

Елена Потехина
Александр Кравецкий
(редакторы)

**ПРАВОСЛАВИЕ
В СЛАВЯНСКОМ МИРЕ:
ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, ЯЗЫК**

Fontes Slavia Orthodoxa I

Научная серия под редакцией
Елены Потехиной и Александра Кравецкого

Publikacje Centrum Badań Europy Wschodniej
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie



Fontes Slavia Orthodoxa I

Православие в славянском мире: история, культура, язык

Научная редакция
Елены Потехиной, Александра Кравецкого

Olsztyn 2014

Recenzent: ALLA KOZHIKOVA (Białoruski Uniwersytet Państwowy, Mińsk)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Елена Агеева (Москва), Алексей Беглов (Москва),
Ксения Кончаревич (Белград), Федор Людоговский (Москва),
Марек Мельник (Ольштын), Антони Миронович (Белосток),
Александр Молдован (Москва), Надежда Морозова (Вильнюс),
Александр Наумов (Краков – Венеция), Ежи Остапчук (Варшава),
Александра Плетнева (Москва), Ирина Починская (Екатеринбург),
Зоя Ярошевич-Переславцев (Ольштын)

© Copyright by CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ 2014

© Helena Pocietchina, Aleksander Krawiecki 2014

© Autorzy 2014

Skład, łamanie, projekt i opracowanie graficzne okładki:

ALEKSANDER KIKLEWICZ

Wydawca:

CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ
UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE
10-725 Olsztyn, ul. K. Obitza 1

ISBN 978-83-61605-30-0

Druk i oprawa:

ZAKŁAD POLIGRAFICZNY
UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE
10-724 Olsztyn, ul. Jana Heweliusza 3

Dystrybucja:

CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ
INSTYTUT DZIENNIKARSTWA I KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ
ul. K. Obitza 1, 10-725 Olsztyn
tel. +48 89 524 63 47

Internet: <http://uwm.edu.pl/cbew>
e-mail: komunikacjam@uwm.edu.pl

Содержание

От редакторов	7
---------------	---

Гимнография:

поэтика, стилистика, этимология

ЕВГЕНИЙ ВЕРЕЩАГИН (Москва), Этимологизирование греческого имени святого в переводной (славянской) гимнографии: опыт прошлого	13
ОЛЬГА ХАЙЛОВА (Москва), Гимнографические эквиваленты для отображения реалий эпохи гонений на Русскую Православную Церковь	32
ОЛЬГА СВЕТЛОВА (Москва), Греческие кальки в русской православной богослужебной поэзии (на примере Акафиста Пресвятой Богородице)	61

Древлеправославие:

история, археография, источниковедение

НАТАЛЬЯ АНУФРИЕВА (Екатеринбург), Лицевые Апокалипсисы из собрания Уральского федерального университета: обзор рукописей	75
СЕРГЕЙ БЕЛОБОРОДОВ (Екатеринбург), Первые беглые священники уральских старообрядцев	84
АЛЛА КАМАЛОВА (Ольштын), Структура и содержание святцев староверов Федосеевского согласия	95
ЮЛИЯ КЛЮКИНА-БОРОВИК (Екатеринбург), Паломничество к святым могилам глазами старообрядцев XX века: два взгляда с разницей в полстолетия	115
РОМАН МАЙОРОВ (Москва), Московский старообрядческий институт перед Первой мировой войной	127
ПЕТР МАНГИЛЁВ, протоиерей (Екатеринбург), Poleмика о браке в беспоповщине и решение этого вопроса поморцами Урала и Зауралья в XVIII – первой половине XIX века	135
МИХАИЛ МЕЛИХОВ (Сыктывкар), Видения печорского старообрядца С. А. Носова как памятник народной религиозно-дидактической литературы	152
ИОАННА ОЖЕХОВСКА (Ольштын), Азбуки в книжных собраниях мазурских старообрядцев	162

АЛЕКСАНДР ПАЛКИН (Екатеринбург), Единоверие в конце 1850-х – 1870-е гг.: основные тенденции развития 176

ЕЛЕНА ПОТЕХИНА (Ольштын), История старообрядчества в полемическом трактате «Вечная правда» 194

Социолингвистические аспекты
церковнославянского языка

КСЕНИЯ КОНЧАРЕВИЧ (Белград), Вопрос о богослужебном языке и литургическое возрождение в сербской церкви XIX-XX вв. 211

РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА (Белград), Вопросы восприятия богослужебного языка в Сербской православной церкви 228

Личности:
биографии, воспоминания

ИРИНА ПОЧИНСКАЯ (Екатеринбург), Интервью с Агнией Фоминичной Гребневой 237

Авторы тома 246

Введение

Центр Восточнославянских исследований Варминско-Мазурского университета в Ольштыне совместно с Центром по изучению церковнославянского языка Института русского языка имени В. В. Виноградова Российской академии наук публикацией настоящего тома открывают издание новой серии монографий «*Fontes Slavica Orthodoxa. Православие в славянском мире: язык, культура, история*». В рамках серии планируется публикация авторских и коллективных монографий, а также сборников статей, проблематика которых касается истории и культуры православия в славянских странах, контактов православия с другими конфессиями и религиями, а также истории и современного состояния церковнославянского языка, поэтики и стилистики религиозных текстов. Нас интересует также та область междисциплинарных исследований в области так называемой теолингвистики, объектом которой является изучение религиозного дискурса, а именно: исследование функционирования религиозного языка в коммуникационной практике общин верующих, в том числе во внутриконфессиональной и межконфессиональной полемике, а также в миссионерской деятельности в иноверческой и атеистической среде.

Первое издание серии представляет собой сборник статей, объединенных общей идеей, заданной в заглавии монографии: «Язык и текст в историческом освещении». Сборник состоит из четырех разделов, в которых опубликованы оригинальные исследования, связанные одной общей идеей.

В первом разделе сборника «Гимнография: поэтика, стилистика, этимология» публикуются работы, посвященные церковнославянским литургическим текстам разного времени. В статье Е. М. Верещагина анализируются различные способы этимологизации имени св. Георгия в древних славянских переводных гимнографических текстах. Учитывая культурно-фонтовую интерференцию, автор проверяет действие неписанного, но твердо соблюдаемого правила гимнографов: если в тексте обыгрывается апеллатив, к которому восходит имя святого, то в богослужебном последовании будет подтверждено, что *nomēn* святого — это его *omēn*. О. В. Светлова представляет анализ языковых средств, использованных переводчиком византийского текста Акафиста Пресвятой Богородице для передачи в церковнославянском языке формы и значения греческих сложных слов, содержащих тропы и поэтические фигуры. Статья О. И. Хайловой содержит материалы, подготовленные группой исследователей Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета для русско-церковнославянского словаря исторических реалий, встречающихся в литургических текстах новейшего времени.

Второй раздел сборника «Древлеправославие: история, археография, источниковедение» содержит работы, посвященные различным аспектам исследования старообрядчества. В соответствии с заглавием раздела, сре-

ди публикаций можно обнаружить исследования разного плана. Работы Н. В. Ануфриевой, А. А. Камаловой и И. Ожеховской, а также М. В. Мелихова посвящены археографическим находкам, в том числе открытиям последнего времени. Ануфриева сравнивает особенности рукописных лицевых Апокалипсисов из собрания Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета. Камалова и Ожеховская характеризуют печатные экземпляры изданий XIX в. из библиотеки Войновского старообрядческого монастыря, а Мелихов представляет библейские параллели в религиозно-дидактических текстах печорского визионера С. Носова. Исследователи истории старообрядчества не могут обойти вниманием обширное исследование А. С. Палкина, посвященное анализу основных тенденций развития единоверия во второй половине XIX в.; а также интереснейшую, основанную на редких архивных материалах статью С. А. Белобородова о первых беглых священниках уральских старообрядцев и, безусловно, очередное исследование П. И. Мангилёва, посвященное полемике о браках в общинах старообрядцев Южного Урала и Зауралья. Статья Е. А. Потехиной посвящена исследованию источников, на которые опирался автор знаменитого старообрядческого трактата конца XIX в. «Вечная правда» Аввакум Комиссаров, излагая историю Раскола. События XX века отражены в публикациях Р. А. Майорова о Московском старообрядческом институте в годы перед Первой мировой войной и Ю. В. Ключиной-Боровик о традиционном паломничестве уральских старообрядцев к святым могилам почитаемых скитников на Веселых горах.

В третьем разделе помещены две статьи, в которых рассматриваются исторические и социолингвистические проблемы, связанные с выбором литургического языка Сербской православной церкви. К. Кончаревич в своей работе рассматривает эволюцию взглядов на вопрос о богослужбном языке в Сербской Православной Церкви на материале дискуссий о предпочтении одного из трех богослужбных языков — сербско-славянского, церковнославянского языка русской редакции и современного сербского литературного языка, — которые активно велись в течение почти 100 лет: с 60-х годов XIX столетия до принятия официального решения о параллельном функционировании церковнославянского языка русской редакции и сербского литературного языка в богослужбной практике СПЦ в 70-е гг. XX века. В публикации Р. Левушкиной (Баич) представлены результаты анкетирования, проведенного автором среди прихожан. Исследование показало, что употребление современного сербского языка в богослужении предпочтительно в таких приходах, где преобладают неофиты, а церковнославянский язык предпочитают прихожане, ведущие активную церковную жизнь в течение длительного времени. Кроме того, автор приходит к выводу о том, что церковнославянский язык в богослужении следует сохранять, поскольку он не только любим народом, но с утратой этого языка Сербская Православная церковь потеряет свою традицию.

Четвертый раздел сборника предполагается посвятить персоналиям. В первом томе впервые публикуется расшифровка записи интервью И. В. Починской с внучкой знаменитого старообрядческого издателя и печатника Луки Арефьевича Гребнева, дочерью его сына Фомы — Агнией.

Авторы полагают, что публикация результатов исследования будет содействовать интенсификации научных изысканий в области истории, культуры, языка, философских и догматических традиций не только православия, но и христианства в целом, развитию методологии междисциплинарных исследований в области культуры и религии. Обмен информацией в международном научном пространстве послужит дальнейшему углублению сотрудничества ученых разных стран.

ЕЛЕНА ПОТЕХИНА
АЛЕКСАНДР КРАВЕЦКИЙ
осень 2014

Гимнография:
поэтика, стилистика, этимология

ЕВГЕНИЙ ВЕРЕЩАГИН
Институт русского языка имени А. С. Пушкина
(Москва)

Этимологизирование греческого имени святого в переводной (славянской) гимнографии: опыт прошлого¹

1. Этимологизирование имени посредством перевода

В дальнейшем предполагается исследовать древнейшие славянские гимнографические тексты, однако вначале обратимся к современной церковной практике. Таким образом хотелось бы показать преемство между прошлым и настоящим.

Некоторые имена греческих святых в имеющихся переводах богослужебных последований переведены на славянский. Таковы, например, имена трех сестер-мучениц, память которых приходится на 17/30 сентября: *Вера* [Πίστις], *Надежда* [Ἐλπίς], *Любовь* [Ἀγάπη]. Здесь соотнесенность имени собственного с омофонным² апеллятивом лежит на поверхности.

Большинство же имен заимствовано в славянские святцы, а значит и в богослужение прямо в греческом обличье. Так, имя четвертой святой того же дня Σοφία, матери мучениц, оставлено как есть: *София*.

В случае заимствования переключки имени святого с апеллятивом в славянском тексте утрачивается. Ср. ниже показанную курсивом звуковую связь имени собственного и апеллятива в греческом тексте и отсутствие таковой в славянском³:

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ (грант № 14-04-00431 «Филологическое исследование древнейшей славянской переводной гимнографии: художественная форма и содержание минейных канонов»).

² *Омофоны, омофония* — неустоявшиеся лингвистические термины. У нас под *омофонией* понимается осязаемое созвучие однокоренных слов (иногда и далекое [из-за грамматического оформления или словообразования]). Отличается как от *омонимии* (одно звучание, разные слова), так и от *паронимии* (созвучие разнокоренных слов).

³ Для примера цитируется начало кондака. Современная слав. обиходная гимнография, в отличие от древней, передается у нас гражданской кириллицей.

- (1) *Σοφίας* τῆς σεμνῆς ἱερώτατοι κλάδοι,
Софии честныя священнейшыя ветви,
- (2) ἡ Πίστις, καὶ Ἐλπίς, καὶ Ἀγάπη δειχθεῖσαι,
Вера, и Надежда, и Любовь показавшеса,
- (3) *σοφίαν* ἀπεμώραναν τῶν Ἑλλήνων [...].
мудрость обуиша еллинскую [...].»

Заимствование имени святого в исходной греческой форме применялось славянскими переводчиками-гимнографами несравненно чаще, чем перевод. Тем не менее в оригинальной славянской гимнографии (в единичных случаях) можно встретить формальную процедуру отождествления греческого слова и его славянского эквивалента.

Приведем пример, причем такой, который имеет отношение к исполняемому 1150-летию начала азбукотворческой и переводческой деятельности славянских просветителей Кирилла и Мефодия (863-2013).

Хотя все русские знают имя *София* (с бытовыми вариантами типа *Софья*, *Соня* и т.д.) далеко не каждый, в том числе и церковный человек, догадывается о его прямом значении. Видимо, невзирая на повсеместное преподавание Закона Божия, так было в России и в середине XIX в.

Во всяком случае митр. Филарет (Дроздов; 1782/83-1867) в Каноне Кириллу и Мефодию, составленном⁴ 150 лет назад в связи с 1000-летием начала их трудов⁵, посчитал нужным, наряду с заимствованием имени *София*, дать еще и перевод стоящего за ним апеллятива *σοφία*⁶:

- (4) Бо́гъ, Емѹже вѣдома сѹть отъ вѣка вся дѣла Его, ещѣ во отрочествѣ твоѣмъ, богомѹдре Кирилле, назнамена тя быти *премудрости* Его любителя и служителя, показавъ тебѣ во снѣ обрученіе твоѣ съ дѣвою *Софією*. *Софія* бо толкуѣтся *премѹдрость*.

⁴ Составление Канона дальше I-й песни не продвинулось.

⁵ В 4-м тропаре подчеркнута юбилейная приуроченность Канона: *Исполнися тысяща лѣтъ, огнемѣже истина Христова и евангельскій дѹхъ жизни вниде въ слово и писма словенское, твоимъ, богомѹдре Кирилле, служеніемъ*. Вспомнить об этом уместно, поскольку в текущем году исполняется уже 1150-ая годовщина того же события (863-2013).

⁶ Публикацию см.: Ширяев 1864: 13.

Посредством славянских лексем, показанных курсивом, гимнограф возвратил *nomem proprium* к апеллятиву, осуществил перевод и ясно обозначил его, поскольку употребил технический глагол толкуется.

Такое необходимо, поскольку в Филаретовом каноне педалируется именно *премудрость* Кирилла, а без перевода греческого омофонного имени *София* замысел мог бы потеряться.

Замысел же митрополита состоял в том, чтобы перекинуть мост между агиографией и гимнографией. Он аллюзирует известный эпизод, отложившийся в Пространном житии Кирилла (гл. III), и воспроизводит из него немного измененную цитату.

Согласно житию, семилетний отрок видел знаменательный сон, о котором поведал своим родителям. Стратиг Солуни собрал девиц города и предложил отроку выбрать любую в жены. Тот, действительно, выделил одну — «красѣишюу всѣхъ, лицемъ свѣтящюуса»⁷. Далее приведена реплика: «ейже бѣ имя *Софіа*, сирѣчь *мѹдррвсть*. Тоу избрахъ».

Перевод имени обозначен техническом словом эквиваленции *сирѣчь* и, несомненно, принадлежит агиографу. Сам отрок едва ли бы стал переводить для отца и матери, говоривших по-гречески.

Родители, среди прочего, сказали в ответ: «Рѣци же премѹдрости: сестра ми бѹди, а мѹдррвсть знаемѹ себѣ сътвори».

Стало быть, гимнограф (митр. Филарет) посредством цитаты отослал к агиографическому источнику. Агиограф же в свою очередь вложил в уста родителей аллюзию, корни которой восходят к дохристианской эпохе. Они произнесли не заново составленную бытовую фразу, а воспроизвели фрагмент из Книги притчей (7:4), входивший в паремийное чтение и отсюда широко известный. При этом они опирались на версию Септуагинты:

- (5) Εἶπον τὴν σοφίαν τὴν ἀδελφὴν εἶναι, τὴν δὲ φρόνησιν γινώριμον περιποίησαι σεαυτῷ; «Нареки премудрость своей сестрою, разумность же сотвори знаемую себе».

Чтобы продолжить ассоциативный ряд, вспомним, что греческая Септуагинта представляет собой таргум (перевод) ивритского Танаха (той совокупности библейских книг, которая у христиан называется Ветхим Заветом), и в нем читается:

⁷ Житие Кирилла цитируется по источнику: Лавров 1930.

- (6) אמר להכמה אחתי את ומדע לבניה תקרא [ʔēmōr laḥokmāh ʔāḥōtī ʔātt ûmōdāʿ labbīnāh tīqrāʔ]; Скажи премудрости: Ты — моя сестра, разумности: Ты — соплеменница.

Постепенным нисхождением мы дошли до истоков персонификации Хохма-Софии-Премудрости, о которой говорится в тех книгах Танаха, который соответственно и названы — премудростными. Очередной случай персонификации как раз наблюдается в вещем сне Кирилла.

2. Этимологизирование имени посредством тематической метафоры

Итак, митрополит Филарет, написавший свой юбилейный канон прямо по-славянски, дал по-славянски также и этимон греческого имени *София*. Подобный простой перевод апеллятива, стоящего за именем собственным, в греческой гимнографии никогда не употреблялся. Это естественно. Славянские же переводчики, практиковавшие строго пословный способ перевода, не решались от себя добавить за заимствованием сирѣчь (или толкуется) и затем дать славянский эквивалент. Справщики все равно бы вымарали.

Отсюда песнопения в славянских переводах теряли часть того, что у греков называется κομψεία или κομψότης (изысканность, утонченность, элегантность [присутствие которой высоко ценилось в казовых, эпидейктических текстах]). Отсюда также неизбежные потери не только в аспекте формы, но и содержания.

Чтобы подтвердить тезис, вскоре (в 4-м разделе статьи) обратимся к святому, древнейшее славянское богослужбное последование которому станет центральным предметом нашего рассмотрения, — к св. Георгию (с атрибутами: *великомученик*, *чудотворец* и *победоносец*). Пока же остаемся в пределах современной гимнографии.

В одном из песнопений обиходного греческого последования св. Георгию (под 23 апреля) говорится, что св. Γεώργιος — это «праведный (земле)делатель (γεωργός) Троицы». Перед нами тематическая (т.е. производная от имени собственного) метафора-уподобление: в прямом смысле имеется в виду *тяжелый труд* на земле, а в переносном — *большие усилия*, затраченные святым на защиту теологумена о Пресв. Троице.

Греческий гимнограф выбрал именно земледельческую, а не какую-либо другую тематическую метафору, конечно, потому, что

Γεώργιος и γεωργός «земледелец» — слова, омофония которых вполне очевидна. Получилось κομψῶς, «элегантно».

Что касается славянского перевода, то смысл метафоры передан, но ее омофонная мотивация исчезла. Слав. *делатель* (γεωργός) никак не соотношен с заимствованным именем собственным *Георгий*. Стало быть, на фоне исходного греческого текста славянское песнопение лишено части элегантности.

Ср. другие аналогичные земледельческие метафоры в том же последовании: «страданиями возделав землю (γεωργῶν), получил плоды трудов своих»; «воздвигал (γεωργήσας) прилежно семя Божественных заповедей». Омофонные номинации встречаются также в сгущенном виде (ниже они выделены курсивом):

- (7) Εὐγενὲς *γεώργιον* Θεοῦ, γέγονας *Γεώργιε*,
Благородно *возделание* Христу был еси, *Георгие*,
- (8) μαρτυρικαῖς *γεωργοῦμενον* πράξεσι [...]
мученическими *возделан* деянии [...].

Ср. также начало кондака, в котором наблюдается еще бóльшая концентрация омофонов, а не-омофонная лексика принадлежит к одной с ними тематической сфере:

- (9) *Γεωργηθεῖς* ὑπὸ Θεοῦ ἀνεδείχθης,
Возделан от Бога показался еси
- (10) τῆς εὐσεβείας *γεωργός* τιμώτατος,
благочестия *делатель* честнейший,
- (11) τῶν ἀρετῶν τὰ *δράγματα* συλλέξας σεαυτῶ,
добродетелей *рукояти* собрав себе:
- (12) *σπείρας* γὰρ ἐνδάκρυσιν, εὐφροσύνη *θερίζεις* [...].
сеяв бо в слезах, веселием *жнеши* [...].

В переводе *δράγματα* передано как *рукояти*, но в греческом здесь слово земледельческой тематики («снопы»). Такая же концентрация представлена и в одной из стихир («на хвалитех»):

- (13) *Σπόρον γεωργήσας* ἐμμελῶς
Семя возделав прилежно
- (14) τὸν *καταβληθέντα* τοῦ λόγου τῆ καθαρᾶ σου ψυχῆ,
всеянное Слова в чистой твоей души,

(15) τοῦτον ἐπλεόνασας, πόνοις ἀθλήσεως
сие умножил еси *болезньми* страдания

(16) καὶ σοφῶς ἀποθέμενος ἐν ἐπουρανίαις θήκαις [...]
и премудре *положен* в небесных *житницах* [...].

Здесь представлена необычная метафора, которая была бы неуместна, если бы святого звали не Γεώργιος, а как-то иначе. Действительно, *душа* человека обычно не уподобляется *полю* земледельца, но здесь — метафора уникально-личная, поэтому допустимо сказать, что *семья всевается* в душу, а затем кладется на сбережение в *амбар*.

Кроме того, в стихирах и каноне великомученику содержится много земледельческих аллюзий и без опоры на лексическое гнездо с основой -γεωργ-. Ср.: «*насадил отрасль* Превославной веры (τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως *κλήμα κατεφύτευσας*)». Случается, что в самом песнопении имени *Георгия* нет, а представлены одни лишь омофонные апеллятивы, но перекличка имени и апеллятивов тем не менее ощутима, поскольку хорошо помнится, как зовут святого.

Например, в 3-м тропаре VII-й песни канона сказано:

(17) Σοφῶς ἐγεώργησας τὸν θεῖον σπόρον,
Мудре *земледелав* Божественное *семья*,

(18) καὶ τοῦτον ἐπλήθυνσας,
и сие *умножил* еси,

(19) αἱμάτων σου τοῖς ρεύμασιν ἀρδεύων, μακάριε,
кровей твоих теченьми *напоив*, блаженне,

(20) καὶ τῇ τῶν πόνων σπουδῇ,
и *болезней* тщанием,

(21) καὶ τοῖς ἐπαλλήλοις αἰκισμοῖς,
и различными *ранами*,

(22) δι' ὧν τυράννων τὸ θράσος ἔσβεσας.
имиже сверепство мучителей угасил еси.

Поскольку это же песнопение далее будет рассмотрено в древнейшей версии, назовем приведенный сейчас обиходный тропарь *первым текстом* (сокращенно: Т-1).

Как видим, имени *Георгия* в Т-1 нет, зато представлен омофонный глагол γεωργέω «возделывать землю» и приведена лексика земледельческой сферы. Между прочим, перевод строк 4 и 5 — не со-

всем точен: *πίνοι* — это не *болезни* («недуги, нездоровье»), а (тяжкие) *труды* (выпадающие на долю земледельца), равно как *αἰκισμοί* — не *раны* (нанесенные оружием), а (изнурительные) *тяготы*. Таким образом, в славянской части Т-1 счет земледельческой лексики может быть увеличен на две единицы.

Подытоживая, скажем, что рассмотрением Канона Георгию была еще раз подчеркнута важная эстетическая и соответственно содержательная роль имен собственных и омофонных апеллятивов, стоящих за именами.

В слав. переводной гимнографии омофонность, действительно, утрачивается. Следует ли отсюда, что этимологизирования греческих собственных имен в славянской гимнографии вообще не бывает? Нет. Как вытекает из вышерассмотренного материала, имя собственное разъясняется, пусть и неявно, через концентрацию апеллятивов той же самой тематической сферы.

3. Культурно-фоновая интерференция

Упомянутое однотемное разъяснение выполняется апеллятивами как греческого, так и славянских языков. Языки эти сложились в различных культурах и, в частности, обслуживают разные сферы и способы работы на земле, поэтому если между разноязычными апеллятивами и есть *понятийное* тождество, *фонового* тождества может не быть. Напротив, переводчик-славянин, ориентируясь на свою культуру, своим выбором тематической лексики приписывает иноязычному тексту ассоциации и аллюзии, которых в нем нет. Такая замена ведет к вытеснению смыслов, которые, напротив, входили в замысел греч. гимнографа.

Таков механизм культурно-фоновой интерференции. Изложенный теоретический посыл нуждается в подкреплении материалом. Соответственно ниже рассмотрено, как в гимнографии конкретно совершается взаимодействие языков и культур.

Георгий по понятийной семантике апеллятива — *земледелец*. Но кем был земледелец по роду занятий и каков был социальный статус земледельца на Ближнем Востоке и в Византии? Иначе говоря, какой была фоновая семантика слова?

Глагол *γεωργεῖω* «иметь какое-либо отношение к земле», в отличие от конкретных специализированных глаголов (типа *ἀροτριάω* «пахать», *φτεῦώ* «высаживать растения», *θερίζω* «жать», *ἀλοάω* «молотить» и т.д.), является семантически всеохватным.

Под γεωργέω, судя по источникам (среди них наиболее показательное наставление «Геопоники»⁸), византийцы понимали не только культивирование злаков (пшеницы или ячменя), но и овощеводство [с садоводством], виноградарство, а также выпас домашних животных; таким образом, глагол γεωργέω включал в себя четыре обширных сферы земледельческой деятельности.

Кажется, хотя в словарном запасе слав. языка и есть контекстно-специализированное слово дѣлатель («земледелец»), но нет глагола, который соответствовал бы γεωργέω.

Если говорить о статусе лица, называемого γεωργός, то перевести слово просто как «земледелец», – именно такое соответствие можно встретить в церковных календарях, — не совсем точно.

По внутренней форме «земледелец» имплицитно подразумевает практического работника на поле или в винограднике. Такое сословие батраков в Византии, конечно, существовало, но семантика лексемы γεωργός распространялась также на землевладельца (по римскому праву: possessor latifundii), представителя совсем другого сословия, чем батраки и бедные крестьяне.

Фигура землевладельца (владельца виноградника) обрисована в Евангелии: в одном случае он сдает землю в долгосрочную аренду (Мф 21:33-41), а в другом нанимает поденщиков (Мф 20:1-15). Сам же латифундист не только не работает своими руками, но, посылая управителей, даже и не приходит на виноградник.

Поскольку мы видели, что имя *Георгий* является говорящим, то к какой категории (по роду занятий и по отношению к собственности) можно было бы отнести прославленного святого?

4. Что греки понимали под земледелием?

Для ответа на вопрос требуется вернуться к тому греческому тропарию, который был выписан ранее (Т-1), но на сей раз не к обиходному слав. переводу, а к древнейшему. Соответственно пусть эта версия называется Т-2 (*второй текст*).

Греки написали несколько канонов в честь св. Георгия, но далее у нас рассматривается лишь тот, сочинителем которого указан Феофан Начертанный. Его-то в древности выбрали и перевели славяне, причем переводчиком, как аргументируется ниже, скорее всего был восточный славянин.

⁸ Издание см.: Липшиц 1960.

Основной праздник св. Георгия у греков и у русских приходится на 23 апреля, но канон, о котором говорим, нами встречен под 26 ноября.

На эту дату пришелся один из первых (XI в.) общерусских праздников — Освящение церкви св. Георгия, «иже в Киеве у Златых врат»⁹. Хотя 26-го ноября поминается русское событие, оригиналом богослужебного последования и на этот день стал греческий текст, в котором, естественно, о событии освящения нет ни слова.

Этот славянский Георгиев канон, как и всё последование Георгию, содержится в древнейшем славяно-русском гимнографическом сборнике — *Ильиной книге* (она недавно опубликована полностью¹⁰). В указанном источнике Т-2 читается так:

- (23) Σοφῶς ἐσχεωάρησας τὴν θεῖον στοάρον
Прѣмудро кѹ Зоравѹ кжѣтъкынок ѿѣма
- (24) καὶ τοῦτον ἐπλήθυνας
и сего оумноживъ
- (25) ἀρδεύων, μακάριε, αἰμάτων σου τοῦς ρεύμασιν
напаиая, блажене, крѣве твоиета пролитниемъ
- (26) καὶ τῇ τῶν πόνων σπουδῇ
и болѣзньнѣимъ тыццаниемъ
- (27) καὶ τοῖς ἐπαλλήλοις αἰκισμοῖς
и различьнѣими трѣдѣи
- (28) δι' ὧν τυράννων τό θράσος ἔσβεσα
имиже гарость томителевж| посѣрами.

Хотя между Т-1 и Т-2 имеются различия, все же перед нами один и тот же текст, а говорить о двух отдельных переводах не приходится. Собственно, здесь, как в капле воды, отразился несомненный факт: современная обиходная слав. гимнография — это наследница и продолжательница гимнографии древнейшей.

Пожалуй, версия Т-2, в которой *αἰκισμοί* переведено не как *раны*, а как **трѣдѣи** (строка 5), лучше версии Т-1, равно как лучше передача *πόνοι* — не существительным *болезни*, а прилагательным **бол-**

⁹ Храм выстроен великим князем Ярославом (в крещении Георгием). Освящение (митр. Иларионом) датируется периодом 1051-1054 гг.

¹⁰ Двухтомное издание см.: Крысько 2005; Верещагин 2006. Последование св. Георгию содержится под 26-м ноября.

ВЗНЬНЪ (строка 4). Последнее, в отличие от первого, хотя и имплицитно подразумевает присутствие боли, но напрямую не связано с болезнью, т.е. с недугом. Эти решения древнему славянскому переводчику следует поставить в плюс. В одном месте, однако, слав. переводчик произвел амбивалентное отождествление. В соответствии греч. γεωργέω, глаголу всеохватной семантики, он поставил специализированный глагол **ВЗВОРАТИ** (строка 1). Глагол *оратн* означает единственно «пахать», т.е. «взрыхлять для посева злаков землю, обычно употребляя тягловых животных».

Такое переводческое отождествление трудно встретить, поскольку *оратн*, судя по материалу, — это соответствие не γεωρέω, а, как уже упомянуто, ἀροτριάω. С. Евстратиadis (в толковом словаре на кафаревусе) так описывает семантику ἀροτριάω: ἐργάζομαι τὴν γῆν μὲ τὸ ἄροτρον «обрабатывать землю *аротроном*» (см.: Λεξικόν 1910). Глагол, действительно, произведен от существительного, а ἄροτρον «соха, плуг» — недвусмысленное специализированное тематическое слово, означающее только известное орудие пахоты. Соответствия ἀροτριάω/*оратн* «пахать» и ἄροτρον/(ο)ρало «соха» засвидетельствованы уже в слав. первопереводе Евангелия и Апостола.

В стихе Лк¹¹ 17:7 говорится о тяжком труде раба-пахаря, которому по возвращении с поля приходится еще прислуживать своему господину за вечерней трапезой: ...*кото^рын же отъ васъ рабъ нмѣѡ рѡць (ἀροτριάωτα) нн пасѡць...* (цит. по Остромирову евангелию, л. 113). В 1 Кор 9:10 через метафору дается общее наставление трудиться в надежде на успех: *на оупъваннѣ длъжноуѣть врен вратн (ὁ ἀροτριάω ἀροτριάω)* (цит. по Шишатовскому апостолу [в издании Миклошича], стр. 101).

В Лк 9:62 приведена апофтегма: *Ннкъто же възложъ рѡкы своѣѡ на рало (ἐπ' ἄροτρον). н зъра възпаты. оуправленъ кестъ. въз црѣствнѣ бжнѣ* (Остр. ев., л. 104).

К лексемам *оратн* и (ο)рало следует прибавить еще и *nomen agentis* *ратан* «пахарь». Если первые две лексемы зафиксированы в Евангелии, то третья лексема *ратан* впервые письменно зафиксирована в Супрасльской рукописи в Житии преподобного Павла (под 19-м

¹¹ Здесь и далее сокращенные обозначения библейских книг даем по: Библия 1968: 4, 1010.

марта). В Житии описывается пауль нѣкто польскын *ратан* (см. Супр 169, 4).

Как упоминалось, глагол *ратн* с производными принадлежит к числу избирательных, тематически связанных номинаций. Переведя *εσχεωαρχησας* как **вззоравъ**, славянский переводчик прямо уподобил св. Георгия ратаю-пахарю, тогда как греческое *γεοργεύω* определенности не дает: может иметься в виду и работник на поле, и пастух, и садовод, и виноградарь, а также как владелец земли, так и безземельный крестьянин.

В гимнографии есть неписанное, но твердо соблюдаемое правило: если обыгрывается апеллиатив, к которому восходит имя святого, то в богослужбном последовании будет подтверждено, что *номен* святого — это его *омен* (ибо апеллиатив *предзнаменует* [προαναφωνεῖ] основную черту личности). Гимнограф всеми силами старается объяснить поступки святого, исходя из его имени.

