коня - изображение его упряжи (в припевке "Я качу, качу спо блюдечку") или движений "Вдоль по бережку конь бежал"); описание выезда молодца на коне ("Розан, мой розан", "По мосту ле мосту"), образы художественного пространства. На детальном перечислении ряда пространственных образов построено описание "пути стрелы", посылаемой молодцом с корабля, в припевке "Не ты ле, детинка, тропинку торнил".

Итак, исполнение посидочных припевок составляло основу игрового времяпровождения на зимних собраниях молодежи, которые отличаются своей "статичностью". Большая часть локальных вариантов припевок сопровождала какие-либо виды игровых движений. В Усть-Цильме припевание происходило в обстановке, приближающейся по своему характеру к обрядовому акту. Денежное вознаграждение и поцелуи, завершая припе-

вание, усиливали его значение и отвечали условиям этой полу-обрядовой игры, которые были продиктованы, в свою очередь, требованиями строгой старообрядческой морали. Примечательно, что форма исполнения припевок, которая сложилась на средней Печоре, не заложена в поэтическом тексте, она передавалась на надтекстовом, функциональном уровне, то есть благодаря более сложным механизмам культурной традиции.

Функционирование молодежных припевок в Усть-Цильме определялось общими для данной традиции установками, сложившимися под сильнейшим влиянием старообрядческой идеологии. Это нашло свое выражение в соблюдении обрядности свадебных собраний, устойчивости их песенно-игрового репертуара, ограничении подвижных игр, четкой регламентации игровых действий.



**А.Н.Старицын**

(г. Москва)

## **Два просопографических сюжета**

**П**росопография, область исторических знаний, занимающаяся сбором, обработкой и сведением воедино, разрозненной информации о личностях, является важным элементом научного исследования. Но, как правило, располагая только просопографическим материалом, невозможно получить цельную картину. В этом случае целесообразно объединять два или несколько взаимодополняющих метода. Например, эффективным может оказаться соединение просопографии с генеалогией. Применение такого комбинационного метода очень удобно, если мы имеем дело с так называемыми массовыми источниками (переписные книги, исповедные ведомости и др.), которые широко привлекаются при решении генеалогических задач. При этом неполные просопографические данные можно дополнить сведениями генеалогическими (недостающие фамилии, отчества и т.д.). А подчас сухие генеалогические выкладки, носящие

сугубо демографический характер (рождение, смерть, количество детей), интересно проиллюстрировать просопографическими данными (исполнение какой-либо должности, участие в каком-либо событии и т.д.). При использовании комбинационного метода желательно ограничить объект исследования территориальными, социальными или профессиональными рамками.

Каргопольское купечество оказалось подходящим объектом для демонстрации действия комбинационного метода. Мы располагаем двумя просопографическими сюжетами, касающимися истории Каргополя, и, на первый взгляд, ничем другим между собой не связанными. Первый сюжет посвящен истории земского собора 1648-1649гг. и содержит упоминание имени выборного от Каргополя, оставившего свое рукоприкладство под Соборным уложением 1649г. Это имя было прочитано Г.Ф.Миллером и опубликовано впервые И.Е.Забелиным в 1850г. как Фролко Киприянов<sup>1</sup>. Последующие издания, содержащие текст Соборного уложения и рукоприкладства участников собора, повторили то же прочтение<sup>2</sup>. Применив комбинационный метод, и проведя просопографический анализ почерка, мы установили, что каргопольским выборным и автором подписи был не **Фролко** Киприянов, а **Фторко** Киприянов или полностью: Второй Кузьмин сын Киприянов.

Другой сюжет относится к начальному периоду знаменитого возмущения монахов Соловецкого монастыря против церковной реформы, проводимой патриархом Никоном. Одним из знаменитых лидеров и зачинщиков возмущения был отставленный соборный старец Ефрем каргополец, имя которого упоминается не только в первоисточниках, но также во многих научных трудах<sup>3</sup>. В сюжете говорится о детях старца Ефрема, живущих в Каргополе, и называется имя одного из них - Сенка Второв. Сопоставление этих сведений с генеалогическими данными по Каргополю позволило раскрыть мирское имя старца Ефрема. Им оказался Евпл Кузьмин сын Киприянов, пользовавшийся в повседневной жизни некалендарным именем Второй.

Таким образом, перед нами один из немногих известных исторических деятелей - уроженцев Каргополя. Причем, по хронологии, это первый каргополец, участие которого в исторических событиях зафиксировано документально и отмечено историками.



<sup>1</sup> **Забелин И.Е.** Сведения о подлинном уложении царя Алексея Михайловича //Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. - М., 1850. - Кн. 1. - С. 11.

<sup>2</sup> **Уложение** государя царя и великого князя Алексея Михайловича. - СПб., 1913. - С. XXV; **Тихомиров М.Н., Епифанов П.П.** Соборное уложение 1649 года. - М., 1961. - С. 429; Соборное уложение 1649 года: Текст. Комментарии. - М., 1987. - С. 408.

<sup>3</sup> **Дополнения** к актам историческим. - СПб., 1855. - Т. 5. - С. 341; Материалы для истории раскола за первое время его существования. - М., 1878. - Т. 3. - С. 67, 71, 74, 94-95, 104-105, 124 и др.; **Сырцов И.Я.** Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в XVII в. - Казань, 1880. - С. 42, 44, 60, 94 и др.; **Кукушкина М.В.** Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки по истории книжной культуры XVI-XVII вв. - Л., 1977. - С. 21; **Зайцев В.А.** Беломорский Север: величие, свободомыслие, атеизм. - Архангельск, 1983. - С. 46; **Чумичева О.В.** Страницы истории Соловецкого восстания (1666-1676гг.) //История СССР. - 1990. - №1. - С. 168.

\* \* \* \* \*

## Раздел 3

---

### *Памятники материальной и духовной культуры старообрядчества*

---

**О.Н.Бахтина.**  
(г. Томск)

#### **Об археографическом изучении старообрядческой книги.**

Со времен В.И.Срезневского, который одним из первых стал посещать старообрядческие села с целью приобретения редких кириллических книг, регулярно публикуются отчеты об увиденных и приобретенных археографических ценностях. В советское время эта традиция была развита В.И.Малышевым. Начиная с 1930-х гг., он постоянно публикует отчеты об археографических экспедициях, где точно указывается время поездки, маршрут, цель, сколько, каких книг и у кого удалось увидеть. В.И. Малышев указывает и места государственного хранения рукописных и старопечатных книг: библиотеки, архивы, музеи.

Особый интерес представляет статья первого советского археографа о Пижемской рукописной старине, которая являет собой пример информационной микромоделли археографиче-

ского атласа определенного места, в данном случае это район реки Пижмы, притока Печоры.

Автор статьи подчеркивает, что они побывали "во всех пижемских селениях, за исключением двух небольших деревушек, где, по мнению местных жителей, книг не водилось. Таким образом, определен географический район обследования, названы все посещенные села. Самое удивительное в данном отчете, это наглядное описание посещаемых мест, увиденных людей, приобретенных книг.

Уже в годы первых археографических экспедиций обозначились два направления в изучении старообрядческой книжности: полевая археография (археографические экспедиции) и камеральная (описания рукописных и старопечатных книг). И в том и в другом направлении достигнуты серьезные успехи. Тем не менее, источниковедческая проблематика описания рукописной и старопечатной книги остается актуальной, потому что книга как явление духовной и материальной культуры народа является одной из наиболее информативно емких базовых систем, на которых строятся различные гуманитарные исследования: исторические, литературоведческие, искусствоведческие и другие.

Рукописная книга сегодня предстает как синтетический источник, в котором в свернутом виде представлена многомерная, многоуровневая информация о времени создания книги, текста, о долговременном существовании в последующее время, активное воздействие книги на слушателей и читателей, и таким образом на социальные и духовные процессы в обществе и человеке. Все это заставляет думать о создании новой методики описания, точнее представления и введения редкой книги в научный и культурный оборот. Поскольку книга является особой многофункциональной культурологической системой, в которой содержится большая по объему и очень специфическая информация, возможно существование специальных и универсальных описаний в зависимости от того, какой характер имеет описание, какие используются методы и способы, кому оно адресовано.

Современные исследователи выделяют три основных раздела в описании редкой книги: внешнее описание, содержание и история бытования. На наш взгляд, особый интерес имеет сегодня третий раздел, который предполагает не только крат-

кое упоминание о том, у кого была приобретена книга, а возвращенную информацию о жизни книги в естественной для нее среде (для славянской кириллической книги такой средой является старообрядчество Русского Севера, Сибири, Дальнего Востока). Наблюдение за жизнью книги в среде позволяет понять роль книги в духовной жизни человека христианской культуры. Старообрядческая книга, привезенная в государственное хранилище, часто спасенная от физической гибели, во многом теряет свое предназначение: быть духовной пищей читающему человеку. В лучшем случае ее видят на выставке, ее читает описатель-исследователь и ученый-гуманитарий.

Сама система сегодняшнего описания старообрядческой рукописной и старопечатной книги направлена на анализ общих инвариантных атрибутов, на создание принципиально единой основы описания, которое должно быть емким и оперативным. Это неизбежно ограничивает наше представление об источнике, хотя способствует учету и сохранению рукописного наследия. Тем не менее, настало время представить книгу как уникальное явление. Коммуникативные отношения между источником и адресатом более сложные, чем мы представляем сегодня в разделе бытования книги. Разнообразие среды, с которой взаимодействует личность (и создателя, и читателя, и ее исследователя), заставляют кодиколога расширять и углублять представления об описываемой книге.

В качестве новой методики описания рукописной и старопечатной старообрядческой книги предлагается создание электронного археографического атласа определенной территории. Археографический атлас в компьютерном варианте будет представлять собой систему, которая позволит учесть данные как камеральной, так и полевой археографии.

Картографический метод широко применяется в гуманитарных науках уже в начале XIX в. В настоящее время известны археологические карты, лингвистические и диалектологические атласы. Идея археографического атласа не нова сама по себе, принципиально новым является методика обработки уже накопленных материалов и сбор новой информации.

Составлению археографического атласа должна предшествовать работа по определению основных черт книжной культуры определенного региона. Поэтому очень важны: и вопросник, по которому собирается материал, и методика его собира-

ния, и записи полевых дневников, и сами принципы картографирования (сплошное обследование населенных пунктов, однородность и неоднородность разных районов территории с точки зрения наличия археографических памятников), а также фото-, аудио-, видеоматериал.

Археографический атлас должен стать сводом археографического материала о рукописной, старопечатной книге, в ее территориальном представлении. Атлас в компьютерном варианте поможет по-новому определить сами принципы картографирования (наложения различного типа карт) и таблиц, позволяющих обобщить конкретные материалы полевых дневников, картотек и опросников. Таким образом, археографический атлас даст сведения о территориальном размещении книжных собраний, отдельных интересных находок в прошлом и настоящем, о носителях и хранителях древней книжной культуры, о самой книге и ритуале чтения, что позволит, в конечном счете, максимально полно представить с помощью современной техники информационные пласты, содержащиеся в рукописной и старопечатной книге, кроме того, он может быть основой для различных аспектов изучения старообрядческой культуры в целом.



**Н.А.Кобяк, Т.А.Круглова**

(г. Москва)

## **Проблемы описания старообрядческих рукописей Русского Севера в составе территориальных книжных собраний\***

**В** камеральной археографии одним из принципиальных является вопрос о степени подробности описания как рукописи в целом, так и отдельного сочинения. Традиционно достаточной признается точная передача заглавия и начала текста. Считается, что именно эти два элемента делают текст "узнаваемым". Указанный подход, вероятно, оправдан для описания произведений, не имеющих внутренних составных частей, хотя и для них, как показывает практика описания рукописей, этого не всегда достаточно. Например, начало "*Тайну цареву добро есть таити (хранити)...*" имеет ряд старооб-

рядческих сочинений: а). Сказание диакона Федора об Аввакуме, Лазаре и Елифани<sup>1</sup>; б). Глава восьмая из "Писем страдальческих" протопопа Аввакума<sup>2</sup>; в). Сочинение о правой вере и об Антихристе<sup>3</sup>; г). Старообрядческая переделка сочинения Арсения Суханова "Прение с греками о вере"; д). "Беседование поморян с пустынножителями Ладожского скита о крещении"<sup>4</sup>. Кроме того, аналогичное начало имеет ряд сочинений нестарообрядческого происхождения: Слово св. Нифонта к верным из Измарагда, Житие Марии Египетской Софрония Иерусалимского. Тем более такой подход ограничен для описания сложных по структуре сочинений.

В археографической литературе подробную роспись структурных частей пока имеет незначительное количество сочинений старообрядческих авторов: прежде всего, это сочинения Аввакума<sup>5</sup>, Спиридона Потемкина<sup>6</sup>, сочинения, связанные с именем патриарха Никона<sup>7</sup> и др. Между тем, точная информация о структурных частях сочинения (номенклатура названий частей, их количество и последовательность, заглавие и начало каждой части) может служить важным подспорьем в определении полноты исследуемого текста, его атрибуции, выявлении специфики, соотнесении текста с другими редакциями того же сочинения и т.д. Примером подобной полной росписи и на ее основе изучения истории конкретного сочинения может быть исследование Н.Ю.Бубнова о "Книге Спиридона Потемкина"<sup>8</sup>.

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

Подобная методика требует больших затрат сил и времени, но она с первых же шагов дает неожиданные результаты. Особенно впечатляют новые данные о включении сочинений, известных ранее как самостоятельных, в состав других компилятивных произведений. Так, например, выясняется, что старообрядческое сочинение "О галстуках", известное как самостоятельное по спискам конца XVII - начала XVIII вв.<sup>9</sup>, вошло в беспоповское анонимное сочинение "О нововведениях в одежде и украшениях"<sup>10</sup>, написанное по свидетельству переписчика, в

1750г. Сочинение "О галстуках" включено в рукописи из собрания Хлудова №280 в обширную подборку текстов, осуждающих ношение "чюждаго одеяния", косметические украшения, применяемые женщинами - "мушки", "натиране ланит" и т.д.<sup>11</sup>

Другое сочинение "Канон, певаемый во время сочетания брака, или Чин брачному молитвословию", автором которого в книге В.Г.Дружинина<sup>12</sup> назван Г.Л.Скачков, входит как глава в "Устав брачный", приписанный другому автору - П.О.Любопытному<sup>13</sup>. Основанием для последней атрибуции стали, вероятно, инициалы "С. и Л.", указанные в заглавии "Устава брачного" и расшифрованные как Светозаров Павел Львович (исходя из предположения, что "и" перепутано копиистом с "п"). Нам представляется, что учитывая включение в данную подборку сочинение "Канон, певаемый во время сочетания брака", эти же инициалы могут быть раскрыты как Скачков Гавриил Ларионович (исходя из предположения, что "и" было перепутано копиистом с "г", а также из того, что Скачкова, перешедшего от старообрядцев-беспоповцев небрачного согласия к старообрядцам брачного согласия, вопросы обоснования законности бессвященнословного брака могли особенно волновать).