Стало быть, если св. Георгий по импликации принадлежат к низшему сословию (землепашцев), то сбылось ли на нем предзнаменование? Зная житие святого, легко заключить, что на вопрос следует ответить отрицательно. Неужели перед нами редчайший в гимнографии случай, когда *nomen non est omen*?

5. Что известно о социальном статусе св. Георгия?

Историчность лица по имени Георгий, пострадавшего при императоре Диоклетиане, подтверждена¹². О нем, в частности, свидетельствует сам «отец церковной историографии» еп. Евсевий Кесарийский (Памфил, ск. ок. 340). В VIII-книге (в 5-й главе) своей «Церковной истории» он пишет, пусть и не называя имени, о выступлении Георгия и характеризует его как человека с высоким социальным статусом: «Сразу же, как только в Никомидии был обнародован указ [Диоклетиана] о церквах, некий человек, не безызвестный, но самого высокого, по мирским представлениям, звания, [...] схватил указ, прибитый на виду в общественном месте, и разорвал его на куски, как безбожный и нечестивейший» (греч. текст см.: PG, vol. 20: 749).

¹² Полные аргументы, преимущественно археологические, см. в справочнике [WP] (в статье Georgius [Μεγαλομάρτυς]).

Стало быть, Георгий — ни в коем случае не ничтожный ратай, а лицо высокого социального статуса (соответствующие предикации выше выделены курсивом).

Теперь рассмотрим, наряду с историческими, также и агиографические сведения. Мы не призываем относиться к ним всерьез, но они показательны, потому что изложенные у Евсевия и в Прологе факты и легенды, несомненно, присутствовали в сознании греческого гимнографа, опиравшегося на них.

Ниже приводятся предикации из славяно-русского Пролога¹³, причем иногда для достоверности в скобках приводятся фрагменты из греческого Синаксаря¹⁴ (к которому Пролог восходит).

Под 23-м апреля в проложном житии святого сказано, что Георгий по рождению был *рѡда нарѡчита, рѡда славна* (в Синаксаре на этом месте сказано больше: γένους ἐπισήμου καὶ λαμπροῦ).

Он сделал блестящую военную карьеру:

въ бранѣхъ тысященачалѣмъ преспѣвъ; воєвѡда бѡше сѡномъ (κόμης ἦν τὴν ἀξίαν); *комисъ поставленъ бысть ѿ дѡклитїана; воиншмъ*
ключимымъ трїѡнъ бысть нарѡчитагѡ нѡмѣра.

Что касается последней выписки, содержащей лексему *нѡмѣръ*, то она представляет собой точный перевод из Синаксаря, хотя текст в нем немного продолжен: κόμης τοῦ νομῆρω τῶν Ἀνικιῶρων ἐπιφανεῖ (PG, vol. 115: 143-144). Νοῦμερος – это «именная когорта», т.е. имевшая свое имя собственное (в данном случае – «Когорта непобедимых»). Не отсюда ли атрибут св. Георгия – Τροπαιοφόρος «Победоносец»?

Будучи военачальником, Георгий к моменту своего исповедничества ожидал дальнейшего повышения по воинской службе. Как бесхитростно сказано в житии, он (еще не ведая о замыслах Диоклетиана) и пришел-то к императору за новым чином:

къ царю востече, бѡльшее начѡльство желѡ.

Император же, действительно, в своей речи открыл перед Георгием перспективу *полѡчїти бѡльшее прѡїтїе.*

¹³ Перевод книги на слав. язык был выполнен, весьма вероятно, на Руси (и не позже второй половины XII в.). Мы цитируем первопечатный Пролог, опубликованный в 1642-1643 гг.

¹⁴ См.: [Delehayе 1902].

Когда Диоклетиан узнал, что Григорий присоединился к христианам, то, желая переманить видного военного, он обещал возвысить его до второго по себе места (по *на́съ чéстїю втѣ́рствовати*). Надо отметить, что Георгию было тогда всего 20 лет:

*двадесѣ́тое тогѡ́ вѡ́зраста врэ́мѧ тогдѧ прѣхожда́ше*¹⁵.

Наряду с упоминаниями о благородстве Георгия и о его статусе военачальника, в Прологе еще сказано, что он был весьма богат (имел *стажа́нїѧ мно́га*). Будучи посажен в темницу за исповедание Христа, св. Георгий, как вельможа, и там имел при себе *ѡ́бычнѣ́ слѣжа́щаго раба*.

Таким образом, исторические и агиографические источники свидетельствуют о благородном происхождении св. Георгия, о его богатстве и о высоком положении в воинской и государственной иерархии (вплоть до второй фигуры). Тем не менее слав. переводчик перевел *ἄωροῦς* как «пахарь».

6. Как в Византии оценивали простолюдина-пахаря?

В греч. языке присутствует специализированное имя для именованья живущих вне города ратаев-орачей-земледельцев, а именно: *ἄωροικοί*¹⁶. Российские византиноведы традиционно интересуются этим сословием сидевших на поле крестьян; они ввели в свои работы слово *агрики*.

Каким же представляли себе *агриков* образованные византийцы? Св. Георгию, согласно его Пространному житию, пришлось однажды встретиться с агриком, и этот последний характеризуется так: *нѣ́кїи моṽжь глике́рїи ѣ́манемъ, невѣ́жда сыи чáстїю, ѡ́рачь*

(*ἄωροικος*). Орач Гликерий — *невежда*, но, может быть, перед нами просто характеристика одного конкретного человека?

Нет, не так. У Иоанна Златоуста встречаются суждения, по которым допустимо заключить, что все сословие агриков («живущих на полях и

¹⁵ Юный возраст и в то же время мудрость великомученика элегантно (пусть и трафаретно) обыграны в его Житии, вышедшем из-под пера Симеона Метафраста (и риторический оборот у Миня удачно переведен на латынь). Там сказано о Георгии: *τὴν μὲν ἡλικίαν νεάζων, τὴν δὲ φρόνησιν πολίος; α̅tate juvenis, prudencia senex* = «по возрасту млад, по разуму стар».

¹⁶ *ἄωροικος* — от *ἄρος* «поле» и *οἰκέω* «обитать, проживать».

изнуряющих себя за сохой» [τῶν ἐν ἀγροικίᾳ ζώντων καὶ ἐν ἀρότρῳ δαπανηθέντων]) в его время считалось невежественным.

Так, в одной из гомилий на Евангелие от Иоанна (в 20-й, главка 1) у него говорится о том, что апостолы Петр, Иаков и Филипп достигли учености, а это, по мнению герменевта, удивительно, так как они были простыми деревенскими жителями, да еще и происходили из захолустной (= дикой) Галилеи. Ср. у гомилевта: «Они были из Галилеи, откуда [...] не могло быть ничего доброго, так как галилеяне были народ необразованный (ἀγροικότερον), дикий (ἀγριώτερον) и грубый (παχύτερον)». Во 2-й гомилии (гл. 2) на то же Евангелие Филипп, только что призванный в ученики Христа, назван «неученым (ὁ ἀγράμματος), простым (ὁ ἰδιώτης) жителем Вифсаиды», а тамошний народ весь «представляется как грубый (τὸ ἔθνος αὐτοῖς βάρβαρον φαίνεται)», «варварский (ὁ βάρβαρος) и неученый (ὁ ἀμαθής)».

В 4-й гомилии (гл. 3) на Первое послание к коринфянам златоустый проповедник с удивлением и восторгом отмечает, что Христос, вопреки «норме», «сделал философами землепашцев (τοὺς ἀγροίκους), людей неученых (τοὺς ἰδιώτας)». Имплицируется: неотесанные агрики «нормально» известны как невежды.

В 26-й гомилии (гл. 4) на Послание к римлянам поставлен знак равенства между «своим» агриком и чужеземцем варваром. Один из слушателей Иоанна считает невозможным, чтобы простые люди приобщались к высотам богословия: «Неужели ты требуешь этого от землепашца и варвара (παρὰ ἀγροίκου καὶ βαρβάρου)?»

Проповедник (в 7-й гомилии [гл. 4] на Деяния апостолов) лишний раз назвал чудом превращение простецов в мудрецов: «Не простых ли (τοὺς ἀπλάστους) поселян (ἀγροίκους) избрал Господь в апостолы?» Более того, проповедник (в 1-й гомилии [гл. 3] на Деяния апостолов) напоминает, что и сам Иисус был «простолюдин (ὁ ἀγροῖχος) из дикой Галилеи», а тем не менее (вопреки привычным ожиданиям) всех превзошел в премудрости.

Итак, согласно Иоанну Златоусту, агрик — необразованный, неграмотный, «простой» (= простецкий) человек. Знаменитому гомилевту не противоречат и другие греческие отцы Церкви первого тысячелетия.

Оставив анализ контекстов, приступаем к лексикографическому анализу. «Простота» деревенской («полевой») жизни, согласно показателям греч. языка, выражается не только в отсутствии образования, но еще и в невоздержанности, буйности нравов.

Сама лексема ἄγροικος означает не просто «сельский житель», но и «грубиан», «хам», «дикарь», «ругатель», «драчун», «неистовый» и т.д.

Не случайно греческие слова, производные от ἄγρός «поле» и выражающие переносные смыслы, указывают на необразованность и дикость определенного человека: часть лексем, производных от основы ἄγροικ-, отсылает к «полевому» (= сельскому) жителю (ниже — Список 1), а другая часть (от основы ἄγρι-) восходит к именованию полевого (= дикого) животного (Список 2). Все перечисляемые слова приложимы к человеку и по сути означают одну и ту же характеристику темперамента и нрава. Колляция произведена преимущественно на основе [LS].

Список 1: ἄγροικίζω «быть неотесанной деревенщиной», ἄγροικίς «грубый», ἄγροικεύομαι «быть тупым, глупым», ἄγροικία «хамство (принятое в деревне)», ἄγροικιστί «ведущий себя по-мужицки», ἄγροικοπρεπῶς «одетый и держащий себя по-деревенски», ἄγροικόσοφος «деревенский мудрец: игнорант, заносчиво считающий себя ученым», ἄγροικοστόμῳ «говорящий деревенским (варварским) языком».

Список 2: ἀγριαίνω «(вз)беситься, неистовствовать», ἀγριηνός «дикий», ἀγριόβουλος «подлый, низкий, злонамеренный», ἀγριοειδής «дурацкого вида», ἀγριόθυμος «дикого нрава», ἀγριόμωρος «бешеный и безумный», ἄγριος «(в моральном смысле:) коварный, (по темпераменту:) дикий», ἀγριοποιέω «бесить кого-либо, пускать на стену», ἀγριότης «дикость, необузданность», ἀγριοφανής «по виду дикарь», ἀγριόφθαλμος «с дикими глазами», ἀγριόφωνος «обладающий грубым голосом», ἀγριώδης «свирепый».

Таким образом, как текстуальный (применительно к гомилиям Иоанна Златоуста), так и лексикографический анализ показывает, что *агриков* византийцы представляли себе как «простонародье» — с одной стороны, как людей необразованных и, с другой, необузданных, диких.

Похоже, перед нами культурно-языковая универсалия: так, российские мужики-пахари XIX в., по усредненному мнению (запечатленному в «несудимых» пословицах; см., например: Коринфский 1901), — это, как и *агрики*, «мужланы», олицетворение невоспитанности, темноты, косности, суеверия, дикого нрава, готовности на физическую расправу и т.д.

Известный поэт Н. А. Заболоцкий в нашумевшей поэме «Горжество земледелия» (написана в 1929-1930 гг., напечатана в 1933 г.) избрал *соху* (как основное орудие пахоты) в качестве символа традици-

онной русской деревни своего времени (т.е. первой трети XX в.): как примитивна и дика соха, так соответственно примитивен и дик идущий за ней пахарь.

7. Как в Византии оценивали землевладельца-виноградаря?

Все вышесказанное об *агрике*-пахаре, вопреки его имени, не имеет никакого отношения к св. Георгию.

Метафора не может противоречить реальному положению вещей. Отсюда когда славянский переводчик поставил *възоравъ* в соответствие греч. *εσυεωφρρησας* и тем самым причислил св. Георгия к ратаям, он в своем выборе промахнулся.

Но действовал он не «своевольно», а под диктовку своих фоновых знаний. Если предположить, что перевод Канона Георгию, предназначенный для русского праздника, выполнял восточный славянин, то в его сознании работа на земле — это прежде всего хлебопашество.

Между тем, как уже говорилось, греч. *γεωργία* охватывает по крайней мере четыре сферы деятельности, и для грека, хотя и знающего хлебопашество, земледелие — это прежде всего виноградарство.

Собственно, возделывание винограда имеет в Византии такие же глубокие корни, как и на Ближнем Востоке. Так, в Танахе и в Септуагинте лексема, обозначающая землевладельца-виноградаря, впервые встретилась в Быт 9:20. Здесь говорится о пережившем потоп праотце Ное, который по общей номинации был земледельцем (הַרְמֵה שֵׁן [ʔiš hāʔādāmā^h], ἄνθρωπος γεωργὸς γῆς), а по конкретной номинации начал не с выращивания злаков, а первым делом «насадил виноградник (כַּרֵּם [kárem]¹⁷, ἀμπελῶνα)». Ср. по-славянски:

И нача́тъ нѣе челоуѣкъ дѣлатель (быти) земли, и насади́ виноградъ.

Такая специализация лексемы *γεωργός* представлена и в греческом Новом Завете. Например, в притче о злых виноградарях, которая имеется у всех синоптиков (Мф 21:33-41, Мк 12:1-9, Лк 20:9-19), говорится, что хозяин виноградника «отдал его виноградарям (*γεωρῆ γοῖς*)». И далее три евангелиста для номинации работников виноградника регулярно употребляют лексему *γεωργός*. В греческом Евангелии не употреблены специализированные лексемы, произ-

¹⁷ Словарная форма имеет другую огласовку - כַּרֵּם [kérem].

водные от ἀμπελών «виноградник» (ἀμπελουργός¹⁸, ἀμπελοφύτωρ «виноградарь»), но контекст не оставляет сомнения в том, что, как и в Быт 9:20, γεωργός означает именно эту профессию.

Наиболее сильным контекстом является знаменитая аллегорическая предикация от имени Иисуса (Ин 15:1): Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστίν. В Остр. ев. фраза приведена дважды (на лл. 48об. и 168): азъ есмь лоза истинная и оць мон дѣлатель естъ. Иными словами, сам Бог-Отец уподоблен «делателю» виноградаря.

Здесь отразились ветхозаветные ассоциации, согласно которым виноградником (Божиим) метафорически называется избранный народ.

У пророка Исаии (5:7) имеется недвусмысленное высказывание: Ὁ γὰρ ἀμπελῶν κυρίου σαβαωθ οἶκος τοῦ Ἰσραηλ ἐστίν; **Виноградъ во гда саваѡѡа дѡмъ иїлевъ ѣсть.** В другом месте Исаия (27:2) произвел также устойчивое парафрастическое словосочетание и применил его к Израилю: כֶּרֶם עֵינֵינוּ [kérem hémēnū]; ἀμπελῶν καλός ἐπιθύμημα; **Виноградъ добрый желаніе,** «виноградник добрый возлюбленный».

Столь же отчетливо, как Исаия, выразился и пророк Осия (10:1): ἀμπελος εὐκληματοῦσα Ἰσραηλ ὁ καρπὸς αὐτῆς εὐθηνῶν; **Виноградъ благолѡзєнъ иїль, плѡдъ ѡбїленъ єгѡ.**

Если еще раз обратиться к «ветхозаветному евангелисту» Исаие, то у него можно найти развернутую метафору. В знаменитой *Притче о виноградарике* пророк (5:1-7) обличает жестоковейность иудеев, но по-прежнему называет их виноградником; эта притча перекликается с упомянутой выше новозаветной *Притчей о злых виноградарях*.

Вполне определенно та же интуиция о Боге, Насадителе и Защитнике виноградаря (т.е. избранного народа), содержится в Пс 79/80:15-16 (в молебном обращении к Богу): ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἰδὲ καὶ ἐπίσκεψαι τὴν ἀμπελον (יַבֵּן [gēben]) ταύτην καὶ κατάρτισαι αὐτήν ἢν ἐφύτευσεν ἡ δεξιὰ σου; **прїзри єъ нбєє и вїждь, и посѣтї вїноградъ сєй: и совершї и, єгѡже насадї деснїца твѡа**¹⁹.

Образ Бога как виноградаря, покровителя нового избранного народа (христиан), имеется и в Новом Завете. В 1 Кор 3:6-8 от имени ап. Павла,

¹⁸ Слово встретилось в Ветхом Завете (2 Пар 26:10, Ис 61:5).

¹⁹ Возглас, представляющий почти полную цитату данного стиха, произносится на Малом входе за архиерейским служением литургии.

имевшего в виду своих приверженцев и их совокупность метафорически представлявшего себе как виноградник, сказано: Ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλῶς ἐπότισεν, ἀλλ' ὁ θεὸς ἤϊξανεν. Ὅστε οὕτε ὁ φυτεύων ἐστίν τι, οὕτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ ἀυξανων θεός; **Изъ насади́хъ, ἀπολλῶςъ напои́, бгъ же возрасти́: тѣмже ни насажда́ай ѣсть чтò, ни напая́ай, но возраца́ай бгъ.** Из цитаты вытекает, что апостолы также считали себя виноградарями, подручными Бога.

Подробную экзегетическую информацию о винограднике как библейском именовании ветхозаветного и новозаветного народа, см., например, в словаре (EDNT, vol. 1: 72)²⁰. Экзегезис лексемы ἀμπέλων в святоотеческой книжности см. [L].

Таким образом, в библейских контекстах γεωργός («виноградарь», а никак не «пахарь») в приложении к высшим силам — даже сам Бог.

* * *

Сказанным выше, вероятно, разъяснилась мотивировка греческой метафоры: Георгий выступает в ореоле богоподобия. Такой опытный гимнограф, как Феофан Начертанный, безусловно, был во всеоружии христианской образованности и не мог допустить ошибки.

Если согласиться с предположением, что Канон Георгию был переведен восточным славянином и на Руси, то насельник Киева и тем более Новгорода, если гипотетически реконструировать ход его мысли, исходил из своего окружения, в котором возделывание злаков было хорошо известно, а виноградарство — нет. Таким образом, хотя книжник ошибся, но его погрешность извинительна. Во всяком случае, в греческом каноне, на который и надо ориентироваться, св. Георгий уподоблен не простому пахарю, а благородному высокообразованному виноградарю, который, не щадя себя, возделывает свой возлюбленный виноградник.

Теперь, как всегда бывает, общую пословицу *Nomen omen* надо применить к конкретной судьбе Георгия Победоносца: она сбылась.

Остается сказать, что устойчивый слав. атрибут Георгия *хравьръ* изучен нами в другом месте (Верещагин 2006: 678-681). Основная догадка разысканий: греческий атрибут имплицитно не столько бесстрашие воина Георгия, сколько (в согласии с семантикой греч. ἄριστος «наилучший») его ἄριστο-кратичность, верность христианству и нравственную безупречность.

²⁰ Тонкие наблюдения содержатся также в комментарии: СЕС, vol. 2: 477.

См., наконец, и нашу недавнюю статью, посвященную другим аспектам Георгиева канона (Верещагин 2010).

СОКРАЩЕНИЯ

- CEC — A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Vols. I-II. Ed. by J. H. Bernard and A. H. McNeile. NY, 1929.
- Delehaye 1902 — Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae ... opera et studio Hippolyti Delehaye. Bruxellis, 1902.
- EDNT — Exegetical Dictionary of the New Testament. Ed. by H. Balz and G. Schneider. Grand Rapids, Mich., 1990.
- L — A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1976.
- LS — A Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Oxford, 1996.
- PG — Patrologiae cursus completus, ed. J. Migne: Patrologia Graeca, 162 vols. Paris, 1844-1866.
- WP — A Dictionary of Early Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D. Ed. by H. Wace & W. C. Piercy. S. 1., 1999 (эл. версия цифровой библиотеки Libronix Digital Library System, 2005).
- Λεξικόν 1910 — Λεξικόν τῆς Καλῆς Διαθήκης ὑπὸ Σ. Εὐστρατιάδου. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, 1910
- Супр. — Супрасълски или Ретков сборник. В два тома. Изд.: Й. Заимов, М. Капалдо. Т. 1. София, 1982; Т. 2. София, 1983.

ЛИТЕРАТУРА

- Библия (1968), *Библия*. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Москва.
- Верещагин, Е. М. (2006), *Ильина книга*. Древнейший славянский богослужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинейно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием. Подготовил к изданию Е. М. Верещагин, Москва.
- Верещагин, Е. М. (изд.) (2010), *Новые наблюдения над древнейшим текстом богослужебного последования св. Георгию Победоносцу*, [в:] Сборник в чест на 65 годишната на проф. дфн Георги Попов.
- Коринфский, А. А. (1901), *Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа*, Москва.
- Крысько, В. Б. (изд.) (2005), *Ильина книга*. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько, Москва.
- Лавров, П. А. (1930), *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*, [в:] Труды Славянской комиссии, т. I. Ленинград.
- Липшиц, Е. Э. (изд.) (1960), *Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X века*. Перевод, примечания Е. Э. Липшиц, Ленинград.
- Ширяев, Г. (1864), *Житие просветителей славян, святителей Христовых, святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. — Издание слепца Григория Ширяева, Санкт-Петербург.

ОЛЬГА ХАЙЛОВА

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(Москва)

Гимнографические эквиваленты для отображения реалий эпохи гонений на Русскую Православную Церковь

В последнее время приходится сталкиваться с таким явлением, что составители служб новомученикам и иконописцы, создающие их образы, испытывают затруднения при отображении реалий эпохи гонений в текстах служб и подписях на иконах. Решаются затруднения нередко в пользу введения в тексты русских слов. Проникая в церковнославянский язык, эти слова превращают его в новый извод нашего богослужебного языка, который условно назовем «новейший церковнославянский».

Любителям возрождающегося с одобрения священноначалия знаменного пения, которых теперь немало, если в нашей Церкви восторжествует «новейший церковнославянский язык», пришлось бы подгонять модернизированные богослужебные тексты под центонную структуру архаичного напева. И едва ли будет восприниматься органично, если, скажем, слово «революция» попадет на попевку «кулизма средняя».

Кроме того, «новейший церковнославянский язык», так же как и чтение Псалтири за богослужением по-русски, служит разрушению гипертекстовости богослужения, разрушению ассоциативного ряда образов у молящегося, когда одно прозрение в душе православного христианина становится окном для пролития в него света другого прозрения и одни божественные строки — толкованием для других.

С эстетической точки зрения, богослужебные строфы на «новейшем церковнославянском языке» много уступают высокой богослужебной поэзии и сближаются с лубочно-ярмарочной стилизацией «под старину», использовавшейся, например, при создании торговой рекламы для Олимпиады в Сочи: «Товары яркие да несравненные. Покупайте товары знатные лицензионные».

В современных гимнографических текстах, написанных «в стол» или размещенных в Интернете, с которыми довелось ознакомиться, можно встретить такие выражения, как: «обновленцы полониша

храмы», «из сетей обновленчества», «обновленческая ласкательства», «заточение в тюрьме Бутырстей», «миссионерское делание» и даже такое обращение к заключенным в лагере: «радуйтесь, дровосеки, всякую лесть бесовскую пресецающий».

На одном из клейм иконы равноапостольной Нины изображено моление святой о блокадном Ленинграде. Клеймо подписано так: «Моление св. равноап. Нины о блокадном граде св. Петра на Неве». На иконе священномученика Владимира Амбарцумова вполне русский на слух текст клейм, напоминающий подписи под фотографиями, дан частично в церковнославянской орфографии и даже с титлами: «Чудесное вразумление об отъезде из Германии в Москву», «Глубокое изучение Евангелия в Христианском студенческом кружке», «Пастырское окормление молодежи». На среднике иконы — в руках новомученика свиток с надписью: «Будем охотно приносить в жертву временное, чтобы приобрести вечное».

Но не лучше ли было дать надпись в таком виде: «Принесем в жертву временная, да вечная приобретаем»? Не лучше ли вместо «обновленцы полониша храмы» употребить церковнославянское словосочетание «лжею и нечестием Церковь обновити мнящии храмы плениша» или «Церкве лжеобновителие храмы плениша». Вместо русского «дровосек» — поставить церковнославянское «древосечец», а вместо «блокадный град» — «осажденный град»? Очевидно, это гораздо более соответствовало бы духу нашего древнего священного языка.

На поиск таких слов и выражений нужно время. Поэтому хотелось бы в помощь пишущим службы в честь новомучеников предложить нечто вроде словаря исторических реалий, разработанного совместно с сотрудниками ПСТГУ Юрием Самуиловичем Терентьевым и Александрой Георгиевной Воробьевой.

Для тех, кто считает правильным писать службы по-русски или на «новейшем церковнославянском», наши изыскания едва ли пригодятся, поскольку оба эти языка допускают такого рода фразы: «расстрелян чекистами на краю села», «большого террора жертва благоуханная» (с той только разницей, что в «новейшем церковнославянском» слово «большого» пишется с окончанием *-аго*).

Так ли необходимо отображение исторических реалий в богослужебных текстах? Ведь и раньше не приходилось встречать в них, например, такие слова и словосочетания, как «татаро-монгольское иго», «крепостное право», «дворяне», «бал». Не все необходимо вводить в церковнославянский язык и теперь, но многое может пригодиться. Лингвисты предлагают различные методы перевода реал-

лий, присваивая зачастую одним и тем же методам разные названия (Верещагин/Костомаров 1980; Влахов/Флорин 1980; Феденко 2003; Мосиенко 2005; Вернигорова 2010). Перевод реалий с русского языка на церковнославянский имеет дополнительную трудность, так как мы имеем дело с перспективой перевода житейской прозы в богослужебную поэзию.

По результатам опытов, попробую предложить для реалий пять способов их гимнографического отображения: 1) фонетическое соответствие (далее в тексте — фон.), 2) пословный перевод (далее — пер.), 3) толкование (далее — толк.), 4) приточный способ (далее — притч.) и 5) приточно-библейский способ (иногда приточно-святоотеческий), (далее — библ.)

Этими способами (всеми или некоторыми из них) нашей группой были описаны исторические события, такие, как революция 1917 года, Октябрьское вооруженное восстание, гражданская война, красный террор, коллективизация, раскулачивание и многие другие. Вслед за историческими событиями мы попытались гимнографически отобразить названия органов и установлений советской власти и, наконец, реалии, относящиеся к репрессиям: места мучений, поэтапные виды страданий от ареста до ссылки или лагеря и отдельно — роды смертей и казней. Также предлагаются способы наименования мучителей, в частности, толковательный способ обозначения персоналий главных из них. Рассматривался вопрос о советских топонимах в гимнографии, но он требует отдельной разработки. А пока можно сказать, что для богослужения нам кажутся неприемлемыми такие обороты, как «радуйся, граде Ленинграде», «святителю, на свещнице молотовстем возсиявый». Вместо них мы предлагаем следующие парафразы: «Радуйся, граде, на берегах Невских созданный» (или, как это было сделано в службах св. блаженной Ксении и св. праведному Иоанну Кронштадтскому: «Радуйся, граде святого Петра»), «святителю, на свещнице Пермстем возсиявый».

На примере такого понятия, как «вскрытие мощей» представим способы отображения реалий на церковнославянском языке. Первый способ — фонетический. Желательно, чтобы в отображении прозвучали слова, созвучные русским словам «вскрытие» и «мощи». Поскольку слово «вскрытие» для церковнославянского языка неприемлемо, используем однокоренной глагол:

(1) фон.: ѿже ѿкрыти на позорище свѣтъѣ мѡщи слаодѣліе.

Второй способ отображения реалии — способ пословного перевода:

(2) пер.: Рѣкъ злочестіное ѿверзѣніе.

Третий способ — толковательный. Следует разъяснить, что такое «вскрытие мощей» по существу:

(3) толк.: ѿ властителей но́выхъ всѹдѹ о́чиченное свѣтѣхъ мощей по-
рѣганіе.

Четвертый способ — приточный. Зададим это историческое понятие притчей, в которой его можно было бы узнать.

(4) притч.: ꙗ́же во гробѣхъ лежѣшии дѹхѹвъхъ прогонителіе нынѣ ѿ
держимыхъ дѹхомъ слобы гоними, хрѣта́ мо́лтѣхъ защитители нѣхъ
спосади́ти съ нимн во црѣтви́и ѣгѹ.

Пятый способ — приточно-библейский. Построим притчу на событии из Библии, прибегая к метафоре, противопоставлению и другим художественным приемам.

(5) библ.: Дѣла исполнь скакаше съ народомъ дѣдѣхъ предъ ковчѣгомъ за-
вѣта бжїа, жены оустѣхъ хвльнаѣхъ заградѣвъ, нынѣ же ковчѣзи
свѣтѣхъ, дѣхомъ запечатлѣнни, ѿ хвльнителей испровергаются,
рѹссійскимъ людемъ ѿбезцарствованнымъ плачѹщимъ (2 Цар. 6:
20-23).

Переходим к представлению результатов нашей работы. Они могут найти применение при надписании икон новомучеников, при создании им служб, а также при составлении на церковнославянском языке синаксарей, кратких житий или поучений, посвященных новым святым.

1. Исторические события

1.1. Отречение Царя Николая II от престола:

(ба) фон., пер.: Царѣ нїко́лаа самодѣтельное ѿ прѣто́ла ѿречѣніе

(бб) толк.: Лѣстїю, страшливостїю и лжѣю вельможъ ѿвстоимъ, ко
ѿречѣнію ѿ прѣто́ла царь рѹссійскій нѣдигтѣѣ

(6в) библ.: Царь православный ꙗко прѣтѣла ꙗреченіе подписуетъ, понеже гласъ авессаломскъ людемъ руссійскыхъ превозможе: ѿ, давы кѣто постѣвляхъ насъ сѣдѣми на земли нашей (2 Цар. 15: 4).

1.2. Революция семнадцатого года:

(7а) фон.: Крамолѣ семнадцатыхъ годны

(7б) пер.: Бѣра мѣтѣжнаѣ, руссію превращаѣ, въ лѣто семнадцатое

(7в) толк.: Самозваннаго воцареніѣ безбожныхъ кровавое торжество

(7г) притч.: Иже падый стремглавы съ нѣсъ, прѣтѣлы же црѣтѣй въ мѣрѣ испровергаѣй, держаѣ руссійскѣю православною потребити приходитъ рѣками безбожниковъ и ѿстѣпниковъ ѣѣ

(7д) библ.: Икоже совѣщаѣ ѡ ѡдѣнъ вразѣ ѣѣ иногда, такожде рекѣша тѣмъ слѣжителѣ: взыдемъ въ руссію, и совѣдовавше съ нею ѿвратимъ ю къ намъ, знаменіе же ꙗко кораблѣ ѡгнь мѣчѣща оуслышавше, пойдѣмъ воцаримсѣ (Ис. 7: 6).

1.3. Красный террор:

(8а) фон.: Красное, ꙗкоже воинственнѣ кровопролитію тезонменное, тиранство

(8б) пер.: Баграмонменное гвѣительство

(8в) толк.: Сотрѣненіе баграмонменное сынѣвъ и дѣтерей рѣсѣ держабыѣ совершаютъ безчеловѣчнѣ вождѣй безбожныхъ приспѣшницы

(8г) библ.: Иереміѣ дрѣвле иже въ рѣмѣ гласъ днѣй вочеловѣченіѣ хрѣтѣва слыша, плачь, и рыданіе, и вопль великѣ. и зліемъ же и мѣ слѣзы, вѣрнѣи, съ погнавѣнцѣю держабою руссійскою ѡ чадѣхъ ѣѣ, ꙗко кровѣдецъ всегвѣителей вѣзъ сѣдѣ закалаемыхъ (Иер. 31: 15, Мф. 2: 18).

1.4. Гражданская война:

- (9а) фон.: Ёже ѿ гражданъ вѣнствъ соствѣльшихъ брань
- (9б) пер.: Междоусобная брань
- (9в) толк.: Брань во своихъ, крамолю на двѣ раздѣльшихъ, вла- стительства ради надъ русією ѡпвѣтѣнною
- (9г) притч.: Стѣгъ червленъ и свѣздъ багранъ ѣки ремфановъ ѡб- носѣши, запалѣніе братовѣйствѣнное во странѣ православноѣй пред- начиняютъ
- (9д) библи.: Чтѣ сѣча кроваваа, въ нейже предаѣтъ братъ брата на смѣртъ и ѡтѣцъ чада, возстаютъ же чада на родители во ёже оубѣтн; сѣ начало волѣземъ земли русіискіа, во ѣвѣліи предречѣнное (Мк. 13: 12).

1.5. Убийство Царской семьи:

- (10а) фон.: Убіеніе царскіа семьи
- (10б) пер.: Царственныхъ сврѣгъ со чѣды оубіеніе
- (10в) толк.: Заколѣніе помѣзанника вѣѣа съ сврѣгомъ и чѣды
- (10г) притч.: Ёже житіемъ мѣченикъ вѣнъ побѣающіиса, вnezапѣ зрѣтъ страшный чѣсъ смѣртный црѣвеннѣи страстогѣрпцы, но крѣстнымъ знаменіемъ протѣвѣ ѡрѣжныхъ коврѣжнѣшеса, съ мѣченики на небеси воцарѣютса
- (10д) библи.: Словоу подобницы ѣже сыны и дщѣри своѣ вѣсовѣмъ пожѣршымъ, нынѣ кнѣзю тмы жѣртвѣ принѣсѣтъ, закаляюще чѣтѣ вѣпомѣзаннѣю, сына же и дщѣрей ѣа (Пс. 105: 37-39).

1.6. Эвакуация Белой армии из Крыма:

- (11а) фон., пер.: Ѡшествіе вѣлыхъ вѣевъ изъ тавриды
- (11б) толк.: Вѣевъ протѣвѣбезвѣжныхъ моремъ въ кораблѣхъ Ѡшествіе въ предѣлы чѣжедальніа

(11в) притч.: Смерти неизбѣтныя вѣгаетъ моремъ вѣсехъ рѣскихъ
Останокъ во ѣже оураненыя и безпомощныя своѣ спасити, силъ же
соверати врагомъ во ѡтмщеніе, обаче по единому расточени во
странахъ далече житіе иждиваютъ, знаемыя же ихъ въ тавриде
рѣками безбожныхъ закаляютъ.

1.7. Вскрытие мощей:

(12а) фон.: Во ѣже ѡкрыти на позорище святыхъ мощи сладкіе

(12б) пер.: Рѣкъ словеситкое ѡверзѣніе;

(12в) толк.: Ѡ властителей новыхъ всюдѣ оучиненное святыхъ мощей по-
рѣганіе;

(12г) притч.: Иже во гробехъ лежащи дѣхъвъ прогонителии нынѣ ѡ
держимыхъ дѣхомъ слобы гоними, хрѣта молатъ защитителии ихъ
спосадити съ ними во црѣтви егѡ;

(12д) библи.: Дѣа испольнъ скакаше съ народомъ дѣдъ предъ ковчегомъ
завѣта вѣи, жены оустѣ хвальнаѣ заградѣвъ, нынѣ же ковчези
святыхъ, дѣомъ запечатленни, ѡ хвалителей непровергаются,
русійскимъ людемъ ѡбезцарствованнымъ плѣщымъ (2 Цар. 6:
20-23).

1.8. Голод 1921-1922 гг. :

(13а) фон., пер.: Гладъ въ лѣто двѣдѣать первое

(13б) толк.: Гладъ велии по всей землѣ русійскѣй вѣсть, ѡ слобы
человѣческіѣ изсѡхшей

(13в) притч.: Братовѣице первомъ гласъ вѣи прїиде: егда дѣлаеш
землю, и не приложитъ силы своѣ дати тебе. нынѣ же земля
русійская братовѣиствомъ изнемогша, еѣже сѣмъ пшенично
безбожными плѣнено вѣсть, не орана и безплодна ѡстаблѣетъ.
но незречѣнна милость гдѣа: иже во глѣдомъ мѣчмѣи, ѡви вѣа

ѡбрѣгають, ѡви же за скорѣ кончыны во црѣтвѣ пріемлютсѧ
(Быт. 4: 12).

1.9. Обновленческий раскол:

(14а) фон.: Ѡбновителей лѣстѣвыхъ съ вѣрными члѣды цѣркве рѣспра

(14б) пер.: Новодѣйствѣннаѧ смѣта

(14в) толк.: Оумыслившѣ властѣтелѣе безбѣжнѣи цѣркве погубѣти, на
раздрѣнѣе ѣлѣ оустремляютьсѧ, да цѣпѣнницы семѣ протѣвѣщѣнсѧ
рѣкѣми предаѣтелей повѣени вѣдѣтъ, послѣдѣи же ѣ тѣи да оупразд-
нѣлтсѧ

(14г) библ.: Ѡновлѣетсѧ дѣхомъ нѣвыи іерусалимъ, хрѣтова цѣркве,
ѡновлѣютьсѧ вѣрнѣи дѣхомъ оумѣ своегѣ, вѣ же, безвѣннѣи, лѣѣю ѣ
нечѣстѣемъ цѣркве ѡбновити мнѣщѣи, вѣчнымъ ѡлѣченѣемъ іеруса-
лимѣ горнагѣ себе самѣхъ ѡлѣчили ѣстѣ (Еф. 4: 23).

1.10. Захват власти в Церкви обновленцами:

(15а) фон., пер.: Плѣненѣе цѣркве ѡ ѣже нечѣстѣемъ ѡбновити ю
мнѣщѣихъ

(15б) толк.: Ѡ тѣхѣвна свѣтѣйшагѣ во оузахъ свѣца, патрїаршѣства
ѡрещѣнсѧ трѣвѣюще, лѣсѣвѣщѣнницы въ порѣчѣтели дѣлѣхъ цѣркѣвныхъ
себе предлагають, послѣжде властѣю безбѣжною, ѣкѣкѣ возглавѣтелѣе
цѣркве всѣдѣлѣ возвѣщѣютьсѧ

(15в) притч.: Сѣвѣннѣи, ѣже безбѣжнымъ властѣемъ рабѣтѣющѣи,
сѣлою ѣмлютъ хрѣмы, ѣхѣ же не создѣхѣлѣ, въ цѣркѣвѣи рѣстѣѣи не-
строѣнѣе содѣвѣлѣ.

1.11. Меморандум трех:

(16а) фон., пер.: Архїерѣвѣхъ трѣѣхъ воззѣнѣе

(16б) толк.: Цѣркви лжеубоковѣтельми плѣненнѣи, архіерѣи тріє при-
звѣша пѣствѣ съ пѣствыри Ѡтцѣпредѣтелемъ прилѣгѣ въѣрности дѣти

(16в) библи.: Не ѣкоже дрѣвле народъ ѡронѣ, но ѡронѣвы наслѣдницы,
тріє архипѣствырїє русїейстїи народѣ церкѣвномѣ рекѣша: прїидїте,
прилгнѣмъ цѣркѣе ѡбновѣтелемъ, влѣсти новоѣтвержденнѣи
прилгнѣвшымъ. тѣхѣмъ во патрїархѣ не вѣмъ, что вѣсть ѣмѣ,
занѣже лѣпо ѣсть не въ горѣхъ и въ вертѣпѣхъ, но во храмѣхъ
лицѣмъ ѡкровѣннымъ бѣмъ молїтисѣ (Исх. 32: 1).

1.12. Изъятие церковных ценностей:

(17а) фон.: Нѣземлетсѣ церкѣвное оѣтварїє многоцѣнное

(17б) пер.: Цѣркѣе благолѣпоты вѣщѣственныѣ ѡлѣтїє

(17в) толк.: Созданъ златїи и рїзъ каменїе честное во храмѣхъ
ѡемлютсѣ, хотѣшымъ правѣтелемъ безбожный мїръ во вселеннѣи
оѣстрѣнїи

(17г) притч.: Внѣцы вселенїе прензѣщїи храмы на рѣсїи свѣтѣи
красотѣи испещрїша, ѣже нынѣ рѣкама слоухѣдѣжнѣхъ погѣвлѣтсѣ

(17д) библи.: Соломонъ златѣи иногдѣ во храмѣхъ собрѣ ѡ народа, ѡ
всѣхъ царѣи страннѣхъ и коевѣдъ земнѣхъ, нынѣ же златѣи церкѣи
рѣсскнѣхъ безбожнїи властїитѣли странѣмъ цѣноѣ малѣю продаютъ,
во ѣже ѡдѣво црѣтѣво въ русїи стрѣнїи (3 Цар. 10: 15).

1.13. Июльская декларация митрополита Сергия:

(18а) фон., пер.: Ёже во іюлїи митрополїта сергїа воззѣнїє

(18б) толк.: Прѣтѣла патрїаршегѣ мѣстоблюстїтелю петрѣ въ темнїцѣ
страждѣщѣ, сего помѣщнїкѣ тѣинѣ цѣркѣе ѡрады оѣ безбожнѣхъ
нѣщѣтѣ, во ѣже жѣртѣлѣ приносїтї безкрѣвнѣю свѣщѣннїкѣмъ
некозненнѣю, но цѣнѣ стрѣшнѣю поставлѣютъ мѣчїтѣлїи началѣ-

ницы: предѣждь въ рѣки нашѣ, глаголюще, православіѣ свободѣ, не оуразумѣша бо, ѿкъ сіѣ внѣтрѣ ѣсть

(18в) библи.: Цѣрки земнаго благодѣнствѣа инокій, ообщеніе свѣтъ ко тмѣ, соглаіе же хрѣтови съ велиаромъ нѣждю подпишетъ (2 Кор. 6: 15).

1.14. Коллективизация (обобществление имущества):

(19а) фон., пер.: Земледѣлателей нѣждное бообществленіе

(19б) толк.: земледѣлателей овраіе ѿкъ ообществованіе инокійн словѣще

(19в) притч.: всѣ иже въ русіи царственнѣй дѣлавшѣа зѣмлю, тѣленѣ порабоцаютъ безбожніи, вкѣпѣ и дѣховни, црѣ хрѣта и з дѣшн народныи изгнати хотѣще, царь же глѣдъ над ними поставляюще

(19в) библи.: Не ѿкоже хрѣстіане первіи, иже въ сердце и дѣшѣ едина и всѣ, иже ѿ инокійн, апломъ врѣченныхъ оща, но овеницаше гравленіемъ везѣпѣ, скорвію стѣжаеміи, стрѣхомъ глѣда и смѣрти земледѣлательѣ влекѣтѣа нѣждно къ единенію горькомѣ, во ѣже вкѣпѣ нечестивымъ работати (Деян. 4: 32).

1.15. Раскулачивание:

(20а) фон. и пер.: Достоіна земледѣлателей разгравленіе и сіхъ изгнѣніе

(20б) толк.: Русіи всѣхъ питателіе, въ пѣстыни сибірскіѣ и казахстанскіѣ нази безъ милости изгонѣютѣа

(20в) библи.: Икоже гѣга предреченнаго земледѣлательѣ мѣчнтелѣ оустрашншасѣ, глаголюще: едѣ со клеветы глѣдѣтъ ѣже ѿвести притѣжнѣа и инокійн, и плѣнѣти плѣнъ великѣ (Иез. 38: 13).

исполнѣнію Ѡвѣта слышаго, да ѡма хрѣтѣво во стѣи рѣси
испразднѣтсѧ (Ин. 2: 19-20).

1.19. Большой террор:

(24а) фон.: Бѡльшее, нѣже ѡ вѣка вѣ въ россіи, тирѡнство

(24б) пер.: Вѣліе гвѣнѣтельство въ лѣто тридесѧть седмѡе

(24в) толк.: Дѡа десятилѣтїѧ властѣительства безвѣмнїи прѧзднѣюще,
жѣртвѣ кровѧвѣю вельзевѡлѣ ѡ вѣхъ концѣхъ царствѧ безвѡжнаго
принѡсѧтсѧ

(24г) притч.: Всѧкъ чїнъ ѡ вѡзрастѣ вѡльнѣ или нѡждею себѣ по-
работнѣхъ, мѡчїтель верхѡвнѣи на вѡцше тирѡнство двїжѣтсѧ,
вѡлїсѧ ѣдинодержѧвїѧ лишїтсѧ.

1.20. Тридцать седьмой год:

(25а) фон.: Трїдесѧть седмѧ годїна

(25б) пер.: Лѣто трїдесѧть седмѡе

(25в) толк.: Лѣто, дыхѧнїѧ ѧдова исполненное

(25г) притч.: Въ лѣто стѧшное трїдесѧть седмѡе, числѡмъ вѣмъ
концѣмъ странѣ безвѡжныѧ ѡмѣреннѣмъ, тоѧ жїтелїе потреб-
лѧютсѧ, во ѣже годїнѣ двадесѧтѣю держѧвства безпѣчальнѡ
ѡзвергѡмъ прѧздновати.

1.21. Приказ № 00447 наркома внутренних дел Ежова:

(26а) пер.: Повелѣнїе тирѡново всегвѣнѣтельное, ѡменемъ не сего, но
приспѣшника запечатлѣнное

(26б) толк.: Кровьнѣ жѣртвѣхъ непрестѧемыхъ рѣки ѡбагрївше, сїми
вторѡе подписѣютсѧ всѧ не рѣкоплѣщїцѧ ѡмъ погвѣнїти

(26в) притч.: Повелѣнїе ѡрдово тайновезакѡнное въ концѣ странѣ
совѣтѡвѣхъ безвѡжныхъ ѡзѣде, во ѣже ѡзѣнїти всѧ въ зѧточѣнїи

прéжде бывшаа, ꙗко не бывших же многи ввергнѹти гáмѡ, да
числѡмъ еси оумáлѡтсѧ и мыслю оурáвнѡтсѧ.

2. Органы и учреждения Советской власти

2.1. СССР, Советский Союз:

(27а) фон.: Совѣтѡвѡхъ соѡзѡ

(27б) пер.: Совѣтѡвѡхъ соѡзѡ, не нарѡда, но влáсти безбѡжныа вѡлею со-
здáнный

(27в) толк.: Цáрство безбѡжїа

(27г) притч.: Цáрства руссїйскагѡ оудѣли бывшии иногдà, послѣднè влáстѣмнè
безбѡжными, ꙗкѡ есертры нарикошасѧ, ѡбщаго ѡтца имѡщыа, тирана
немносердаго.

2.2. Политбюро:

(28) толк.: Вождè слѣпїи, нарѡдѡ вїющїи, дрѡгѡ дрѡга же снѣдáющїи.

2.3. ВКП(б), КПСС:

(29а) пер.: Вошеществлénїа имѣнїи льстївїи повѡрнїцы

(29б) толк.: Їже на землнè рáѡ влáгѡ мїрскїхъ проповѣднїцы и лже-
строїтелїе

(29в) притч.: Трѡдà ѡбщагѡ плодѡвѡхъ коемѡждѡ по потребѣ раз-
дáнїе, ꙗкѡ рáи земнїи провозгласївшїи, рáи небеснїи, дарѡвѡхъ
дѡхѡвнѡхъ богатѡдáвцевѡ, ꙗко нарѡда скрываютѡ.

2.4. ВЛКСМ, Комсомол:

(30а) фон., пер.: Младѡхъ кошеществлénїей имѣнїи соѡзѡ

(30б) толк.: Ѹраслѡ младѡа рáѡ земнãгѡ проповѣдатель, или:

(30в) Рѡждѡа ѡншстнаа безбѡжїа оучнїтелей, или:

(30г) Новѡсаждénїа плевельны оучнїтелей безбѡжныхъ и прѣмнїцы.

2.5. ЧК:

(31a) пер.: и́зрѣдѣвѣющеє въ лжезакѣнныхъ оубѣиствѣхъ полчище

(31б) толк.: Рѣчь, ѣже во оубѣиствѣхъ и́зрѣдѣвѣющеи, властѣтелемъ россѣи нѣвымъ слѣженіе приносѣтъ, разрѣшенію на мѣчь ѿ тѣхъ и́ршдски и́завлѣемъ.

2.6. ОГПУ–НКВД–МГБ:

(32a) пер.: Стрѣжѣ страны безбожныя во ѣже ѿ своихъ и ѿ чуждыхъ врагъ безъ о́пасѣтва ѣи быти

(32б) толк.: Верхѣвныхъ мѣчѣтелей приспѣшницы, стрѣхомъ и предаѣтельствомъ, ѣкѡ мрѣзомъ ношнымъ, странѣ ѡковѣшии.

2.7. Колхоз:

(33a) пер.: Вѣпножѣтельство нѣждное земледѣлѣтелей грабленіемъ ѡбнищѣвшихъ, грабѣтелемъ же рабѣтѣющихъ

(33б) толк.: Жѣтельство нѣждное въ вѣсехъ водворѣно бысть, ѣгѡже ѡвщницы въспѣ трѣждѣются, ѣкѡ раби, ничесѡже и́мѣще, ѣще и зѣмлямъ вѣемъ съ пѣжнѣми госпѣдѣ и́менѣемъ

(33в) притч.: Селѣніе, кромѣ войны ѡпѣстѣвшее, ѣгѡже жѣтелиѣ ѡви въ мѣста пѣстѣннаѣ и́згнѣни быша, ѡви же стрѣхомъ глѣда смѣртнагѡ трѣждѣются, прѣтѣжаніе и и́мѣніе вѣемъ ѡвще и ни-комѣже и́мѣшии.

2.8. ГУЛАГ:

(34a) пер.: Во царствѣ безбожнѣмъ царство ѣдово плѣненнымъ на мѣчѣніе

(34б) толк.: Я́дъ земный въ концѣхъ прѣжде правослѣвныѣ страны беззакѣнни оустрѣоша, да рабѣтами горькими ѡслобѣтъ жѣтели тоѣ, ѣкѡ празднолюбѣцы мнѣмыѣ.

2.12. Тройка:

(38а) фон., пер.: Трїє мѹчїтелїє

(38б) толк.: Трїємъ во вѣакомъ градѣ ѡ вѣѣхъ предѣлѣхъ правосѣдїа личїнѹ тїранъ повелѣвѣетъ прїѣти

(38в) притч.: По трїє ѿ владѣнїи тїраномъ ѡзбрѣнїи личїнѹ правосѣдїа носїти, тогѡ повелѣнїе стрѣхомъ смѣрти во вѣѣхъ градѣхъ ѡ вѣеѣхъ сотворѣютъ, ѡкѡ да тмы тѣмъ челоувѣкъ непѡвїннѹхъ смѣрти тревкалїннѣ ѡсѣждѣти.

3. Реалии, относящиеся к репрессиям

3.1. Места мучений

3.1.1. Тюрьма:

(39а) фон., пер.: Темнїца, или:

(39б) фон., пер.: оўзїлице, или:

(39в) фон., пер.: оўзїльница, или:

(39г) фон., пер.: оўзница, или:

(39д) фон., пер.: ооблюдѣнїе ѡвще.

3.1.2. Камера:

(40) пер.: Клѣтъ темнїчнал

3.1.3. Карцер:

(41а) пер.: Оўзїлице хлѣдное подзѣмное

(41б) толк.: Оўзїлице подзѣмное во ѣже хлѣдомъ томїти

3.1.4. Лагерь:

(42а) пер.: Стѣнъ страдѣнїи

(42б) толк.: Градъ страдѣнїи, жїлою желѣзною смертнобеною ѡграждѣнъ, или:

(43б) толк.: Страданий мѣсто, оужнищемъ желѣзнымъ ѡблзѣмо).

3.1.5. Беломорканал:

(43а) фон., пер.: ѿ вѣла морѧ къ балтѣи пѣть водный

(43б) толк.: Иже ѿ вѣла морѧ къ балтѣи пѣть водный, костей люд-
скыхъ тмами оуглажденъ.

3.2. Виды мучений

3.2.1. Арест:

(44а) фон., пер.: Внезапноѣ ѡтѣ

(44б) притч.: Итъ вѣсть ѡвношь и во тмѣ везѣнъ тичообрѣнъ,
ѡкво крилома врана словѣщатела покровѣнъ, или:

(44в) притч.: Итъ вѣсть ѿ прѣтѣла іерей вѣий.

3.2.2. Обыск:

(45а) фон., пер.: Взыскати ѣже ко ѡклеветанію погрѣбноѣ

(45б) притч.: Плъча дѣтка не стыдѣла, всѧ ѡже въ домѣ со-
крѣшѡтъ безвѣннѣ, да вѣзмѣтъ книги церкѣвныѧ и писмена на
ѡбличѣніѣ вны не бѣвшѧ.

3.2.3. Следствие:

(46а) фон.: Ислѣднѣла вны не бѣшла

(46б) пер.: Рѣзыкъ

(46в) притч.: Ислѣдохомъ и познэхомъ вны твоѣ, свѣронравнѣи
неповинномѣ рѣша, нынѣ же мѣками соложѣніѣ твоѣ ѣже съ нѣю
оулучимъ.

3.2.4. Суд:

(47а) фон., пер.: Судѣще, или:

(47б) фон., пер.: Судѣлицѣ

(47в) библи.: Правѣтели беззаконными разорѣша законѣхъ и изыде съдѣхъ развращенѣхъ (Авв. 1: 4).

3.2.5. Открытый процесс:

(48а) фон.: Ѣкровѣнное съдѣище

(48б) пер.: Съдѣхъ позорѣтвѣющѣхъ, при нарѣчѣнѣхъ зрѣтелехъ ѣки бы предѣ народомъ всѣмъ совершаемый

(48в) толк.: Неправдосъдѣное позорѣище и ѣже надѣ свѣтлыми порвѣганіе.

3.2.6. Допрос:

(49а) фон.: вопрошеніе

(49б) пер.: Словопрѣніе, или:

(49в) пер.: Пытаніе, или:

(49в) пер.: Испытаніе, или:

(49в) пер.: Истажзаніе

(49в) толк.: Ивѣнѣтеле ѣже ѡ вѣнѣхъ съ невѣннѣхъ словопрѣніе.

3.2.7. Донос:

(50а) пер.: Навѣтваніе, или:

(50б) пер.: Навѣтѣе, или:

(50в) пер.: Извѣтѣхъ, или:

(50г) пер.: Ѡбличеніе, или:

(50д) пер.: Ѡглагѣльство, или:

(50е) пер.: Ѡглагѣланіе, или:

(50ж) пер.: Клеветѣа, или:

(50з) пер.: Ѡклеветѣаніе

(50и) толк.: Стрѣха илѣ мзды рѣди извѣтѣнѣи Ѡглагѣльствѣхъ ѡсѣды же и дрѣги своѣ.

3.2.8. Прогулка заключенных:

(51a) пер.: Дворѣ темничагѣ ѡбхождѣніе ѡзники совершаемое

(51б) толк.: Чина ѡзника ѡзаконѣніе милосердное надъ невинно заточеными беззаконнии соблюдаютъ, повелѣвая дворя темничный на всѣхъ дѣнь внѣтрѣдѣ ѡбходити

(51в) притч.: Крѣжное ѡзникѣ безмолвное ѡбхождѣніе, кѣ небыномѣ крѣгѣ помыслѣ возношаше, занѣ не надѣющеся крѣгѣ солнечный бо ѡутрѣ видѣти.

3.2.9. Приговор:

(52a) пер.: Изречѣніе, или:

(52б) пер.: Ѡтречѣніе, или:

(52в) пер.: Изрѣкѣ, или:

(52г) пер.: Нарѣкѣ

(52д) толк.: Судѣи лѣкѣвыхъ изречѣніе.

3.2.10. Отклоненное ходатайство о помиловании:

(53a) фон.: Ходатайство ѡ ѣже помилѣвати ѡрновеенное

(53б) пер.: Печѣлованіе ѡ ѣже помилѣвати ѡрновеенное

(53в) толк.: Ко властѣмъ и судѣямъ прошѣніа, да помилѣютъ ѡсѣжденники немилостибны ѡрѣвѣютъ

(53г) притч.: Пѣства, и ближнѣи рѣда, и дрѣзи милости ѡ безбожныхъ невинно ѡсѣжденнымъ прошѣхѣ, но не вѣдѣютъ милости слѣги беззаконїа.

3.2.11. Выселение из дома с конфискацией имущества:

(54a) фон., пер.: Изъ дома изгнаніе и потребѣ житѣйскихъ ѣже въ немъ ѡлѣтѣ

(54б) притч.: Жилища ѿ всѣхъ потребъ житѣйскихъ лишѣнїи, терпѣливѣи гласъ къ бѣѣ возвышенша: нѣзи нѣ чрѣва мѣтере ѿзыдохомъ, нѣзи ѿ въ землю ѿыдемъ, ѿмѣ твоѣ благословѣще во вѣки.

3.2.12. Спецпереселенцы:

(55а) фон., пер.: ѿ вѣсѣй разорѣнныхъ пресѣльницы

(55б) притч.: Пресѣльницы ѿ пришельцы въ землѣ чуждѣи словѣи гонителей вѣвшѣ, на всѣхъ дѣнь ближнихъ къ отечеству нѣномъ преселѣнїе вѣдахъ.

3.2.13. Этап:

(56а) пер.: Долгопѣтноѣ во оузахъ шестѣи

(56б) толк.: Во оузахъ ѿ града во градъ прехождѣнїе, или:

(56в) толк.: Во оузахъ по мѣстѣмъ прехождѣнїе

(56г) притч.: Ѿбразомъ скотскимъ ѿбразъ вѣи въ челоуцѣхъ затмѣти хотѣще, люти гонителїе нѣждѣю въ пѣть вѣдѣнїѣ многоднѣнагѣ влачатъ невѣнныѣ, вѣда своегѣ ѿ глѣда, хлѣда ѿ тесноты лишѣнныѣ, или:

(56д) притч.: Ѿбразъ вѣи на скотскъ премѣнѣти въ челоуцѣхъ ѿщѣще, люти гонителїе вѣдѣнїемъ долгопѣтнымъ невѣнныѣ томѣтъ, вѣпнѣ же глѣдомъ, жѣждѣю ѿ теснотѣю.

3.3. Мучители

3.3.1. Адвокат:

(57а) пер.: Льстѣивый защититель

(57б) толк.: Не сѣдѣмыхъ, но живогѣ своегѣ защититель, или:

(57в) толк.: Не сѣдѣмыхъ, но властѣи пользы защититель.

3.3.2. Прокурор:

(58а) пер.: Ѿбличникъ, или:

(58б) пер.: Винословствѣющій

(58г) притч.: ^ѠДовѣ безвѣжѣа жрѣти не хотѣщихъ грѣбный ѡбличникъ
льстѣвнѡ ѣако свѣтотѣтцы именѡетъ.

3.3.3. Судья:

(59а) фон., пер.: Сѡдѣа прѣвеззакѡнный, или:

(59б) фон., пер.: Сѡдѣа непрѣбедный.

3.3.4. Следователь:

(60) фон., пер.: ^ѠЗслѣдичи ѡцаѣа винѣ ѡмъ ѡзмышлѣннѡю.

3.3.5. Надзиратель:

(61а) фон.: Назирѣтель во оузѣлици свѣщихъ

(61б) пер.: Стрѣажъ темнѣчный, или:

(61в) пер.: Смотровѣтель темнѣчный, или:

(61г) Согладѣтай темнѣчный, или:

(61д) Юзники стрѣгѡщій.

3.3.6. Начальник лагеря:

(62а) фон., пер.: Мѣста мѡчилицнаго начальникъ

(62б) толк.: Начальникъ наѣ насмертники, ѡже въ нищѣтѣѣ ѡ горькихъ
работѡхъ стрѣждѡтъ лютеѣ, или:

(62в) Мѣста нарѡчитаго начальникъ, ѡдѣже насмертницы ѡже въ
горькихъ работѡхъ стрѣгомѡи стрѣждѡтъ.

3.3.7. Палач:

(63а) фон.: Палѣчь

(63б) пер.: Мѡчиитель, или:

(63в) Постѣкѣтель, или:

(63г) Оустькѣтель, или:

(63д) Кáтѣ, или:

(63е) Спекѣлáторѣ

(63ж) притч.: Дрѣвле въ ко́емждо градѣ россiйстѣмѣ оустрѣкáтель законпрестѣпныхъ, ѿже кáтѣ нарицáемь, ѣдвá ѣдiнѣмъ ѡбрѣтáшеся, ѿ кáкѡ нынѣ толiкѣ со́нмѣ дѡшегѡвѣсѣцѣ вóльныхѣ въ землi нáшей востá;

3.3.8. Охранник:

(64а) фон., пер.: Пристáвникѣ о́рѡженóснѣй.

3.4. Роды смерти и казни:

3.4.1. Казни в годы Красного террора

3.4.1.1. Зарублен шашкой:

(65) толк.: Мечѣмъ разсѣчѣнѣ, ѿкѡ жѣртѡвѣ гдѣи показáлсѣ ѣсть.

3.4.1.2. Пронзен штыком:

(66) толк.: Прокóдѣнѣ, ѿкѡ о́стнóмѣ желѣзнымѣ, ѣже на рáмѣхѣ слѡгѣ ѿрѡдовѣхѣ о́рѡжiемѣ.

3.4.1.3. Расстреляны из пулемета:

(67) притч.: Желѣзною стрѣю градною пожáти вѣвше ѿкѡ травá, возношѣнiе пшенично ѣже въ житницѣ хрiтóвѣ ѡбiстѣсѣ.

3.4.1.4. Застрелен (убит из ружья, револьвера, автомата или винтовки, т. е. из огнестрельного оружия):

(68а) пер.: О́гнѣмъ желѣзнымъ оустрѣлѣнѣ, или:

(68б) О́гнѣмъ ѡ стѣвлá желѣзнагѡ ѡзмѣтáемымъ оустрѣлѣнѣ, или:

(68в) О́рѡжiемъ оустрѣлѣнѣ, или:

(68г) О́рѡжiемъ, о́гнѣ ѡзмѣтáющимъ оустрѣлѣнѣ, или:

(68д) О́рѡжiемъ, о́гнѣ желѣзный мѣчѡщимъ оубiенѣ, или:

(68е) ☩ о́рѡжнѣхѣ сострѣлѣнѣ, или:

(68ж) ☩ о́рѡжнѣхѣ градомъ желѣзнымъ оубiенѣ.

3.4.1.5. Расстрелян ночью на краю села:

(69) пер.: **Вскра́й кѣи своѣ̀ нощію Ѡрѡжnymi сострѣ́лнх кы́сть.**

3.4.1.6. Тот, кто убили, будучи привязанным к коню, пущенному вскачь:

(70) пер.: **Ѣго́же ко́нь ска́чущь, ѣ́же по землѣ̀ влаче́нїемх оубѣ̀.**

3.4.1.7. Снятие кожи с узников палачами в подвалах ЧК:

(71) притч.: **Кожѣ̀ съ оубъ́ннх сво́ихъ въ клѣ́тѣхъ мѡчѣ́ннцнхъ, ѣ́кѡ рѣ́зѣ̀ съѡро́нрѣ́нн со́лекѡша, ѡ́бразхъ зако́нослѡ́жнїтеле́й ѣ́кѡ ѣ́мѡщн, въ скверно́вѣ́стѣхъ же ѣ́зрѣ́дствѡщн.**

3.4.1.8. Епископ многократно погружался в прорубь, будучи привязанным к деревянному шесту за волосы:

(72) пер.: **Ѣ ѣ́звергъ лю́тѡхъ къ дреко́лію за власы́ привѣ́зѡемь ѣ́ скѡзѣ́ лѣ́дх мно́жнцєю̀ ннзпѡщѣ́емь вѣ́.**

3.4.2. Роды смерти во время тюремного заключения, следствия, этапа и лагерного заключения

3.4.2.1. Вызов из тюремной камеры на расстрел:

(73) притч.: **Къ сво́бѡдѣ̀ лѡчшей, ѣ́ще ѣ́ понѡ́ждѣ́нїемх мѡчѣ́теле́вѡмх, ѣ́з клѣ́тн тѣ́мннчнѡхъ тѡ́чїю въ рѡ́внцн лѣ́гцѣ́, пла́чемх про́вождѣ́емь ѣ́зше́лх ѣ́сн.**

3.4.2.2. Убит при попытке к бегству:

(74) пер.: **Оубстрѣ́лнх кы́сть, сво́бѡдѣ̀ вѣ́ггѣ́вѡмх оублѡ́чннн потщѣ́вѣ́л.**

3.4.2.3. Умер от тесноты в корабельном трюме:

(75) пер.: **Во чрѣ́вѣ̀ корабѣ́льнѣ́мх тѣ́снѡтѡю̀ оублѡ́шѣ́нх вѣ́.**

3.4.2.4. Смерть от духоты в вагоне по дороге в ссылку:

(76) притч.: **Въ клѣ́тѣхъ скѡ́тскнхъ пѡ́тѣ́мх желѣ́знымх на ѣ́згнѣ́нїе вѣ́зѣ́хѡвѣ́л, ѣ́ жарѡмх тѣ́мѡхъ дрѡ́чннн, въ конѣ́цх ѣ́згнѣ́ѡша.**

3.4.2.5. Взяты ночью из барака без объяснения причины и расстреляны близ лагерного кладбища:

(77) притч.: Злѡбою подстрека́емь, ѿде́тъ мѡчи́тель нача́льственный но́щю ко прію́тѹ вре́менномѹ о́узникѡвѹ, смра́домъ ѿ хла́домъ ѿсполненѹ, ѿ нѣщынѹх ѿ о́убогнѹх спáщнѹх по́емлетъ вскра́й моги́лѹ бра́тскнѹх съ собо́ю, крова́вое забавле́нїе о́убїйство тѣ́хъ вменѣ́а.

3.4.2.6. Умер, раздавленный деревом на лесоповале к ужасу видящих:

(78) пер.: Бездыха́ненъ ѡбретáетсѹ, на негѡ́же дре́во ве́лие падѣ посѣ́ченое, о́ужа́шымсѹ съѣ́лѡ о́узникѡмъ посѣ́кателе́мъ.

3.4.2.7. Расстреляны при поверке вновь прибывших в лагерь:

(79) притч.: Ни́щыѹ рабѹ ѿкъ о́рѡдіѹ тѣ́лодо́кланіѹ безгласны сотво́рїти мѡчи́тель тѣ́сѹ, ко вратѡ́мъ страда́ній тѣ́мъ приведѣ́ннымъ, въ же́ртвѹ ѿ тѣ́сѹщи двѹ ѿлѣ́ три́ехъ ѿзбира́етъ ко о́чию всѣ́хъ о́убїити.

3.4.2.8. Умер при развившейся от голода куриной слепоте голодной смертью, потому что пайка отбиралась уголовниками:

(80) пер.: Гла́домъ ѡслѣ́пша, ѿ сего́ ра́ди житомѣ́рїѹ дневно́гѡ* ѿ злодѣ́евѹ о́узникѡвѹ ча́стѡ лишáема, неможе́нїе сме́ртное по́лтъ.