Таким образом, подробная роспись состава сложного сочинения может стать в ряде случаев исходной точкой при выявлении некоторых вех в его создании, установлении его источников, определении авторства и т.д.

<sup>1</sup> Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. - СПб., 1912. - С. 272 - №3.

<sup>2</sup> Дружинин В.Г. Писания... - С. 21-24 - №66.

<sup>3</sup> Бубнов Н.Ю. Сочинения писателей старообрядцев XVII века. - Л., 1984. - С. 65.

<sup>4</sup> Дружинин В.Г. Писания... - С. 331 - №225.

<sup>5</sup> Бубнов Н.Ю. Сочинения писателей старообрядцев... - С. 31-32.

<sup>6</sup> Дружинин В.Г. Писания... - С. 231-235; Бубнов Н.Ю. Сочинения писателей старообрядцев... - С. 13-15.

<sup>7</sup> Дружинин В.Г. Писания... - С. 219 - №14-17.

<sup>8</sup> ТОДРЛ. - Л., 1985. - Т. 40. - С. 345-363.

<sup>9</sup> Бубнов Н.Ю. Сочинения писателей старообрядцев... С. 57.

<sup>10</sup> Дружинин В.Г. Писания... - С. 337. - №257.

<sup>11</sup> ГИМ. Собр. Хлудова №280.

<sup>12</sup> Дружинин В.Г. Писания... - С. 251. - №3.

<sup>13</sup> Дружинин В.Г. Писания... - С. 189. - №9.

\* Работа ведется при финансовой поддержке РФНФ (проект № 95-06-17806а)



**Ю.А.Грибов**

(г. Москва)

## **Вологодские старообрядческие лицевые рукописи середины XIX в. в собрании Государственного Исторического музея\***

В работах, характеризующих книжную культуру Русского Севера, убедительно показано, что старинный книгописный промысел сохранялся у старообрядцев Вологодского края вплоть до начала XX в.<sup>1</sup> Археографы, рассматривавшие развитие книгописания в отдельных культурно-исторических зонах Вологодчины, особо отмечали земли, примыкающие к верховьям Ваги и её правому притоку Кокшеньеге. Высказывалось мнение о существовании там в конце XVIII – начале XX вв. «вполне самобытной рукописно-книжной традиции»<sup>2</sup>. Убедительным подтверждением данного тезиса служит выявленный в фондах Государственного Исторического музея комплекс из почти трех десятков иллюстрированных рукописей конца 40-х – начала 50-х годов XIX в.: Музейное собрание №№ 30, 33, 107, 119, 123, 126, 152, 186, 235, 242, 250, 251, 255, 1242, 1341, 2119 (конволют XVII-XIX вв.), 2214, 2424 (конволют XVIII-XIX вв.), 2554, 2590, 2820, 2823, 3121, 3136, 3149; Щукинское собрание №№ 26, 66 392, 765.

В перечисленных памятниках книжности, встречаются или одни и те же, или типологически близкие почерки, а миниатюры и орнаментика отмечены ярко выраженным единством стиля. Удалось установить, что своеобразие почерков, декора и миниатюр очерченного круга рукописей середины XIX в. обусловлено влиянием образцов вологодской старообрядческой книжности предшествующего столетия.<sup>3</sup>



В ряду наиболее характерных декоративных элементов вологодских рукописей XVIII в., перешедших в рукописные книги более позднего времени, можно, например, указать инициалы с изогнутыми мачтами, низ или верх которых украшают орнаментальные элементы в виде крупных раструбов.

Что касается миниатюр, то ремесленные, ярко раскрашенные рисунки пером в рукописях XIX в., по своим художественным достоинствам, конечно, не идущие ни в какое сравнение с искусными вологодскими миниатюрами XVIII в., все-таки генетически связаны с последними. Это проявляется в органичном усвоении художниками XIX в. более ранних художественных форм и деталей, таких, как «трехтравный» позем, фантастические деревья с пышной кроной в несколько ярусов, ланцетовидные травы и крупные ягоды на высоких тонких ножках, огромные цветы с чашечками, словно наполненными крупными плодами.

В состав рукописей середины XIX в., более половины из которых составляют сборники, входят слова и поучения отцов Церкви, статьи из Кормчей, Стоглава, Пролога и Великого зерцала, а также жития святых, патериковые повести, «Библия вкратце», Страсти Христовы, Святцы, выписки летописного характера, Описание града Иерусалима, Хождение Трифона Коробейникова и другие произведения.

В сборниках встречаются старообрядческие сочинения полемической направленности: о патриархе Никоне, о форме креста, о написании имени Спасителя, о сложении перстов. Эти статьи, как и многие другие, указанные выше, сопровождаются иллюстрациями.

Иконографическим источником для некоторых иллюстративных циклов стали цельногравированные издания.<sup>4</sup> Особо отметим, что в одном из сборников помещены четырнадцать рисунков часовень, церквей и монастырей, расположенных по нижнему течению Ваги и далее по Северной Двине до Архангельска. Изображения храмов напоминают зарисовки паломника, запечатлевшего святыни, находившиеся на его пути.

У выделенной группы рукописей XIX в. бумага чаще всего с водяными знаками и штемпелями бумажных фабрик Вологодской губернии: Мартьяновых, Турунтаевских, Соколова, Колесова, Кофтыревой и Ивановой. Ряд рукописей имеет локализующие владельческие и читательские записи, в боль-

шинстве из которых упоминаются деревни и волости на севере Тотемского уезда, а в одном сборнике фигурирует Кулойская волость Вельского уезда Вологодской губернии. По-видимому, все эти книги создавались в крестьянской среде, в мастерских, находившихся на территории к северу от Тотмы, между средним течением рек Кокшеньга и Кулой. В пользу такого вывода говорит и диалектная особенность рассматриваемых рукописей – мена «ч» и «ц», характерная для социально-культурных зон, издавна входивших в сферу новгородской колонизации.

Выявленный в собрании Отдела рукописей ГИМ круг памятников, несомненно, может быть расширен за счет привлечения материалов из других книгохранилищ. Однако уже и теперь сложилась прочная основа для дальнейшего исследования вологодской старообрядческой рукописно-книжной традиции.

---

<sup>1</sup> **Поньрко Н.В.** Федор Антонович Каликин - собиратель древних рукописей //ТОДРЛ. - Л., 1980. - т. XXXI - С. 447; **Бубнов Н.Ю., Петрова Л.А.** Археографическая экспедиция на Тарногу летом 1984г. //Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги БАН. 1985. - Л., 1987. - С. 258-266; **Амосов А.А.** Книгописная мастерская тарногских крестьян Каликиных //Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. - Новосибирск, 1982. - С. 131-137; Русский рисованный лубок конца XVIII - начала XX в. Из собрания Государственного исторического музея //Сост. И автор текста **Е.И.Иткина.** - М., 1982. - С. 32-34.

<sup>2</sup> **Памятники письменности** в музея Вологодской области: Каталог-путеводитель. Ч. 1: Рукописные книги /Сост. **А.А.Амосов, М.Ю.Алексеева, В.В.Морозова** и др. - Вологда, 1982. - С. 10.

<sup>3</sup> **Грибов Ю.А.** Вологодские лицевые рукописные книги XVIII века из собрания ГИМ //Труды ГИМ. - М., 1991. - Вып. 100. - С. 192-199.

<sup>4</sup> **Грибов Ю.А.** Образ Святой Земли в лицевом рукописном "Хождении Трифона Коробейникова" //Богословские труды. - М., 1998. - № 35 (в печати).

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 94-04-06378)



## «Удорский дневник» крестьян старообрядцев Рахмановых-Палевых-Матевых

**В** последнее время все чаще внимание исследователей привлекает творчество писателей Русского Севера. Особое внимание уделяется "самосмышлению" северных крестьян XIX-XX вв., которое выражалось зачастую в виде различных дневниковых записок и эпистолярного наследия. Это произведения старообрядцев Носова<sup>1</sup> и Карпова<sup>2</sup>, неизвестного томского старообрядца<sup>3</sup> и пермяка Бурмакина<sup>4</sup>, сочинения троицкопечорского крестьянина Кунгина<sup>5</sup>, дневники тотемского крестьянина Замараева<sup>6</sup> и зыряннина Рассыхаева<sup>7</sup>.

Представителями удорского старообрядческого рода Рахмановых-Матевых-Палевых составлен еще один памятник, который мы называем "Удорским дневником". Этот род существует на реке Вашка в селе Пучкома в Удорском районе республики Коми вот уже два столетия. В родовой библиотеке насчитывается несколько десятков рукописных и старопечатных книг, имеются книги гражданской печати, а также эпистолярное наследие.

Становление рукописно-книжной традиции в Удорском крае было связано с появлением здесь в конце XVIII в. старообрядчества. Распространение раскола в этих местах было обусловлено притоком крестьянского населения с Пинеги и Северной Двины. Русские крестьяне-переселенцы с течением времени смешались с местным коми населением, во многом сохранив свой уклад жизни и продолжив рукописную традицию Поморья, на основе которой сложилась местная удорская книгописная традиция. С XIX в. ее носителями являются старообрядцы, коми по национальности. Основная масса населения этого района принадлежала к филипповскому согласию.

"Удорский дневник" находится в сборной рукописно-конволюте XIX-XX вв., хранящейся Республиканском краеведческом музее в Сыктывкаре. Впервые рукопись была описана В.И.Мальшевым в 1958 г.<sup>8</sup>, а затем в конце 1980-х гг. она получила научное описание в рамках республиканской программы по выявлению и описанию памятников письменности на территории республики Коми<sup>9</sup>. И всякий раз разновременные части

данной рукописи рассматривались как нечто цельное. Действительно, рукопись в оригинале не имеет названия, которое объединяло бы разные части. Однако, на наш взгляд, эту рукопись можно считать единым сочинением, и, как показывают наши наблюдения, своеобразным родовым памятником, который создавался представителями нескольких поколений удорского крестьянского старообрядческого рода Матевых-Палевых. Название "Удорский дневник", во-первых, отражает место бытования и регион, который охватывает сведения, содержащиеся в рукописи, во-вторых, слово "дневник" характеризует жанр записей.

Содержанием "Удорского дневника" являются различные сведения, охватывающие почти 100 лет - с 1858 по 1950 г. В нем 5 почерков разных рук. На страницах рукописи можно встретить традиционной для средневековой книжной культуры полуустав, писарскую скоропись XIX в., гражданскую скоропись первой половины XX в.

Создание рукописи шло поэтапно. На первом этапе произошло объединение Месяцеслова и записок И.М.Матева, которое, вероятнее всего, он сам и сделал. Его записи - самая значительная по объему часть рукописи. Они охватывают почти 30 лет (1858-1886 гг.). Скорее всего, вначале И.М.Матев вел разрозненные записи, а затем свел их вместе, обработал их, придал им цельный и законченный вид, переписал их начисто и продолжал вести записи до самой смерти.

Продолжил "Удорский дневник" его сын Я.И.Матев. Он написал небрежным полууставом несколько листов, кратко рассказав о событиях 1886-1898гг. Свою часть он вклеил в рукопись после записей отца.

Затем Василий Матев на отдельных двух листах написал о засухе 1913г. и о событиях первой мировой и гражданской войн. Чуть позже эти листы были дописаны, возможно, М.И.Матевым, а затем он продолжил фиксировать свои наблюдения (1930-1950гг.).

"Удорский дневник" - коллективное творение. Записи в нем велись в разное время и разными представителями рода Матевых-Палевых.

При чтении "Удорского дневника" возникает впечатление, что стержнем повествования для авторов являлись сведения, связанные с крестьянским земледельческим трудом, бытом,

промыслами и т.п. В основном это календарные заметки фенологического характера.

Принцип изложения материала в "Удорском дневнике" - погодный. Объем погодных записей в каждой его части различный, но именно записки И.М.Матеева представляют собой наиболее связный и повествовательный текст, самые детальные и подробные наблюдения и описания. Эти описания, как правило, самым непосредственным образом связаны с крестьянским земледельческим календарем.

Однако и в этом природоописании автору присущи стремления к точности. В описании природных явлений в "Удорском дневнике" важным элементом является особая клишированность стиля. Из наиболее часто повторяющихся формул можно назвать такие: "льод тронулся...", "вода мала была" или "вода большая была, ретко (мало) таких бывает", "сеять начали", "кокушка стала коковать...", "задувал сиверной ветер" или "ветер сиверной стороны", "жать поспело..." и т.д. Определенные формулы погодных записей были выработаны еще И.М.Матеевым для описания повторяющихся из года в год одних и тех же явлений в природе, на которые необходимо обращать внимание крестьянину-земледельцу. Погодные формулы были использованы и всеми последующими авторами "Удорского дневника".

В дневнике присутствуют параллельно две системы временного измерения: земледельческий крестьянский календарь, который соотносится с христианскими праздниками, что отражается и в тексте памятника, например: "Сеяли весною до 1-го числа июня, до дня Дорофея епископа Тирскаго. А жать поспело к 20-му числу июля, т.е. ко св. пророка Ильи" (л. 57, 1864 г.).

Однако на страницах дневника проступает и историко-этнографический контекст. Как правило, это - упоминание о промыслах, ярмарках и т.д.

Встречаются в дневнике достаточно краткие упоминания о войнах и других государственных катаклизмах России, однако и они помещены в хозяйственно-бытовой контекст. Самая развернутая запись связана с событиями русско-турецкой войны. Очень кратко говорится в дневнике о первой мировой войне. Более развернуто повествуется о событиях революции и гражданской войны. Всего несколько скудных, и от этого еще более впечатляющих фраз посвящено Великой Отечественной войне.

На конфессиональной принадлежности старообрядческого рода составители дневника не останавливаются подробно, сведения о ней имеют попутный характер. Упоминание двойного имени в рукописи, вероятно, родственницы Матевых-Палевых - указание на существование одного из радикальных движений в старообрядчестве - скрытничества. Обращение в скрытничество проводилось после определенной подготовки, и Я.И.Матев упоминает о том, как он учил "читать по-старому" в Великий Пост нескольких человек из разных удорских деревень.

Обращает на себя внимание и язык "Удорского дневника". В XIX-XXвв. у коми-старообрядцев существовало три языка, причем сфера применения каждого была достаточно строго разграничена, по крайней мере в сознании носителей этих культурных пластов, происходит разграничение даже на уровне типа почерка. Церковно-славянский язык воспринимался как язык сакральный и использовался при переписке, как правило, богослужебной литературы. Примечательно, что И.М.Матев, прекрасно владевший четким, красивым полууставом, которым написаны его многие богослужебные рукописи, свою часть дневника написал писарской скорописью.

Органично владеют авторы дневника и русским литературным языком. Особенно ярко это проявилось в той части, которая написана И.М.Матевым. Коми язык функционировал в большей мере как разговорный и оказал влияние на русский литературный язык. Это влияние в "Удорском дневнике" прослеживается на разных уровнях: на фонетическом - была произведена замена некоторых звуков в русском языке, так как в коми языке они отсутствуют, что нашло отражение в орфографическом облике слов ("Марла" вместо "Марфа", "поколодало" вместо "похолодало" и др.); на грамматическом уровне - встречается несогласованность в роде существительного и глагола прошедшего времени ("эта холодъ стояла до 9-го числа маяя", "10-го апреля зделался весма тепло", "вода прибыло значительно большая"); наблюдается отсутствие предлогов.

Нельзя забывать и о другом значении данного памятника. Несомненно, он имеет важное народно-хозяйственное значение - в нем содержатся сведения о климате, погоде, земледельческих циклах, которые фиксировались достаточно подробно на протяжении почти ста лет.

Можно сказать, что "Удорский дневник" - это своеобразная энциклопедия, на страницах которой перед внимательным читателем раскрываются разные стороны жизни старообрядческого рода Матевых-Палевых, а в их лице - и северного крестьянства XIX-XX вв.

<sup>1</sup> **Мелихов М.В.** Архив печорского книжника С.А.Носова в фондах научной библиотеки Сыктывкарского университета //Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. - Сыктывкар, 1989. - С. 31-41 и др.

<sup>2</sup> **Карпов И.С.** По волнам житейского моря: Воспоминания //Новый мир. - М., 1993. - №1. - С. 7-76; Маркелов Г.В. Жизнеописание пермогорского крестьянина И.С.Карпова //ТОДРЛ. - СПб., 1993. - Т. 47. - С. 423-429.

<sup>3</sup> **Приль Л.Н.** "Островной летописец" //Труды Томского объединенного историко-архитектурного музея. - Томск, 1995. - Т. VIII. - С. 183-222; она же. Аспекты старообрядческого дневника: "Божий мир" и "апостольская община" //Труды Томского... музея. - Томск, 1996. - Т. IX. - С. 155-164.

<sup>4</sup> **Барминская Н.Н.** Дневниковые записи семьи Бурмакиных //Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. - Сыктывкар, 1990. - С. 71-72.

<sup>5</sup> **Макеева Е.Э., Панчишина Н.Ф.** Крестьянский бытописатель //Родники Пармы. - Сыктывкар, 1993. - С. 114-129.

<sup>6</sup> **Дневник** тотемского крестьянина А.А.Замараева. 1906-1922 гг. /Публ. В.В.Морозов, Н.И.Решетников. - М., 1995.

<sup>7</sup> **"Дневные записки"** усть-куломского крестьянина И.С.Рассыхаева (1902-1953) /Вступ. ст. и подгот. текста Т.Ф.Волковой и В.В.Филипповой; пер. В.В.Филипповой; ком. В.А.Семенова. - М., 1997.

<sup>8</sup> **Мальшев В.И.** Рукописные книги Сыктывкарского республиканского музея Коми АССР //Археографический ежегодник за 1962 г. - М., 1963. - С. 403-408.

<sup>9</sup> **Памятники** письменности Коми АССР: Описание рукописей Республиканского Коми краеведческого музея (г. Сыктывкар - рукопись подготовлена к печати).



О.Н.Спичак  
(г. Сыктывкар)

## Лингволистический анализ одной "воинской формулы" в позднем тексте- интерпретации традиционного древнерусского сюжета

В центре нашего внимания текст конца XVIII в. "Сказание о Мамаеве воинстве"<sup>1</sup>, который входит в состав рукописного старообрядческого сборника-конволюта, хранящегося в научной библиотеке Сыктывкарского государственного университета<sup>2</sup>. Это произведение есть интерпретация традиционного древнерусского сюжета о событиях 1380 г. Бытование этого популярного сюжета в старообрядческой рукописной традиции - факт знаменательный, поскольку культура русского старообрядчества представляет собой такой особый "тип народной культуры, где письменный книжный язык и соответствующие тексты являются для этой культуры наряду с устными ее полноправными формами"<sup>3</sup>. Сыктывкарское "Сказание" - пример жанра, принадлежащего "зоне пересечения" устной и письменной формы, тексты которой демонстрируют их очевидное взаимодействие на уровнях стиля, традиции и функции.

Целью лингволистического анализа текста "Сказания" является определение функции взаимодействия разнотилевых элементов (книжных, народно-разговорных, деловой речи); при этом в основе анализа - обязательное изучение реализованных в тексте устной и письменной традиции. Предприняв такое исследование, мы пришли к заключению, что язык и стиль памятника полностью "укладываются" в рамки характерного для этноконфессиональных групп типа словесности, так как здесь взаимодействуют элементы и книжно-письменного, и устно-поэтического языка. Однако, образцовая древнерусская форма "воинского" повествования в "Сказании о Мамаеве воинстве" нарушена, и его нельзя квалифицировать как типичную "воинскую" повесть<sup>4</sup>.

Здесь рассматривается анализ только одной "воинской формулы" в контексте повествования - поединок между русским и татарским богатырями. На наш взгляд, это "общее место" для всех литературно-письменных "воинских" повествований и для



устных эпических текстов подтверждает не только известную связь литературы и фольклора, но и ярко демонстрирует своеобразие языка и стиля сыктывкарского "Сказания".

Описание поединка в "Сказании" - характерный пример переплетения в языке памятника элементов разных языковых стилей. Поскольку содержательную основу эпизода составляют фольклорные тексты, то элементы языка устно-поэтических произведений преобладают в данном описании; разговорные образования естественным образом присутствуют здесь как элементы собственно авторских включений; авторскими, как нам кажется, следует считать и сочетания терминологического характера (*ремение подпружное, румарное битие*), поскольку ни в фольклорных текстах, ни в воинских повествованиях указаний на такой вид оружия, способов битвы нет, и автор, вероятно, обозначает необходимые для его повествования реалии и действия по образцу известных ему терминологических образований.

Анализ только одной "воинской формулы" в контексте "Сказания" позволяет убедиться в том, что *Locī commipes* реализуется здесь в ином, нежели в книжно-письменных повестях, языковом и стилистическом оформлении. Автор "Сказания" больше тяготеет к перенесениям в текст повествования эпических мотивов и элементов устно-поэтического языка, безусловно "разбавляя" их элементами разговорной речи. Таким образом, народная языковая стихия составляет основу "воинских" эпизодов и мотивов в "Сказании о Мамаеве воинстве".

<sup>1</sup> Мелихов М.В. Сказание о Мамаеве воинстве //ТОДРЛ. - Т. 42. - С. 389-403.

<sup>2</sup> Памятники письменности в хранилищах Коми АССР. Ч. 1. Рукописные собрания. - Сыктывкар, 1988.

<sup>3</sup> Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. - М., 1993.

<sup>4</sup> Спичак О.Н. Язык и стиль поздних интерпретаций традиционного древнерусского сюжета ("Сказание о Мамаеве воинстве" по списку конца XVIII в.): Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. - СПб., 1994.



**Ю.В.Маслова**  
(г. Москва)

## **Журнал «Церковь» как исторический источник**

Старообрядческий журнал "Церковь"<sup>1</sup> - информативно насыщенный источник, интересный не только историкам церкви, но и самому широкому кругу исследователей. Он выходил с января 1908г. по октябрь 1914г. и издавался вместо прекратившей существование газеты "Слово правды"<sup>2</sup>. Журнал еженедельный, хорошо иллюстрированный, обозначен как "старообрядческий церковно-общественный", выходил при участии еп. Михаила (П.В.Семенова), Я.А.Богатенко, М.И.Бриллиантова, Л.В.Быстрова, Д.С.Варакина, Ф.М.Гуслякова, А.А.Павлова, А.С.Рыбакова В.Е. и Ф. Мельниковых, и др. Журнал имел бесплатное приложение<sup>3</sup>.

Для краткости изложения рассмотрим журнал за 1914г., наиболее богатый историческими фактами и сведениями по истории старообрядчества и по истории России в целом. Разделами журнала за этот год были: Обзор печати, Среди миссионеров, Ответы редакции, Церковно-общественная жизнь, Из жизни господствующего и иных вероисповеданий, Объявления. В других номерах появлялись разделы: Религия и наука, О монастырях и иночестве и др.

Каждый номер еженедельника открывался общеобразовательной в религиозном смысле статьей<sup>4</sup> или посвященной ближайшему церковному празднику, начинающемуся посту и т.д. Важно отметить, что журнал давал сведения не только о приемлющих белокриницкую иерархию, но по другим старообрядческим согласиям (беглопоповцам, беспоповцам). Особенно интересны в этом плане "Обзоры минувшего года" Ф.М.Мельникова. Из них можно получить представление об истории старообрядчества в целом. О жизни старообрядцев, приемлющих белокриницкую иерархию, можно узнать из раздела "Церковно-общественная жизнь". Раздел построен так, что информация о нем дается отдельно по каждой губернии и даже по населенным пунктам. Это значительно облегчает работу исследователя. Здесь освещены те события, которые, на взгляд

редакции, наиболее значительны: открытие новой церкви, назначение священника в приход, проезд видных гостей и т.п. Есть и такая информация: "В текущем году постигла наш журнал уже вторая кара. Московский комитет по делам печати наложил арест на №6 журнала "Церковь" за заметки: "Замыслы патриарха Никона" и "Не церковь, а государственное ведомство". Против редактора И.П.Федорова возбуждено преследование по 73-й ст. угол. улож. Трудно становится писать в России"<sup>5</sup>.

В обзоре печати можно встретить не только отношение старообрядцев к господствующей церкви, но и узнать о том, что думает последняя о старообрядцах. Наряду с полемикой с авторами частично или полностью публикуются их статьи. Диктовалось это и остротой затрагиваемых тем, и желанием не быть голословным. Например, под заголовком "Старообрядческое христосование и Иудино лобзание" читаем: "этот крик черносотенного органа, что старообрядцы - "новые жиды", нам нужно всегда помнить"<sup>6</sup>. Перед этим комментарием редакции была полностью воспроизведена статья из газеты "Русское знамя".

О негативном отношении к старообрядцам свидетельствует и раздел "Среди миссионеров" с материалами дискуссий, проходивших между старообрядцами и представителями других согласий и конфессий. В одном из таких разделов читаем: "В приходы священнослужители назначаются по рекомендациям епархиального миссионерского совета, известные своею ненавистью к старообрядцам"<sup>7</sup>. И далее говорится, что диакон Сумского прихода Архангельской губернии Петр Орлов основал общество ревнителей веры во имя преп. Елисея. Приведены отдельные параграфы из устава общества, свидетельствующие об этой ненависти.

Для того, чтобы быть готовыми к любой дискуссии и умело отражать нападки, старообрядцы вынуждены были следить за жизнью своих оппонентов. В журнале публикуются факты, которые зачастую в невыгодном свете показывали другие конфессии. Например, мы можем узнать о самоубийстве епископа Белгородского Иоанникия: "Страшное наказание Божие тяготееет над иерархией господствующей церкви. Каждый год члены ея кончают самоубийством"<sup>8</sup>. Принимая во внимание, что историки церкви имеют тенденцию приукрашивать историю господствующей церкви, знание этих фактов - неоценимо. Благодаря публикациям журнала можно более объективно реконструиро-

вать историю православия. Этой же задаче служат и отдельные статьи о жизни страны. Так, о Григории Распутине говорится: "Недавно о нем волынский архиепископ Антоний поведал, что этот старец имеет столь огромное значение в делах церковных, что его слушается даже сам глава церкви, обер-прокурор синода В.К.Саблер"<sup>9</sup>.

Взаимодействие старообрядцев с окружающим миром заключалось не только в противопоставлении себя другим вероисповеданиям и дискуссиях в защиту веры. Большое внимание уделялось также вопросам науки и образования. Каких-нибудь специальных разделов по этим вопросам в журнале нет, но тем не менее, статей много. Например, В.Сахаров пишет, что наука не противоречит Библии, доказывает достоверность ее<sup>10</sup>. А в одной из статей неизвестного автора утверждается: "Школьный вопрос и старообрядчество теперь вопрос боевой"<sup>11</sup>. Старообрядцы не ограничивали свое образование только школой. Немало статей посвящено старообрядческому институту и училищу. В одиннадцатом номере за 1914 г. можно познакомиться с проектом института, а в восемнадцатом номере прочесть о закладке здания богословско-учительского института на Рогожском кладбище<sup>12</sup>. Немногим ранее - другое важное событие: "В Москве учреждается новое старообрядческое общество под названием "Культурно-просветительное". Оно ставит себе целью: выяснять и удовлетворять правовые общественные и материальные нужды старообрядчества; побуждать интерес к изучению прошлого и настоящего старообрядчества, его истории, литературы, быта, искусства"<sup>13</sup>. Инициатором создания общества выступил П.П.Рябушинский. Был созван специальный съезд, который должен был утвердить устав общества. В задачи его входило не только изучение мнений, но и распространение знаний о старообрядчестве.