*Варианты: житомѣ́рїѹ хлѣ́ба, или: пи́щи дневно́ѹ.

3.4.2.9. Последний арест в лагере:

(81) притч.: Ѹ́льскѹ нището́у приплоди́вше, ко ѿдѣ́ земнѣ́мъ многодне́внѡ мѡчимѣ́н, ны́нѣ же къ вѣ́нцѹ житїѹ́ прибли́жившесѹ, по́лсѹ о́усме́нъ, безъ мѣ́ди съмѹ, рѡкѡписанїѹ́ же моли́твеннаѹ мѡчи́теле́мъ ѡста́вша.

3.4.3. Казни в годы Большого террора

3.4.3.1. Расстрелян на Бутовском полигоне:

(82) толк.: Оўтрѣ глѣвокъ вьскрѣй рѣва вѣтовьскаго, ѿдски зѣлюща, по рѣкъ свѣзанный приведѣнъ и во глѣвѣ оўстрѣленъ вѣ.

3.4.3.2. Удушен веревкой:

(83) Вѣрвѣмъ оўдавленъ.

3.4.3.3. Отравлены газом в автозаке:

(84) притч.: Вѣ долгонѣмъ ѣже изъ темницы вѣждѣни стрѣхомъ вострепѣгѣша ѣзници, пѣтицѣ пѣнѣмъ скѣрое оубѣнѣе проразвѣмѣюще, ѡвѣче скорѣнше, нѣже помышлѣхъ ко гдѣ престѣвншасѣ, стрѣю дѣха ѣдовѣта на пѣти оўдавленѣи.

4. Персоналии главных мучителей

Главные виновники мучений — вожди Советского государства, организаторы репрессии — описываются при помощи следующих парафраз:

(85) Ленин: Рѣси правослѣвныѣ погубѣнѣелѣи пѣтѣвождѣ

(86) Сталин: Всѣл страны тирѣнъ безбожный и мѣчѣтель немилосѣрдый

(87) Троцкий: Цѣрковь раздѣленѣемъ потрѣвѣти мнѣшѣи

Свѣбѣдѣ безбожѣи вѣ рѣсиіи злѣтомъ кѣпнѣшѣи

(88) Берия: Палѣчь коварный не безвѣннѣхъ тѣчѣю, но и сорѣтннѣхъ своѣхъ

(89) Ежов: Приспѣшннѣхъ мѣчѣтелѣ кровавый.

В заключение хотелось бы отметить, что в настоящее время не существует фундаментального исследования всех исторических пластов церковнославянского языка. Язык как лингвистический феномен до сих пор не описан. Поэтому вопрос о введении в него слов из других языков, по-видимому, следует решать лишь после того, как мы будем иметь четкое представление о лексическом содержании каждого из исторических пластов церковнославянского языка и о

характере их взаимодействия. А пока, в целях обогащения звучащей ныне в храме версии церковнославянского языка, которая не имеет житий и поучений (следовательно, потенциальные гимнографы, лишенные возможности слышать их на службе, усваивают неполный словарный запас), видимо, не лишним будет поискать слова и выражения, понятные современному воцерковленному человеку в следующих источниках: 1) в богослужебных текстах на дониконовском церковнославянском языке, 2) в богословских трактатах, проповедях, святоотеческих трудах на церковнославянском языке всех пластов, 3) в редких в смысле использования за богослужением книгах церковнославянской Библии.

Бог сошел на землю, дал нам евангельский благодатный закон и вознесся, «отонудуже прииде» и зовет нас стать одесную Его в Царстве Небесном. И не стоит принижать, упрощать Божественное в миссионерских целях или в каких-то иных. Не следует соглашаться с применением в надписях на иконах и в богослужебных текстах «новейшего церковнославянского языка», т. е. с вторжением в существующий церковнославянский язык чуждой ему лексики. Ведь новее «новейшего» уже не будет. Такое вторжение почти всегда воспринимается церковными людьми как нечто грубое и неуместное. Не лучше ли верующим, напротив, повышать свою церковную культуру? Проблему понятности богослужения во многом решило бы чтение прихожанами дома Псалтири и Евангелия на церковнославянском языке. Кроме того, не следует забывать, что «дар внимания к Божественным писаниям» (преп. Петр Дамаскин) относится к разряду духовных дарований, которые испрашиваются молитвой и даются каждому, кто их искренне ищет, прикладывая труд, внимательно предстоя на службе.

Исчезновение житий и поучений на церковнославянском языке как богослужебного жанра привело сегодня к тому, что русскоязычные жития (по жанру – биографические справки, краткие или полные)¹, полезные в качестве источника сведений о святом, тем не менее «провоцируют» гимнографов на создание «приземленных» богослужебных текстов. Едва ли теперь уместно ратовать за возвращение в богослужение утраченных жанров, но гимнограф должен учитывать свершившуюся потерю и еще более осторожно подхо-

¹ Примером жития в высоком смысле этого слова может служить книга «Соль земли, то есть Сказание о жизни Старца Гефсиманского Скита иеромонаха Аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским». Москва: Русский паломник, 2010.

дять к переложению содержания русскоязычного жития в гимнографические строфы.

Чтобы не получилось так, как в следующей придуманной нами истории о гимнографе, сочинившем стихиру, взяв цитату из жития новомученика. Допустим, что в житии есть такие строки: «Прежде окончания церковной службы в храм пришли председатель сельсовета, парторг и комсорг и отобрали у священника Иоанна ключи, чтобы устроить в храме зернохранилище. Отец Иоанн написал письмо в КультКЦИК и вскоре был арестован и сослан за то, что препятствует колхозному строительству». Гимнограф изложил эту ситуацию в стихире так:

«Службе во храме еще сущей, / приидоша вонь глава сельского совета, / и партии правящия местная начальника, / и отьяша ключ церковный у иерея Иоанна, / во еже зерно во храме хранити, / сей же хартию подаде в комиссию по делом религиозным, / и не по многих днех арестован бе и в ссылку ведеса, // вражды ради противу строительства жизни новыя в весех земли свояя».

Однако гимнографу показалось, что текст может быть непонятен прихожанам, и он показал стихиру своему другу-неофиту.

У друга действительно возникли вопросы. Куда пришли председатель и местные начальники? К службе? А почему отсутствует предлог «к»? «Дательный-самостоятельный»? А что это такое? А начальники партии – лица женского пола? Двойственное число? А что значит «во еже» и «хартия»? А что за «жизнь новая», против которой священник выступает?

Гимнографу пришлось «прояснить» стихиру:

«Во время службы церковныя, / приидоша во храм глава сельского совета, / и парторг с комсоргом вкупе / и отьяша ключ церковный у иерея Иоанна, / храм в зернохранилище превратити хотяще, / сей же прошение подаде в комиссию по делом религиозным, / и не по многих днех арестован бе и в ссылку ведеса, // вражды ради противу строительства хозяйств коллективных».

Признаки «нового церковнославянского языка» налицо. Простая лексика и фразеология плюс новые слова: парторг, комсорг, зернохранилище, комиссия, арестован, ссылка, коллективные. Но нужно ли пересказывать ситуацию дословно, нельзя ли задать ее поэтическим способом? Вот об этом и должен задуматься гимнограф, знакомясь с современными житиями новомучеников. А поэтический вариант может быть, например, таким:

«Иерею Христов Иоанне, / гладным духом благодатный питатель буди, / ты бо страдание темничное и изгнание претерпел еси / за еже

гонителем словеса Господня возглаголал еси: / храм Божий не пищи тленные сокровище, / но Хлеба Небеснаго житница есть, // Дающего миру живот вечный».

При составлении нашего словаря пришлось столкнуться со следующими вопросами, на которые разные филологи дают различные ответы.

- Допустимо ли образовывать любое новое слово из двух церковнославянских корней? Например, «огнестрельный», «огнемечущий», «лжестроитель». Думается, что если «огнемечущий» и «лжестроитель» допустимо, то «огнестрельный», хотя и соответствует церковнославянскому словообразованию, вызывает нежелательные ассоциации с современным русским языком.
- Допустимо ли образовывать одни части речи от других с помощью приставок, суффиксов и окончаний? Например, «вообществление имений», «обезцарствованный народ», т. е. народ, который имел царя, но впоследствии лишился его (что не одно и то же со словосочетанием «безцарный народ», т. е. народ без царя). По поводу этих слов можно сказать, что они соответствуют духу церковнославянского языка, поэтому мы решили использовать их в нашей работе. А как быть с теми, которые «не в духе»? И кто может определить «духовное состояние» вновь образуемого слова?
- Допустимо ли черпать недостающие слова из древнерусского языка (например, из содержащего не только древнеславянские слова, но и слова из древне-приказного русского языка «Словаря древнего славянского языка, составленном по Остромирову Евангелию» под редакцией Старчевского — СПб., 1899), которые присутствуют в современном русском языке («год», «октябрь», «гражданский», «война»). А также допустимо ли использовать вышедшие из употребления древнерусские небогослужесные слова («кат», «скурлаты», «встрелити») и др.? (Слово «кат» мы «обыграли», объяснив его значение в приточном способе отображения слова «палач»).

Чем следует руководствоваться при образовании новых слов? Очевидно, что на первом месте будет художественное чутье гимнографа, которое воспитывается, после изучения грамматики, прежде всего большой начитанностью в церковнославянских текстах. Но не лишне было бы иметь выработанное филологами научное обоснование того, что «можно» и чего «нельзя», где следует провести границу словообразования.

ЛИТЕРАТУРА

- Верещагин, Е. М./ Костомаров, В. Г. (1980), *Лингвострановедческая теория слова*, Москва.
- Вернигорова, В. А. (2010), *Перевод реалий как объекта межкультурной коммуникации*, [в:] Молодой ученый, № 3 (14), 184-186.
- Влахов, С./ Флорин, С. (1980), *Непереводимое в переводе*, Москва.
- Мосиенко, Л. В. (2005), *Лингвокультурологическая проблема классификации реалий*, [в:] Вестник ОГУ, № 11, 155-161.
- Феденко, И. С. (2003), *Перевод реалий*. Курсовая работа студента 3-го курса Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Архангельск.

ОЛЬГА СВЕТЛОВА

Институт русского языка имени В. В. Виноградова РАН
(Москва)

Греческие кальки в русской православной богослужебной поэзии (на примере Акафиста Пресвятой Богородице)¹

Богослужебные тексты Русской Православной Церкви глубоки по содержанию и обладают высокими художественными достоинствами. Многие из них, например тексты из служб Страстной седмицы, по богатству смыслов и красоте формы могли бы составить гордость фонда мирового литературного наследия, однако они почти никому, кроме специалистов и православных священно- и церковнослужителей, не известны. Между тем, они заслуживают внимания и изучения. В нашей статье мы хотели бы рассмотреть явление калькирования как переводческого решения, существенно обогатившего лексический состав и стилистику церковнославянского и русского литературного языка, на материале богослужебной поэзии (гимнографии) — важного источника формирования древнерусской литературы и языка. Актуальность такого подхода вызвана тем, что некоторый объем лексики соответствующего происхождения вошел в современную жизнь, перейдя с периферии языкового употребления в активный словарь. Результаты работы могут быть интересны широкому кругу людей, интересующихся церковнославянским и русским языком и культурой, а также использованы специалистами на уроках церковнославянского языка в православных учебных заведениях и на уроках словесности в классах с углубленным изучением русского языка и литературы.

Жанровые формы православных литургических текстов пришли на Русь из Византии, и красивый, образный язык их во многом был принят в наследие, продолжив традиции языка византийско-греческих литургических текстов, в том числе заимствовав и освоив разнообразные художественные приемы, а также многочисленную лексику. При чтении церковнославянских литургических (богослу-

¹ Исследование осуществлено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-34-01298.

жебных) текстов обращают на себя внимание целые группы слов с общим элементом:

- (1) *скоропослушница, скоропоспешница, скоромимоходящая красота, скорогиблющий, скорошественный, скоротеци;*
- (2) *благоуханный цвет, благокоренное радование, благочестие, благодарити, благовестити, любоблагоутробный, многоблагоутробный;*
- (3) *Богоневеста, Богоотроковица, Богомладенец, богоприимец, богомудрый, богоприятный, богорадованный, богоразумие, богословие;*
- (4) *Приснодева, присноблаженная, присносущный свет, присноживотные словеса, приснотекущий источник, приснопоминаемый,*

и многие другие. Перечисленные слова образованы одним способом.

Тексты Священного Писания и литургические тексты переводились, как известно, с греческого языка. Славянский текст большинства библейских книг имел в своей основе греческий текст Септуагинты и Нового Завета, а литургическая поэзия вошла в русскую литературу вместе с воспринятой из Византии христианской культурной традицией первоначально как перевод византийской богослужбной поэзии, и лишь затем появилось собственное литургическое творчество, которое опиралось на существующую традицию, уже существующие литургические формы (такие, как стихира, тропарь, кондак, канон, акафист).

Переводчики относились к своему делу очень добросовестно, боясь что-либо исказить в священных текстах. При переводе сохранялись строение и порядок слов, а также особенности греческого синтаксиса, чуждые славянскому языку. Например, в строках из Акафиста Пресвятой Богородице: «Ветия многовещанная <...> недоумевают <...> глаголати, е же како и Дева пребываеши, и родити возмогла еси» (икос 9)², — слово *еже* является избыточным и появилось в результате пословного перевода как перевод греческого артикля среднего рода *τό*: «Ῥήτορας πολυφθόγγους <...> ἀποροῦσι <...> λέγειν τὸ πῶς καὶ Παρθένος μένεις καὶ τεκεῖν ἰσχυσας»³. Но в греческом языке артикль был необходим, так как придаточное предложение подверглось субстантивации, в славянском же тексте местоимение *еже* излишне, ср.: «Ветия многовещанная <...> недоумевают <...> глаголати, <...> како и Дева пребываеши, и родити

² Здесь и далее церковнославянский текст Акафиста Пресвятой Богородице цитируется по изданию: Акафист 1994.

³ Здесь и далее греческий текст Акафиста цитируется по источнику: ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ 2014.

возмогла еси». Подобный пример: «Радуйся, Свет неизреченно родившая; радуйся, е же како, ни одинагоже научившая» (икос 2). — «Χαῖρε, τὸ Φῶς ἀρρήτως γεννήσασα, χαῖρε τὸ πῶς μηδένα διδάξασα».

Многочисленны случаи избыточного для славянского языка перевода греческого артикля имени существительного. «Спасти хотя мир, И же всех Украситель к сему самообетован прииде» (кондак 10). — «Σῶσαι θέλων τὸν κόσμον ὑ τῶν ὄλων κοσμητῶρ, πρὸς τοῦτον ἀτεπάγγελτος ἦλθε». Слово *Иже* является переводом греческого артикля мужского рода *ὁ*.

Греческий язык первых веков и особенно Византийской эпохи имел словообразовательную особенность: обилие сложных слов, состоящих из двух и даже трёх корней. Например, в Акафисте Пресвятой Богородице видим такие выражения: «φωτοδόχα [два корня: τὸ φῶς ‘свет’; ἡ δοχή ‘вместилище, сосуд’⁴] λαμπάς» — «светоприемная свеча» (икос 11); выражение «ξύλον εὐσκιάφυλλον [три корня: εὖ ‘благо’; ἡ σκία ‘сень, тень’; τὸ φύλλον ‘лист, во мн.ч. листья’]» — «древосеннолиственное» (икос 7). Славянские переводчики в стремлении к наиболее точному переводу сложные слова калькировали, то есть, сохраняя морфемное строение слова, переводили его по частям. Например, существительное σκληρο-καρδ-ία переводилось как *жесто-серд-ие*: от σκληρός (в переносном значении) ‘жестокий, суровый’ и ἡ καρδία ‘сердце’; глагол εὐ-λογ-εῖν — как *благо-слов-ити*: от εὖ ‘благо’ и ὁ λόγος ‘слово’; существительное μικρο-ψυχ-ία — как *мало-душ-ие*: от μικρός ‘малый, незначительный’ и ἡ ψυχή ‘душа’. Впоследствии в Московской Руси с расцветом художественного стиля «плетения словес» в XV веке поднялось на новый уровень и собственно русское сложное словообразование. Употребление сложных слов наподобие греческих у русских книжников считалось признаком учености, образованности, поэтому они охотно создавали и использовали подобные неологизмы. В сфере современной церковнославянской терминологии, связанной с литургическими понятиями и предметами, сохраняется достаточно большое количество грецизмов (в том числе сложных слов): *епитрахиль, иерей, митрополия, паникадило, фелонь* — и многие другие.

В некоторых случаях в языке могут сосуществовать слова калькированное и заимствованное непосредственно, как это произошло, например, с греческими τὸ εὐαγγέλιον (от εὖ ‘благо’ и ἀγγέλλω ‘из-

⁴ Здесь и далее перевод греческих слов и морфем приводится по: Вейсман 1991.

вещать’) и ἡ εὐχαριστία (от εὖ ‘благо’ и χαρίζομαι (в одном из значений) ‘дарить’), вошедшими в русский язык каждое в двух вариантах: *Благовещение* — *Евангелие*, *благодарение* — *Евхаристия*. Сосуществование в современном языке слов каждой из пар объясняется тем, что слова эти семантически разошлись, то есть не являются тождественными друг другу в смысловом отношении.

Церковнославянское слово *Евангелие* имеет значение ‘учение, благовестие Христа о Царствии Божием’ (ср.: Мк. 1: 14-15), а также значение ‘благая весть о пришествии в мир Христа’, по-еврейски — Мессии (Машиах). На рубеже старой и новой эры в той этнической и культурной среде, в которой затем были написаны Евангелия, под благой вестью понималась не любая радостная новость, а одна конкретная: та, которой ожидал еврейский народ в соответствии со своей верой, — о пришествии Мессии. В Евангелии от Марка слово употребляется именно в этом значении: «Начало евангелия Иисуса Христа, Сына Божия <...>» (Мк. 1:1), то есть начало благовествования о Иисусе, Мессии (греческое слово *Христос* имеет значение ‘Помазанник’ и соответствует еврейскому *Мессия*), Сыне Божием [Верещагин 2000: 115-123]. Церковная традиция сохраняет этот смысл слова, и в современных изданиях названия первых четырех книг Нового Завета могут быть двойками, например: «От Матфея святое благовествование» или «Евангелие от Матфея». Употребление слова *Евангелие* в значении названия книги вторично и появилось в результате метонимического переноса. Ср.: «Я прочел Евангелие от Луки» и «Я прочел все четыре Евангелия». В этом значении оно вошло в современный русский язык и терминологизовалось. Совсем неверным следует признать понимание анализируемой лексемы как жанрового наименования. Евангелие — не жанр, а особый тип сакрального текста, содержащий свидетельство, «благую весть» о пришествии Мессии. Термин *Евангелие* интернационален (ср.: греч. *εὐαγγέλιον*, лат. *evangelium*, франц. *Évangile*, ит. *Vangelo*, нем. *Evangelium*). Слово *Благовещение*, славянская калька греческого слова *τὸ εὐαγγέλιον*, приобрело специальное значение и употребляется как название праздника, сущностью которого является воспоминание о событии, когда Дева Мария услышала «благую весть» о явлении через Нее в мир Спасителя, Сына Божия.

Подобна история слова ἡ εὐχαριστία. Греческое заимствование *Евхаристия* в функции богослужебного термина в церковнославянском и русском языках имеет специальное значение: христианское таинство, совершаемое на Литургии. Слово *Евхаристия* представля-

ет собой интернационализм, ср: греч. *εὐχαριστία*, лат. *eucharistia*, фр. *eucharistie*, ит. *Eucaristia*, англ. *Eucharist*, нем. *Eucharistie*. Церковнославянская калька *благодарение* — слово высокого стиля, книжное, с более широким значением, соответствующее стилистически нейтральному русскому *благодарность*, а также употребляющееся в литургических текстах в специальном значении ‘благодарственная молитва’, например: «благодарение Тебе приносим, Христе», «Тебе славу и благодарение возсылаем».

Метафоричность, яркая образность присуща многим сложным словам гимнографических произведений, благодаря чему они становятся поэтическими не только в силу метрического построения и музыкального исполнения, но и по своей художественной ценности:

- (5) *Целомудренный Иосиф смятеса, к Тебе зря небрачней и бракоокрадованную помышляя, Непорочная* (Акафист, кондак 4);
- (6) *Радуйся, древо светлоплодовитое, от негоже питаются вернии; радуйся, древо благосеннолиственное, имже покрываются мнози* (икос 7);
- (7) *Радуйся, добрая младопитательнице девам; радуйся, невестокрасительнице душ святых* (икос 10);
- (8) *Светоприемную свещу, сущим во тьме явльшуюся, зрим Святую Деву <...>* (икос 11).

Акафист Пресвятой Богородице насыщен разнообразными художественными и поэтическими средствами: параллелизм, антитеза, оксюморон, синонимия и антонимия, паронимия; рифма не только конечная, но и внутренняя. В большинстве строк Акафиста использованы те или иные из перечисленных приемов или их сочетания. Во многих случаях эти художественные особенности были утрачены при переводе, в особенности связанные со звучанием текста паронимия, рифмы. Например:

- (9) *Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει,
χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει. —
Радуйся, Еюже радость возсияет;
радуйся, Еюже клятва исчезнет* (икос 1);
- (10) *Χαῖρε, τὸ τῶν Ἀγγέλων πολυθρόνητον θαῦμα,
χαῖρε, τὸ τῶν δαιμόνων πολυθρήνητον τραῦμα. —
Радуйся, ангелов многословущее чудо;
радуйся бесов многоплачевное поражение* (икос 2).

Акафист Богородице имеет своеобразную и сложную композиционную и метрическую структуру. Акафисту предпослан зачин («Τὸ προοταχθὲν μυστικῶς, λαβὼν ἐν γνώσει <...>» — «Повеленное тайно прием в разуме <...>»), затем идут, чередуясь, 12 кратких и 12 длинных икосов (в славянской традиции краткие икосы называются кондаками). Кондаки, за исключением первого, оканчиваются рефреном «Аллилуиа»; икосы имеют в своем составе 12 хайретизмов (приветствий, начинающихся словом *χαῖρε* — *радуйся*), объединенных попарно, и оканчиваются рефреном «Радуйся, Невесто Невестная» (такое же окончание имеет и первый кондак). Следующий, 13-й краткий, кондак («О всепетая Мати <...>») представляет собой заключительное молитвенное обращение к Богородице, а затем повторяется в зеркальном порядке начало Акафиста: первый икос и первый кондак. Парное объединение хайретизмов в составе икосов имеет тематическое, логическое и структурное основание. В греческом тексте хайретизмы в составе икосов в каждой паре имеют одинаковый ритмический рисунок — строго одинаковое количество слогов и чередование ударных и безударных слогов — и связаны регулярной парной рифмой (Турилов/Казачков/Никифорова 2000: 371-381). При переводе на церковнославянский язык и изосиллабизм, и рифма в большинстве случаев были утрачены:

- (11) *Χαῖ-ρε, βλασ-τοῦ ἁ-μα-ράν-του κ λ ἦ - μ α ,*
χαῖ-ρε, καρ-ποῦ ἁ-κη-ρά-του κ τ ἦ - μ α . —
Ра-дуй-ся, от-рас-ли не-у-вя-да-е-мы-я роз-го;
ра-дуй-ся, пло-да без-смерт-на-го стя-жа-ни-е (икос 3).

В художественных целях — при построении различных тропов, фигур риторики и поэтики — в Акафисте во многих случаях использованы сложные слова, например, в приведенном ниже фрагменте представлены анафора и параллелизм:

- (12) *Χαῖρε, ὅτι τὸν πολὺ φωτὸν ἀνατέλλεις φωτισμόν,*
χαῖρε, ὅτι τὸν πολὺ ρρητὸν, ἀναβλύζεις ποταμόν. —
Радуйся, яко многогосветлое возсияваеши просвещение;
радуйся, яко многотекущую источаеши реку (икос 11).

Акафист Пресвятой Богородице на церковнославянском языке содержит 40 лексем, являющихся словообразовательными кальками сложных греческих слов. Рассмотрим в функциональном аспекте те из них, которые представляют наибольший интерес с точки зрения семантики или ху-

дожественного использования в данном гимнографическом произведении.

1. Сложное слово может быть употреблено в прямом значении:

- (13) Ἐχουσα θεοδόχον, ἡ Παρθένος τὴν μήτραν, ἀνέδραμε πρὸς τὴν
Ἐλισάβετ <...>
Имущеи Богоприятную Дева утробу, востече ко Елисавети
<...> (икос 3).

Слово Θεοδόχος образовано от ὁ Θεός ‘Бог’ и δέχομαι ‘принимать, брать, получать’ (ср.: ἡ δοχή ‘вместилище, сосуд’). Таким образом, эпитет *Богоприятная* означает ‘принявшая в себя, вместившая Бога’. Подобное значение имеет этот эпитет и в икосе 8:

- (14) <...> τόκος ἐκ Παρθένου θεολήπτου <...> —
<...> рождество от Девы Богоприятныя <...>.

Однако происхождение сложного прилагательного здесь иное: оно образовано от существительного ὁ Θεός ‘Бог’ и отглагольного прилагательного ληπτός — от λαμβάνω ‘брать (аорист — ‘взять’), принимать’.

2. Значение сложного слова может быть создано путем метафорического переноса значения одного из компонентов, а само такое слово стать основой развернутой метафоры в гимнографическом тексте:

- (15) Δύναμις τοῦ Ὑψίστου, ἐπεσκίασε τότε, πρὸς σύλληψιν τῇ
Ἀπειρογάμῳ καὶ τὴν εὐκαρπὸν ταύτης νηδύν, ὡς ἀγρὸν
ὑπέδειξεν ἡδὺν ἄπλασι —
Сила Вышняго осени тогда к зачатию Браконейскую, и
благоплодная Тоя ложесна, яко село показа сладкое,
всем хотящим жати спасение (кондак 3).

Слово εὐκαρπος (от εὖ ‘благо’ и ὁ καρπός ‘плод’), переданное как *благоплодный*, означает ‘имеющий, приносящий благой плод’. Кондак содержит развернутую метафору: материнская утроба («ложесна») уподобляется полю («селу»), радостному («сладкому») для всех, хотящих получить («пожать») спасение, так как благим Плодом чрева Девы был Христос — Спаситель.

- (16) Θεοδρόμον ἀστέρα θεωρήσαντες Μάγοι, τῇ τοῦτου ἠκολούθησαν
αἴγλη <...> —

Боготечную звезду узревше волсви, тоя последоваша зари <...>
(кондак 5).

Сложное прилагательное *θεοδρόμος* — *боготечный* — образовано от существительного *ὁ Θεός* ‘Бог’ и глагола *δραμεῖν* от *τρέχω* ‘бежать’ (этот корень обнаруживается, например, в *ὁ δρόμος* ‘бег’). Боготечная звезда — это звезда, «текущая», то есть бегущая (одно из значений славянского глагола *течь* — ‘бежать’), движущаяся, и по Божьей воле, и к Богу — новорожденному Христу, — в данном случае верными будут оба значения.

- (17) *Χάριν δοῦναι θελήσας, ὀφλημάτων ἀρχαίων, ὁ πάντων χρεωλύτης ἀνθρώπων, ἐπεδήμησε δι' ἑαυτοῦ, πρὸς τοὺς ἀποδήμους τῆς αὐτοῦ χάριτος, καὶ σχίσας τὸ χεῖρ ὀγραφοῦν, ἀκούει παρὰ πάντων οὕτως, Ἀλληλοῦϊα —*
Благодать дати восхотев долгов древних, всех долгов решитель человеком, прииде Собою ко отшедшим Того благодати: и раздрав рукописание, слышит от всех сице: Аллилуиа (кондак 12).

Сложное слово *τὸ χεῖρ ὀγραφοῦν* образовано от корней слов *ἡ χεῖρ* ‘рука’ и *γραφω* ‘писать, также подавать жалобу на кого-нибудь, обвинять кого-либо в чем-либо’, *ἡ γραφή* означает также ‘писание, особенно письменная жалоба или обвинение в преступлении’. Значением второго корня обусловлено употребление в литургических текстах сложного слова *рукописание* в устойчивом значении ‘обвинение в грехах’.

3. Калькированные греческие сложные слова выступают в роли постоянных эпитетов:

- (18) *Χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλόανθρωπον,*
χαῖρε, φυτοργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα. —
Радуйся, Делателя делающая Человеколюбца:
радуйся, Садителя жизни нашей рождающая (икос 3).

Сложное слово *Человеколюбец* — один из традиционных, регулярно употребляющихся в литургических текстах эпитетов-наименований Бога. Греческое прилагательное *φιλόανθρωπος* (от *φιλέω* ‘любить’ и *ὁ ἄνθρωπος* ‘человек’) означает ‘человеколюбивый, гуманный, снисходительный, кроткий, ласковый, приветливый’.

4. Сложные слова с одинаковыми корневыми элементами являются прекрасным лексическим материалом для построения антитез.

Использованием сложных слов с одинаковой начальной частью может быть лексически подчеркнут синтаксический параллелизм. Множество примеров подобного использования слов-композигов находим в Акафисте, особенно в парных хайретизмах икосов:

- (19) *Χαῖρε, τὸ τῶν Ἀγγέλων πολυθρύλητον θαῦμα,
χαῖρε, τὸ τῶν δαιμόνων πολυθρήνητον τραῦμα. —
Радуйся, ангелов многословущее чудо;
радуйся бесов многоплачевное поражение (икос 2).*

Следующий пример также содержит антитезу и параллелизм; использование слов-композигов с одинаковой начальной частью подчеркивает параллелизм:

- (20) *Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρώπινος λογισμοῖς,
χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ Ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς. —
Радуйся, высота неудобовосходимая человеческими помысли;
радуйся, глубино неудобозримая и ангельсима очима
(икос 1).*

На фоне параллелизма обостряется семантическая антитеза: *высота* — *глубина*; *человеческий* — *ангельский*, — которая, однако, не является антитезой логической, поскольку служит средством описания достоинств одной личности — Богородицы.

В приведенном ниже кондаке антитеза построена на основе однокоренных слов (*ἄγαμος* — *небрачный*; *κλεψίγαμος* — *бракоокрадованный*), из которых одно при помощи приставки *ἀ-* (*не-*) получает в семантике отрицание признака, названного корнем *γαμ-* (*брак-*), а другое слово — сложное, в состав которого входит данный корень, — имеет соответствующий семантический компонент. Несоответствие помышления Иосифа о Деве как о «бракоокрадованной» подлинной ее чистоте («Непорочная») составляет второй план антитезы.

- (21) *ὁ σὼφρων Ἰωσήφ ἐταράχθη, πρὸς τὴν ἄγαμόν σε θεωρῶν, καὶ
κλεψίγαμον ὑπονοῶν Ἀμειπτε —
целомудренный Иосиф смятется, к Тебе зря небрачней, и
бракоокрадованную помышляя, Непорочная (кондак 4).*

Прилагательное *целомудренный*, в современном русском языке малоупотребительное и получившее узкое значение ‘непричастный плотской страсти’, исторически имело более широкую семантику.

Это прилагательное является калькой греческого сложного слова *σώφρων* ‘здравомыслящий, благоразумный, умеренный, скромный, воздержный, целомудренный, непорочный’, образованного от корней *σῶς* ‘целый, здоровый, неповрежденный, нетронутый’ и *ή φρήν* (в перен. знач.) ‘дух, душа, сердце, ум’. Калька *целомудренный* первоначально имела те же значения, что и ее греческий оригинал.

В следующем отрывке в первой паре стихов противопоставление снова построено на основе однокоренных слов: сложного с «положительной» семантикой (дополненной семантикой второго корня) и простого с семантикой «отрицательной», заложенной в приставке: *φιλόσοφος* — *ἄσόφος* (*любомудрыя* — *немудрыя*); *τεχνολόγους* — *ἄλόγους* (*хитрословесныя* — *безсловесныя*).

- (22) *Χαῖρε, φιλόσοφος ἄσόφος δεικνύουσα,*
χαῖρε, τεχνολόγους ἄλόγους ἐλέγχουσα.
Χαῖρε, ὅτι ἐμωράνθησαν οἱ δεινοὶ συζηταί,
χαῖρε, ὅτι ἐμαράνθησαν οἱ τῶν μύθων ποιηταί. —
Радуйся, любомудрыя немудрыя являющая;
радуйся, хитрословесныя безсловесныя обличающая.
Радуйся, яко обуяша лютии взыскателе;
радуйся, яко увядоша баснотворцы (икос 9).

Сложное существительное *баснотворцы* представляет собой перевод словосочетания *οἱ τῶν μύθων ποιηταί*, где *ὁ μῆθος* ‘слово, речь, рассказ; миф, рассказ о богах и героях, сказка, басня, вымысел’; *ὁ ποιητής* ‘стихотворец, поэт; вообще сочинитель’.

В приведенном отрывке обнаруживается не только синтаксический параллелизм, но и перекрестная смысловая связь связанных попарно строк: развитие идей первой пары хайретизмов происходит в соотносимых стихах следующей пары (представляющих собой, по сути, придаточные части сложноподчиненных предложений со значением причины), и в целом последующая пара хайретизмов раскрывает и объясняет предыдущую:

Радуйся, любомудрыя немудрыя являющая <...>, яко обуяша лютии взыскателе; радуйся, хитрословесныя безсловесныя обличающая <...>, яко увядоша баснотворцы.