Последнее было далеко не лишним, о чем свидетельствует статья из Официального отдела. В редакцию попал документ, показывающий, что даже в военном ведомстве не знают, что такое старообрядчество. Документ этот - приказ главнокомандующего войсками Туркестанского военного округа. В нем - требование присылать в штаб округа сведения о новобранцах, в том числе, об их вероисповедании: "в перечислении вероисповеданий, отдельно указаны старообрядцы, отдельно поморцы и отдельно - "австрийская секта". Очевидно, командующий

войсками не знает, что "австрийской секты" совсем нет на свете"<sup>14</sup>. Официальный отдел содержит не только подобные курьезы, но и важную информацию из Государственной думы, касающуюся старообрядцев.

В истории старообрядчества, как и в истории всей России, оставила след война 1914г. Из журнала можно узнать об отношении старообрядцев к войне, организации госпиталей, совершаемых молебнах "о победе над врагами России". Мы узнаем о буднях русской армии день за днем. Хроника войны, данная кое-где по числам, интересна как исторический документ. Из некоторых статей можно узнать о конкретной роли старообрядцев в военных действиях, например, о том, как казак войска Донского Козьма Крючков стал первым георгиевским кавалером-старообрядцем<sup>15</sup>.

Следует еще упомянуть о статьях журнала, посвященных белокриницкой иерархии, старообрядческих монастырях, священнослужителях и мирянах, внесших свою лепту в дело процветания старообрядчества.

Несмотря на лояльность старообрядцев по отношению к власти и царю, на их благодарность за Высочайшие указы 17 апреля 1905 и 17 октября 1906гг., некоторые номера журнала запрещались. После окончательного запрещения решением Московского окружного суда (последний номер вышел 19 октября 1914г.) в том же оформлении и той же редакцией стал выпускаться еженедельник "Слово Церкви".

Итак, давая самые разнообразные сведения о старообрядчестве, журнал "Церковь", на мой взгляд, является важным историческим источником по истории России начала XX в.

<sup>1</sup> **Церковь.** Старообрядческий церковно-общественный журнал. - М., 1908-1914. - (Печатался в типографии П.П.Рябушинского).

<sup>2</sup> **Слово правды.** - М., 1905-1907. - (Газета старообрядцев, приемлющих священство белокриницкой иерархии).

<sup>3</sup> **Друг земли.** Сельскохозяйственный вестник /Сост. А.А.Зубрили. - М., 1909-1914; Чтение для семьи, школы и народа /Сост. еп. Михаил. - М., 1914.

<sup>4</sup> **Евангелие и мир** //Церковь. - М., 1914. - С. 379-382; Гигиена духа //Там же. - С. 401-403.

<sup>5</sup> **Вторая кара** //Там же. - С. 169.

<sup>6</sup> **Старообрядческое христосование...** //Там же. - С. 406-407.

- <sup>7</sup> Среди миссионеров // Там же. - С. 585-586.  
<sup>8</sup> Самоубийство епископа // Там же. - С. 77.  
<sup>9</sup> Плоды религиозной темноты // Там же. - С. 92.  
<sup>10</sup> Сахаров В. Библейский потоп и современная геология // Там же. - С. 251-255.  
<sup>11</sup> Старообрядчество и школьный вопрос // Там же. - С. 9.  
<sup>12</sup> Церковно-общественная жизнь // Там же. - С. 444-445.  
<sup>13</sup> О старообрядческом культурно-просветительном обществе // Там же. - С. 168.  
<sup>14</sup> Незнание старообрядчества // Там же. - С. 120.  
<sup>15</sup> Первый георгиевский кавалер-старообрядец // Там же. - С. 776.



**В.П.Ершов**  
 (г. Петрозаводск)

## **Фольклорно-мифологические истоки образов старообрядческой иконы «Архангел Михаил - воевода»**

Сюжет этот любим и распространен на Севере. В Музее изобразительных искусств Карелии имеется довольно большая коллекция икон с этим сюжетом.

Красноликий всадник на огненном коне мчится в темно-синей сфере, которую несут четыре ангела по темно-зеленым земным просторам. На земле - белокаменные строения, холмы с кустиками трав и деревьями, ниже - в бездне (мире мертвых) поверженный Сатана и разрушающийся город. Вверху, над сферой темно-синее небо с Луной и Солнцем, в верхнем левом углу Престол и Вседержитель (Христос). Поля равноширокие, охристые с темно-синей опушкой. На полях Медост (Модест) и Власий. Текст на полях почти не сохранился. По фрагментам можно узнать, что писан он был поморским уставом.

Для творческого почерка иконописца характерно соединение традиционно техники с народными, самобытными чертами иконописи Севера. Изучая подобные иконы Э.Смирнова пишет, что в них "подкупает наивное опрощение отдельных сцен", "пропорции фигур становятся непомерно приземистыми или преувеличенно вытянутыми", "лица напряженные и хмурые"<sup>1</sup>.

Таковы лики на нашей иконе - широкие, крестьянские, опрощенные и Архангела, ангелов, Христа-Вседержителя. Черты наивного реализма ощущаются и в движениях Архангела, ангелов, Сатаны, в изображении огненно-коасного коня, в декоре каменной архитектуры. Это живое творчество таит в себе особое обаяние, так характерное для искусства Севера. Но еще более права Э.Смирнова, говоря, что в иконописи Севера "мирское, светское... переплетается с церковным: старые народные верования сливались с христианскими обычаями"<sup>2</sup>. Этот пласт народных верований, питаемый древнейшими мифологическими родниками, мы и попытаемся проследить.

Икону я отношу к кругу старообрядческих произведений. Именно они были, прежде всего, хранителями древних традиций. Старообрядцы активно разрабатывали концепцию конца света. Она была для них актуальна, ибо Антихрист, по мнению многих из них, уже пришел на землю.

Эсхатология Апокалипсиса была отправной точкой для иконописца. В его тексте обозначены все образы сюжета: Ангел, сходящий с небес, лицо которого, как Солнце, а над головой радуга, с книгой в руках; небесный Престол с Агнцем, Зверь, Дракон древний, Змей; война Архангела Михаила с Драконом; город Вавилон и др. Текст предлагал верующему столь емкие символы-видения, что для каждого времени и толкователя "при разнообразии человеческих умов и способностей, всегда находится новая точка зрения"<sup>3</sup>.

Для старообрядцев XVIII в., испытавших на себе все ужасы гонения, была несомненна власть Антихриста в мире и тексты Откровения давали блестящую возможность показать это и напомнить о возмездии.

Иконописец показывает, как четыре летящих ангела в красных одеждах, с золотыми крыльями влекут темно-синюю сферу, в которой, как Христос в славе, несется всадник, повергающий копьём Сатану-Антихриста. Он сидит на огненно-красном коне, темно-зеленый хитон перекрыт красным плащом, вокруг огненно-красного лика неправильный золотой нимб, на ногах алые сапожки, золотое крыло стремительно вырывается вверх, за пределы сферы.

В богомильских учениях Михаил прямо называется Сыном Божиим. Это, конечно, было известно старообрядцам.

Теперь пора обратить внимание на деталь иконы, которая всегда выпадала из поля зрения искусствоведов. У алого всадника прилепилось декоративное облачко. Это не что иное, как пчелиный рой. Пчелы в этом сюжете несут важную мифологическую нагрузку. Они выводят нашу мысль на макро-сюжет: пчелы олицетворяют космогоническое начало - они мощное орудие Бога в борьбе со злом, такое же как огонь, молнии, стрелы, копье. Известна их контаминация с огненными всадниками - Егорием, Клией, Индрой. Пчелы еще одно подтверждение изоморфности Михаила Христу: одна из версий мифологии (бретонская сказка) связывает происхождение пчел из слез распинаемого Христа, а в раннехристианском искусстве пчела символизировала восставшего из смерти Христа, его бессмертие.

В русском народном сознании пчела была "божьей пташкой". Являясь атрибутом Архангела Михаила, пчела должна каким-либо образом указывать на его потусторонние функции. И, действительно, рой пчел символизирует души умерших, о которых обязан заботиться Архангел. Они в то же время - знак смерти, гибели враждебного мира.

Мифологическое пространство нашего героя поистине неисчерпаемо. Его воинская доблесть неожиданно соседствует с аграрными функциями. Он стоит в одном ряду с умирающими и воскрешающими богами (Адонисом, Осирисом, Христом), которые в сознании земледельцев ассоциировались с плодородием земли, ее пробуждением и обновлением. Мифологическая традиция видит в Михаиле культурного героя, обучившего людей земледелию, скотоводству, ремеслам. На известной новгородской иконе XV в. "Чудо о Флоре и Лавре" Архангел Михаил держит в поводу двух коней, а по краям - святые Флор и Лавр, которых он обучил управлять лошадьми. Зная это, мы под другим углом посмотрим на Модеста и Лавра на полях нашей иконы: они являются знаками, указателями на аграрную силу всадника, обновляющего землю, изгоняющего из нее зло.

Теперь нам, пожалуй, пора обратиться к земле. Это темно-зеленое пространство, простирающееся почти до верхнего поля иконы. Изображение позема - еще один из аргументов в пользу старообрядческой атрибуции. Как верно замечает В.Г.Дружинин, "на иконе изображение бедной северной природы, напоминающей тундру, покрытую мхом, с растущими на ней



низкими елками"<sup>4</sup>. Подобное написание иконописного пейзажа С.Н.Павлов относит к признакам поморской иконы<sup>5</sup>.

Народная эстетика и народная философия строятся на антитезе: свет - тьма, зло - добро, красиво - безобразно. Красоте противостоит зло. Темно-зеленый цвет поэма - это символ приземленности, власти материального, земного над духовным, знак морального падения. В мире власть Антихриста. Умозрение в красках связывает воедино традиционный сюжет иконы с идеями, чаяниями и надеждами старообрядчества.

Перейдем теперь к бездне, куда сброшен дьявол. В собрании нашего музея нет ни одной иконы, на которых изображение Нижнего мира было бы одинаковым. Это касается и сатаны. Вот уж где возможность для иконописцев отступить от канона! На нашей иконе граница между землей и адом едва намечена белильной линией, темно-зеленый позем сливается с темно-зеленым пространством бездны. И это символично! Сатана властвует на земле и под землей. Бездна - еще один фольклорно-мифологический образ иконы. Черты фольклорности мы уже ощущаем в той неопределенности местонахождения этого мира, что характерно, например, для сказки. Мы можем предположить, что он подземный, хотя ничего специфически подземного там нет. Можем интерпретировать и как дно моря, что также часто упоминается в сказках. Последнее предположение более вероятно, ибо зыбкие белильные травинки создают впечатление воды. Текст на нижнем поле икон указывает на морское пространство.

Следующий фольклорно-мифологический образ иконы - это Змей, Сатана, Антихрист. В основе сюжета иконы лежит древний миф о змееборце - повествование о поединке между Громовержцем и Змеем. Распространен этот сюжет и в русской сказке.

На нашей иконе Сатана имеет человеческую природу. Как и положено отрицательному персонажу он изображен на иконе в профиль, волосы "шишем"; он обнажен, крылат, хвостат, трехглав, две личины находятся на месте хвоста у срамных уд. Иконный образ Змея соединяет в себе черты птицы, змея и животного. Чтобы понять мифологический облик нашего иконописного змея, важно обратить внимание на его местонахождение. Он страж мира мертвых у стены крепости-града.

Рассмотрим Верхний мир - Небо. Охристая выпуклая линия с горками отделяет узкую темно-синюю полосу неба от темно-зеленой земли. Слева, в облаке - Престол с Христом и солнце, справа - луна. Светила имеют человеческие личины. У всех народов почитание Неба как главного божества, светил, звезд было связано воедино. Согласно Библейской энциклопедии небо - это атмосфера, небесная твердь с луной, солнцем и звездами (завеса, предназначенная в последний день Суда на уничтожение); но это еще и невидимый, невещественный мир, где Престол Божий, ангелы и праведники. Это Лоно Авраамово, Рай, Небесный Иерусалим. Таковым оно и изображено на иконе.

Русское православие сохранило множество древних, дохристианских представлений и обрядов, обычаев и верований. Солнце и луна среди них занимают не последнее место. Поклонение славян солнцу носило всеобщий характер. В мифологии славянских и германских народов оно уподоблялось могучему царю, Владыке мира, ему давался трон пурпурный, золототканый Престол в золоченых палатах. Скифы-сколоты даже считали себя потомками Солнца. Естественно, что в народной памяти, несмотря на жесточайшие гонения со стороны церкви славянской религии, сохранилось сакральное отношение к Солнцу и Луне. И особенно среди староверов. Его чтили как Бога, им клялись, им проклинали, в заговорах его упоминали рядом с именем Христа. Это понятно, если учесть, что Солнце есть образ Славы Божьей, которое не только дает жизнь, но и просвещает, укрепляет очищает. Старообрядцы считали себя носителями истинной Славы Божьей. И потому Солнце было их символом и Богом.

Но как небесные свидетели великой битвы добра и зла Солнце и Луна появляются на небе в последний раз. Новый Иерусалим не будет иметь нужды ни в солнце, ни в Луне, ибо Слава Божия осветит его.

Солнце - Престол - Христос - Архангел Михаил - пчелы - огненный конь - Дракон... Это метафорический ряд. Каждый из элементов этого ряда - метафора. Солнце - метафора Христа, Архангел Михаил - метафора Христа и солнца, конь - солнце, пчелы - метафора Христа, Михаила и коня, Дракон - антипод Солнца и Христа. Видимые образы и метафоры создают стройную картину символического звучания, в которой каждый эле-

мент сопрягается с другими, усиливает их энергетическое воздействие, расширяет пространство их притяжения аналогий, идей, образов.

Создается круг с четко обозначенным центром в композиции иконы. Круг с точкой - это сфера с Архангелом Михаилом-Христом-Солнцем. В ней идея обновления жизни после освобождения из-под власти Антихриста. Это единственный символ, который нельзя перевернуть, поставить с ног на голову - это добро, которое всегда остается самим собой.

Однако, в композиции сюжета четко просматривается и вертикаль. По существу, это проекция круга, поставленного на ребро. Если круговая композиция выражает внутреннюю, скрытую схему, так называемый мифологический план сюжета, то вертикаль - это мировое древо, видимое каждому. Иногда композиция иконы даже подчеркивает ее трехчленное деление. Указателями на эту вертикаль являются пчелы и кони.

Таким образом, мифологический контекст иконы "Архангел Михаил - воевода" связал все отдельные детали в полнокровное христианское произведение, в центре которого - древний змебороческий миф, не зная которого, нельзя понять все глубины этого сюжета.

<sup>1</sup> Смирнова Э. Живопись Обонежья. XIV-XVI вв. - М., 1967, - С. 79.

<sup>2</sup> Там же. - С. 64.

<sup>3</sup> Толковая библия или комментарий на все книги св. Писания. Петербург 1904-1913. - (Ротапринтное издание. Институт перевода Библии. - Стокгольм, 1987. - С. 51).

<sup>4</sup> Дружинин В.Г. К истории крестьянского искусства в Олонецкой губернии //Художественное наследие Выгорецкой поморской обители. - изв. АН СССР. Т. 20; №15-17. - Л., 1926. - С. 1482.

<sup>5</sup> Павлов С.Н. Старообрядческая поморская икона: вопросы атрибуции //СПб, фонд культуры. Программа "Храм": Сб. Материалов. Вып. 6. - СПб, 1994. - С. 122.

\* \* \* \* \*

## **Династия невянских иконописцев Богатыревых**

**Во** второй половине XVIII - первой половине XIX в. Невьянск был признанным центром иконописания на Среднем Урале. Наиболее плодотворное влияние на невянскую школу иконописи оказала династия иконописцев Богатыревых. Они представляли собой ведущую мастерскую невянского иконописного промысла, ориентированного на торгово-промышленную верхушку старообрядчества - купцов, заводо-владельцев, золотопромышленников, а также старшин старо-обрядческих общин.

В основе творчества Богатыревых лежат поволжские (ярославские) иконописные традиции. Для их работ характерны точный рисунок и предельно выразительная линия; строго уравновешенная композиция и динамичные ракурсы персонажей в клубящихся драпировках; интерес к многофигурным композициям и миниатюрам в клеймах с очень тонким, изящным письмом; изображение "палладианских" палат с барочной орнаментовкой и элементов реального пейзажа (округлые увалы вместо традиционных лещадок); использование темно-коричневого санкиря и вохрения личного "в белизну"; умелое сочетание "темновидного" стилизованного лика со свободной постановкой фигур и глубиной фона; стереотипность ликов и патетических жестов; обработка доличного с применением цвечения и чернения золота; обилие листового и твореного золота; любовь к роскошно орнаментированным деталям и простран-ным пояснительным надписям и подписям; колористическая гамма с преобладанием двух цветов - красного и зеленого, данных в сложной градации; и, наконец, плотный "костяной" левкас и высокое качество изготовления иконных досок.

С конца XVIII в. на Урале шел процесс образования старо-обрядческих общин, способных собрать большие средства на строительство культовых сооружений, их отделку и украшение иконами, а потому недостатка в заказах невянские мастера не испытывали.

Известно, что предки Богатыревых появились в Невьянске в начале 1740-х гг. Согласно ревизской сказке 1816 г., в Невьянском заводе жили уже три семьи приписных крестьян Богатыревых: Ивана Васильевича, Ивана Афанасьевича, Кондратия Акинфовича.

Пока не установлено, где и у кого учился ремеслу первый известный мастер Иван Васильевич Богатырев. Скорее всего, у местного невянского иконописца. Как вполне сложившийся иконописец, он начал работать самостоятельно с 1776 г. Иконописцы сами учили сыновей своему ремеслу, по возможности, полному, то есть доличному и личному письму. Старший сын Ивана Васильевича Михаил стал учиться у отца в 1790 г., а младший Афанасий - восемь лет спустя, когда Михаил был уже сложившимся мастером. Обучение велось по прописям отца и других невянских мастеров. Некоторые иконы Богатыревых дошли до нашего времени и хранятся в музеях Екатеринбурга и Санкт-Петербурга.

С 1814 по 1823 г Богатыревы пишут иконы для домового молельни купца первой гильдии Л.И.Расторгуева. Заказ был настолько большой, что его выполняли одновременно с Богатыревыми еще несколько иконописцев из Невьянска. В 1824 г. Богатыревы начали писать иконы для нового каменного храма - Никольской церкви в Екатеринбурге<sup>1</sup>. К этому времени они были уже зрелыми, многоопытными художниками. Сам факт, что им предложили столь крупный и почетный подряд, каким был заказ на иконы для иконостаса единственной на территории Сибири и Урала старообрядческой церкви, говорит о большом авторитете иконописцев Богатыревых среди старообрядцев и высоком уровне их мастерства.

В 1830-е гг. Богатыревы написали по заказу екатеринбургского купца-старообрядца С.И.Баландина большую икону "Рождество Христово", а в 1940 - икону "святой мученик Савва Стратилат" для домашней тайной молельни екатеринбургского же купца второй гильдии С.Л.Тарасова.

В 1845 г. был принят закон, запрещающий раскольникам заниматься иконописанием и по которому "не допускались к записи в иконописные цехи никаких сект раскольники. Если кто, скрыв принадлежность свою к расколу, поступит в сей цех, или, записанный в оный, совратится в раскол, таковой из цеха исключается, подвергаясь в первом случае и наказанию за лож-

ные показания перед судом"<sup>2</sup>. Некоторые раскольники Невьянского завода обратились к с просьбой, чтобы им дозволено было закончить уже начатые подрядные иконописные работы под наблюдением местного начальства. На эту просьбу Екатеринбургский Секретный совещательный комитет повторно предписал невянскому исправнику "воспретить решительно раскольникам заниматься иконописанием и иметь за сим строгий надзор"<sup>3</sup>. Относительно Богатыревых исправнику было особо указано: "Упорнейших и закоренелых раскольников - Михаила и Афанасия Богатыревых иметь в особенном замечании и наблюдать за ними строго"<sup>4</sup>.

Одной из причин столь пристального внимания властей к Богатыревым было, вероятно, то, что в иконе "Рождество Христово" на дворце царя Ирода они изобразили двуглавого орла - малый российский государственный герб и символ царской власти. Использование темы "Рождества Христова" для политической аллегии - сопоставления царя Ирода и царствующих в России Романовых - является беспрецедентным фактом отражения в иконописи социального протеста старообрядцев и ставит икону Богатыревых "Рождество Христово" в ряд уникальных исторических памятников. Но главной причиной постоянных притеснений Богатыревых было не иконописание, которым они продолжали заниматься, а их активная "сектаторская" деятельность. С середины 1820-х гг. Михаил и Афанасий были старшинами Невьянского старообрядческого общества, его поверенными и депутатами. Как люди грамотные и весьма искусные в тонкостях своего вероучения, они выступали в качестве посредников и ходатаев перед местными властями и правительством России по духовным делам, входили в сношения со старообрядческими общинами. Богатыревы до конца дней своих были под строгим секретным надзором как "закоренелые раскольники... особенно замечательные по хитрости их и связям с единомышленниками"<sup>5</sup> и стояли на первом месте в списках главных лиц, поддерживавших раскол в Невьянске.

Первые печатные материалы о Богатыревых-иконописцах появились в 1883 г., когда был опубликован дневник надворного советника С.Д. Нечаева, производившего "исследование о расколе" в Пермской губернии. Он писал после встречи с ними: "Я был приятным образом поражен степенною, умною физиономией, приветливым и вместе с тем важным разговором этих

художников. Один из них имел счастье поднести своей работы икону Казанской Божьей матери покойному государю и удостоился в награду получить золотые часы: не маловажное для здешних старообрядцев обстоятельство! Они теперь уверяют, что государь отменно любил древнее письмо. Дед, сыновья и внуки занимаются одним искусством с великим успехом"<sup>6</sup>.

Это письменное свидетельство современника Богатыревых примечательно непредвзятостью и живостью самой зарисовки. Оно добавляет яркие штрихи к облику ведущей династии невянских иконописцев. Несомненно, они были разносторонне одаренными личностями и достаточно для своей среды образованными людьми. Они способны были не только создавать произведения подлинного искусства, но и в качестве старшин и депутатов отстаивать права старообрядческой общины. Интересна и такая деталь: Афанасий Богатырев, например, мог вести беседу "неглиже перебирая клавишами фортепиано"<sup>7</sup>.

Кроме Богатыревых-иконописцев в Невьянском заводе жили еще две семьи, родоначальниками которых были Афанасий и Акинфий Богатыревы. Их потомки занимали различные административные должности, начиная с писцов, конторщиков, кассиров, бухгалтеров и приказчиков и кончая управляющими заводами. Родственные и религиозные связи трех кланов Богатыревых переплетались с их деловыми интересами, являясь основой взаимного протекционизма. По роду своей деятельности они были тесно связаны с екатеринбургскими купцами-старообрядцами, которые, в свою очередь, являясь старшинами екатеринбургского старообрядческого общества, имели прочные связи с невянскими старшинами и входили в круг основных заказчиков иконописной мастерской Богатыревых. Располаясь крупными денежными средствами общины, старшины не только строили церкви и украшали их иконами, но и периодически ссужали деньги под проценты и вкладывали их в торговлю, проявляя присущую старообрядцам оборотистость.

<sup>1</sup> Надеждин Н.И. Старшины Екатеринбургского раскольничьего общества // Братское слово. - 1889. - Т. 2. - С. 686.

<sup>2</sup> ЦГИА. Ф. 43, оп. 1, д. 171-172; д. 55, л. 138; ГАСО. Ф. 24, оп. 23, д. 5168, л. 286.

<sup>3</sup> ГАСО. Ф. 43, оп. 2, л. 176-176 об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 52-52 об.

<sup>5</sup> Там же. Оп. 3, д. 6647, л. 118-118 об.

<sup>6</sup> Дневник С.Д.Нечаева //Братское слово. - 1883. - Т. 2. - С. 750-751.

<sup>7</sup> ГАСО. Ф. 43, оп. 3, д. 102, л. 1-1 об.



**М.Л.Рягузова**  
(г. Каргополь)

## **Символ креста в старообрядческой медно-литой пластике**

**И**зучение собрания фондовых коллекций Каргопольского музея - дело сравнительно недавнее. Рассмотрим коллекцию медного литья, относящуюся к истории старообрядчества. Она, как и другие коллекции, начала формироваться в конце прошлого столетия любителем старины и основателем музея К.Г.Колпаковым. Все предметы были найдены на территории Каргопольского уезда. И до сих пор не редкость, когда местные жители предлагают нам медно-литые изделия XVIII-XIX вв., которые являются самыми распространенными памятниками старообрядчества на Каргополье.

Вся коллекция медного литья составляет 95 единиц хранения. Основная часть ее относится к старообрядческому поморскому литью, появление которого связано с основанием в Поморской области в 40 км от Повенца Выговского общежительства. История создания, расцвета и роспуска Выговской обители довольно хорошо известна<sup>1</sup>. Наше исследование касается литейного производства, возникшего в начале XVIII в.

При создании ремесленных и хозяйственных построек общежительства наряду с "кожевной", "кузнецкой", "чоботной" была построена также и "медня"<sup>2</sup>. Из текста устава Выговского общежительства следует, что здесь было массовое производство медных литых изделий ("створов" и "крестов"), контроль за изготовлением и распределением которых был строгим<sup>3</sup>.



Наиболее ярко религиозно-философские позиции выговских староверов воплощены в поморских крестах. В вопросе о форме и сути креста выговцы отстаивали твердые позиции не только по отношению к официальной церкви, но и к значительной части старообрядчества. Они признавали только одну иконографическую схему - восьмиконечный крест, тот, на котором был распят Христос. Форма и содержание креста обоснованы в сочинениях основателей Выговской обители братьев Андрея и Семена Денисовых и каргопольца Даниила Матвеева. В коллективном труде "Поморские ответы" выговцы утверждают трисоставный Христов крест и отвергают двучастный "латинский крест", ссылаясь на святых апостолов, святых отцов и всю древлеправославную церковь "яко греческую, тако и православную"<sup>4</sup>.

В коллекции музея имеется несколько видов крестов поморского литья: кресты-тельники разных размеров, вероятно мужские и женские, так называемые "листки" со стилизованным растительным орнаментом по контуру, атрибутами распятия на лицевой стороне и текстом молитвы кресту - на оборотной. Большая группа поморских крестов - "аналойные" (у старообрядцев-беспоповцев кресты и Евангелия находились на аналоях). В отличие от крестов-тельников, где Распятие изображено схематично, на аналойных - подробное изображение сцены распятия<sup>5</sup>.

Композиция представляет собой восьмиконечный крест. На верхнем конце креста на плате изображен Спас Нерукотворный. По краям верхней горизонтальной перекладины - летящие ангелы с платами в руках. В средней части этой перекладины на две строчки надписи: "ОБРАЗЪ НЕРУКОТВОРЕННЫЙ" и "АГГЛИ ГДНИ", а по нижнему краю: "ЦАРЬ СЛАВЫ". В углах средней горизонтальной перекладины - личины Солнца и Луны за свернутыми облаками, иллюстрирующие слова: "небеса свишаа Солнце померче, Луна в кровь преложися". По нижнему краю перекладины текст: "КРЕ/С/ТУ ТВОЕМУ ПОКЛАНА Е/М/СА ВЛ/А/Д/Ы/КО И С/ВЯ/ТОЕ В/О/СКРЕСЕНИЕ ТВОЕ СЛАВИМЪ". В верхней части в центре надпись: "С/Ы/НЪ Б/О/ЖІЙ". В центре композиции - распятый на восьмиконечном кресте Христос. За крестом вид Иерусалима. Крест и обрамляющие его с двух сторон копьё и трость - на горе Голгофе и изображение разверну-

того вправо черепа Адама. Нижняя часть креста также имеет сопутствующие надписи: "К" (копье), "Т" (трость), "НИКА", "ГГ" (гора Голгофа), "ГА" (глава Адама). На кресте с распятым Христом монограммы: на верхней перекладине - "IC XC", на крес-

чатом нимбе - "OHN", под косою перекладиной - "МЛ" (место лобное), "РБ" (раб божий).

Большое распятие (39 см) отличается от распятий меньших размеров изображением под лобным местом процветшего куста.

Еще один вид поморских крестов - киотный<sup>6</sup>. Сцена Распятия на нем представлена еще более подробно. Полностью повторяется композиция и иконография рассмотренного креста, но дополнена четырьмя фигурами скорбящих. Они изображены на двух прямоугольных пластинах, примыкающих к средней и нижней горизонтальным перекладинам восьмиконечного креста. На левой пластине предостоят Богоматерь и святая Марфа, на правой - Иоанн Богослов и Лонгин, кисть правой руки которого вложена в двуперстное знамение.

Символ Распятия - важнейший знак христианства разрабатывался и был воплощен в выговском литье еще в первой четверти XVIII в., что можно видеть на лицевых оборотах складней.