5. Отдельно следует отметить происхождение слова *благодать* в литургическом языке. Это слово не является калькированным, а представляет собой творческий перевод греческого слова *ή χάρις*, имевшего

значение ‘красота, радость, удовольствие; милость, дар; благодарность’. В новозаветное время в христианских текстах греческое *χάρις* приобретает устойчивое значение ‘благодать’ — терминологизуется.

- (23) *Χάριν δοῦναι θελήσας, ὀφλημάτων ἀρχαίων, ὁ πάντων χρεωλύτης ἀνθρώπων, ἐπεδήμησε δι' ἑαυτοῦ, πρὸς τοὺς ἀποδήμους τῆς αὐτοῦ χάριτος—*
Б л а г о д а т ь д а т и в о с х о т е в д о л г о в д р е в н и х , в с е х д о л г о в р е ш и т е л ь ч е л о в е к о м , п р и и д е С о б о ю к о о т ш е д ш и м Т о г о б л а г о д а т и
(кондак 12).

* * *

Следует еще раз отметить тот факт, что заимствования-калькирования из греческого языка при переводе литургических текстов значительно пополнили лексический фонд как церковнославянского, так и современного русского литературного языка. Большинство сложных слов-калек имеет отвлеченную, часто богословскую, семантику и задает высокий уровень абстракции. С другой стороны, многие сложные слова обладают яркой образностью, что позволяет активно использовать их в художественных целях. Акафист Пресвятой Богородице, поэтический памятник византийского литургического творчества, содержит значительное число сложных слов, как абстрактной семантики, так и образных; большинство сложных слов в Акафисте было использовано для создания различных тропов и поэтических фигур.

ЛИТЕРАТУРА

- Акафист (1994), *Акафист Пресвятой Богородице*, [в:] Православный молитвослов и Псалтирь. Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева лавра 1994, 56-63.
- Вейсман, А. Д. (1991), *Греческо-русский словарь*. Репринт V-го издания 1899 г., Москва.
- Верещагин, Е. М. (2000), *Библеистика для всех*, Москва.
- Турилов, А. А./ Казачков, Ю. А./ Никифорова, А. Ю. и др. (2000), *Акафист*, [в:] Православная энциклопедия, т. 1, Москва, 371-381.
- ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ (2014), ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ ΥΜΝΟΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ. Электронный документ. URL: <http://glt.xyz/texts/Tri/t77.uni.htm> [Доступ: 12.09.2014].

Древлеправославие:
история, археография, источниковедение

НАТАЛЬЯ АНУФРИЕВА
Лаборатория археографических исследований УрФУ
(Екатеринбург)

Лицевые Апокалипсисы из собрания Уральского федерального университета: обзор рукописей

Лицевые списки Апокалипсиса появились на Руси достаточно поздно. Первые века существования православия на русской земле не сохранили какой-либо упорядоченной изобразительной системы основных сцен Апокалипсиса. Отдельные иллюстрации к тексту появлялись, но традиции, выражавшейся в соблюдении определенного художественного канона, долгое время не существовало.

С конца XVI в. стали возникать целые циклы миниатюр к текстам толкового Апокалипсиса, которые повторялись в разных списках, отчасти дополняясь новыми деталями и мотивами. Как писал крупнейший знаток русского лицевого Апокалипсиса Ф. И. Буслаев: «...Откровение Иоанна Богослова, преимущественно перед прочими книгами Св. Писания, вызывало на художественное творчество в лицевом воспроизведении неисчерпаемого обилия содержащихся в этой, по объему очень небольшой книге – видений, событий, лиц и разных иконографических типов, символов и атрибутов ...» (Буслаев 1994: 29-29).

Широким распространением иллюстрированных апокалипсисов кириллическая книжная традиция обязана старообрядчеству.

Обилие изобразительного апокалиптического материала в славянских рукописях, несомненно, вызывало и продолжает вызывать исследовательский интерес и, как следствие, потребность систематизировать, изучать и вводить в научный оборот. Однако следует признать, что тема остается слабо изученной, особенно применительно к XVIII – началу XX в.

Впервые всесторонним анализом лицевого Апокалипсиса восточнославянской традиции занялся Ф. И. Буслаев (op. cit.), который сосредоточил свое внимание, в основном, на списках XVI-XVII вв.

В настоящее время в отдельных книгохранилищах России проводится работа по описанию, систематизации списков лицевых апокалипсисов (Волгирева 1992; Турилов 1994; Сукина 1998; Байдин 1999; Подковырова 2001, 2006; Маркелов/Бильдюг 2008; Грибов

2010; Ануфриева 2011; Бильдюг 2013; Серезникова 2013), но ведется она, главным образом, в центре (Москва, Санкт-Петербург).

Введение в научный оборот путем описания, изучения периферийных коллекций и отдельных памятников из их состава находится на довольно низком уровне. Необходимость активизации этой работы давно осознана научной общественностью, но территориальный разброс книгохранилищ, отсутствие специалистов на местах не дают ожидаемых результатов. Лаборатория археографических исследований УрФУ уже не одно десятилетие пытается внести свой сильный вклад в решение данной проблемы. В частности, сейчас нами задумано издание двух альбомов-монографий, посвященных художественному оформлению памятников поздней кириллической книжно-рукописной традиции. Эти книги будут написаны, в основном, на материалах книгохранилища ЛАИ УрФУ. Одна из книг будет посвящена анализу списков лицевого Апокалипсиса, бытовавших на Урале.

В настоящее время идет активная работа по научному описанию списков лицевых апокалипсисов, включая подробную характеристику иллюстративного ряда. В готовящемся издании предполагается дать аналитическую статью, которая будет содержать общую характеристику памятника, его символики и иконографии в контексте общего исторического фона, а также истории старообрядчества и его идеологии, бытование памятника на Урале, особенности списков уральского региона. Центральное место займет рассмотрение художественных особенностей публикуемых списков памятника, анализ традиционных черт редакций. Особое внимание будет обращено на т. н. Филаретовско-Чудовскую редакцию Апокалипсиса, получившую наиболее широкое распространение в России. Помимо помещенных в издании выборочных иллюстраций из рассматриваемых списков памятника, мы предполагаем в качестве приложения к книге дать на CD-диске полнотекстовые копии этих списков.

В книжном собрании Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета находится на хранении шесть полных иллюминированных списков апокалипсиса и один текст, с включенной в него одной миниатюрой: 1) II (Горнозаводское собр.) 4р/410, вторая половина XIX в.; 2) V (Курганское собр.) 34р/654, конец XIX в.; 3) V (Курганское собр.) 87р/1176, конец XVIII – начало XIX в.; 4) V (Курганское собр.) 354р/5598, не ранее 1817 г.; 5) VII (Ниже-Тагильское собр.) 290р/5539, конец XIX в.; 6) XIV (Шалинское собр.) 42р/421, середина XVIII в.; 7) XXVII (Собр. отдельных поступлений) 22р/5509, вторая половина XIX в.

Лицевые списки Апокалипсиса имеются в Челябинском областном государственном музее искусств (2 ед. хр.), в Нижнетагильском музее-заповеднике «Горнозаводской Урал» (1 ед. хр.).

Все это составляет достаточно разнообразный и полновесный материал для начала исследования художественных особенностей лицевого Апокалипсиса, бытовавшего на Урале. Уже сейчас понятно, что исследования по иконографии уральских списков позволят сделать некоторые выводы по истории формирования и развитию Филаретовско-Чудовской редакции.

В нашем фонде представлены один список однотолкового Апокалипсиса¹ и пять списков тротолкового в виде отдельного текста², а также в составе сборников эсхатологического содержания, традиционно включающих «Блаженного Ипполита папы Римского и мученика слово в неделю мясопустную и о скончании мира», апокриф, приписываемый Иоанну Златоусту «В неделю 25ю, пророчество Исайино, сына Амосова о последних днях», выписки об Антихристе из «Книги о вере»³.

Списки Апокалипсиса по составу ориентированы, в основном, на киевское печатное издание 1625 г. В конце XVI в. текст толкового Апокалипсиса был заново переведен с греческих списков известным деятелем православной церкви протоиреем Лаврентием Зизанием (Тустановским) и издан в типографии Киево-Печерской лавры. Издание практически стало образцом текста Апокалипсиса для многочисленных рукописных копий.

В состав издания входят: 1) «предмова» или предисловие архимандрита Киево-Печерской лавры Захарии Копыстенского, начало: «Добробливному и щодробливному ч[е]л[о]в[е]ку в животе...»; 2) предисловие справщика типографии Тарасия Земки с указанием имени мастера-печатника Павмо Берынды, начало: «Всякая полезная вещь, благочестивый читателю да будет приятна ...»; 3) оглавление; 4) предисловие Андрея Кесарийского, начало: «Господину моему брату и служителю ...»; 5) главы Апокалипсиса: 1 – 72.

Важной структурно-текстовой особенностью издания является то, что 72 глава начинается со слов: «Аз Г[оспо]д[ь] послах а[н]г[е]ла

¹ Собр. ЛАИ УрФУ. V. 34p/654.

² Там же. XXVII. 22p/5509; VII.290p/5539; XIV.42p/421.

³ Там же. V.87p/1176; V.354p/5598.

моего свидетельствовати вам сия в ц[е]рквах...»⁴, т. е. со стиха XXII, 16.

Списки ЛАИ УрФУ имеют как сходство, так и различия с печатным изданием. Основную часть текста Апокалипсиса предваряют, как правило, оглавление и предисловие Андрея Кесарийского. Затем следует текст Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского, состоящий из 72 глав. В наших списках исключение составляет только рукопись XIV.42р/421, в которой отсутствуют последние четыре главы, и, таким образом, она состоит из 68 глав.

Начало 72 главы, в основном, совпадает с текстом киевского издания только в рукописи V.34р/654: «Аз И[су]с послах а[н]г[е]ла моего свидетельствовати вам сия в ц[е]рквах...» (отличие: вместо «Г[оспо]дь» приведено «И[су]с»)⁵. В остальных четырех списках 72 глава начинается со слов: «Вне пси и чародеи и любодеца и убийца и идолослужители...»⁶, что соответствует стиху XXII, 15, который в киевском издании относится к предыдущей главе 71.

Список V.34р/354 сделан в конце XIX в. с одного из ранних списков Апокалипсиса и включает в себя текст однотоловый, с предисловием и комментариями Андрея Кесарийского, что было характерно для более ранних рукописей (например, редакция Соловецкая Филарета-иконника или Хлудовский Апокалипсис — по Ф. И. Буслаеву). Текст совпадает с изданием Киево-Печерской лавры, но в нашем списке толкования сокращены, что характерно для многих рукописных вариантов Апокалипсиса. Изобразительный ряд соответствует иконографии рукописи XVI в. из собрания РГБ (ПЭ 2001; III: 32-33).

Список V.354р/5598 в начале в качестве предисловия содержит отрывок из Жития Иоанна Богослова, со слов: «Исшедше из града Карова яко трии поприща ...»⁷. Затем следует оглавление и предисловие Андрея Кесарийского⁸. Рукописи V.87р/1176 и VII.290р/5539, в основ-

⁴ Анализ состава производился по тексту издания: *Святаго нашего Андрея архиепископа Кесарии Каппадокийския. Сказание на Откровение Иоанна Богослова*, Киев, тип. Киево-Печерской лавры, 1625, л. 4 об. нн-8 нн., с. 1-122 втор. сч.

⁵ Собр. ЛАИ УрФУ. V.34р/654, л. 228.

⁶ См.: Там же. XXVII.22р/5509, л. 343; V.87р/1176, л. 219; V.354р/5598, л. 219 об.; VII.290р/5539, л. 316.

⁷ Собр. ЛАИ УрФУ. V.354р/5598, л. 1-2.

⁸ Там же, л. 5-6 об. *Андрея архиепископа Кесарии Каппадокийския. Сказание на Откровение Иоанна Богослова*, Киев, тип. Киево-Печерской лавры, 1625, л. 4 об. нн-8 нн., с. 1-122 втор. сч.

⁸ Собр. ЛАИ УрФУ. V.34р/654, л. 228.

ном, совпадают. Разница заключается только в отсутствии отрывка из Жития Иоанна Богослова. Все эти рукописи имеют по два или три толкования к главам Апокалипсиса. Но, что интересно, здесь отсутствует толкование Андрея Кесарийского.

Список XXVII.22p/5509 является троетолковым Апокалипсисом, текст которого, в целом, соответствует киевскому изданию, но представлен с некоторыми сокращениями толкований Андрея Кесарийского (очень пространные в печатном издании). Текст выстроен по принципу: «сущее» или «лежащее», «толк.» (толкование), «Андреево толк.», «инаго толк.»⁹. В рукопись включено предисловие Тарасия Земки¹⁰, в котором, кроме всего прочего автор указывает на других толкователей Апокалипсиса: «... се Андрей Кесария Каппадокийския архиепископ ибо аще и пред ним Юстин мученик и любомудрец, и Иринея Лугдунский епископ, и иний неций Апокалипсии истолковаша ...»¹¹.

Количество миниатюр в перечисленных списках — от 71 до 74. Все они относятся к Филаретовско-Чудовской изобразительной редакции, которая исторически сложилась как совокупность двух редакций: наиболее ранней — Филаретовской (написанная Филаретом-иконником в Соловецком монастыре в XVI в.) и более позднего текста, вышедшего из стен Чудова монастыря в 1638 г., по терминологии Ф. И. Буслаева — «Чудовского перевода». Кроме того, важной особенностью Филаретовско-Чудовской редакции является то, что, сформировавшись в XVII в., она не оставалась неизменной на протяжении последующих столетий. Изобразительный ряд редакции обогащался новыми мотивами из западных изданий (гравюрные изображения), а также фантазией художников-переписчиков рукописей и, таким образом, наиболее распространенная на Руси Филаретовско-Чудовская редакция очень часто в различных списках как бы «проживала свою жизнь», приобретая новые специфические черты. Это утверждение целиком относится к рукописи VII.290p/5539, отличающейся достаточно сдержанным в цветовом плане, но эмо-

⁸ См.: Там же. XXVII.22p/5509, л. 343; V.87p/1176, л. 219; V.354p/5598, л. 219 об.; VII.290p/5539, л. 316.

⁸ *Православная энциклопедия*, Москва, 2001, т. III, с. 32–33.

⁸ Собр. ЛАИ УрФУ. V.354p/5598, л. 1–2.

⁹ См. текст рукописи: Собр. ЛАИ УрФУ. XXVII.22p/5509.

¹⁰ ЛАИ УрФУ. XXVII.22p/5509, л. 3–7 об. В данном списке начало текста утрачено, поэтому текст восстановлен по киевскому печатному изданию.

¹¹ *Святаго нашего Андрея архиепископа Кесарии Каппадокийския ...* л. 5 нн. об. либо: Собр. ЛАИ УрФУ. XXVII. 22p/5509, л. 3 об.-4.

ционально насыщенным и динамичным изобразительным рядом, который просматривается и в расстановке отдельных фигур, и в событийном контексте, в целом. Миниатюры представляют собой очерковые зарисовки с малым количеством раскраски, в основном, синего, коричневого и изредка приглушенного зеленого цветов. Но, присмотревшись, видишь совершенно неординарный авторский взгляд на описываемое. Например, на миниатюре, изображающей упавшую в море звезду «Апсинфос» и погибших людей, присутствует настроение ужаса и печали, которое передается в виде двух мохнатых демонических лап, охватывающих море¹². Символике образов присуща удивительная точность, лаконичность и яркая эмоциональность. Именно в таких, на первый взгляд, примитивных картинках, в будущем черпало вдохновение искусство авангарда.

Необходимо также отметить особенности изобразительного ряда рукописи XXVII.22p/5509. Филаретовско-Чудовская редакция, представленная здесь, отличается своеобразием композиционного решения (к примеру, изображение семи церквей с ангелами не всегда справа, как принято обычно в редакции, а по центру или слева, изредка справа; вид «иконы звериной», а рядом многочисленные демоны, ставящие «число зверино» на челах у людей). Кроме того, символика образов также представлена по-своему: Святой агнец с двумя очами и без рогов; обнаженные фигуры ветров с крыльями и трубами в руках; Великий Змий на одной из миниатюр изображен с крыльями и ногами, отсутствует тип Моря в виде простоволосой женщины, сидящей на рыбе; нет изображения Гога и Магога и некоторые другие.

Сопоставление данного списка с рукописями собраний: ГИМ (13 ед. хр.), ГТГ (1 ед. хр.), РНБ (1 ед. хр.) и РГБ (1 ед. хр.), проанализированными Ю. А. Грибовым (Грибов 2010: 471-495) позволило установить, что наш список имеет прямое отношение к традиции городецко-нижегородских апокалипсисов. Речь в данном случае идет об изводе в рамках Филаретовско-Чудовской редакции. Первым исследовал данный извод Ф. И. Буслаев, посвятив в своем монументальном труде целую главу рукописи Е. В. Барсова, №113 (сейчас — ГИМ, собр. Барс., № 138) (Буслаев 1884: 731-747). Именно в этой рукописи Ф. И. Буслаев усмотрел очень редкие иконографические особенности рукописи, не встречавшиеся в более ранних списках. Ю. А. Грибов успешно доказал, что данная рукопись не является единственным «представителем» данного извода и нашел

¹² Собр. ЛАИ УрФУ.VII.290p/5539, л. 130 об.

параллели в других памятниках (Грибов 2010: 488), объединив их условно в отдельную иконографическую группу лицевых апокалипсисов городецко-нижегородской традиции. Наш список (XXVII.22p/5509), безусловно, относится к данной группе. Это доказывает сходство общих иконографических схем, мотивов, трактовки текста. Возможно, некоторые миниатюры копировались через прориси, но, чаще, думается, это было свободное перерисовывание, поскольку, в целом, миниатюры редко были точными копиями друг друга, дополняясь и обогащаясь новыми «детальями».

Если сравнить нашу рукопись с «образцом» данного извода, всесторонне изученным Ф. И. Буслаевым (т. е. рукописью № 133 собрания Барсова), можно найти некоторые отличия. К примеру, Ф. И. Буслаев заметил, что только в данном изводе присутствует мотив — изображения духов, глаголющих семи церквам. Они представлены в виде обнаженных человечков, вылетающих из облаков. Это присутствует и в нашем списке. Но в рукописи, анализируемой Ф. И. Буслаевым, не было иллюстрации к главе 9 — послание Лаодикийской церкви. К главе 10 нет изображения семи духов, нарисованных вместе, в нашей же рукописи они имеются. Ю. А. Грибов в своем исследовании пишет о том, что такой изобразительный ряд характерен для более ранних списков¹³. Следовательно, наша рукопись (XXVII.22p/5509) также является копией с более ранних списков.

Таким образом, соотнеся список, найденный в Уральском регионе с книгописной традицией, характерной для городецко-нижегородской школы, можно предположить, что книга была переписана и оформлена там же, в районе Поволжья и попала на Урал в результате миграции книг. На л. 224 рукописи есть запись: «Парасковия Ефимовна Тусковская». Возможно, это владельческая запись, либо она имеет отношение к переписчику рукописи. Надеемся, что по мере накопления новых фактов, мы сможем поточнее атрибутировать эту рукопись.

Последняя рукопись XIV.42p/421, оформленная известным старообрядческим художником иноком Паисием (Заверткиным) в середине XVIII в., довольно подробно изучалась В. И. Байдиным (Байдин 1999: 234-243). Этот список представляет яркий живописный изобразительный ряд, во многом своеобразный, с авторским видением картин и образов, включающих элементы западной традиции (к примеру, символика образов семи ангелов с трубами, духов вет-

¹³ Там же. Ю. А. Грибов ссылается на более ранние списки: ГИМ, Забел. № 18, 30 об. и Щук. № 24, л. 22 об.

ров), запечатленные в произведениях мастеров эпохи Возрождения, в частности, в гравюрах Альбрехта Дюрера, Лукаса Кранаха Старшего, Ганса Гольбейна Младшего. Эта рукопись представляет интерес своим истолкованием отдельных сюжетов Откровения вплоть до их гротескного изображения с включением в миниатюры образов реальных исторических персонажей (Петр I, Екатерина I, А. Меншиков). О таких рукописях Ф. И. Буслаев писал: «Апокалиптическая иконография [...] нас в позднее время и совсем [...] иссякла, будучи низведена до кощунственных карикатур на манер немецких пародий, известных под именем Раскольничьих Апокалипсисов» (Буслаев 1884: 197). Но для нас такого рода памятники особенно интересны как свидетельства отношения художника-переписчика к представителям господствовавшей власти конкретного отрезка времени. К тому же нельзя не отдать должное таланту художника-живописца, представившему великолепный изобразительный ряд, с тонко выписанными деталями, прекрасными орнаментами, с нестандартным подходом к трактовке сюжетов. Иллюстрации данного списка, во многом соответствуют требованиям правил для иконописцев афонского мастера иеромонаха Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1670-1744), который первым объединил иконографические и технические наставления, бытовавшие до того в отдельных сочинениях. Созданная им в 30-х гг. XVIII в. «Ерминия» (истолкование, разъяснение, наставление) для многих поколений иконописцев стала основным справочником и учебным пособием. Однако, во многом, иллюстрации инока Паисия несут на себе отпечаток собственного видения, свой неповторимый авторский почерк. Творчество этого художника занимает особое место в истории развития искусства горнозаводского Урала, поскольку во многом именно благодаря иноку Паисию (Заверткину) уральская живопись приобрела свои уникальные черты, воплотившись не только в декоре рукописей, но также в предметах народно-прикладного искусства (к примеру, росписи подносов, утвари).

В рамках одной статьи невозможно в полной мере охватить все вопросы, связанные с художественными особенностями представленных рукописей и, соответственно, бытования определенных редакций и изводов на территории Урала. Но такая работа намечена и, надеемся, претворится в жизнь в ближайшее время.

Изучение и публикация имеющихся в нашем распоряжении списков явится серьезным вкладом в процесс введения в научный оборот новых источников по истории развития искусства поздней книжно-рукописной традиции, в развитие методологических подходов к изучению лицевых рукописей.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГИМ — Государственный исторический музей (Москва);
ГТГ — Государственная Третьяковская галерея (Москва);
ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографических исследований Уральского
федерального университета (Екатеринбург);
ПЭ — Православная энциклопедия. Церковно-научный центр РПЦ.
Москва.
РГБ — Российская государственная библиотека (Москва);
РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

ЛИТЕРАТУРА

- Ануфриева, Н. В. (2011), *Сравнительно-исторический анализ апокалиптической изобразительной традиции на примерах старообрядческих иллюминированных списков лаборатории археографических исследований УрГУ*, [в:] Невьянская икона, Екатеринбург, 112-134.
- Байдин, В. И. (1999), *Лицевая книга Сибири*, [в:] Сибирская икона. Омск, 234-243.
- Бильдюг, А. Б. (2013), *Лицевые Апокалипсисы Древлехранилища Пушкинского Дома: обзор рукописей*. Электронный документ. URL: <http://odrl.pushkinskiydom.ru>.
- Буслаев, Ф. И. (1884), *Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI в. по XIX в.*, т. I, Москва.
- Волгирева, Г. П. (1992), *Апокалипсис в книжной народной традиции*, [в:] Древнерусская традиция в культуре Урала: Материалы научно-практической конференции, Челябинск, 113-118.
- Грибов, Ю. А. (2010), *Городецко-Нижегородские списки лицевого Апокалипсиса*, [в:] Старообрядчество в России (XVII-XX века), вып. 4, 471-495.
- Маркелов, Г./ Бильдюг, А. (2008), *Лицевые апокалипсисы Русского Севера: Рукописи XVII-XIX вв. из фондов Древлехранилища Пушкинского Дома*. [Изд. подг. Г. Маркелов, А. Бильдюг], Санкт-Петербург.
- Подковырова, В. Г. (2001), *Лицевые старообрядческие Толковые апокалипсисы и проблемы их описания*, [в:] Старообрядчество; история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи, Улан-Уде, 297-303.
- Подковырова, В. Г. (2006), *Цикл миниатюр к старообрядческому Апокалипсису из книгописной мастерской Каликиных*, [в:] Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей Библиотеки РАН, Санкт-Петербург, 84-118.
- Сережникова, И. М. (2013), *Лицевой Апокалипсис Барминых в Забайкалье (К вопросу сохранения старообрядческих рукописных книг)*. Электронный документ. URL: <http://www.semeyskie.ru> и др.
- Сукина, Л. Б. (1998), *Очерковые миниатюры русских рукописных Апокалипсисов и Синодиков второй половины XVII в.* Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии, Москва. Электронный документ. URL: http://drevnerus.narod.ru/sukina_avtoreferat.htm.
- Турилов, А. А. (1995) (ред.), *Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции*. Каталог выставки. Москва.

СЕРГЕЙ БЕЛОБОРОДОВ
Лаборатория археографических исследований УрФУ
(Екатеринбург)

Первые беглые священники уральских старообрядцев

Известия о том, что патриарх Никон «переменил» веру жители уральских слобод и деревень стали получать еще с конца 1660-х гг. В последней четверти XVII в. численность старообрядцев на Урале была уже очень значительной. Бóльшая их часть принадлежала к согласию беспоповцев (утверждавших, что после реформ патриарха Никона истинное священство на Руси пресеклось, а потому отправление духовных треб возможно только «твердыми в вере» мирянами, из числа наиболее авторитетных и грамотных людей).

В 1720-е гг. началась массовая миграция на Урал староверов из Поволжья, связанная с активизацией деятельности церковных властей по уничтожению старообрядческих скитов. Особенно мощным было переселенческое движение из «керженских лесов» — одного из крупнейших центров староверия России. Керженские староверы принадлежали к беглопоповскому согласию, принимавшему в свои ряды священников, бежавших из официальной церкви. В скором времени беглопоповцы заняли лидирующее положение на уральских землях, составив серьезную конкуренцию беспоповцам.

Структурирование организации старообрядцев-беглопоповцев на горнозаводском Урале окончательно завершилось в середине 1720-х гг. При этом, соблюдая принцип «соборности» (когда высшей властью являлся собор — «совет освященный» из числа представителей старообрядческого духовенства и мирян), керженские «отцы-основатели» перенесли на уральские земли и традицию старейшинства. Примечательно, что уральское старейшинство (назначение «первого, среди равных», через которого передавалась бы благодать духовная), изначально персонифицированное в лице иеромонаха Никифора, вскоре стало дублироваться в двух линиях — иноческой и священнической.

Реконструируя раннюю историю уральской беглопоповщины, исследователи чаще всего обращаются к наиболее известным сочинениям писателей-старообрядцев М. И. Галанина, черноризцев Валентина и Нифонта. Именно на основе этих источников в российской

науке закрепилось представление о преемственности беглого священства на Урале в 1720-е – 1740-е гг.:

1. Керженский иеромонах Никифор правил священника Симеона (С. И. Ключарева), которого около 1722 г. благословил ехать в Зауралье с рекомендательным письмом (ДЛ-1 1999: 332). В мае 1723 г. Ирюмский собор через инока Тарасия «благословил Симеона исполнять на Ирюме нужды мирские, и дано ему благословение старейшинствовать на Ирюме» (Там же).
2. На Урал же Никифор благословил старейшинствовать первого священника Иоанна (в иночестве Иова) (Там же: 36), а случилось это во время приезда самого Никифора в Нижний Тагил в 1725 г. (Там же: 62, 83)
3. Иов же, в свою очередь, благословил священноинока Иакова (Там же: 51).

Однако к настоящему времени появились некоторые новые данные, позволяющие говорить, что предложенная старообрядческими историографами в XIX в. схема передачи старейшинства, была не столь проста и однозначна. Начнем с того, что беглые попы действовали на Урале и до Иоанна (Иова). Так, например, арестованные и допрошенные в 1745 г. невьянские жительницы Рябова и Багарядцева, показали, что: первая из них была венчана 22 года назад (т. е. в 1723 г.) в д. Уткинской священником Василием Дмитриевым, а вторая — в то же время священником бельцом Никифором, убитым около 1733 г. в своей избе лихими люди (ЕЕВ 1902: 918, 919). Возможно, это тот самый Никифор, о котором упоминал в своих распросных речах в 1739 г. заключенный в екатеринбургский Зарешный тын И. М. Шубин: «Никифор Иванов сын, который прежде был в Яицком городе белым попом», умерший лет 6 назад (т.е. как раз в 1733 г.) (Корепанов 2013: 145).

В начале 1725 г. допрошенный по обвинению в совращении в раскол житель Шарташской деревни С. С. Грязной показал: «Священник у нас свой есть, который в домах у всех очищает и молитвы дает. Зовут его Никитою, а живет он на Утке в лесу за Демидовым [заводом] [...] Ездит сам, и мы зовем, когда позовется. А пришел он с нижних городов, которые стоят по Волге» (Чупин 1873: 56-59; Корепанов 2013: 265).

Невозможно представить, что эти беглые иереи (в особенности, выходец с Керженца Никита), прибыли на Урал без благословения своих духовных наставников. Примечательно, что, по крайней мере, двое из них обитали в одном районе — в скитах около Уткинского завода, ныне — пос. Староуткинск. Там же, кстати, с начала 1730-

х гг. обосновался и Симеон Ключарев, который окончательно съехал на Ирюм только в 1743 г. (Байдин 2002: 64) Неподдалеку на речке Сулемке в начале 1730-х гг. находился «повыток» старца Ильи Григорьева (постриженника Софонтия) (Пихоя 1987: 195). Совсем рядом (по местным меркам), близ речек Висима и Шайтанки, располагался скит старца Андроника, в котором жило 30 иноков, в том числе черный поп Иона и священник Иоанн (Байдин 1994: 35).

Вообще о количестве старообрядцев в этом районе можно, отчасти, судить по результатам неудачной для властей экспедиции, предпринятой в 1732 г. Тогда по распоряжению Берг-коллегии, для описи всех новых поселений по притокам Межевой Утки (впадающей в Чусовую) был послан поручик К. Брандт с командой солдат. Но демидовские приказчики заблаговременно известили поселенцев, и переписчикам оставалось только фиксировать количество брошенных домов и иных строений. Всего по Межевой Утке и ее притокам Брандт насчитал 340 дворов (в том числе, 137 «разломанных и сгорелых»), одну кожевню и одну мельницу колесчатую. Земли под пашню распаханно было более 300 десятин. Если предположить, что в каждом жилище проживало в среднем по 4-5 человек, то получается, что в этой местности обитало не менее 1000 беглых старообрядцев (Чупин 1873: 318-320).

Однако, очевидно, что К. Брандт выявил и сосчитал далеко не все нелегальные поселения в демидовских вотчинах. Примечательно, что в том же 1732 г. в сентябре месяце, собираясь по делам надолго уехать с Урала, А. Н. Демидов просил главного горного начальника в. И. де Геннина определить на время его отлучки «директором» над всеми демидовскими приказчиками именно командира Екатеринбургской солдатской роты поручика К. Брандта. Уж не было ли это платой за ту «небольшую» любезность, которую поручик оказал заводовладельцу?

Личность священноинока Иова, несмотря на всю значимость его фигуры для истории уральской беглопоповщины, до сих пор не привлекала особого внимания исследователей¹. Попытаемся немно-

¹ В частности, в первой фундаментальной монографии, посвященной исследованию уральского староверия, изданной Н. Н. Покровским в 1974 г., имя Иова вообще не упоминается. В комментариях к публикации памятников старообрядческой письменности (ДЛ-1 1999: 626) и (ДЛ-2 2005: 455) биографии Иова посвящено четыре неполных строки: «Иов (в миру Иоанн) (ум. 4.09.1751) — священноинок; родом из Владимирской провинции, был около 1725 г. в Нижнем Тагиле «исправлен», а затем пострижен священноиноком Никифором. Здесь же жил и действовал в качестве преемника Никифора».

го исправить ситуацию, собрав воедино все, имеющиеся в нашем распоряжении материалы, и выстроив на их основе некую более-менее пространную историю. Итак, впервые церковные власти серьезно заинтересовались персоной Иова в начале 1745 г., когда на имя екатеринбургского духовного заказчика протоиерея Афанасьева поступил донос о раскольнических попах, исправляющих требы у нижнетагильских и невьянских старообрядцев. Среди других называлось и имя Иова. Донос с пояснениями Афанасьева был отослан в Тобольск и уже в сентябре 1745 г. последовал указ о немедленном розыске беглых попов. Однако посланным воинским командам поймать старообрядческих священников не удалось, зато были арестованы их «пристанодержатели», в том числе сын нижнетагильского приказчика Дмитрий Сидоров.

В декабре 1745 г. «в допросе с пристрастием под плетьюми» Д. Сидоров показал, что «черный поп Иов в дом к отцу моему приезжал в 1738 и 1739 годах по однажды в год из лесов, в которых он жил своим двором, а оные леса расстоянием от Нижнетагильского завода в 40 верстах. А приезжал Иов в Великий пост для исправления треб и в доме нашем как отец мой, так и я с женою исповедывались, токмо не причащались.

Оный поп Иов умер в 1741 году весною, в мае месяце, того же Нижнетагильского завода в доме раскольницы Яковлевой, которая жила в Верхней Рудянской улице. Погребал Иова поп Василий Дмитриев в лесу, от завода с версту» (ЕЕВ 1902: 918).

Арестованный в начале 1754 г. инок Исаакий (Иван Филиппов), в ходе следствия сообщил, что около 1728 г. он попал на Урал, где нашел приют в скиту старца Андроника. А еще через 10 лет (т. е. около 1737-1738 гг.), в той же пустыни, расположенной то ли на Висиме, то ли на Шайтанке, он принял иноческий постриг от черного попа Иова (Калачев 1870: 13-64). Примечательно, что расстояние от Висима до Нижнего Тагила по современной дороге составляет 47 км — немногим больше тех самых 40 верст, о которых упоминал Д. Сидоров. Возможно, именно здесь и находилось в конце 1720-х — 1730-х гг. убежище Иова.

Скорее всего, Иов бывал в Тагиле не только по большим праздникам в 1738 и 1739 гг., как говорил Сидоров. Во всяком случае, пойманный в 1751 г. на польской границе при попытке уйти на Ветку старообрядческий инок Дионисий (Д. К. Белый) в своих показаниях отмечал, что иноческий постриг он принял около 1738 г. на Нижнетагильском заводе в доме Иова. Здесь же Дионисий «по вся годы исповедался и причащался». В «особой хоромине» (часовне —

С. Б.) Иов ежедневно отправлял богослужения, на которые собирались заводские жители и скитские старцы (Байдин 1994: 39).

К числу других немногих свидетельств современников об Иове следует отнести сведения, содержащиеся в «Письме из Сибири» 1767 г., авторство которого принадлежит Т. Б. Заверткину. В небольшом фрагменте, касающемся истории беглого священства на Урале, он пишет: «А при нем [Никифоре] были священники священноинок Иев, о котором вам Исаакий писал, и священник Никита»².

Исаакий (он же Иона Курносый) действительно упоминал об Иове в своем «Послании соборного старца», но тоже без особых подробностей: «Священноиерей Иоанн (иже потом от Никифора пострижен священноиноком Иовом)...» (Мельников 1864: 154). А в подготовленной к московскому собору 1779–1780 гг. «Истории о бегствующем священстве» Иона (Исаакий) привел пространную, но вновь не очень конкретную характеристику: «Священноинок Иов в Сибири же, при Нижнем Тагиле пребывая, и жизнь свою добре провоздая в посте и молитве, и всенощном стоянии, и милостыню творяше убогим, и всем благотворяше, и добрый конец получи, и дух свой в руце Богу предаде» (Есипов 1863: 188).

В таком же лапидарном стиле «отметились» в своих исторических сочинениях старообрядческие писатели Зауралья (М. И. Галанин и др.): «Никифор правил Иова», «Никифор правил Иова и благословил», «Никифор правил и благословение подал Иову священнику» (ДЛ-1 1999: 31, 36, 51).

Определенный интерес к жизни (и смерти) Иова проявили в 1830-е гг. священники официальной церкви в связи с «открывшимися» данными о массовом стечении людей на могилу беглого иеромонаха. В январе 1836 г. последовало распоряжение Св. Синода «разведать секретным образом» об Иове. Уже в апреле того же года сведения, собранные нижнетагильским протоиереем Кирилловым, были отправлены в столицу. Согласно этим данным, Иов родом был великоросс из Московской губернии (если не из самой Москвы). В Тагиле он провел более 10 лет, а умер в 1740-е гг. Жил Иов на окраине селения, на кладбище, в кельях с молельной. При нем первоначально дьячком был некий Петр, а после — Павел Богатырев (ЕЕВ 1901: 671-672). В 1860-е гг. информация Кириллова была использована известным историком уральского единоверия о. Н. Варушкиным (Варушкин 1866: 12-17), а в 1912 г. на основе этих данных была

² Древлехранилище Лаборатории археографических исследований (ЛАИ) Уральского федерального университета. XXII (Самарское) собр. 15р / 1474. Л. 205 об.

написана еще одна заметка, с «говорящим» названием: «Иовлево кладбище» (ЕЕВ 1912).

Сибирским и уральским археографам давно известно сочинение инока Кастора, жившего в Кедровском скиту на р. Сылве, озаглавленное «О священной епархии христианской и пустынных жителей» (Покровский 1976: 168, 180-181; Белобородов 2012: 219). В этом небольшом историческом произведении, составленном в середине 1860-х гг., Кастор рассказывает о появлении около 1725 г. в Нижнем Тагиле беглого священника Иоанна (инока Иова), затем сообщает о приеме Иовом «на исправу» молодого человека по имени Михаил (1729 г.), и его пострижении в монахи под именем Максим, затем излагает биографию инока-схимника Максима, который после смерти Иова в 1731 г. ушел в Черноисточинские скиты³.

Источником произведения Кастора, вне всякого сомнения, было «Сказание» о Максиме и, возможно, «Сказание» об Иове, бытовавшие в рукописном виде на Урале в XIX в.⁴ «Исторической» основой для Сказания об Иове служила информация, полученная в свое время от некоего Дмитрия Васильевича Кривы — якобы бывшего пономаря при Иове, скончавшегося в 1788 г. Правда, в этом произведении, содержащем рассказ «о родине (Владимирской епархии — С. Б.), нравственности и христианских добродетелях Иова», приводится другая дата смерти священноинока — 1751 г. (ЕЕВ 1902: 586) Позже эти данные попали в различные труды, посвященные уральскому староверию⁵.

Следующим «звеном» в передаче священнической благодати, согласно старообрядческой историографии, был священноинок Иаков, которого «Иов правил и благословил». Но, при внимательном изучении известных данных, становится понятно, что и в этом случае все обстояло не так гладко.

³ Собрание Института истории Сибирского отделения Российской академии наук, N 9 / 71. Л. 101-102 об.; N 1 / 72. Л. 20-23; N 1 / 73. Л. 25-41. Сочинение Кастора, без сомнения, использовал при создании Родословия часовенного согласия о. Нифонт, также писавший о смерти Иова 29 мая 1731 г.

⁴ По крайней мере, в Невьянском заводе, откуда его список получили православные миссионеры. Позже в пересказе он был воспроизведен в статье *К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде* (ЕЕВ 1902: 585-586).

⁵ Например, см.: Кузнецов 1915: 25-27. Единственным достоинством носящего откровенно панегирический характер очерка об Иове, написанного талантливым старообрядческим писателем, можно признать информацию о том, что именно Иов постригал Григория Андреевича Перетрутова (Гурия) — известного уральского иконописца.

Первые сведения о беглом иеромонахе Иакове уральские власти, вероятно, получили также в 1745 г., при упоминавшихся в начале нашего очерка обстоятельствах. Основным информантом выступал все тот же Дмитрий Сидоров, который сообщил следователям, что в Нижний Тагил черный поп Иаков приехал из Центральной России в марте 1742 г., а в июле 1745 г. «неведомо куда выбыл» (ЕЕВ 1902: 918).

Указанная дата появления Иакова на Урале нам представляется совсем не случайной, если вспомнить, что последний «носитель» священнической благодати Иов скончался весной 1741 г. К этому следует прибавить один любопытный факт, на который исследователи не обращали особого внимания — в целом ряде своих сочинений М. И. Галанин упоминает о своей поездке с Ирьюма на Урал («на завод») в 7250 г. от сотворения мира (т. е. между сентябрем 1741 и августом 1742 г.). При этом цель визита, во время которого молодой тогда еще старовер «застал» (т.е. увидел) собрание старцев (от «учительных отцов» до простых иноков), Мирон Иванович описал недвусмысленно: «В заводе отцов древних много мы застали в 7250 году... А сии вси учительныя отцы. А простых инок безчисленное множество. А вси единодушно купно мудрствовали обо всем благоческии, и вси требовали благословение инока Феодосия» (ДЛ-1 1999: 37).

Теперь с уверенностью можно утверждать, что смерть Иова в 1741 г. и «совет освященный» (собор) уральских беглопоповцев 1741/1742 г. имеют самую непосредственную взаимосвязь. Проблема действительно была серьезнейшей — кто после Иова станет хранителем благодатной традиции, идущей с дониконовских времен? Иаков, спешно вызванный на Урал, для этого вполне подходил: судя по его прозвищу — Варламов, он какое-то время провел в обители старца Варлаама. Скорее всего, это священноиннок Варлаам (в миру — Василий), которого в свое время «перемазал» (т. е. принял вторым чином) сам Софонтий на Керженце. После разгрома Керженских скитов, Варлаам ушел в леса на границе Галичского и Солигаличского уездов, где основал новую пустынь (Есипов 1863: 187).

Кстати, одним из духовных детей Варлаама был небезызвестный деятель ранней истории уральского старообрядчества Авраамий Галицкий. По мнению Ионы Курносого, Авраамий (про которого в старообрядческом обществе ходил «слушок», что он рукоположен во священника от архиерея-обливанца), «не ошибиться бы», и «принял» в свое время Иакова (Мельников 1864: 154). Это обстоятельство, не столь значимое для уральских староверов в 1740-е гг., позже стало «козырной картой», которую разыгрывали старообрядче-

ские богословы в ходе развернувшейся в 1760-е гг. полемики об истинном священстве. В 1742 же году гораздо важнее было то, что на Иакове есть благодать, переданная именно от Феодосия (через Софонтия, Варлаама и Авраамия). Позже «нюанс» с тем, кто же все-таки принял Иакова был окончательно заретуширован старообрядческими историографами: М. И. Галанин — «Иов правил и подал благословение Иакову»; Нифонт — «той же Никифор принял священноинока Иакова» (ДЛ-1 1999: 51, 83).

Что же касается дальнейшей деятельности Иакова на Урале, то оказывается его внезапная отлучка в 1745 г. из Нижнетагильского завода «неведомо куда», была всего лишь «служебной командировкой» в Шарташское селение. О его пребывании там в течение пяти недель сообщали шарташские раскольники в сентябре 1746 г. (ЕЕВ 1902: 919) Чуть позже, в ходе следствия 1746 г. о тайной шарташской часовне, вновь упоминалось имя 80-летнего Иакова, служившего там (Корепанов 2013: 268).

В 1740-е — начале 1750-х гг. на Урале одновременно с Иаковым действовало немало беглых попов, которые оказались «неучтенными» старообрядческими историографами конца XVIII – XIX вв.:

Семен Иванович (Ключарев), который, как формально считалось, съехал в 1743 г. на Ирюм, фактически, едва ли не каждый год подолгу жил в своем старом убежище близ д. Распахихи Уткинского Демидовского завода (ныне — район в черте пос. Староуткинска) и по просьбам верующих совершал там богослужения. Так, например, именно он «в висимских лесах» венчал в 1746 г. дочь Р. Ф. Набатова Феодору.

Федор Савельевич упоминается в Невьянске в 1744 г. Около 1750 г. «ушел в русские города».

Черный поп Севастиан с 1746 г. проживавший в Нижнетагильском заводе, арестованный в 1750 г., но отбитый местными жителями.

Василий Федорович приехал с Ветки; в 1748 г. венчал на Кузиной горе близ Черноисточинска; в 1749 г. перебрался в Шарташское селение, жил в избушке на берегу озера.

Лука Иванович упоминается в 1749 и 1750 гг. Обитал на Кузиной горе. По одним данным, ушел в Казань, по другим — умер на Урале.

Авраамий, священноинок. В январе 1751 г. совершал крещения в д. Вогульской Выйского завода.

Инициированный тобольским митрополитом Сильвестром (Гловацким) грандиозный церковно-полицейский сыск 1750-1751 гг., формально связанный с очень большим количеством урало-сибирских старообрядцев, записавшихся в раскол по II ревизии, привел к

тому, что властям не только удалось арестовать некоторых руководителей староверия (например, священников Симеона Ключарева и Гавриила Мороку, игумена Паисия Переберина и др.) (об этом см.: Покровский 1974: 164-190), но и серьезно напугать остальных. В результате, иеромонах Иаков остался единственным священником на весь Урал и Зауралье.

О заключительном периоде его жизни рассказал старообрядческий автор, создавший на рубеже 1870-х и 1880-х гг. весьма примечательную компиляцию. Это произведение было опубликовано еще в 1902 г., но, в силу разных причин, выпало из поля зрения современных исследователей⁶.

Наибольший интерес для выбранной нами темы представляет третья часть рукописи, с неизвестным ранее произведением старообрядческой письменности (небольшой отрывок из которого позже стал частью сочинения «О рассмотрении духовного чина епархии») (ДЛ-2 2005: 223-224).

«Последний священник благочестивый в заводе Иаков был и жил более ста лет и неоднократно говорил христианам: «ищите себе священника, который принадлежит правилам: я его приму от ересей, и миропомазую, и благословлю на все действие духовное». Тогда во христианах сотворилось велие нерадение, понеже отягчены суетою века сего. Священник Иаков, видя христиан нерадение, а себе отшествие от жизни сея, благословил Тимофея Борисовича Заверткина иконописца для нужды духовныя и прирек: «еще кто будет закон Божий хранить, заповеди отеческие соблюдать и Церковь Божию утверждать, тем мир и благословение передай. Ежели кто на богомерзкие дела начнет уклоняться и вносить обычаи еретические и латинские, таковым несть нашего отеческого благословения». И тако отец Иаков преставился. Бысть плачь и рыдание о священнике Иакове, понеже некому священнодействовать.

Стали соборы собирать неоднократно: шарташские, нижнетагильские и прочие, как бы попа изобрести и нашли попа Петра Ивановича, уже по прошествии лет шести или более; годен был по правилам святых отец, но некому принять его от ересей, а простым того не надо.

⁶ «Цветник» состоит из трех частей, составляющих единое сочинение. Первая часть представляет собой значительный фрагмент житийной редакции «Рукописи о древних отцах» (известной в единственном списке) — см.: ДЛ-1 1999: 42-43. Затем следует значительный фрагмент текста основной редакции «Рукописи о древних отец» (с существенными дополнениями, отличающими его от опубликованного) — см.: ДЛ-1: 36-41.

На тех всех соборах был отец Максим и отеческих лик множество, и не один не подал совета, чтобы свозить в Москву и тамо исправить от священников, понеже там зашло заимство обливаемое. Тако по совету, через три молебные пения, принял на себя Петр Иванович священные ризы и с тою титулою священнодействовал...⁷

И стали просить отца Максима, не мог прослушать их прошения, пригласил принять Иродиона чрез правило святых отец. И которые христиане вострые в писании и твердые в вере не пошли к Иродиону, а вышепомянутый Тимофей Заверткин и много отеческих лик отделилися, не последовали таковому священству и говорили: избави нас, Господи, таковые прелести, скверныя хиротонии!».

Тимофей Борисович благословил Тимофея Ефимовича Котовщикова и Трофима Федоровича Байбикова, а Трофим Федорович — Андрея Яковлевича Безменова, тако и ныне хранится брат по брате» (ЕЕВ 1902: 591-592).

В качестве минимального комментария к столь исчерпывающему описанию, отметим, что по данным А. Т. Кузнецова, священноинок Иаков закончил жизнь в 1754 г. (Кузнецов 1915: 28), его «преемник» — Т. Б. Заверткин умер между 1768 и 1769 гг.⁸

Подводя итог нашему исследованию, акцентируем главные выводы: 1) ни иеромонах Никифор, ни его ставленник Иов не были первыми священниками уральских беглопоповцев; 2) священноинок Иов скончался 29 мая 1741 г.; 3) между сентябрем 1741 и августом 1742 гг. состоялся собор уральских беглопоповцев для приискания нового священника, которому бы было благословлено старейшинство; 4) священноинок Иаков прибыл на Урал только в марте 1742 г., а следовательно, никак не мог получить благословение от Иова; 5) самому Иакову до его кончины в 1754 г. также не нашлось достойной замены, и он вынужден был благословить мирянина Т. Б. Заверткина; 6) произошедшие события не только прервали традицию священнического старейшинства, но и привели к расколу уральской беглопоповщины, длившемуся несколько десятилетий (до собора 1777 г. и даже несколько позже).

⁷ Далее излагалась опубликованная в ДЛ-2 (2005: 223) история об обретении и «испытании» попа Иродиона.

⁸ Автор статьи выражает глубочайшую признательность В. И. Байдину, сообщившему об этом факте.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ДЛ-1 1999 — *Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв.*, Новосибирск, 1999.
- ЕЕВ 1901 — С. Г. У., *В области раскола*, [в:] Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1901, № 15.
- ЕЕВ 1902 — *К истории православного старообрядчества (единоверия)*, [в:] Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1902, № 23, с. .
- ЕЕВ 1912 — *Иовлево кладбище*, [в:] Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1912, № 34.

ЛИТЕРАТУРА

- Байдин, В. И. (1995), *Кто ты, Иона Курносый?* [в:] Ежегодник НИИ Русской культуры УрГУ, 1994, Екатеринбург.
- Байдин, В. И. (2002), *Заметки об иконописцах-старообрядцах на горных заводах Урала в первой половине – середине XVIII в.*, [в:] Вестник музея «Невьянская икона», Екатеринбург, 2002, вып. I.
- Белобородов, С. А. (2012), *Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начале XX вв. (на примере согласия беглопоповцев / часовенных)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Екатеринбург.
- Варушкин, Н. (1866), *О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе*, [в:] Православный собеседник, 1866, ч. 1.
- Есипов, Г. В. (1863), *Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии*, т. II, Санкт-Петербург.
- Калачев, Н. В. (1870), *Дела Сысского приказа о раскольниках*, [в:] Чтения в обществе истории и древностей российских, кн. 2, отд. V, Москва, 13–64.
- Корепанов, Н. С. (2010), *Шарташ XVIII в. — традиция или новация?* [в:] Вестник музея «Невьянская икона», Екатеринбург, 2010, вып. III.
- Корепанов, Н. С. (2013), *О Тыне Заречном*, [в:] Вестник музея «Невьянская икона», Екатеринбург, 2013, вып. IV.
- Кузнецов, А. Т. (1915), *Исторические очерки уральского старообрядчества*, [в:] Уральский старообрядец, 1915, № 11.
- Мельников, П. И. (1864) — П. И. Мельников (Андрей Печерский), *Исторические очерки поповщины*, ч. I, Москва.
- Пихоя, Р. Г. (1987), *Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII-XVIII вв.)*, Свердловск.
- Покровский, Н. Н. (1974), *Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в.*, Новосибирск, 1974.
- Покровский, Н. Н. (1976), *Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в.*, [в:] Труды отдела древнерусской литературы, Ленинград, т. 30.
- Чупин, Н. К. (1873), *Географический и статистический словарь Пермской губернии*, Пермь.
- Чупин, Н. К. (1873), *Полуторастолетие Екатеринбурга 1723-1873*, Пермь, 1873.

АЛЛА КАМАЛОВА
Варминско-Мазурский университет
(Ольштын)

Структура и содержание святцев староверов Федосеевского согласия

1. Введение

Привлекаемые к изучению религиозные тексты называют как *Святцами*, то как *Месяцесловом*. Соотношение церковных терминов *святцы* и *месяцеслов* можно проследить по дефинициям этих терминов и понятий в различных словарях. В *Словаре исторических терминов* читаем:

Святцы — православная церковная книга, состоящая из месяцеслова, пасхалии (таблица для ежегодного определения времени пасхи) и некоторых молитв и песнопений. Кроме того, список святых и праздников в календарном порядке [Крюковских 1998).

Пространное объяснение понятию «святцы» находим в *Энциклопедическом словаре*:

[...] Список святых, чтимых православной церковью, составленный в порядке месяцев и дней года, к которым приурочено празднование и чествование каждого святого. Церковные С. назначаются для богослужебного употребления; они печатаются при богослужебных книгах канонике, акафистнике, молитвослове, в конце их, а иногда в середине. Окончательной, однообразной редакции С., печатаемых в церковных книгах, не существует; одно только правило соблюдается непременно — каждое имя, заносимое в С., должно принадлежать канонизованному церковью святому. Этим С. отличаются от старинных церковных «дистихов» или «поминай», которые каждый мог и может принести с собою в храм для поминовения священнослужителями. Иначе С. называются месяцесловами, преимущественно — когда они издаются отдельно. В церковных отдельных изданиях святцев или месяцеслов к спискам святых присоединяются особые статьи для определения на большее или меньшее время вперед дней так называемых подвижных праздников [...] (Брокгауз/Эфрон: URL).

Полный церковнославянский словарь содержит следующую характеристику данному термину:

Святцы — перечисление святых и праздников по порядку мѣсяцеслова. Святцы с изображениями называются «лицевыми». Лучшія лицевыя святцы написаны академикомъ Ѳеод. Григ. Солнцевымъ (Дьяченко 2007).

Примеры дефиниций позволяют сделать следующий вывод: *святцы* — слово многозначное; это список праздников и памяти святым согласно православному календарю (месяцеслов), а также книга определенного содержания. Святцы характеризуются как нелицевые (обычные) и лицевые, включающие изображения святых. *Лицевые Святцы* академика Солнцева, о которых пишет Дьяченко, были изданы в 1866 году; по поводу этой работы находим следующий отзыв:

По оконченным оригиналам Святцев работы Ф. Г. Солнцева можно видеть, что на изучение всего, относящегося к этому предмету, знаменитый художник-иконописец посвятил всю жизнь свою. Дабы сохранить в изображениях древний характер, Солнцев в самых типах изображаемых лиц, постановке их, облачениях и одежде, должен был произвести множество изысканий и руководствоваться множеством древних памятников, как например, уцелевшею Киевскою стенною иконописью и мозаикою, греческими святыми XI в. (*Лицевые Святцы* 1866: 157).

Термин *месяцеслов* является также многозначным: он именуется церковный календарь с указанием имен святых и церковных праздников (1), календарное собрание русских народных праздников, обрядов и обычаев, примет и поверий на каждый день (2), а также называют официальные справочники, издававшиеся в Российской империи в XVIII веке (3). В связи с этим различают народные и церковные месяцесловы.

Народные месяцесловы отражали образ жизни православных крестьян, условия, в которых они жили (см. Народный календарь: URL). Они опирались на церковный календарь, связывая с ним сведения о сезонных явлениях, повадках животных и состояниях растений, вырабатывая хозяйственные советы и формируя обычаи и обряды. В качестве примера соотношения церковного и народного календарей обратимся к памяти Николая Чудотворца, одного из особо почитаемых православными христианами святых. В церковном календаре две памяти святителю Николаю: 6 декабря ст. ст. — преставление, 9 мая ст. ст. — перенесение мощей в Бари. В народном календаре помимо названных дней памяти отмечается день рождения святого — 9 сентября ст.ст.; эти дни известны как *Никола зимний*, *Никола вешний*, *Никола осенний*, за которыми закрепились определенные обычаи и поверья. После *Николы зимнего* начинались

приготовления к святкам: изготавливались маски и обрядовая утварь; с *Николой вешиным* связывали начало выпаса лошадей и посева хлебов; с *Николы осеннего* прекращались выезды в ночное (об обычаях и приметах см.: Руднев 1982; Капица 2000).

Особенности святцев, или церковных месяцесловов, заключаются в том, что в отличие от современного унифицированного календаря они представляют собой «неповторимое сочетание праздников и памяти святых, событий церковной и гражданской истории».

Малоизученность месяцесловов как вида исторических источников обусловлена во многом неправильным представлением о церковном календаре как о системе исключительно консервативной, не подлежащей изменению и развитию (Лосева 2001: 15).

Полный первоначальный состав церковных имен неизвестен, так как церковный календарь постоянно пополняется именами святых. Так, например, в списке церковных имен, составленном И. И. Срезневским по Минеям XI–XIII веков, 181 мужское и 11 женских имен (Срезневский 1863), а в святцах 1988 году зафиксировано 885 мужских и 245 женских имен. Ветхозаветные святые и новозаветные апостолы почитались Церковью изначально, древние христианские мученики почитались как святые по самому факту пролития ими крови за Христа; далее прославления святых отражали историю Поместных церквей и их традиции. Именно информация об именах святых и названиях праздников в святцах староверов является наиболее актуальной проблемой, так как состав имен в Святцах, как отмечалось выше, подвижен. Неодинаковым может быть также список церковных праздников в источниках разных лет (см. Носовский: URL). Следует заметить, что различия в составе имен, включаемых в Святцы Православной Церкви, обнаружены уже в древнерусских списках (Лосева 2001), характерны они и для раннего печатного периода.

Задача данного исследования — описать структуру святцев, на примере нескольких календарных дней проследить состав праздников и памяти святым в святцах, изданных староверами федосеевцами. Приверженцев религиозных течений в русле русской православной церкви, не принявших церковную реформу, предпринятую патриархом Никоном и царем Алексеем Михайловичем, называют старообрядцами. Слово *старообрядцы* сами федосеевцы не употребляют, только *староверы*. *Федосеевцы* — одно из неофициальных названий наряду с *беспоповцы-федосеевцы*, *старопоморы*. Современное самоназвание староверов федосеевского согласия — *Христиане древлеправославного кафеолического*

вероисповедания и благочестия старопоморского безбрачного согласия (Христиане древлеправославного кафолического согласия: URL).

2. Характеристика материала исследования

Источником материала исследования являются церковные книги — святцы, в том числе из коллекции Войновского старообрядческого монастыря во имя Спасителя и святой Троицы (Польша, Варминско-Мазурское воеводство). В списке рукописных и печатных книг монастыря, составленном преподавателями Варминско-Мазурского университета в Ольштыне, приведены четыре издания святцев. Фотокопии книг сделаны в 2010-2012 годы членами научного студенческого кружка под руководством профессора Елены Потехиной. Данное исследование опирается на фотокопии трех книг, для сравнения привлекаются также современный месяцеслов староверов и календарь Русской православной Церкви. Характеризуем каждую из книг соответственно приметам и выходным сведениям (о книгах см.: Orzechowska 2012: 336-337).

- (1) (SE) Святцы
Выходные сведения: Славянская типография, 1861.
Приметы: На первом листе дарственная запись Сии Святцы Дарю на добрую память и надушевное спасение Евфимьи. Яколвле-Кушмирць. 1935. гевара (неразборчиво) 26 Феврала.
Святцы нелицевые.
Книга хранится в здании бывшего монастыря, является собственностью семьи Людвиговских.
Согласно имени последнего владельца *Евфимия* далее при упоминании книги пользуемся аббревиатурой SE.
Книга хорошей сохранности.
- (2) (SA) Святцы съ тропарі ѿ кондакі
Выходные сведения: Клинцы, 1816. Выходные данные на 226 листе «Напечатаса въ тппографіи почаевской» являются ложными.
Приметы: на обложке верхней обложки — Сію Книгѣ Дарю на добрую память М. ѿскитри. Грѣшна. Бѣпраксіа. Под выходными данными печать: Helene Dickopolski / Kloster /Eckertsdorf.
Святцы нелицевые.
Книга хранится в здании бывшего монастыря, собственность семьи Людвиговских.
Согласно имени *Аскитрия*, последнего владельца книги, далее упоминается как SA.
Книга удовлетворительной сохранности, отдельные листы фотокопии неразборчивы.

- (3) (SUWM) Святцы
Выходные сведения: книга рукописная, 1859.
Приметы: на обороте обложки запись *Іжѣ вѣтъ н индиктъ новомѣ лѣтѣ*; на обороте обложки, на последней странице печать *Biblioteka Główna. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie* и запись *R. 1985*.
Святцы нелицевые.
Книга хранится в библиотеке Варминско-Мазурского университета в Ольштыне (UWM) и является его собственностью, упоминается как SUWM.
Отсутствует первый лист, печать на нескольких листах размыта, отдельные листы не нумерованы, в том числе последние.

С библиографическим описанием книг, а также с их фотокопиями можно ознакомиться на сайте Варминско-Мазурского университета *Biblioteka cyfrowa (Svatcy: URL)*.

Названные источники могут представлять интерес для исследователей разных областей знаний, в подтверждении приведу следующую цитату:

Давно сложилось мнение, что в развитии старообрядческой книжно-рукописной традиции «XIX в. не представляет чего-либо важного в качественном отношении: количественно старообрядческая литература разрастается чрезвычайно широко, но ее произведения являются вариациями на старые темы...». На наш взгляд это утверждение представляется сомнительным, а выводы о «качественной бедности» не соответствуют действительности. Причина в том, что история старообрядчества середины XIX — начала XX вв. вплоть до наших дней не привлекла внимания специалистов: не только нет серьезных обобщающих трудов, но даже работы, посвященные отдельным аспектам темы исчисляются единицами (Белобородов: URL).

Изучение святцев из коллекции Войновского монастыря обнаруживает две проблемы. Первая проблема археографического свойства и заключается в выявлении прототекстов, на основе которых печатались вышеназванные книги. Вторая проблема касается различий в структуре и содержании святцев, что является целью предпринимаемого исследования. В связи с этим актуален сравнительный анализ святцев разных изданий на фоне современных церковных календарей. Результаты такой работы будут полезны для описания традиций и новаций в этом жанре церковной литературы, а также информативны при решении иных задач.

Итак, материал исследования — святцы как двучастные или многочастные книги, обязательно содержащие месяцеслов и пасхалию. Структурной и смысловой доминантой статей месяцеслова являются названия памятных событий христианской истории. Работа по

описанию святцев строится следующим образом: изучается структура и организация текста, характеризуется содержание обязательных для данного жанра разделов на примере одной книги, именуемой как SE, тексты SA и SUWM привлекаются для сравнительного анализа.

2.1. Организация текста SE

SE, книга в 175 листов; структура многочастна, помимо месяцеслова и пасхалии (таблица расчета дат Пасхи) книга содержит последование (вступление), запевы (краткие молитвенные обращения к Спасителю, Богородице или святым), отпусты (заключительное благословение народа священником или архиереем после окончания богослужения). (Об отпустах и запевах см. в (Азбука веры: URL; Успенский 1963)).

Текст напечатан в две краски, красным цветом выделены последование, начало главы, заглавные буквы начала памятей. В отдельных случаях памяти напечатаны красным цветом, однако первая буква, открывающая память, черная. Вынесенные на поля эртологические знаки печатаются красной или черной краской в соответствии с существующей традицией обозначать праздники графическими символами. Красным цветом выделены вруцелетные буквы в тексте месяцеслова, а также отдельные строчки и столбцы Пасхалии.

На титульном листе книги название в заставке — СВѢТЦЫ. Далее следует *Послѣдованіе Церковнаго пѣніа , ѿ вселѣтнаго сокрѣніа , ѿ мѣа сѣптеврѣа , до мѣа ѡгюста : По ѡстаѡкѡмъ ниже ко іеросалимѣстнаму лѣвры , прѣгнаго ѿ бѣгоноснаго оца нашего сѣвы ѡсцѣннаго.*

Главы месяцеслова, посвященные каждому месяцу года, начинаются с нового листа и организуются по единому принципу: глава открывается заставкой, за небольшим исключением заставки оригинальны для каждой главы, за заставкой следует название месяца, количество дней в месяце. Глава состоит из статей соответственно каждому дню месяца, порядок дней (1, 2, 3 и т. д.) обозначен буквой, вынесенной на поле рядом со статьей: а7, в,7 г7 и т. д. Статьи включают *памяти* праздникам в честь Иисуса Христа и Богоматери, святых, соборов, икон, закрепленных за конкретным днем. Рядом с текстом памяти, на полях, могут быть знаки-символы православной

эортологии. Например, рядом с записью памяти преподобному Симеону Столпнику на полях красный крест.

Первый день нового года предваряет текст *Начало ѿндікѣтѣ, ѿже ѿгѣтъ нѡкомѣ лѣтѣ*, а первая глава месяцеслова посвящается сентябрю. На Руси существовало несколько разных календарных стилей; восточные славяне при принятии христианства сохранили древнее начало года в марте, с 1492 года преобладающим стал византийский календарь, отсчитывающий год с 1 сентября.

Начиная с IV века н. э. христианская Церковь связала свой годичный цикл праздников с юлианским календарем, а важнейший из них — Пасху (и сопутствующий ей цикл постов и «переходных» праздников) — с лунно-солнечным календарем (Климишин 1985: 214).

Восточная православная церковь, а также униатская и армянская сохраняют юлианский календарь как наиболее приспособленный для расчета дат празднования Пасхи.

Далее следуют статьи согласно дню месяца, все статьи открываются вруцелето. Термин был образован на основе сращения древнерусского выражения *вруць лѣто*, что значит «год в руке», именующего методику устного счета для определения с помощью пальцев рук дней недели по числу месяца. Первый ряд ключа постоянный, он содержит «вруцелетные буквы», второй ряд ключа переменный, он регистрирует дни недели. Вруцелетных букв семь: А, В, Г, Д, Е, S, З; они служат для определения дней недели на данное число в любом году, для этого надо знать, какому дню в данному году соответствует хотя бы одна буква. Таким образом, начало каждой статьи соотносится с другой частью книги — с пасхалией.