Поморские складни, как и кресты, привлекают тщательной продуманностью формы и содержания. Почти квадратные створки соединяются шарнирами. При складывании они плотно прилегают одна к другой. На трехстворчатых и двухстворчатых складнях, на верхних гранях имеются ушки для подвески.

Изображение креста Христова с обязательными элементами выговской схемы - непрменный признак поморского литья. Крест Господень, в зависимости от типа складня, имел различное оформление. Наиболее ранним отмечается двухстворчатый складень с изображением Ветхозаветной Троицы и Богоматери Знамение<sup>7</sup>, на лицевом обороте атрибуты выговского креста Господня. Его изображение имеет более упрощенный вариант и говорит о неокончательно разработанной схеме выговских атрибутов распятия. По размерам это совсем небольшой складень (7,5 на 3 см) в сложенном виде. За ним сохранился термин поморская панагия. Створки складня равнозначны по размерам и при складывании плотно прилегают одна к

другой. Можно предположить, что его конструкция предназначена для ношения предметов, святых даров, что и оправдывает утвердившееся название - панагия.

В отличие от двухстворчатых складней, трехстворчатые разнообразны по содержанию и размерам. Наиболее известен складень "Деисус с предстоящими"<sup>8</sup>, так называемая "девятка", по числу персонажей, представленных на створках складня. Размер его небольшой 6,7 на 5,8 см в сложенном состоянии. К сожалению, в музейной коллекции он в единственном экземпляре.

На центральной створке складня изображение Деисуса. В центре, на престоле - восседающий Вседержитель с книгой, раскрытой на словах: "придите ко мне все труждающиеся..." Справа Вседержителю предстоит Иоанн Предтеча, слева - Богоматерь. Правая рука Иоанна показана в двуперстии. В левых руках предстоящие держат свитки с текстами. На левой створке с Евангелиями в руках предстоят апостол Иоанн Богослов, Никола Чудотворец и Филипп митрополит. На правой створке предстояние открывает Ангел-Хранитель с мечом и восьмиконечным крестом, за ним - Зосима и Савватий Соловецкие.

В этом складне читаются те позиции, которые отстаивали выговские старообрядцы. Обостренность сюжета - ожидание Страшного Суда - нашло наглядное выражение в композиции складня: в предстоянии избранных святых и готовности общинников предстать пред "Грозным Судьей", характеризует начальный, очень напряженный этап жизни пустыни.

Наиболее часто встречающийся из поморских складней - четырехстворчатый "Двунадесятые праздники"<sup>9</sup>. Он имеет также свое неофициальное название - "утог" за сходство форм и солидный вес. Содержание складня, последовательность расположения двунадесятых праздников, евангельские сюжеты говорят о зрелости взглядов выговцев, о правильности образов и сути христианства. Складень многосложен по своему содержанию. Продуманность иконографии и повествовательность складня таковы, что подобно литературным сочинениям выговцев, он является наглядным воспроизведением их христианских воззрений.

Складень имеет четыре навершия над каждой створкой в виде кокошника. На лицевом обороте изображение Креста Гос-

подня со словами "Кресту твоему поклоняемся Владыко и Святое воскресенье твое славим".

Евангельские сюжеты расположены на внутренних сторонах створ в событийном порядке. В каждом навершии - евангельские сюжеты со сценами, в которых содержится восьмиконечный крест. Крест для выговцев был не просто напоминанием о Голгофе, но он предстает во всей многогранности своего откровения.

Один из кульминационных моментов евангельской истории - Распятие Иисуса Христа, изображен в навершии первой створки. Божественная сущность Христа подчеркивается изображением его Нерукотворного Образа.

В композиции второго навершия - изображение Троицы Новозаветной в ореоле небесных сил под предводительством архангелов Михаила и Гавриила, с изображением евангелистов в образах-символах: лев - Иоанн, орел - Марк, ангел - Матвей, телец - Лука. Царство Отца и Сына и Святого Духа с крестом - в центре, который можно трактовать как крест в лоне Превечного Совета. На третьем навершии - праздник Воздвижения Креста, который еще означает поклонение Кресту Святой Церкви, становление Земной церкви. Этот сюжет является как бы продолжением навершия четвертой богородичной створки, где изображена композиция "Похвала Богородице". В клеймах этой створки разворачивается похвала наиболее почитаемым на Руси иконам Богородицы: Тихвинской, Владимирской, Смоленской, Знамения.

Одним из главных признаков в атрибуции меднолитых старообрядческих икон является изображение креста на них. Культурные предметы из меди самые многочисленные и распространенные. Доступность и легкость в обработке позволяли изготавливать миниатюрные и высокохудожественные предметы. Осуществить это можно было лишь в крупных центрах, одним из которых и стала Выговская обитель.

Изучение коллекций медного литья из фондов Каргопольского музея позволяет поставить ряд вопросов для дальнейшего исследования темы по старообрядчеству. Один из насущных вопросов: насколько широко распространялось влияние культуры староверов-выговцев на Каргополье?

Этот и другие вопросы позволят изучить фондовые коллекции иконописи, дерева, металла и другие, что невозможно осуществить без проведения реставрационных работ.

<sup>1</sup> Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. - СПб., 1862.

<sup>2</sup> Фролова Г.И. Медное литье // Культура староверов Выга: Каталог. - Петрозаводск, 1994. - С. 18-30.

<sup>3</sup> Принцева М.Н. К вопросу об изучении старообрядческого медного литья в музейных собраниях // Научно-атеистические исследования в музеях. - Л., 1986. - С. 47-68.

<sup>4</sup> Фролова Г.И. Указ. Соч. - С. 20.

<sup>5</sup> КИАХМЗ, инв. № 51-М, 57-М.

<sup>6</sup> КИАХМЗ, инв. № 61-М, 46-М.

<sup>7</sup> КИАХМЗ, инв. № 14-М, 15-М.

<sup>8</sup> КИАХМЗ, инв. № 12-М.

<sup>9</sup> КИАХМЗ, инв. № 41-М, 43-М./

\* \* \* \* \*

**И.Н.Шургин**

(г. Москва)

## **Часовни Кенозерья как памятник крестьянской старообрядческой культуры**

Среди разнообразных памятников народной культуры, сохранившихся в окрестностях Кенозера, наиболее характерным для этой местности являются деревянные часовни. В недавнем прошлом они по одной-две стояли в каждом селении или рядом с ним. Часовни как функциональный тип культовых построек издавна были распространены по всему Русскому Северу, но далеко не везде в XVIII-XIX вв. (а именно к этому времени относятся рассматриваемые здесь памятники) их концентрация была столь же высокой, как в районе Кенозера.

До сих пор часовни Кенозерья в качестве местного историко-культурного феномена не рассматривались, есть только краткие художественно-описательные публикации о некоторых из них<sup>1</sup>. Автору удалось познакомиться с большинством этих памятников в натуре летом 1976 г., когда в составе экспедиции

Центрального совета ВООПИК проводил архитектурное обследование селений части побережий Кенозера. На основе собранных тогда материалов, а также некоторых, соответствующих тематике данного исследования библиографических источников, автор попытался систематизировать кенозерские часовни в функциональном и архитектурном отношении и выяснить причины их интерпретации в данной местности.

В XVIII-XIX вв. понятие "часовня" объединяло сооружения весьма различные как по назначению, так и по внешнему виду. Согласно словарю В.И. Даля это, во-первых, - "молитвенный дом, храмик без алтаря, где можно только служить часы (не литургию)", во-вторых, - отдельное маленькое строение, или пристрой, с иконами и лампадой; часовни этого рода ставятся в виде памятника, или на распустьях, на родниках или над престолом бывших церквей"<sup>2</sup>.

Часовни первого рода служили основными культовыми постройками в скитах старообрядцев-беспоповцев, в частности, поморцев-выговцев. Подобное значение они имели и в деревнях, жители которых придерживались поморского вероучения.

В XVIII-XIX вв. часовни ставились не только без разрешения официальных властей, но даже вопреки неоднократным прямым запретам со стороны последних, всячески борющихся с расколом. Есть основание считать, что устраивая свои часовни без официального разрешения крестьяне непосредственно продолжали давнюю традицию самоуправления в религиозной жизни, особенно укрепившуюся на Севере в период второй половины XVI- - XVII вв. В то время часовни, как и церкви, играли роль не только религиозных, но и общественных центров.

В XVIII-XIX вв., как и в предшествующее время, большинство часовен строилось по обетам, то есть по обещаниям, дававшимся ради избавления от многочисленных невзгод: падежей скота, неурожая, болезней и т.п. Строителями-заказчиками могли быть как жители всей деревни так и несколько или один крестьянин (в двух последних случаях часовни принадлежали только этим людям).

Среди названных В.И. Далем часовен другого рода в XVIII-XIX вв. были распространены и имевшие вид столбов и крестов. В народе их называли уменьшительно "часовенками". Как уточнил в 1870-х гг. этнограф П.С. Ефименко, "в крестах просто вырезаются изображения Распятия, а в столбах вкладыва-

ются литые, медные воздвигательные кресты, иконы задерживаются пеленами; сверху их иногда привешиваются куски разной материи, узорчатого полотна или холста, на которых вышиваются кресты<sup>13</sup>.

Среди существующих часовен Кенозерья можно найти соответствие большинству из вышеперечисленных примеров их функциональных разновидностей. Это часовни-кресты: один - у начала старого тракта, ведущего от деревни Тамбич-Лахта к городу Пудож; два других - в центре деревни Тарасово, через дорогу от часовни. К этим памятникам прикреплены куски белой материи с вышитыми крестами. Высокий крест, но не открытый, а заключенный в маленькую клеть, расположен за деревней Тыр-Наволок, у лесной тропы.

Однако, большинство культовых памятников на Кенозере - это именно часовни, архитектурной основой которых является клеть - прямоугольный четырехстенный сруб под двускатной кровлей. Подобные строения находятся или за деревнями: в лесу (Бор, Горбачиха), у воды (Минино), в поле (Немята, Карпово) и т.п., или - в центре деревень (Вершинино, Тарасово).

Если часовни Кенозерья поставить в один архитектурно-типологический ряд, то первыми в нем окажутся простейшие постройки, такие, например, как стоящая у дороги за деревней Тырышкино. Эта часовня настолько мала, что входная дверь заняла всю ее западную стену, и не хватило высоты для устройства потолка. Внутри, на полке у восточной стены стояла всего одна икона, из-под которой спускался плат с вышитым крестом, а рядом и ниже были развешаны полотенца. Сходна с тырышкинской элементарностью формы, но крупнее ее, часовня в деревне Шишкино - чистая клеть с крестом на коньке кровли.

Постройки в виде деревенских амбаров: четырехстенный сруб с бревенчатым фронтоном навесом и предместьем перед входом (Шлепино, Косицыно, Городок), занимают следующее место архитектурно-типологического ряда. По существу их разновидностью являются памятники, конструктивно усложненные и архитектурно обогащенные трехсторонними галереями и небольшими колокольницами над западной частью последних (Горбачиха, Зехново).

Часовни с сенями или притворами (Карпово, Тарасово), а также с восьмигранной колокольницей над западным отделени-

ем (Бор, Горбачиха) представляют заключительную стадию планового и объемного развития культовых построек Кенозерья. Среди них особой архитектурной выразительностью выделяются памятники с высокой, клинчатой кровлей с полницами (которые опираются на развитые повалы сруба молельни), главой на цилиндрической шее и крестом (Вершинино, Глазово). Интерьер часовен этой типологической группы отличается завершенностью: восточную стену полностью закрывает иконостас, который дополняется еще иконами так называемого неба - каркасного потолка в форме усеченной пирамиды.

Регионом с большой концентрацией часовен в XVIII-XIX вв. было также Прионежье, на востоке граничащее с Кенозерьем. В деревнях его восточной части (Пудожского края) стоят часовни, совершенно аналогичные кенозерским. Кроме того, на кладбищах деревень, расположенных ближе к Кенозерью, еще можно встретить большие намогильные срубы, которые только по высоте уступают одночастным клетским часовням и не имеют входной двери.

С севера к Пудожью прилегает другая часть Прионежского региона - Заонежье. Там сохранились известные клетские часовни, архитектурно гораздо более развитые и выразительные, чем в Пудожье и Кенозерье, хотя они строились и перестраивались в основном в то же время. В частности, в Заонежье распространены большие часовни, двух- и трехчастные (с трапезной и притвором), с высокими восьмигранными шатровыми колокольнями над западными отделениями. Они богато украшены резьбой, покрывающей детали кровли, которая иногда усложнена уступом в нижней части (Леликозеро, Селецкое). Принимая во внимание такие факты, как, с одной стороны, одинаковость датировок и сходство архитектурных форм, а с другой, большее развитие и совершенство последних в Заонежье, по сравнению с Пудожьем и Кенозерьем, логично заключить: архитектурный импульс развития клетских часовен на этих землях исходил именно из Заонежья (здесь уместно вспомнить, что и традиция устройства потолка-неба, по мнению Т.М.Кольцовой, идет отсюда же<sup>4</sup>).

В Заонежье и Пудожье с конца XVII до середины XX в. располагались центры поморского старообрядчества: Палеостровский монастырь на острове Онежского озера, Даниловский и другие скиты близ реки Выг. Исследователями старообрядче-



ской художественной культуры установлен факт влияния произведений искусства, созданных в скитах Выгореции (икон, книжной миниатюры, резьбы по дереву и др.), на крестьянское искусство Заонежья, в частности, на росписи бытовых предметов (мебели, прялок и др.) и резьбу намогильных деревянных столбиков, по формам очень близких вышерассмотренным часоценкам. Данный факт, в свою очередь, дает основание предположению в том, что и архитектура выговских скитов могла оказать влияние на крестьянское строительство широких окрестностей.

Судя по известным изображениям XVIII-XIX вв., в центре Даниловского и Лексинского скитов-монастырей находились часовни - большие постройки, состоявшие из двусветной молельни, обширной трапезной и сеней, но при этом остававшихся клетскими. Рядом с часовней стояла большая колокольня, сруб которой, восьмерик на четверике, завершался ярусом звона под высоким шатром.