В SE ключ вруцелето является самостоятельной структурной частью, занимает две строки, буквы выделяются цветом: вруцелетные буквы красные, буквы, называющие дни недели (седмицы) черные, где Н — неделя (воскресенье), П — понедельник, В — вторник, Р — среда, Ч — четверг, Т — Пятница, С — суббота. Зная вруцелето конкретного года, в черном ряду определяем день недели, на который выпадает соответствующее число месяца (Шамарин: URL). Например:

1 сентября

а7		в	г7	д7	е7	с7	з7
н	п	в	р	ч	т	с	

2 сентября

а7		в	г7	д7	е7	с7	з7
п	в	р	ч	т	с	н	

Статья, в соответствии с церковным календарем, включает одну или несколько памятей. Отдельные статьи, их немного, содержат иные сведения, так, статья SE за 10 октября заканчивается фразой *Дѣнь ѿматѣ часѡвъ ѿ, ѿ ноць дѣ*; в статью за 11 октября включены бого-служебные указания и пояснения к ним. Кроме начальной каждая последующая память конкретного дня начинается союзом И, как, например, в статье за 2 марта:

Сѣгѡ сѣнно мѣнника Феводѡта , ѿпка киринейскаго . ѿ сѣгѡ ѡпла пармѣна . ѿ прѣтѣвлѣннѣе ѿже во сѣгѣхъ оца нашего арсѣнѣа, ѿпка тверскаго чюдотворца

Объяснения частотности союза *и* находим в исследовании, посвященном Войновскому Синодику:

На первом месте в ВС находится союз *и*, связывающий, как скрепами, фразы текста. Союз *и* обозначает соединение. О каком соединении идет речь в синодиках? В словаре *Азбука веры* архимандрит Рафаил Карелин обращает внимание прежде всего на соединение в вере живых и усопших: «Помянник — это то духовное поле, на котором мы невидимо встречаемся с душами живых и усопших», «Помянник — это место встречи». <...> (Рафаил 2009). Согласно христианской доктрине, можно говорить именно о таком соединении (Orzechowska 2012: 100).

Святцы — также место встречи с душами усопших, совершивших духовный подвиг, сподобившихся милости Божией и причисленных к лику святых.

Заключительная часть структуры SE — *Пасхалия* (всего 22 листа); это система расчета,

позволяющая по специальным таблицам, определяющим взаимосвязь большого количества календарно-астрономических величин, определить даты празднования Пасхи и переходящих церковных праздников для любого заданного года (*Азбука веры*: URL).

Методика расчета представляет собой весьма сложную систему взаимоотношений дат. Основные термины пасхалии — *индикт*, *круг Луне*, *круг солнцу*, *основание*, *эпакта*, *вруцелето года*, *ключ грани*, *Пасхальная граница* (о значении терминов см. (Носовский 2009: 12-19)). Ключевой термин *индикт*, или *индиктион*, — это период в 15 лет, по которому прежние историки исчисляли эпохи разных событий, был введен Константином Великим и заменил языческое четырехлетнее исчисление, он стал промежуточной единицей между годом и веком (Брокгауз/Эфрон: URL). Существует понятие

Великий индиктион, именуемый период, после которого повторяются все даты юлианской Пасхалии. На сайте *Великий пост* читаем:

Индиктионом называется период времени, заключающий в себе 532 года, после которых круг солнечный (из 28 лет) и лунный (19 лет) опять начинают свое течение в прежнем порядке ($28 \cdot 19 = 532$); опять дни Пасхи и других праздников будут следовать, как в прежние 532 года. Индиктион изложен в таблице, в таблице 9 столбцов. В первых трех показан счет лет: а) от Адама; б) от Рождества Христова; в) от начала индикта. <...> В следующих столбцах находятся пасхальные знаки, придуманные для нахождения и указания дня Пасхи и зависящих от нее праздников. Эти знаки имеют следующие названия: а) круг солнцу; б) вруцелето; в) круг луне; г) основание; д) эпакта; е) ключ границ. Каждый из этих знаков находится на особом столбце. <...> Найдя в Индиктионе воскресную букву для искомого года, можем видеть в месяцеслове, находящемся в богослужебных книгах, при этой букве те числа, в которые в искомом году будут все воскресные дни (Индиктион: URL).

С 1941 года идет новый, 15 индиктион, следовательно, Пасха в этом году была того же числа, что и в 1409 (532 года назад), а в 1949 году — тогда, когда она была в 1417 и т. д.; 2006 год был 67-м в 15-м Великом индиктионе (7515-м от сотворения мира). О Великом индиктионе см.: Черепнин 1944.

Текст SE закрывается пасхалией, которая представляет собой таблицу, включающую шесть столбцов: от Адама лета, круг солнцу, вруцелето, круг луне, основание, ключ границ.

2.2. Сравнительный анализ организации текста SE, SA, SUWM

Сравнительный анализ организации текстов изучаемых святцев опирается на логику и план описания SE. Тексты анализируются на основе следующих параметров: название книги; объем и структура книги; расположение глав; наличие и организация вруцелето; содержание столбцов пасхалии. Название разделов даются соответственно источнику, при отсутствии названия раздел приводится на основе содержания и заключается в скобки; названия столбцов пасхалии расшифровываются и оформляются по законам современной графики.

Анализ организации текстов изучаемых святцев выявил традиционные структурные элементы и подвижные. Обязательны месяцеслов и пасхалия, другие элементы подвижны, соответственно, книга, характеризующаяся как *святцы*, может быть двучастной или многочастной. Не наблюдается единых правил в оформлении вруцелето, пасхалии, в организации текста глав.

Таблица 1. Сопоставление структуры текстов

Параметры сравнения	SE	SA	SUWM
Название книги	Свѣтъцы (на титульном листе книги)	Свѣтъцы или Сокорникъ (на основе начала Предисловия)	Начальные листы книги отсутствуют, жанр книги определяется на основе содержания
Объем и структура книги	175 листов Полнѣдованіе (Месяцеслов) Запѣвы ппѣты (Пасхалия)	222 нумерованных (всего 228 листов) (Вступление) Сокорникъ Тропаріи ѿ кондаки ппѣты Пасхалия зрѣчма (Послесловие)	72 нумерованных (всего 77 листов) (Месяцеслов) (Пасхалия)
Расположение глав	Главы месяцеслова с нового листа	Главы месяцеслова с нового листа	Расположение глав с нового листа нерегулярно
Наличие и организация вруцелето	Вруцелето открывает статью памяти, занимает две полных строки, первый ряд букв – красный	Красные единичные вруцелетные буквы вынесены на поле	Вруцелето открывает статью памяти, буквы занимают половину страницы — левую или правую (вставляются в первые две строки памяти каждого дня)
Содержание Пасхалии	Раздел названия не имеет Таблица включает 6 столбцов: От Адама лета Круг солнцу Вруцелето Круг луне Основание Ключ границ	Название раздела Пасхалия зрѣчма Таблица из 10 столбцов: От Адама лета Круг луне Вруцелето Рождество Христово Мясо ясти Мясопуст Благовещение Пасха Христова Петров пост Петра и Павла	Раздел названия не имеет Таблица из 13 столбцов: От Адама лета Круг солнцу Круг луне Ключ границ Рождество Христово Мясо ясти Мясопуст Благовещение Пасха Христова (текст размыт) Петров пост Петра и Павла

2.3. Содержание статей SE

Задача данного раздела на примере трех статей SE выявить принцип презентации и состав агиоантропонимов, сравнив их со сведениями других церковных календарей. База сравнения — календарь на 2014 год Русской Православной Церкви (Месяцеслов: URL) и месяцеслов Древлеправославной Церкви христиан старопоморского федосеевского согласия (2007/2008) (Устав. Месяцеслов: URL; Христиане древлеправославного католического согласия: URL). (О структуре и типологии агиоантропонимов см. в (Бугаева 2006)).

В тексте современного календаря Православной Церкви подчеркиванием отмечены церковные праздники и памятные дни, регистрируемые в SE.

а) 1 сентября (14 сентября н.ст.)

Прп. Симеона Столпника и матери его Марфы. Прмц. Татианы, мц. Наталии. Прав. Иисуса Навина. Мч. Аифала диакона, Персидского. Мцц. 40 дев постниц и мч. Аммуна диакона, учителя их. Мц. Каллисты и братьев её, мчч. Евода и Ермогена. Собор Пресвятой Богородицы в Миасинской обители (в память обретения её иконы). Прп. Мелетия Нового, иже в горе Миупольской. Мч. Ангелиса. Прп. Еванфии. Прмц. Татианы (Грибковой), послушницы; мц. Наталии (Козловой).

б) 2 сентября (15 сентября н.ст.)

Мч. Маманта, отца его Феодота и матери Руфины. Прп. Иоанна постника, патриарха Константинопольского. Прпп. Антония и Феодосия Печерских. Сщмчч. Варсонофия, еп. Кирилловского, и с ним Иоанна пресвитера, прмц. Серафимы игумении и мчч. Анатолия, Николая, Михаила и Филиппа. Сщмч. Николая пресвитера. Сщмчч. Дамаскина, еп. Стародубского, и с ним Евфимия, Иоанна, Иоанна, Владимира, Виктора, Василия, Феодота, Петра, Стефана пресвитеров и прмц. Ксении. Сщмч. Германа, еп. Вязниковского, Стефана пресвитера и мч. Павла. Мчч. 3628 в Никомидии. Прав. Елеазара. Мчч. Диомида, Иулиана, Филиппа, Евтихиана, Исихия, Леонида, Евтихия, Филадельфа, Меланиппа, Парфагапы и Феодора.

в) 3 сентября (16 сентября н.ст.)

Сщмч. Анфима, еп. Никомидийского, и с ним мчч. Феофила диакона, Дорофея, Мардония, Мигдония, Петра, Индиса, Горгония, Зинона, Домны

девы и Евфимия. Прп. Феоктиста, спостника Евфимия Великого. Блж. Иоанна Власатого, Ростовского чудотворца. Сщмч. Пимена, еп. Верненского, Сергия, Василия, Филиппа, Владимира пресвитеров, прмч. Мелетия. Сщмчч. Василия, Парфения пресвитеров. Сщмчч. Андрея, Феофана пресвитеров. Сщмчч. Владимира, Михаила пресвитеров. Сщмч. Николая пресвитера. Сщмч. Евфимия пресвитера и с ним 4-х мучеников. Сщмч. Романа пресвитера. Сщмчч. Алексия, Или пресвитеров. Сщмч. Петра диакона. Св. Фивы диаконисы. Мц. Василиссы Никомидийской. Свт. Иоанникия II, патриарха Сербского. Блгв. царя Константина Нового. Сщмч. Аристиона, еп. Александрии Сирийской. Мч. Полидора. Мчч. Зинона, Харитона, Архонтиона и Виталиана. Мц. Дасии. Сщмч. Алексия (Зиновьева), священника.

В современном календаре Русской Православной Церкви и статьях SE за 1-3 сентября количество имен существенно отличается, их соотношение: 103 агиоантропонима и экклезионим и 11 агиоантропонимов и экклезионим.

Следующий исследовательский шаг направлен на установление темпоральной характеристики имен святых в статьях SE.

- а) 1 сентября. Количественное соотношение имен: 15 и 7.
Прп. Симеона Столпника и матери его Марфы — IV в.
Пр. Иисуса Навина — XVI в. до Р. Х.
Мч. Аифала диакона, Персидского — 380.
Мцц. 40 дев постниц и мч. Аммуна диакона, учителя их — начало IV в.
Мц. Каллисты и братьев её мчч. Евода и Ермогена — 309 (предположительно).
- б) 2 сентября. Количественное соотношение имен: 40 и 2.
Мч. Маманта, отца его Феодота и матери Руфины — III в.
Прп. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского — конец V в.
- в) 3 сентября. Количественное соотношение имен: 45 и 2.
Сщмч. Анфима, еп. Никомидийского — начало III в.
Прп. Феоктиста, спостника Евфимия Великого — V в.

Эти и последующие статьи свидетельствуют о том, что месяцеслов SE регистрирует имена святых, совершивших духовные подвиги в раннюю эпоху христианства, а также имена святых, просиявших на Руси до раскола, что выявляется во многих статьях SE, например, в памяти за 5 марта: *И пренесѣнне чѣстныхъ мощей прѣкнаго оца нашего благовернаго кнѣзя Феодора смоленскаго и іарославскаго чудотворца* (1463).

Анализ содержания статей первых трех дней сентября SE и современного календаря Русской Православной Церкви выявил отличия в структуре агеоантропонимов. Наблюдения обобщены в ниже-следующей таблице.

Таблица 2. Структура агеоантропонимов

SE	Современный календарь Русской Православной Церкви
И пѣмѣть прѣнагѡ ѿца нашегѡ сѹмѣѡна стѡлпника и архимандрѣа пѣрвыа ѡградѣ, ѣже кѣѣ ко антиахѣи	Прп. Симеона Столпника и матери его Марфы
И сѣгѡ мѹченика анфѣла	Мч. Аифала диакона, Персидского
И сѣгѣх мѹницѣ четѣредесятѣ жѣнѣ. И сѣгѡ аммона діакѡна, оучитѣла ѣх	Мцц. 40 дев постниц и мч. Аммуна диакона, учителя их
И сѣгѣх мѹченикѣ, каллиста, ѣвбода, и ѣрмогена, ѣдинородныхѣ братѣи по плоти	Мц. <u>Каллисты</u> и братий еѣ, <u>мчч. Евода</u> и <u>Ермогена</u>
Сѣгѡ мѹника маманга	Мч. Маманта, отца его Феодота и матери Руфины
И пѣмѣть прѣнагѡ ѿца нашегѡ ѣоанна постника, патрїарха цѣлѣ града	Прп. Иоанна постника, патриарха Константинопольского
И прѣнагѡ ѿца нашегѡ фектиста, ехпостника великомѣ ѣвдѣмїю	Прп. Феоктиста, спостника Евфимия Великого

Прежде всего различия касаются состава агеоантропонимов; в SE агеоантропоним может быть «свернутым»: И святого мученика анфѣла, ср.: *Мч. Аифила дикона Персидского*, или «развернутым» за счет названия церковной должности и локализатора: прѣнагѡ ѿца нашегѡ сѹмѣѡна стѡлпника и архимандрѣа пѣрвыа ѡградѣ, ѣже кѣѣ ко антиахѣи, ср.: Прп. Симеона Столпника. Выявлена характерная для SE закономерность: при презентации преподобных употребляется устойчивая формула прѣнагѡ ѿца нашегѡ. Сравнительный анализ позволил обнаружить неверное написание имени и ложную грамматическую форму имени святого, что привело к искажению исторического факта. В первом случае: аммонѣ (SE) — Аммуна; во втором — каллиста (в контексте это форма м.р., род п., ед.ч.). 1 сентября — день памяти трех мучеников, единокровных братьев Каллисты, Евбода и Ермогена, как следует из текста SE, в то время как история христианства почитает в этот день мученицу Калисту и ее братьев мучеников Евода и Ермогена.

Представляют также интерес результаты анализа состава агеоантропонимов в SE и в современном месяцеслове Древлеправославной

Церкви Христиан Старопоморского Федосеевского согласия (2007/2008) (Устав. Месяцеслов: URL). В таблице воспроизводятся статьи SE и современного месяцеслова за 4 сентября, 5 октября и 6 ноября, при этом из статей исключены правила Устава, регламентирующие поклоны и пощение, а также богослужебные указания как неинформативные для задач данного исследования.

Таблица 3. Содержание памятней святых по дням

Даты по ст. ст.	SE	Статьи месяцеслова Древлеправославной Церкви Христиан Старопоморского Федосеевского согласия
4 IX	СѢ́таго сѣ́енно мѣ́нка ваву́лы , а́рхїе́пи́па вели́кіа а́нгтѡхїн . ѿ́нже сѡ́ нимѡ трѣ́хѡ младе́нецѡ . ѿ́сѣ́таго сѣ́енномѣ́нка ваву́лы , ѿ́нже в' ннко́мндїн кѡ́вшагѡ оу́чїтѡла , ѿ́н соу́цнхѡ с' ннмѡ младе́нецѡ де́мнї дее́лчн ѿ́н четѣ́рехѡ . ѿ́н сѣ́тагѡ прѣ́рѡка моу́сеа . вѡспомнѣ́нїе зна́менїа прее́тѡа кѣ́ны , ѿ́авльшаго сѡ́ прѣ́рокѡ моу́сею́ в кѡ́пннѣ́ .	СѢ́таго сѣ́енномѣ́нка вавилы , а́рхїе́пкопа вели́кіа а́нгтѡхїн , ѿ́нже сѡ́ нимѡ трѣ́хѡ младе́нецѡ . ѿ́ сѣ́таго сѣ́енномѣ́нка дрѡ́гагѡ вавилы , ѿ́нже в Ннко́мндїн кѡ́вшагѡ оу́чїтѡла , ѿ́н сѡ́цнхѡ подѡ́ ннмѡ младе́нецѡ пѣ́ . ѿ́ сѣ́таго прѣ́рка вѡ́вндца ѿ́внсеа . ѿ́ прѡ́здновѣ́нїе нко́нѣ́ прее́тѡа вѣ́цы Невѡпалнмыа вѡ́пнны
5 X	СѢ́тѡа мѣ́нцы Харїтїны . вѡ́ сї́н де́нь прѡ́зднѡе́мѡ , трѣ́мѡ сѣ́тѡемѡ , петроу́ , ѿ́ але́ксїю ѿ́ иѡ́нѣ́ : кїе́вскнмѡ ѿ́ всеа́ рѡ́ссїи чю́дѡтѡрце́ .	СѢ́тѡа мѣ́нцы Харїтїны . вѡ́ сї́н де́нь пое́мѡ сѡ́вѡжѡ сѣ́тѡмѡ трѣ́мѡ сѣ́тѡем Петроу́ , ѿ́ але́ксїю , ѿ́ иѡ́нѣ́ , мо́скѡвскнмѡ ѿ́ всеа́ рѡ́ссїи чю́дѡтѡрцѡмѡ
6 XI	ѿ́нже во сѣ́тѡхѡ о́ца́ на́шегѡ па́вла нспѡвѣ́дннка , патрїа́рха цѡ́ла гра́да . ѿ́ прее́подѡ́кнагѡ о́ца́ на́шегѡ вѡ́рлаа́ма , но́вѡ горо́декагѡ чю́дѡтѡрца , ѿ́нже на хѡ́утынѣ́ .	ѿ́нже во сѣ́тѡхѡ о́ца́ нше́гѡ Пѡвѡла нспѡвѣ́дннка , патрїа́рха Цѡ́ра гра́да . ѿ́ па́мѡть прѣ́пѡкнагѡ ѿ́ вѡ́сѡнагѡ о́ца́ нше́гѡ вѡ́рлаа́ма но́вгоро́декагѡ чю́дѡтѡрца , ѿ́нже на хѡ́утынѣ́ .

В анализируемых текстах состав памятней совпадает. Памяти за 5 октября и 6 ноября включают имена святых, просиявших на Руси: это святая мученица Харитина, святители Петр, Алексей и Иоанн, преподобный Варлаам.

Святая мученица Харитина, согласно документальным свидетельствам, из рода литовских князей (Харитина Литовская), инокиня Петропавловского монастыря в Новгороде умерла в 1492 году (по другим версиям в 1281 или 1287).

Празднование дня Святителей Московских было установлено первым патриархом Московским Иовом и царем Феодором Иоанновичем в 1596 году в честь святителей Петра, Алексея и Иоанна. Позже к святителям Московским были причислены святитель Филипп (1875) и святитель Ермоген (1913), в Святцах Православной Церкви их память также 5 октября по ст.ст. Сравнительный анализ состава агноантропонимов в SE и в современном месяцеслове позволил заметить несоответствие в одном из видов дифференциаторов: это касается локализаторов Киевские и Московские. Локализаторы отражают факты истории митрополии Русской Церкви. Так, митрополит Киевский Петр с 1325 года по причинам социально-политическим имел постоянное местопребывание в Москве. Соответственно, в разных источниках он характеризуется то как *киевский*, то как *московский* и сопровождается уточняющим локализатором *всёя Руси*.

6 ноября по ст. ст. день памяти преподобного Варлаама, прославленного Господом даром прозорливости и чудотворения (XII). Полный агноантропоним святого — преподобный Варлаам Хутынский, Новгородский чудотворец. Локализаторы выполняют конкретизирующую функцию, так как имени святого и названия чина святости не достаточно для идентификации конкретной личности. Русская церковь чтит память нескольких преподобных святых по имени *Варлаам*: *Варлаам Хутынский* (XII), *Варлаам Серпуховской* (XIV), *Варлаам Керетский* (XVI) и *Варлаам Чикойский* (XIX). Всего же с именем Варлаам современный календарь Русской Православной Церкви регистрирует 16 агноантропонимов. Святцы же староверов содержат память только Варлааму Хутынскому.

Сравнительный анализ статей SE и современных календарей позволяет говорить о сохранении староверами традиции в почитании святых: месяцесловы содержат памяти святых раннего христианского периода и дохристианского периодов (по материалам других статей), а также святых Русской Церкви дониконовского периода.

2.4. Сравнительный анализ состава статей и презентации имен в SE, SA, SUWM

Для сравнительного анализа избирается шесть статей (десятый день каждого месяца с сентября по февраль).

Таблица 4. Сравнение состава статей

Даты по ст. ст.	SE	SA	SUWM
10 IX	ԹԴԻՅԻՃ ՄՇՆՈՒՄ մնոծօրն , մնտ- րօծօրն , ի նմ- ֆօծօրն	ԹԴԻՄՇՆՈՒՄ մնոծօրն , ի մնտրօծօրն , ի նմ- ֆօծօրն , Ն՚ յաւլենիւ նիկօնս քրԴԻՄՇ ԿՅԻ քննճիւնս , ԿՅ ՄԷ ԶԵԷ . ՇԴՆԱԳՈ նշնեօտեօրնաց ԿՐԴՆ ԴՆԱ .	ԹԴԻՅԻՃ ՄՇՆՈՒՄ մն- ոծօրն , մնտրօծօրն , ի նմֆօծօրն
10 X	ԹԴԻՅԻՃ ՄՇՆԻՃ , ԷՆԼԱՄՔԻԱ ի ԷՆԼԱՄՔԻՆ	ԹԴԻՅԻՄՇՆԻՃ , ԷՆԼԱՄՔԻԱ ի ԷՆԼԱՄՔԻՆ	ԹԴԻՅԻՃ ՄՇՆԻՃ , ԷՆԼԱՄՔԻԱ ի ԷՆԼԱՄՔԻՆ
10 XI	ԹԴԻՅԻՃ ԱՒԼԻՃ ԷՐԱՏԵԱ , ՕՆԻՄԿԱ , նրօճիւնն ի քրօնիչ . ի քրինաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ՖԵՕԿԴԻՏԵԱ , իՅԵ Կ՚ ԵՆՄԵՎՈՒԷ՝ .	ԹԴԻՅԻՃ ԱՒԼԻՃ ԷՐԱՏԵԱ , ՕՆԻՄԿԱ , նրօճիւնն , ի քրօնիչ . ի քրինաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ՖԵՕԿԴԻՏԵԱ , իՅԵ Կ՚ ԵՆՄԵՎՈՒԷ՝ .	ԹԴԻՅԻՃ ԱՒԼԻՃ ԷՐԱՏԵԱ , ՕՆԻՄԿԱ , նրօճիւնն ի քրօնիչ . ի քրինաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ՖԵՕԿ- ԴԻՏԵԱ , իՅԸ Կ՚ ԵՆՄԵՎՈՒԷՃԻ .
10 XII	ԹԴԻՅԻՃ ՄՇՆԻՃ , ՄԻՆՆՆ , ի ԷՐՄՈԳԵՆԱ , ի ԷՆԴՐԱՓԱ .	ԹԴԻՅԻՃ ՄՇՆԻՃ , ՄԻՆՆՆ ԷՐՄՈԳԵՆԱ , ի ԷՆԴՐԱՓԱ .	ԹԴԻՅԻՃ ՄՇՆԻՃ , ՄԻՆՆՆ ԷՐՄՈԳԵՆԱ , ի ԷՆԴՐԱՓԱ .
10 I	իՅԵ ԿՕ ԹԴԻՅԻՃ ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ԳՐԻԳՕՐԻԱ ԷՔԻՔԱ ՆԻՏԵԿԱԿՈ . ի ԵԴՆԱԿՈ ՎՕՄԵՆԴԻԱՆԱ ԷՔԻՔԱ ՄԷ- ԼԵԴԻՆԵԿԱԿՈ . ի քրեօծօնաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ՄԱՐԿԻԱՆԱ քրԵՅՆԻՏԵՐԱ ի նիկօնօմա ՎԵԼԻՆԻՃ ՇՐԿԵ . ի քրինաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ՔԱՎԼԱ ԿՕՄԵԼԵԿԱԿՈ , իՅԵ ՆԱ ՕԿՆՕՐԷ ՔԷՇԷ՝ .	իՅԵ ԿՕԹԴԻՅԻՃ ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ԳՐԻԳՕՐԻԱ ԷՔԻՔԱ ՆԻՏԵԿԱԿՈ . ի ԵԴՆԱԿՈ ՎՕՄԵՆԴԻԱՆԱ ԷՔԻՔԱ ՄԷ- ԼԵԴԻՆԵԿԱԿՈ . ի քրե- օծօնաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ՄԱՐԿԻԱՆԱ քրԵՅՆԻՏԵՐԱ ի նիկօնօմա ՎԵԼԻՆԻՃ ՇՐԿԵ . ի քրինաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ , ՔԱՎԼԱ ԿՕՄԵԼԵԿԱԿՈ , իՅԵ ՆԱ ՕԿՆՕՐԷ ՔԷՇԷ՝ .	իՅԵ ԿՕԹԴԻՅԻՃ ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ԳՐԻԳՕՐԻԱ ԷՔԻՔԱ ՆԻՏԵԿԱԿՈ . ի ԵԴՆԱԿՈ ՎՕՄԵՆԴԻԱՆԱ ԷՔԻՔԱ ՄԷԼԵԴԻՆԵԿԱԿՈ . ի քրինաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ՄԱՐԿԻԱՆԱ քրԵՅՆԻՏԵՐԱ ի նիկօնօմա ՎԵԼԻՆԻՃ ՇՐԿԵ . ի քրինաց ՕՅՃ ՆԱՏԻԵԿՈ ՔԱՎԼԱ ԿՕՄԵԼԵԿԱԿՈ , իՅԵ ՆԱ ՕԿՆՕՐԷ ՔԷՇԷ՝ .
10 II	ԹԴՆԱԿՈ ՄՇՆԻՃԱ ՃԱՐԼԱՄՔԻԱ .	ԹԴՆԱԿՈ ՄՇՆԵՆԻՃԱ ՃԱՐԼԱՄՔԻԱ Ն՚ յաւլենիւ նիկօնս քրԴԻՄՇ ԿՅԻ , նարնճեմեա ՕԳՆԵՎԻՃՆԱՆ , Կ՚ ՄԷ ԶԴՆԳ .	ԹԴՆԱԿՈ ՄՇՆԻՃԱ ՃԱՐԼԱՄՔԻԱ .

Как видно из материалов таблицы, в статьях за 10 сентября и 10 февраля состав памятей не совпадает. Только SA содержит памяти, посвященные иконам; 10 сентября — память иконе пресвятой Богородицы «Писидийская» и 10 февраля — память иконе пресвятой Богородицы «Огневидная».

Чудотворная икона «Богородица Писидийская (Писийская)», источающая миро, находится в Созополе Писидийском (ныне Болгария) и называется «древней»; происходившие от иконы чудотворения относятся к IV веку (Писидийская икона Божией матери: URL).

Относительно места и времени явления иконы Богородицы «Огневидная» сведений не сохранилось.

Исследователи, пытаясь реконструировать историю ее первоначального явления, руководствуются упоминанием о ней в святцах, изданных в Свято-Успенской Почаевской лавре, в которых указано, что оно произошло в 845 году, то есть более чем за полтора века до официально принятой даты Крещения Руси – 989 года. <...> Однако почитание собственно иконы «Огневидная» повсеместно в Русской Православной Церкви, как утверждают некоторые историки, началось только в XVIII веке (Иконы Божией Матери «Огневидная»: URL).

До XVIII века эту икону особо почитали старообрядцы, полагая, что красный цвет иконы — символ полноты Церкви, ее спасения, очищения, соединения с Богом и преображения в огненном Божественном духе, что можно рассматривать как своего рода аналог явления Преображения Господня и Фаворского огня.

Состав имен святых во всех трех текстах идентичен. Статья за 10 февраля содержит память святому, просиявшему на Руси, преподобному Павлу Комельскому, в миру Обнорскому, о котором читаем:

После искуса в тяжелых послушаниях и пятнадцати лет затвора и молчаливчества прп. Сергей благословил прп. Павла на пустынножизненное житие. Св. Павел ушел на север в Комельские леса. Скончался прп. Павел в 1429, и с этого времени явления и чудеса его неисчислимы. К лику святых он был причислен в 1547, но св. мощи его почивают под спудом, так как прп. Павел, в одном из своих явлений, запретил игумену обители их открывать (Платонов 2001).

Анализ выявил «темное место» в староверческих Святцах. В SE, SA, SUWM статья за 10 ноября содержит память преподобного Феоктиста (см. месяцеслов федосеевцев за 2007-2008 год, где также 10 сентября день памяти преподобного Феоктиста в Символах). Тексты данной памяти нуждаются в комментарии в связи с двумя фактами. Первый факт касается различий в употреблении грамматической формы слова: в SE — в *и́мволѣ*, в SA, SUWM — в *имволахъ*. Пу-

стынное место близ Олимпийской горы называлось *Символы*, поэтому корректной будет форма множественного числа, что подтверждается многими другими источниками.

Второй факт касается имени преподобного Феоктиста в Символах, поскольку в других церковных календарях в этот день отмечается память святого, известного как преподобный Феостирикт (Стирикт) Олимпийский, в Символах (IX) (Месяцеслов: URL). Преподобного Феостирикта в Символах ассоциируют со святым мучеником Феоктиристом (Феостириком) Пеликитским (VIII) (см. (Феостирикт: URL)). Можно было бы увидеть в этом факте только некорректное воспроизведение имени святого (*Феоктист* вместо *Феостирикт*), однако разыскания о преподобном Феоктисте в Символах привели к агиографическому тексту о преподобном Тимофее, пустыннике в Символах († 795, память 21 февраля по ст. ст.); преподобный Тимофей подвизался в монастыре близ Олимпийской горы, архимандритом которого был преподобный Феоктист, называемый также блаженным (Памяти преподобного Тимофея: URL). Как могло возникнуть подобное несоответствие в церковных календарях? Ответ на этот вопрос на данном этапе исследования не получен.

3. Заключение

Анализ структуры и организации текста староверческих святцев подтверждает ранее высказанную мысль о том, что однообразной их редакции не существует. Обязательными составляющими для святцев являются месяцеслов (именной календарь) и пасхалия. В качестве подвижных элементов структуры могут быть тропари, кондаки, отпусты различного назначения. В связи с этим святцы могут быть двучастными или многочастными и различными по объему. Отличия обнаружены в структуре пасхалий, которые могут содержать неодинаковое количество столбцов (например, 6, 10, 13), выявлены различные способы оформления вруцелето в составе глав. В оформлении текста глав, в способах цветового выделения элементов текста обнаруживаются характерные закономерности.

Святцы староверов, напечатанные во второй половине XIX века и служившие монахиням и послушницам Войновского монастыря вплоть до начала XXI века, включают имена святых, духовные подвиги которых совершались в раннюю эпоху христианства, а также имена святых, просиявших на Руси в дониконовский период. Срав-

нительный анализ месяцесловов обнаружил архаичность состава агиоантропонимов, но подвижность состава иконимов.

Напрашивается следующий общий вывод: при очевидной архаичности содержания святцев наблюдается определенная свобода в оформлении и организации их структуры. Святцы как жанр религиозной литературы, как памятники книжности остаются малоизученными и нуждаются в описании традиций и новаций графического оформления текста, в историко-культурном комментировании статей месяцеслова.

ЛИТЕРАТУРА

- Бугаева, И. В. (2006), *Агионимы в ономастическом пространстве русского языка*, [в:] Известия на Научен център «Св. Дасий Доростолски». Силистра към Русенски университет «Ангел Кънчев». Кн. 1. Силистра.
- Дьяченко, Г. (2017), *Полный церковно-славянский словарь*, Москва.
- Зелинский, А. Н. (1978), *Конструктивные принципы древнерусского календаря*, [в:] Контекст. Москва. 62-135.
- Капица, Ф. С. (2000), *Славянские традиционные верования, праздники, ритуалы: Справочник*, Москва
- Климишин, И. А. (1985), *Календарь и хронология*, Москва.
- Крюковских, А. (1998), *Словарь исторических терминов*, Москва.
- Лосева, О. В. (2001), *Периодизация древнерусских месяцесловов XI-XIV в.*, [в:] Древняя Русь, 4, 15-36.
- Носовский, Г. В. (2009), *Счет лет от Христа и календарные споры*, Москва.
- Платонов, О. (2001), *Святая Русь: энциклопедический словарь*, Москва.
- Руднев, В. А. (1982), *Обряды народные и обряды церковные*, Ленинград.
- Святцы (1966), *Лицевые Святцы по рисункам Солнцева*, [в:] Сборник на 1866 год, изданный Обществом Древнерусского искусства при Московском публичном музее. Москва 1866, 156-157.
- Срезневский, И. И. (1863), *Древний русский календарь. По месячным минеям XI-XIII вв.*, Санкт-Петербург.
- Успенский, Н. Д. (1963), *Богослужбные отпусты*, [в:] Журнал Московской патриархии, 12.
- Черепнин, Л. (1944), *Русская Хронология*, Москва.
- Orzechowska, J. (2012), *Войновский синодик: Лингвокультурологическое описание*. Olsztyn.