Принимая во внимание характер архитектуры культовых построек в выговских скитах, представляется не случайным, что в Заонежье и Пудожье, а также Кенозерье почти не встречается часовен других архитектурных типов, кроме клетских. Вместе с тем, часовни в скитах и заонежских деревнях отличаются одни от других расположением колокольни: в первом случае колокольня - отдельное сооружение, во втором - композиционно активная часть единого строения. Причина отличия, вероятно, в том, что в деревнях Заонежья часовни испытали воздействие как архитектуры старообрядческих центров, так и ближайших православных церквей. От первых они восприняли размеры колокольни, иногда даже гипертрофированные (Кавгора), от вторых - прием соединения колокольни и храма в единое здание. Родившись в Заонежье в XVIII в. эта архитектурная композиция распространилась в XIX в. и на тесно связанные с ним (в частности, узами старой веры) земли Пудожья и Кенозерья.

Но влияние старообрядчества на крестьянскую культуру было гораздо шире: оно дало идеологическую опору для сохранения стародавних традиций, в том числе церковного самоуправления, что и выражалось в повседневном самовольном строительстве часовен.

---

Алферова Г.В. Каргополь и Каргополье. - М., 1973. - С. 166-170; Гунн Г.П. Каргопольский озерный край. - М., 1994. - С. 69-124.

<sup>2</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка . - М., 1982. - Т. 4. - С. 584.

<sup>3</sup> Юфименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии //Известия ОЛЕАЭ. - М., 1878. Т. 30.- С. 4-8.

<sup>4</sup> Кольцова Т.М. "Небо" и его роспись в памятниках деревянной культовой архитектуры Русского Севера //Памятники русской архитектуры и монументального искусства. - М., 1994. - С. 53-68.



**В.В.Шевелев**

(г. Каргополь)

## Предание о Конь-камне

**В** 1990 г. экспедиция КИАХМЗ обследовала своеобразный памятник "народо-православной" культуры - исполинский валун под названием "Конь-камень", с которым связано предание о предстоящем конце мира. Камень находится на левом берегу Онеги, близ старинного села Конево в Плесецком районе, Архангельской области. Это гранитный валун седловидной формы без видимых следов искусственной обработки. Его размеры: 6,0 х 4,5 м., высота - около 2,5 м. Если смотреть с севера, то он действительно напоминает форму животного.

Согласно преданию, пересказанному А.А.Моисеевым, в 1899г. "... в народе ведется слух, что под конец века (при свето-преставлении) в означенной местности будет кровопролитная битва и война такая сильная, что река Ектыша, впадающая в Онегу, от крови будет яко огненная, а убитые тела поплывут в крови, как головеньки"<sup>1</sup>.

Устная традиция, восходящая к этому "слуху", сохранилась до настоящего времени. "Конь-камень" хорошо известен в окрестностях Конева, а о "каменном коне" (или "окаменелом всаднике") слышали многие жители Каргопольского и Плесецкого районов. По воспоминаниям И.И.Березина (уроженца д. Надконецкая) даже при советской власти население (старообрядцы) верило, что предсказание сбывается и конец света приближается: вселенная уже вся опутана проволоками (линии электропередач), по ней скачут стальные кони и давят людей (танки и трак-

торы), железные птицы летают и клюют людей (самолеты), змеи шипят в каждом углу (радиорепродукторы), люди огнем дышат (курят), деревни без дыма горят (укрупнение деревень).

Перед решительной битвой с воинством Антихриста камень будто бы оживет и превратится в коня, на нем поскачет пророк Илья (по другим версиям - архангел Михаил или Иисус Христос) и затрубит в золотой рог, созывая оставшихся в живых людей на "страшный суд господний"<sup>2</sup>.

Бывавшие у камня паломники, приложив к нему ухо, вслушивались, не дышит ли уже конь. В настоящее время около камня и на его вершине нередко разводят костры, однако, следы какой-либо культовой практики не прослеживаются. Очевидно, что источником легенды являются эсхатологические пророчества каргопольских странников (бегунов) - одной из беспоповских ветвей старообрядчества, распространившейся в верховьях Онеги с середины XIX в.

<sup>1</sup> Моисеев А.А. "Конь-камень" //Олонецкие губернские ведомости. - 1989. - №77. - С. 3.

<sup>2</sup> Березин И.И. Предпоследвеко (перед концом мира), древняя легенда Каргополя (рукопись, 1979) //КИАХМЗ, н.в.ф. 5237-5238.



**Е.В.Шевелова**  
(г. Каргополь)

## **Явление каргопольских именных поясов в контексте старообрядческой культуры**

Пояса "со словами" нередко встречаются как элемент традиционного народного костюма (как мужского так и женского) на Северо-западе России: в районе Пскова, Новгорода, Санкт-Петербурга, а также на Урале и в Сибири. Однако, весьма своеобразны и интересны и Каргопольские именные пояса, что бытовали в самом городе и его окрестностях на протяжении XIX в. и в первой четверти XX в., как можно судить по сохранившимся в надписях датам, материалам, использованным для ткачества и по семейным архивам. (К сожалению "легенды"

большой коллекции поясов в собрании КИАХМЗ практически отсутствуют.)

Традиционными центрами промыслового ткачества на Каргополье был Ошевенск (д. Халуй, Гарь, Погост), район Волосова и Усачева, а также деревни по берегам реки Волошка - т.е. места, где селились и жили старoverы - "скрытные".

Согласно изданным в начале века статистическим сборникам, эти села были центрами, где изготовляли на продажу как полотно, так и кушаки. В промысле было задействовано более 180 мастериц, и за зимний сезон они изготовляли до 9000 одних только кушаков. Их сбывали скупщикам, продавали в Каргополе и на мартовской ярмарке в Троице.

Очевидно, среди узорных кушаков были и пояса "со словами". Такой пояс, длиной от 1,5 до 2,5м. выполнялся на обычном или уменьшенном ткацком станке (ставинах) из шелковых или металлизированных нитей. Реже использовали цветную хлопчатобумажную пряжу. Узор состоял из продольных симметричных цветных радужных полос, обрамляющих центральное "поле" желтого, коричневого или охристого цвета, иногда "золотое" или "серебряное". На среднике "выбирались" черным шелком строгие буквы "устава".

Буквы складываются в слова - благопожелания. Тексты таких поясов представляют широкое поле для исследований. Среди традиционных формулировок, которые сохраняют особенности самобытного говора и орфографии, - посвящения подругам (реже кавалерам), наказы добрых воспоминаний, благословения.

Тексты вполне соответствуют ритуальному значению предмета - оберегать, охранять человека, напоминать ему о дарителе. Характерно, что такие пояса не всегда носили поверх костюма, надевая их "на передник под казачок" так, что концы с характерными сложными кистями (до 9 штук) на плетеных узлах висели свободно с левой стороны.

Очевидно, существует связь между каргопольскими именными поясами и местной школы миниатюры: ее графическим и цветовым строем, книжными текстами. Интересны в этой связи упоминания о том, что иногда миниатюрами занимались женщины-старообрядки.

\* \* \* \* \*

**А.К.Галкин**  
(г. С-Петербург)

## **Страничка из жизни каргопольских староверов первой трети XVIII века**

Статистические и социологические данные в России при всех режимах зачастую не имели ничего общего с истиной в силу идеологизированности этих режимов. Конфессиональное единство русского народа было потеряно еще во второй половине XVIIв. И на Севере, и в Заволжье, и на Дону старообрядцы долго составляли большинство населения. Но мы никогда не узнаем, какой процент «верных чад» Святой Руси ушел в раскол при патриархе Никоне, какую долю составляли старообрядцы в той или иной губернии в XVI<sup>III</sup>-XIXвв.: публиковавшиеся данные имели целью скрыть настоящую картину. До революции об этом говорили прямо. Так в статье об Олонецкой губернии в «Большой энциклопедии подчеркнуто: «... много раскольников разных толков... ; число их по официальным данным (менее трех тысяч) не правдоподобно»<sup>1</sup>.

В связи с распространением старообрядческого раскола государственная церковь и власть прибегала к разукрупнению епархий. В 1682г. была открыта Холмогорская (Архангельская) епархия, к которой ныне относится Каргополь, а в 1828г. – учреждена Олонецкая епархия (Каргополь с уездом входил в нее почти столетие). К сожалению, редкие архиереи были профессиональными миссионерами, еще реже тяга к обращению раскольников наблюдалась у приходского духовенства. И церковь, и государство не раз использовали в борьбе с расколом чисто полицейские меры, прямо противоречащие Христовым заповедям.

Первому архиепископу Холмогорскому Афанасию (Любимову, 1641-1702) посвящена монография профессора-протоиерея В.М.Верюжского (1874-1955)<sup>2</sup>. Ее автор не знал о переписке владыки с митрополитом Новгородским Иовом (письма Холмогорского архиерея

в Новгород не сохранились. Однако известно, что в одном из них архиепископ уведомил митрополита Иова о раскольниках, умножившихся в его епархиях. В ответ митрополит писал: «Похвалю же твою о нещадновселагодствующих овцы мне Богом врученного стада волцех, крыющихся во Онежских и во Олонецких дубрях, ведомость, изьявленную через твое честнейшее писание. А аз Божию всесилною помощь призвав, о том явлю потщание, проклятыя оныя еретики... погубити и искоренити...»<sup>3</sup> О методах искоренения раскола можно судить из письма митрополита Иова от 2 августа 1711г. вице-губернатору С-Петербурга Я.Н.Римскому-Корсакову, в котором он сообщал, что «лживый учитель церковный расколник... Феодосий издше». Смерть он встретил без покаяния, в тюрьме, устроенной для «еретиков» в Новгородском архиерейском доме «Друзии же при нем бывшии и ныне у нас обретающиеся обращаются ко исправлению, но мною яко лестно, - писал митрополит и добавлял: - Молю и о прислании Даниила<sup>4</sup> мнимаго учителя заонежскаго, да Христова вся святая церковь, рекше христианстии людие, отраду примут и спасение во Трисвятом Бозе получат»<sup>5</sup>. Позднее митрополит Иов не только добился заключения в тюрьму еще одного заонежского расколоучителя – Семена Денисова (1682-1741), но и требовал его казни. Лишь когда в феврале 1716г. митрополит умер, Семен Денисов сумел подкупить стражу и бежать на Выг.

Тем не менее, всех староверов невозможно было заключить под стражу. На местах нередко делали вид, что их и вовсе нет. Сами старообрядцы также не считали нужным заявлять о себе. Тем ценнее документы, происходящие из их среды. Один из них в 1730г. поступил в Святейший Синод и приведен в описании его архива<sup>6</sup>. Он позволяет представить, как «во оном Каргопольском уезде в ближних и дальних волостях раскол весьма размножается».

Факт этот открылся случайно. Два монастыря, Кожеозерский и Спасо-Каргопольский, спорили из-за смежной земли. Кожеозерские монахи устроили засаду и, как оказалось, не зря. Они поймали раскольника, «везшего на двух лошадях ворвских монастырскую сеяную рожь». На допросе пойманный подробно рассказал о лесных «жительствах» своих единоверцев – поселениях по 45, 65 и более человек. Там «крестились двоеперстным сложением, ловили себе беглых девок, жили с ними, не венчаясь...». Молиться собирались в часовнях, где службу отправлять могла и «девка..., грамоте умеющая». Одно из крупнейших «жительство» – человек 100 и больше Выговского толка – находилось в Устьмошском стане, за погостом Задняя Дуброва, на реке Чаженге, другое, насчитывающее более 400 человек, - в 25 верстах от него на реке Порма. Об этих раскольнических поселениях прекрасно знало местное духовенство, стремившееся не упустить сво-

ей выгоды. «Священники Почезерской и Кенозерской волостей приезжают не для обучения, чтоб к церкви Божией ходить, но ради собиранья руги». Столь откровенные и без всякого сомнения достоверные показания составляют огромную историко-культурную ценность.

Как свидетельствуют краеведы, в XVIIIв. сами священники Олонецко-Каргопольского края «были нередко склонны к расколу и пред смертью перекрещивались в раскол»<sup>7</sup>.

В СССР основой исторических знаний долго оставался «Краткий курс истории ВКП(б). Сегодня его вытеснили столь же далекие от действительности истории русской православной церкви. На основании домыслов и благочестивых легенд нельзя ни регулировать взаимоотношения конфессий в настоящем, ни прогнозировать изменение религиозной ситуации в стране. Лишь государство может обеспечить объективные исследования, свободные от клерикализма.

<sup>1</sup> Большая энциклопедия. Т. XIV. – СПб., 1914. – С. 389

<sup>2</sup> **Верюжский В.М.** Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Русской церкви в конце XVII века. – СПб., 1908.

<sup>3</sup> Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (СПб). Соф. 1427. Л. 283 об.

<sup>4</sup> Даниил Викулин – бывший дьячек Шунгского погоста в Заонежье; в 1694г. основал «общежительство» на реке Выг (Даниловские скиты).

<sup>5</sup> Отдел рукописей Национальной библиотеки (СПб.). Соф. 1426. Л. 86 об. – 87.

<sup>6</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 10. (1730г.). – СПб., 1901 – Стлб. 630-632.

<sup>7</sup> **Кудрявцев П.**, священник. Краткое историко-статистическое описание Масельско-Паданского прихода, Повенецкого уезда, Олонецкой губернии. (По церковным летописям и архиву) //Олонецкие епархиальные ведомости. – 1904. – №19. – С. 584.

\* \* \* \* \*

**Н.И.Тормосова**  
(г.Каргополь)

## **Волостная структура Каргопольского уезда в конце XIXв.**

История формирований сельских поселений Каргополя начинается в период славянской колонизации Поонежья. Процесс складывания основных поселенческих групп, тесно связанный с интенсивным ростом деревень, относится к периоду активного хозяйственного освоения Северо-Западного Поморья к XIV-XV вв.

Заселение северного региона шло изначально вдоль речно-озерных систем. Это река Онега с ее притоками (Волошка, Кена, Моша и др.) и озеро Лаче с впадающими в него небольшими речками.

Из всех известных форм сельских поселений здесь преобладала деревня, которая обычно концентрировалась на определенных территориях, наиболее удобных для хозяйственной жизни. Постепенно формировались кусты поселений (в среднем от 10 до 60 деревень), что зависело от плодородия земли и близости от основных торговых путей. Обособленные поселенческие кусты в хозяйственном, религиозном и административном отношениях объединялись в особую организацию – волость.

Волостная структура Верхнего Поонежья сложилась к началу XVIв. В дальнейшем, на протяжении пяти веков, до середины XXв. происходит систематическое изменение административно-хозяйственной структуры сельских поселений. Но внутреннее содержание этой организации, сами кусты поселений остаются в неизменном виде до 1960-х гг., когда произошло кардинальное изменение картины сельского расселения не только в Поонежье, но и на всем Севере.

Определим географическое месторасположение основных групп сельских поселений в границах Каргопольского уезда на конец XIXв. Эти границы сложились в конце XVIIIв., когда в результате двухэтапного деления Каргополя на территории



Поонежья было организовано три уезда. Собственно Каргопольский уезд остался в рамках бассейна Верхней Онеги. С 1784 до 1919г. эта территория стала входить в состав Олонецкой губернии. Территорию уезда можно разделить на 6 историко-географических районов:

1 – группы селений вдоль основной водной артерии – реки Онега;

2 – Окологород – территория, тяготеющая к Каргополю, северному и восточному побережьям озера Лаче;

3 – Озерный край (западный район уезда): Лекшмозерская и Кенозерская округи;

4 – бассейн Мошинского озера и реки Моша (восточная половина уезда);

5 и 6 – районы, условно объединяющие селения, которые тяготеют к четырем вышеназванным.

Со второй половины XIXв. возникает параллельное сосуществование исторических названий кустов поселений и вновь введенных волостных наименований. Исторические названия сложились в процессе формирования поселенческой структуры и, в подавляющем большинстве, объясняют особенности географического месторасположения группы селений. Их корни имеют как славянское, так и финно-угорское происхождение. Часть официальных волостных наименований второй половины XIXв. появляются в ходе реформ 1860-х гг. Все они напрямую связаны с названиями деревень, в которых располагались волостные правления.

Для территории по Онеге характерно то, что здесь деревни тянулись вдоль берегов реки практически сплошной полосой. Расстояния между волостями были небольшими: от 3 до 7 километров. Этим объясняется самая высокая численность населения этого района. Всего в Каргопольском уезде в конце XIXв. проживало 77 тысяч человек, из них 27 тысяч – на берегах Онеги. Здесь практически не отмечалось крупных обособленных кустов поселений, а исторические названия имеют славянское происхождение.

Граница самой первой от Каргополя волости – Надпорожской находилась примерно в пяти километрах от уездного города вниз по течению Онеги. Именно здесь начинается первая гряда знаменитых онежских порогов.

В районе устья Волошки располагалась Усачевская волость, состоявшая из двух сельских обществ: Ольховского и Устьвольского. Последнее охватывало правобережье Онеги и низовье Волошки, поэтому историческое название всей волости – Устьвольгская. Но так как волостное правление во второй половине XIX в. разместилось в деревне Усачевская, то и волость стала называться Усачевской. Аналогичным образом произошли переименования в 11 каргопольских волостях. Сохранившая историческое название Волосовская волость, расположилась в низовьях притока Онеги реки Чучекса.

Архангельская волость по документам XVI в. известна как Верхний Бор. Но название «Архангельская» можно считать историческим, так как его появление в XVII в. связано с главным храмом прихода – церковью Архангела Михаила.

Аналогичное явление наблюдается в Троицкой волости, известной в конце XIX в. как Быковская. Территория Быковской волости охватывала берега не только Онеги, но и Чурьегу, впадающей в Кену. Селения по Онеге в XVI в. объединялись общим названием – Нижний Бор, а по Чурьеге – Нижняя Чурьегу.

Мишковская волость объединила самостоятельные старинные волости: Плесскую (расположенную при впадении Кены в Онегу), Бережнодубровскую и Заднедубровскую. Деревни Заднедубровской волости находились примерно в 30 километрах от Онеги в глубине лесов вокруг озера Ильинское. В том районе протекает река Чаженга и берет исток река Порма. В XVIII в. здесь основывается Чаженгский раскольничий скит.

Богдановская волость (она же Усть-Мошская) состояла из сельских обществ: Красовского и собственно Усть-Моши. В волость входили главные деревни – Быковская, Мишковская, Богдановская.

С онежскими селениями были тесно взаимосвязаны кенорецкие и кенозерские деревни, составлявшие западный район. Названия волостей (Кенорецкая и Кенозерская) объясняются их месторасположением – вокруг Кенозера и вдоль реки Кена.

К этой же западной группе можно отнести еще две волости – Лекшмозерскую и Лядинскую. Лекшмозерская округа состояла из четырех удаленных друг от друга гнезд поселений. Три из них располагались непосредственно по берегам Лекшмозера. Лядинская волость, весьма небольшая по количеству деревень, удалена к югу от Лекшмозера на 20 километров.

В юго-восточной части уезда из Никольского (или Мошинского) озера берет начало река Моша, впадающая в Онегу. Ее обширный бассейн через систему волоков связывается с бассейном реки Вага. Земледелие здесь развито слабо из-за обилия болот и желто-подзолистых почв. Кусты поселений весьма малочисленны и достаточно удалены друг от друга. В XIX в. они объединены в крупные волости, получившие все, кроме одной, новые наименования по волостной деревне (Фатьяновская, Большесторонская, Воезерская, Мелентьевская и Андреевская). Занимаемая ими территория обширна: она составляла почти половину Каргопольского уезда. Количество жителей при этом составляло 28% от общей численности населения уезда (деревень – 26%). Составляющие их сельские общества на протяжении предыдущих веков, были самостоятельными, а названия имели корни финно-угорских языков и были связаны с гидронимией края.

Самое многолюдное Мошинское сельское общество охватывало округу Мошинского озера. Оно составляло основу Фатьяновской волости.

Сельские общества Большесторонской волости располагались по берегам рек Лельма, Лепца, Верала. Сохранившая самоназвание Воезерская волость объединяла 4 округи: вокруг Воезера, по рекам Мехреньга, Канакша, Елгома.

Юго-восточная Мелентьевская округа состояла из упраздненных Вохтонской, Вадьинской и Валдиевской волостей.

Деревни Андреевской волости были рассредоточены вокруг Нименского озера, поэтому ее единственное сельское общество так и называлось – Нименское.

На сравнительно небольшой территории Окологорода было сконцентрировано достаточно много селений – 200. Но населенность их, по сравнению с онежскими деревнями, была меньше. Из рек можно отметить только две: на западе – нижнее течение Лекшмы, на востоке – среднее течение Волошки. Окологород можно разделить на две половины. Для Павловской, Панфиловской и Лодыгинской волостей характерно расположение деревень не кустами, а небольшими гнездами равномерно на равнине вблизи Каргополя и северного побережья озера Лаче.

Самая ближайшая к Каргополю центральная Павловская волость с середины XIX в. объединила ранее самостоятельные три груп-

пы: Волковскую, Павловскую и Златоустовскую. В середине XVIв. они насчитывали 90 деревень, в конце XIXв. – 71.

В Панфиловскую волость вошли Ловзангское, Лекшморецкое, и Печниковское сельские общества. Лекшморецкие деревни – единственные в этом районе, расположенные по берегам реки.

К северо-востоку от озера Лаче располагаются небольшие гнезда селений Большая Шалга и Малая Шалга, объединенные Лодыгинской волостью. Наименование Шалга в Каргополье весьма распространено, оно означает «большой вхожий лес» или «дровосека».

Чем дальше от Каргополя на восток, тем кусты селений становятся все более удаленными друг от друга. На берегах Волошки, единственной реки, протекающей по этой обширной территории, в 20 километрах от Большой Шалги выстроилось 12 деревень Ряговской волости.

Особняком располагалась Калитинская волость, занимавшая восточное побережье озера Лаче. С XVI поXVIIIв. этот край был разделен между тремя волостями: Нокольской, Ковежской, Ольгской, состоявшими из четырех небольших поселенческих гнезд. В XIXв. они являлись сельскими обществами Калитинской волости. Нокла – единственная группа селений, расположенных непосредственно на берегах Лаче. Ковежское и Ольгское сельские общества находились на одноименных речках, впадающих в Лаче. Замошье расположилось в стороне, в лесу.

На северо-западе от Каргополя среди болот берет свое начало река Чурьег, впадающая в Кену. В ее верховьях и далее вдоль берегов сформировались Нифантовская и Ошевенская волости, которые тяготеют и к Окологороду, и Онеге.

Наиболее многочисленная Нифантовская волость – совершенно искусственное образование. В нее было включено четыре самостоятельных, достаточно удаленных друг от друга, куста поселений. Первый куст селений на пути из Каргополя состоял из 13 деревень; центром его был Полуборский погост. Столько же деревень, сгруппированных около озера Спасское, объединял Спасский погост. Эта местность долгое время была известна как Верхняя Чурьег.

Непосредственно на берегах самой Чурьег располагался Речно-Георгиевский погост и всего 4 деревни одноименного сельского общества. Но в этих четырех деревнях проживало более тысячи человек (по 250 человек в одной деревне).

В соседнем Красноляжском сельском обществе, удаленном от Чурьег к западу, в одной только деревне Кучепалда, проживало 600 человек. Для сравнения, в Моше проживало, в среднем, 47 человек в деревне, а совсем рядом, в Павловской волости – 37 человек. Многолюдность деревень – одна из основных особенностей Нифантовской и

Ошевенской волостей. По-видимому, именно по причине высокой плотности населения, 15 ошевенских селений были выделены в самостоятельную волость.

Итак. Самую населенную часть уезда составляли районы Онеги, Окологорода и прилегающих к ним волостей. Наиболее многолюдные деревни располагались в центральной части уезда (от Лядин до Конева), объединяющей Нифантовскую, Ошевенскую, Быковскую, Архангельскую, Мишковскую волости и часть Панфиловской волости. Занимающая наименьшую территорию и самая малолюдная – западная округа. Восточный район вместе с прилегающими волостями превосходил запад по территории более чем в три раза, а по населенности – лишь в два раза. Распределение населенности уезда можно объяснить тем, что непосредственно вдоль берегов Верхней Онеги и на территории «каргопольской суши» располагаются более плодородные почвы. Значительное влияние имела близость торговых путей и водной артерии Лаче-Онега. Чем дальше от Онеги к западу и, в особенности, к востоку, тем кусты поселений более удалены друг от друга, рассредоточиваясь на небольших пространствах около озер или незначительных рек.

\* \* \* \* \*

## Список сокращений

- АЕВ - Архангельские епархиальные ведомости  
АССР - Автономная советская социалистическая республика  
БАН - Библиотека Академии наук  
ВООПИК - Всесоюзное общество охраны памятников истории и культуры  
ГИМ - Государственный исторический музей  
ГАСО - Государственный архив Свердловской области  
еп. - епископ  
ИПК - Институт повышения квалификации  
ИРИ РАН - Институт русского языка РАН  
КИАХМЗ - Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник  
МГУ - Московский государственный университет  
НБ ТГУ - Научная библиотека Томского государственного университета  
ОЛЕАЕ - Общество любителей естествознания, археологии и естествознания  
РГНФ - Российский гуманитарный научный фонд  
РГАДА - Российский государственный архив древних актов  
РАН - Российская академия наук  
ТОДРЛ - Труды общества древнерусской литературы  
ЦГИА - Центральный государственный исторический архив

~~~~~

Содержание

От редакции	3
Старообрядчество как социальное явление	6
Раздел 1. География старообрядческих согласий	
Чуракова Н.Н. География старообрядческих согласий на Архангельском Севере	14
Водолазко В.Н. Старообрядцы Архангельской Карелии	19
Сморгунова Е.М. На пути в Выгорецию	24
Меньшакова Е.Г. Печорское старообрядчество	28
Румянцева В.С. Каргополь в новгородском движении раскола XVII века	32
Кулишова С.В. Деятельность противораскольничьей миссии в Каргопольском уезде	35
Аннин Н.Ф. О староверах волосовских	37
Агеева Е.А. Поморское старообрядческое согласие Средней и нижней Волги	41
Морис Р. Староверы в Русской Америке (Аляска)	48
Раздел 2. Проблемы изучения старообрядчества	
Дутчак Е.Е. Человек и трансцендентный мир	49
Смилянская Е.Б. Микрокосмос верхокамского старообрядца	53
Меняйленко М.К. О социальном значении духовного опыта	56
Никитина С.Е. Роль старообрядцев в нестарообрядческих поселениях Севера	61
Юхименко Е.Ю. Выговская литературная традиция каргопольских событий	63
Онучина И.В. Федоринова И.Л. Северное старообрядчество в очерках каргопольского краеведа К.А.Докучаева-Баскова	69

Фишман О.М. Мотивы и сюжеты эсхатологических легенд	72
Канева Т.С. Вечорочный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы	74
Старицын А.Н. Два просопографических сюжета	78

Раздел 3. Памятники материальной и духовной культуры

Бахтина О.Н. Об археографическом изучении старообрядческой книги	81
Кобяк Н.А., Круглова Т.А. Старообрядческие рукописи Русского Севера в составе территориальных книжных собраний. Проблемы описания	84
Грибов Ю.А. Вологодские старообрядческие лицевые рукописи в собрании ГИМ	87
Рыжова Е.А. "Удорский дневник" крестьян-старообрядцев Рахмановых-Палевых-Матевых -	90
Спичак О.Н. Лингволистический анализ одной "воинской формулы" в позднем тексте-интерпретации традиционного древнерусского сюжета	95
Маслова Ю.В. Журнал "Церковь как исторический источник"	97
Ершов В.П. Фольклорно-мифологические истоки иконы "Архангел Михаил"	101
Губкин О.П. Династия невьянских иконописцев	107
Рягузова М.Л. Символ креста в старообрядческой меднолитой пластике	111
Шургин И.Н. Часовни Кенозерья	116
Шевелев В.В. Предания о Конь-камне	121
Шевелева Е.В. Явление каргопольских именных поясов в контексте старообрядческой культуры	122
Галкин А.К. Страничка из жизни каргопольских староверов	124
Тормосова Н.И. Волостная структура Каргопольского уезда	127
Список сокращений	133

* * * * *

Старообрядческая культура Русского Севера: Тезисы докладов и сообщений Каргопольской научной конференции / Науч. ред. и сост. Н.И. Решетников; науч. конс. Н.А. Кобяк. – М.; Каргополь, 1998. – 136с.

Художник Г.А. Кулишов

ЗАО Промсервисстрой

Подписано в печать 27.XI.1998.

Формат 62x94x16. Объем 8 п.л.

Тираж 800 экз. Заказ №285.

Цена договорная

Типография РАН