ЭЛЕКТРОННЫЕ ДОКУМЕНТЫ

- Svatcy, [w:] Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Электронный документ. URL: <http://dlibra.bg.uwm.edu.pl/dlibra/results?action=SearchAction&QI=E751F9AB8FB715B42E9D8C064AB18297-1>. [Доступ 21.08.2014]
- Азбука веры: Православная энциклопедия. Электронный документ. URL: <http://azbuka.ru>. [Доступ 22.08.2014]

- Белобородов, С. А. Старообрядческая рукописная книга, [в:] История и культура старообрядчества. энциклопедия. Электронный документ. URL: <http://virlib.eunet.net/oldbelief/main/ch2/index.htm/>. [Доступ 22.08.2014]
- Брокгауз, Ф. А. / Ефрон, И. А. (1890-1907), *Энциклопедический словарь*. Санкт-Петербург. Электронный документ. URL: <http://infolio.asf.ru/sprav/brokgaus/4/4254.html>. [Доступ 30.08.2014]
- Икона Богородицы «Огневидная». Доступно в Интернете по адресу URL: <http://days.pravoslavie.ru/>. [Доступ 22.08.2014]
- Индиктион. Доступно в Интернете по адресу URL: <http://azbyka.ru/dictionary/09/indikton.shtml>. (Доступ 20.08.2014).
- Месяцеслов. Электронный документ. URL: <http://calendar.rop.ru/mes1/jan01.html>. [Доступ 22.08.2014]
- Народный календарь. Электронный документ. URL: <http://www.proeveryday.ru/index.php?id=narodn>. [Доступ 02.08.2014]
- Памяти преподобного Тимофея, пустынника в Символах. Электронный документ. URL: <http://idrp.ru/zhitiya-svyatih-lib243/>. [Доступ 22.08.2014]
- Писсидийская икона Божьей Матери (Писийская). Электронный документ. URL: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life1444.htm>. [Доступ 20.08.2014]
- Устав. Месяцеслов. Электронный документ. URL: [http://www.staropomor.ru/Usstav\(2\)/may_2008.html](http://www.staropomor.ru/Usstav(2)/may_2008.html). [Доступ 24.12.2013]
- Феостирикт. Электронный документ. URL: <http://drevo-info.ru/articles/20010.html>. [Доступ 12.07.2014]
- Христиане древлеправославного кафолического согласия. Электронный документ. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/7-1-0-9>. [Доступ 20.08.2014]
- Шамарин, В. В. (2002), *Пасхалия и церковный календарь*, [в:] Старообрядческий календарь федосеевского согласия на 2001-2002 год. Электронный документ. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/245-1-0-908>. [Доступ 17.08.2014]

Юлия Клюкина-Боровик
Лаборатория археографических исследований УрФУ
(Екатеринбург)

**Паломничество к святым могилам
глазами старообрядцев XX века:
два взгляда с разницей в полстолетия¹**

Веселые горы — 30-километровый горный массив, протянувшийся с севера на юг вдоль условной границы Европа — Азия от р. Чауж до верховьев р. Сулем (совр. Свердловская обл.). С первой трети XVIII в. в лесистой местности вокруг Веселых гор устраивались старообрядческие скиты беглопоповцев, переселявшихся на Урал из Поволжья с реки Керженец. К концу XVIII – первой половине XIX вв. тут образовался комплекс разрозненных и разновременных захоронений скитников этого согласия и возникла традиция паломничества к этим могилам. К середине XIX в. о ней было уже неоднократно известно властям. Особо отмечались «сборища» на могиле Максима, который при жизни был главой одного из мужских старообрядческих скитов и имел влияние на общества беглопоповцев Нижнетагильского и Невьянского заводов и связанных с ними селений². В некоторых случаях моление совершалось и на могиле Григория (Коскина, иконописца, преемника Максима) (Байдин 1997: 239).

В исторической памяти старообрядцев начала XX в. сведений о жизни и деятельности обоих скитников сохранилось немного. Про отца Максима им было известно, что он происходил из пленных ногайских татар, попал в Россию при Петре I, был крещен здесь в православие с именем Михаил, находился в услужении у некоего купца, обучился при нем грамоте, затем узнал про старообрядцев и ушел на Урал, где близ Нижнего Тагила был принят в скит, пострижен как Максим и со временем возглавил братию. Участвовал в исследовании правильности поставления принимаемых невянцами беглых священников — по поручению общества в 1766-1767 гг.

¹ В основу статьи положена часть доклада «Паломнический путь к святым могилам глазами старообрядцев XX века по письменным и аудиовизуальным источникам», прочитанный на конференции XIX-е Санкт-Петербургские религиозно-исторические чтения «Сакральный текст в истории и культуре» (11-13 декабря 2012 г., Государственный музей истории религии).

² ГАСО, ф. 366, оп. 1, д. 253.

ездил в Москву. Умер в мае 1783 г. Про второго почитаемого схимника Григория было известно, что он писал иконы и происходил из рода иконописцев Коскиных, возглавлял скит после о. Максима. Вероятнее всего, в самый начальный период на эти могилы приходили жители в основном из близлежащего Верхнетагильского завода и, отчасти, Невьянска.

Результаты исследований В. И. Байдина и С. А. Белобородова, показывают, что зарождение традиции посещения могил почитаемых скитников на Веселых горах во второй четверти XIX в. происходило на фоне распада крупной урало-сибирской организации старообрядцев-беглопоповцев на отдельные независимые друг от друга центры. Дезинтеграция происходила как под внешним давлением в виде «антираскольнического» курса Николая I (Байдин 1983), так и по причинам внутреннего характера: споры об истинном священстве, сложность его поиска, морально-нравственный авторитет беглых попов и противоречия между членами самих общин и обществ, в результате чего к 1840-м гг. на горнозаводском Урале вместо прежде единой организации беглопоповцев появилось три крупных общества: Екатеринбургское, Невьянское и Нижнетагильское (Белобородов 2012: 253-254). Причем, фактически, все общества в это время остались без беглых священников и перешли к беспоповской практике, трансформировавшись в часовенное согласие (признающее необходимость священства, но ввиду отсутствия истинного священства, «по нужде» передавшее совершение служб и обрядов мирянами наставниками в часовнях, молитвенных домах и молельнях).

Вопрос о непосредственном влиянии этой трансформации на возникновение почитания скитских захоронений, на наш взгляд, неоднозначный, поскольку возникновение «народного почитания» (т. е. начального уровня, складывающегося без официальной санкции и предшествовавшего региональному и общерусскому почитанию) святых мощей было общей частью русской религиозной культуры в целом (Голубинский 1903). В процессе выявления «несвидетельствованных гробов» в период прекращения канонизации в первой половине XVIII в. были собраны сведения о многих подобных объектах, начало почитания, которых относилось как к XVI и XVII вв., так и рубежу XVIII в. и к годам непосредственно предшествующим времени расследования (вторая половина 1730-х гг.), что говорит о постоянном процессе формирования культов «народного поклонения» на локальном уровне (Лавров 2000: 203-226; Глава 7, «Почитание святых мощей»).

Старообрядческая религиозность также включала в себя традиции «народного православия», поэтому, вполне возможно, что во второй четверти XIX в. почитание захоронений скитников (чья жизнь, в обыденном понимании, подразумевала духовный подвиг и рассматривалась как праведная, достойная памяти) в качестве локальных культовых мест происходило вне прямой зависимости от коллизий с развалом региональной организации беглопоповцев (ставших, как уже отмечалось, часовенными). Можно предположить, что процесс обособления старообрядческих обществ придал возникновению почитания местных могил роль одного из структурообразующих факторов в обществах местного/локального уровня, поскольку объединение более высокого уровня уже отсутствовало.

Места упокоения скитников, почитаемые старообрядцами — жителями ближайших населенных пунктов продолжают появляться на протяжении всего XIX в., особенно во второй его половине (Белобородов 2012: 228-250). В большинстве случаев поминаются авторитетные старообрядческие иноки на скитских кладбищах неподалеку от заводского поселка, села или деревни. Приход на могилы авторитетных отшельников первоначально носил характер поминовения умерших и по длительности укладывался в один-два дня.

Ко второй половине XIX в. в каждом из трех старообрядческих обществ традиция посещения близлежащих локальных захоронений чтимых подвижников уже установилась довольно прочно и постепенно начала превращаться в паломничество регионального уровня, включавшее сначала приход к почитаемому месту вблизи селения, а затем посещение (иногда отстоящее от времени местного поклонения на несколько дней или даже недель) Веселых гор. С этого времени веселогорские захоронения начинают «возвышаться» над локальными, приобретая региональный статус, и превращаются в место поклонения, собирающее паломников часовенного согласия со всего Урала. К числу посещаемых на Веселых горах могил в 70-80 гг. XIX в. добавляются еще две — Германа и Павла (op. cit.). Место погребения последнего скитника — о. Павла, убитого в середине 1830-х гг., было широко известно и очень почитаемо (op. cit.).

С. А. Белобородов (op. cit.: 243) приводит следующий устный рассказ о его жизни, зафиксированный сотрудниками уральской археографической экспедиции в 1979 г.: родился около 1819 г. в уральской д. Матвеево, в 14 лет ушел в скит, принял иноческий постриг. Павел «был святым, пил только воду и ничего не ел», за это ему была дарована благодать исцеления больных. Знал о своей скорой смерти. Осенью 1836 г. в скит пришли разбойники и, подозре-

вая, что он моет на р. Шайтанке золото, потребовали всё отдать им. Ничего не добившись, они убили Павла. Останки подвижника нашли только следующей весной и захоронили на «Веселых горах».

Очевидно, личное сопереживание трудной судьбе и мученической кончине скитника сыграло немаловажную роль в сохранении в народной памяти его подробного жизнеописания и стремительном повышении значимости посещения его могилы. Моление на могиле Павла в начале XX в. являлось кульминационным моментом паломничества: она была последней и на ней собиралось наибольшее число верующих. Считалось, что на могиле можно получить исцеление от болезни и изгнать беса из человека.

Наиболее широкую известность и, соответственно, масштабность веселогорские паломничества приобрели после объявления Манифеста о веротерпимости 1905 г., тогда на горы из Невьянского, Верхнетагильского и Черноисточинского заводов были проложены дороги для паломников, собирающихся на ежегодные моления с 25 по 29 июня из окрестных селений, заводов и из других районов России. Сыграл роль в увеличении числа паломников и пуск Горнозаводской железной дороги в конце XIX в. По свидетельству очевидца, в 1910 г. на могилах молилось до 5 тысяч человек (Санин 1910: 32-33).

В советское время традиция посещения скитских захоронений прервалась на некоторое время, после ареста участников моления в 1930 г.³ и взрывы могил в 1960-е гг. Число участников молений уменьшилось, но, тем не менее, старообрядцы окрестных селений продолжают ходить туда и в настоящее время (хотя о 2000-х гг. более верным будет сказать «ездить»), т. к. большую часть пути паломники преодолевают на машинах).

Изучение уральским археографическим центром истории общин старообрядцев-часовенных на горнозаводском Урале выявило роль подобных паломничеств в социальной системе и культуре. Белобородов (ор. cit.: 228) отмечает выполняемую ими социальную функцию, проявляющуюся в паломничестве как средстве формирования коллективных ценностей и идеалов, поскольку веселогорские моления создавали социальное единство в системе общественных действий часовенных и обеспечивали социальную интеграцию. Кроме того, имел место связанный с этой же социальной функцией организационно-религиозный аспект: наличие почитаемых останков, обладающих способностью исцелять, давало уверенность в присутствии благодати. Культурная функция паломничеств рассматривалась

³ ГААОСО, ф. 1, оп. 2, д. 17394; см. также: Коровушкина-Пярт 2003.

М. Г. Казанцевой как проявление устойчивых традиций народной веры (Казанцева 2002: 161-165).

Такой взгляд «извне» позволил дать достаточно исчерпывающий ответ на вопрос «как это функционировало?». Для понимания того, «какую ценность паломничество имело для самих участников, каким осознавалось его значение?» интересно взглянуть на происходящее «изнутри», глазами самих старообрядцев.

В Древлехранилище Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета⁴ хранится стих «О горах и о пустынях». Создан он старообрядческим автором в начале XX вв. и посвящен молениям на Веселых горах. Представляет собой сшитую тетрадь из 8 листов в 8⁰⁵. Бумага машинной выработки без штемпелей. Текст написан чернилами, украшен инициалами и примитивными заставками. Получен во время экспедиции 1982 г. в Тугулымском районе Свердловской области.

Стих, как подчеркивает сам автор, призван восхвалить место паломничества. В нем изложен событийный ряд, описывающий как прибывает много народу отовсюду, с пением идёт крестный ход, несут иконы, усилиями богатых попечителей после службы устраивается для богомольцев трапеза, отдых, беседы — т. е. совершаются совместные действия объединяющего характера. Одновременно, через весь стих проходит мотив сакрального значения местности, которое, с одной стороны, определяется присутствием в ней самих почитаемых захоронений, а с другой стороны, возникает вследствие действий молящихся.

В самом начале стиха этот мотив подчеркивается сравнением гор с плодоносящим благоухающим и неувядающим деревом у источника, и созданный образ отправляет читателя к вечноцветущему саду:

*О, горы и холмы, дрeвеса и растения,
Вы достойны псаломского хваления.
Вы, яко древо, саждено при исходящих вод,
Которое во время свое приносит плод.
И лист которого не иссыхает,
Но, всегда душистый, на ветвях пребывает⁶.*

⁴ Лаборатория археографических исследований УрФУ: Описи фондов старопечатных и рукописных книг, см.: URL: <http://hist.igni.urfu.ru/lai/inventory.htm>.

⁵ ЛАИ УрФУ, Древлехранилище, XI (Талицкое) собр., 36р/1270, л. 1-7 об. Частично опубликовано: Казанцева/Коняхина 1999: 148; полностью подготовлено к публикации: Белобородов 2012: 306-309.

⁶ ЛАИ УрФУ, Древлехранилище, XI (Талицкое) собр., 36р/1270, л. 1 об.-2.

Столь живописно подчеркнутая благодатность места в понимании автора становится еще более особенной, соединяясь с действиями паломников. На горах, при стечении верных духу и букве традиции молящихся, происходит освещение пространства («дремучего», но, одновременно, «достойного псаломского хваления») и всех находящихся в нем особым светом:

*Отвсюду стекаются мест любители,
Старообрядцы, древнего благочестия ревнители.
Из стран ближних и дальних собираются,
И лучи праздник духовных на вас осияваются
О, горы, пустынюшки дремучих лесов,
В вас много приносят светлых образов⁷.*

В следующем далее обращении автора к возникшему перед его взором окружающему пространству, представляющегося защитой и помощью («длань»), выражена просьба принять его, «недостойного», живущего «в тине» обыденной грешной жизни, которая сравнивается с мутным морем. Сакральное место противопоставляется суетности и способно её превзойти, поскольку воспоминание о нем питает спокойствие в душе паломника, побывавшего на горах:

*О, горы, дубравушки, длани своеи прострите,
Меня недостойна в лоно свое примите.
Недостойного приити к сей святыне,
От гряхина моря житейского в тине. <...>
О, горы, пустынюшки, когда вспомню я вас,
Сердце трепещет, и слезы струятся из глаз.
Никогда не забыти мне прелестей ваших,
Много души спокойствия давших⁸.*

Выстроенный в стихе светлый возвышенный образ святого места и соответствующего состояния, возникающего у находящегося на горах участника паломничества, представлен им как результат перемещения в пространстве, приводящего к душеполезному соприкосновению с сакральным миром. Весь текст, наполненный описанием действий и впечатлений, большей частью напоминает хвалебную оду местам поклонения на Веселых горах и самому паломничеству, призванную быть услышанной и прочитанной многими. Надо полагать, автор его был знаком с произведениями этого жанра и сочинял, имея образец для подражания.

⁷ Там же, л. 2 об.–3.

⁸ Там же, л. 6 об., 7.

Ко всему прочему, отметим еще один подобный стих, который относится к 1912 г., одному из череды лет «золотого века» в истории старообрядчества — времени больших надежд старообрядческой интеллигенции на перемены к лучшему после провозглашения свободы вероисповедания (1905–1917 гг.). Под названием «Веселые горы» (инципит: «Весёлые горы — Урала краса, о них мы поведаем бль-чудеса») он даже был опубликован почти сразу после сочинения в уральской прессе, со страниц которой стал известен⁹. В нем также выделяются мотивы приобщения паломниками к духовной чистоте. Горы предстают в этом стихе символом духовной пищи и лекарства: «мир здесь, сердцу — отрада, душе — утешение (обновление) и от болезней различных целенье» — болезни от слабости веры, вследствие чего в человеке оказался бес, преодолеваются: «останки подвижников, их телеса, вьяве творят на горах чудеса».

В совершенно иных условиях происходило паломничество на Веселые горы полвека спустя, в конце 1950-х – начале 1960-х гг.: описание его содержится в частном письме шадринской паломницы Маруси своей троюродной сестре Поле Ермаковой¹⁰ (см. приложение). Как следует из письма, его автор — человек преклонных лет, скорее всего, она родилась в 1910-х гг. На Веселых горах она прежде никогда не была. Впервые оказалась там в 1960-х гг., очевидно уже после выхода на пенсию.

К разнице в жизненном опыте людей дореволюционной и советской эпох, связанными с этими же обстоятельствами воспитанием, образованием и возможностью следовать традиционным религиозным практикам, добавляется еще и разная гендерная принадлежность авторов. С первым «Стихом о горах и пустынях» и стихом «Веселые горы» его объединяет лишь мотив неизгладимого впечатления от пути и исцеляющего пребывания у могил почитаемых скитников. В описании же самого места свет, возвышенность, защищенность окружающего пространства, его красота отсутствуют. Хотя воспринимается оно паломницей тоже как необычное, его атрибуты называются ею «святыми» — «святые горы», «святые отцы», «святая вода», но впечатляют Веселые горы и, похоже, подавляют, в первую очередь, размерами и отдаленностью. Примечательно, также, что в письме паломницы рассказу о Ве-

⁹ См.: ЛАИ УрФУ, Дрвслехранилище, VI (Невьянское) собр., 170р/1223, л. 1-8; текст стиха без археографической подготовки выложен краеведами в Интернете: <http://klif.nm.ru/vg.htm> (дата обращения: 02.04.2014).

¹⁰ ЛАИ УрФУ, Дрвслехранилище, X (Северо-Челябинское) собр., 31р/1688, л. 4.

сельных горах предшествует описание посещения ею соборов Кремля и Новодевичьего монастыря: «гробницы видели, в монастыре были, все кельи все осмотрели, кладбище девичей, какие иконы стоят большая» (см. приложение). После упоминания о «сильно высоких горах», «очень толстых» лесах и деревьях, обхватить которые могут лишь 10 человек, она пишет, как с первых же шагов приходящих охватывает страх — «даже затресет». Далее следует рассказ о кликушах, как они болеют (оттого, что не крестятся, не читают необходимые молитвы) и излечиваются в ходе паломничества-преодоления (но не все: «исцелилось 8 человек, еще 3 человека не исцелились»). Назидательный мотив соблюдать традиционные морально-этические нормы в форме ритуальных предписаний и бытовых запретов (что в условиях советской действительности было отнюдь непросто) от имени самой паломницы напрямую не высказан. Он присутствует в перечисленных ею путях, коими проникает бес в человека, и в услышанном далее наставлении: «[...] А когда молились у Григория отца, он в пещере высокою на горе жил, молились вечером — вдруг лес повалился на нас. Духовный отец говорит: “Братие, страсть на нас находит. Не бойтесь, молитесь крепче”. [Вот] что делают враги!». Т. е. не было сомнительным предположение о происках нечистого, находящегося где-то в пространстве святого места.

Если в стихах авторов-мужчин начала века приход на Горы способствовал душевному успокоению и просветлению (даже одержимых кликуш), то в описании паломницы-женщины спустя полвека он предстает испытанием, причем для всех молящихся вне зависимости от пола. В поисках объяснения этого уместен ли здесь вопрос об особенностях традиционного мировосприятия, откорректированного реалиями советского времени?

Сравнивать первые два текста и письмо о паломничестве трудно еще и из-за принадлежности их к разным жанрам. Однако, если всё-таки рассматривать тексты как своеобразные послания, предназначенными для прочтения, необходимо отметить, что оба они пытаются передать свои впечатления от уникального личного опыта, проявляющегося как два пути (через соединение со светлым и чистым образом и через предостережение от нарушения правил) к одной цели (спасению души).

Ниже публикуется текст письма 1970-1980-х гг. Название приводится по описанию данной рукописи в Каталоге старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографиче-

ских исследований¹¹, датировка определена на основе упоминающихся в письме реалий. Письмо было передано в фонд Дрeвлехранилища ЛАИ в 1985 г. в г. Куса Челябинской области. Упоминаемый старообрядкой район Москвы около метро «Кузьминки», где она проживала в гостях у внучки в высотном доме, после чего написала данное письмо, застраивался 9, 12 и 16-ти этажными домами в 1970–1980-х гг. К тому времени после веселогорского моления, в котором она участвовала, «18 лет прошло». Следовательно, описанное паломничество могло иметь место во второй половине 1950-х – 1964 гг. (скорее всего, даже до 1962 г., когда был взорван мраморный памятник на могиле о. Павла, а сами моления попали под негласный запрет, поскольку об этих чрезвычайных обстоятельствах в письме ничего не говорится). Орфография источника сохранена, языковые особенности также сохранены с соответствующим примечанием в подстрочнике, исправлены лишь явные ошибки, которые также оговорены текстовальным примечанием. Внесенные при подготовке к публикации знаки пунктуации, поскольку в письме их почти нет, приведены в квадратных скобках. Подобное минимальное вмешательство в текст источника представляется оправданным для характеристики степени грамотности на уровне обыденного общения.

ЛИТЕРАТУРА

- Байдин, В. И. (1997), *Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания на горных заводах Урала в XVIII – начале XX вв.*, [в:] Невьянская икона, Екатеринбург, 234-244.
- Байдин, В. И. (1983), *Старообрядчество Урала и самодержавие. Конец XVIII – середина XIX вв.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Свердловск.
- Белобородов, С. А. (2012), *Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начале XX вв. (на примере согласия беглопоповцев / часовенных)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Екатеринбург.
- Голубинский, Е. (1903), *История канонизации святых в Русской церкви*, Москва.
- Казанцева, М. Г. (2002), *Места паломничеств старообрядцев Урала в свете преданий конца XX в.*, [в:] Четвертые Татищевские чтения. Тезисы докладов и сообщений. Екатеринбург, 18-19 апреля 2002 г., Екатеринбург, 161-165.
- Казанцева, М. Г./ Коняхина, Е. В. (1999), *Музыкальная культура старообрядчества*, Екатеринбург.

¹¹ Каталог старопечатных и рукописных книг Дрeвлехранилища Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета, Екатеринбург, 1995, часть 2, с. 43 (№ 390).

Коровушкина-Пярт, И. П. (2003), «Бог коммунистов не любит...»: народное паломничество, кликуши и советская власть на Урале (к вопросу о народном благочестии), [в:] Уральский сборник. История. Культура. Религия, вып. 5, Екатеринбург, 281-293.

Лавров, А. С. (2000), *Колдовство и религия в России 1700-1740 гг.*, Москва.

Санин, В. Н. (1910), *На Веселых горах. Очерки торжественных молебствий старообрядцев, иллюстрированные рисунками с натуры художника В. А. Кузнецова* [25-29 июня 1910 г.], Екатеринбург.

ПРИЛОЖЕНИЕ

[Письмо Полине Ермаковой от Маруси (описание богомолья на «Веселых горах»)]

[1970-е – начало 1980-х гг.]

Мир в доме живущим Г.И.Х.С.Б.П.Н.[.] аминь^а

Христос воскрес[.] Поля[.] поздравляю с пасхой христовой[.] дай тебе бог доброго здоровье и душевное спасенье, письмо твое получила, бог спасет тебя[.] Поля[.] про какой канон напишишь[.] кому что списать у меня кононов много всяких[.] мне выслали из Москвы, календари получаю из риги. Я ездила в москву лет наверное 8 прошло[.] у меня внучка живет в москве[.] она училась там на инженера и вышла замуж[.] квартира своя у них кооперативная[.] на 12 этаже живут[.] страшно смотреть вниз на кузьминки[.] // живут метро кузьминка[.] ездили с дочерью [в] моленну в нашу[.] все видели[.] были в пятницу[.] сидели [со] старушками разговаривали[.] про тебя разговор был. они спрашивали[.] поля ермакову знайти[?] я говорю[.] сестра мне троюродная[.] молится не пришлось ни как[.] Кладбище ходили смотрели[.] в кремле были[.] церкви все просмотрели[.] гробницы види[ли,] в монастыре были[.] все кельи все осмотрели[.] кладбище девичей[.] какие иконы стоят большия. Поля[.] я была на святых горах[.] 18 лет прошло[.] вот чудеса видела в себири в тайге[.] где жили святые отцы // преподобные^б Ипатий[.] Герман[.] Максим[.] Григорий и Павел убиеный^в[.] они жили на разных горах по одиночки[.] очень далеко за Свердловск[.] Кировград там еще дальше[.] Сильно высокая горы, леса очень толстые и высокая[.] по 10 человек дерево охватывают[.] Кедр очень много[.] ель сильно высокая и толстая[.] можно комнату в нутре сделать[.] туда ездят молит[ься] за неделю до Петрова праздника[.] петров день уже молятся [у] св. Павла[.] там молятся христианы все[.] и[з] шадринска^б поехали люди 6 человек и я поехала[.] мне хотелось посмотреть[.] нам была пересадка в двух местах[.] туда [с]сылали разкулаченных // и много старовер туда попала[.] теперь они живу там[.] построили деревню Карпушика[.] медные шахты и завод медь расплавляют[.] они принимают людей и там молена и потом народ собирают[.] идут сперва на могилу Ипатию, потом Герману, потом Максиму[.] потом Григорию[.] потом петров день Павлу[.] с[ъ]езжают из многих городов и^г с даль-

^а Приписано в межстрочном интервале

^б Вписано над строкой

^в Исправлено, в рукописи: *убиеных*

ного^д востока^с[.] как было гонение Никона[.] они бежали и жили там[.] у каждой могилы речки[.] святая вода очень прозрачная[.] народу при мне было 1200 чело[век]. Иконы приносят[.] свечей много[.] люди были в сарафанах[.] в шалях шолковых[.] мужчины в кафтанах[.] // ^жпоют на два крыласа[.] как вступиш[ь]^з на святую землю, сразу почувствуешь^и в себе страх даже затресет[.] изцеляли беснующих[.] Я читала в закони божии, а потом все сама увидела как беса выгоняют из них[.] он кричит в них[.] ругается всякая[.] его не видна[.] а слышна[.] а потом выйдет[.] это человека ташнит как он выходит[.] выгоняют крестом[.] человека держут на руках шесть человек[.] снимают крест и пояс и он выходит[.] так жалко этого человека, а бес кричит[: «]тошно мне[»], когда исцелится^к человек[.] подходит сама к икони и начинает молится, а то силом ташут, молятся, целые^л // сутки[.] начинают 2 часа дня[.] молятся понахиду святому[.] всенощну до 12 час[ов] ночи, 2 часа отдых[.] поспят также на этом месте в лесу[.] начинают молится полунощницу[.] заутреню[.] часы[.] прикладываются^м к иконам[.] благословляют больных и идут к другой могиле^н, могила от могилы 10 вер[ст]. Идут вперед ^ос иконами^п и всю дорогу поют молитвы[.] тропы по одному человеку как подходят^р к святому могилы и беснуоши закричат^с их дер. по 4 человека[.] они очень сильны[.] бес в нем сидит[.] лезли в горы, придут и обедают[.] едят хлеб со святой водой[.] а кто сухари один раз в день[.] так ходили от могилы к могиле целую неделю[.] молились и спать не хотелось[.] исцелилось^т 8 чело- // век[.] еще 3 человека не исцелились^у[.] одна еритичка изцели[ла]сь она ехала ^фс нами^х из Казани[.] рассказывала как он мучилась ее[.] это сильно нервный человек[.] он мутит все[.] он когда выходит и все расскажит[.] как он вошел и где и когда[.] все везде надо крестится[.] он сам говорит[.] что вы ходити^и без молитвы и мы [в] вас заходим[.] даже по 7 их бывает[.] а у етой 2 была. Один вышел[.] они говорят[.] и другой стал выходит[ь.] 30 лет сидели у ей[.] теперь говорят[:] пойдём в молодого зайдем[.] эта история длинная[.] все это рассказать[.] что я видела какая чудеса[.] какое пение в лесу[.] столько народу // много была, а когда молились у Григория отца[.] он в пещере высого на горе жил^ч[.] Молились вечером[.] вдруг лес повалился на нас[.] Духовный отец говорит[:] братии[.] страсть на нас находит[.] не бойтесь[.] молитесь крепче, что делают враги, были слепые и убогие больные всякии дают обещание[.] люди едут на эти горы[.] раньше ходили пешком молит-

^{г-д} Исправлено, в рукописи написано слитно

^с Исправлено, в рукописи: *востоко*

^{ж-з} Над строкой на верхнем поле листа почерком автора: *прочитай ни один раз*

^и Исправлено, в рукописи: *почувуеши*

^к Исправлено, в рукописи: *исцелится*

^л Исправлено, в рукописи: *целый*

^м Исправлено, в рукописи: *прикладываются*

^н Исправлено, в рукописи: *могилье*

^{о-п} Исправлено, в рукописи слитно

^р Исправлено, в рукописи раздельно: *под ходят*

^с Исправлено, в рукописи раздельно: *за кричат*

^т Исправлено, в рукописи раздельно: *из целилось*

^у Исправлено, в рукописи раздельно: *изцелились*

^{ф-х} Исправлено, в рукописи слитно

^и Исправлено, в рукописи: *ходитити*

^ч Вписано над строкой

ся а сейчас на поезде а там в горах тоже пешком идут[.] там очень много живут монахов в горах в этих[.] такая тайга^ш непроходимая[.] папарник^ш выше человека[.] звери нам не встречались[.] бог хранил[.] прости меня христа ради[.] поля[.] и тебя бог простит.

Маруся 14 апр[еля]

*Древлехранилище ЛАИ УрФУ. X (Северо-Челябинское) собр. 31р/1688. Л. 1-4.
Рукопись. Автограф. По центру верхней части листов авторская постраничная нумерация арабскими цифрами 1-7.*

^ш Исправлено, в рукописи: *тайда*

^ш Так в рукописи

РОМАН МАЙОРОВ

Московское старообрядческое духовное училище
при Московской Митрополии РПСЦ
(Москва)

Московский старообрядческий институт перед Первой мировой войной

10 сентября 1912 г. открылся Московский старообрядческий институт (МСИ). Мечта об открытии своего полноценного учебного заведения давно занимала умы старообрядцев белокриницкого согласия, однако власти постоянно закрывали школы и училища старообрядцев. «Золотой век» старообрядчества предоставил новые возможности.

Нельзя сказать, что тема МСИ не поднималась в исторической литературе. Отдельных вопросов истории Старообрядческого института касались в своих работах такие исследователи старообрядчества, как В. Ф. Козлов (2011: 171-177], Д. А. Урушев (2003: 19-20], Е. М. Юхименко (2005: 138-139]. Вместе с тем нельзя утверждать, что деятельность МСИ изучена хоть сколько-нибудь полно. В данной статье мы попытаемся осветить деятельность Института в период перед Первой мировой войной. В основу данного исследования положены архивные материалы, сохранившиеся в различных фондах Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (РГБ ОР).

Институт готовил учителей и законоучителей для старообрядцев. Он числился частным учебным заведением первого разряда¹. МСИ был традиционным учебным заведением для начала XX в., но ориентированным на старообрядцев. Курс обучения был рассчитан на 6 лет. Целью МСИ объявлялось «готовить нужных старообрядчеству деятелей, главным образом для провинции»². На каждом курсе обучалось около 30 человек. В 1913 г. на двух курсах Института обучалось 59 учеников из Москвы, Санкт-Петербурга, Донской, Терской и Кубанской областей, Ставропольской, Уральской, Вологодской, Владимирской, Калужской, Могилевской, Нижегородской, Самарской, Саратовской, Херсонской, Черниговской, Тверской, Якутской, Томской, Подольской, Московской, Витебской, Оренбургской, Екатеринбургской и Симбирской губерний. Больше всего было приехавших из Саратовской и Московской губерний (по 6), Нижегород-

¹ РГБ ОР. Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 2. Л. 3.

² РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 12. Л. 1.

ской губернии и Донской области (по 5). Возраст учащихся на тот момент был от 13 до 19 лет. Большинство студентов, естественно, принадлежали к белокриницкому согласию, но уже в первом наборе были два беспоповца, ввиду того, что у их согласия не было учебного заведения столь высокого уровня. По сословиям состав учащихся был следующим: 31 крестьянин, 15 мещан, 13 казаков. Поскольку в начале XX в. сословная принадлежность часто не совпадала с реальными занятиями людей, то необходимо сделать следующие уточнения. Родители 12 учащихся были горожанами, 27 — землевладельцами, а 20 — священниками³.

Директором МСИ в 1912–1916 гг. был выпускник Московского университета Александр Степанович Рыбаков⁴ (отец знаменитого специалиста по истории Древней Руси академика Бориса Александровича Рыбакова). В обязанности директора входило «сноситься» с учебным округом и другими правительственными учреждениями, заведовать учебной частью (ему подчинялись все преподаватели), руководить начальным училищем на Рогожском кладбище и заведовать канцелярией института. Директор не только подписывал финансовые документы, но и лично выдавал зарплату всем служащим⁵. Он лично вникал во все вопросы — от учебной программы до финансовых расчетов. Судя по личной переписке А. Рыбакова, даже на летнем отдыхе в Прибалтике он не оставлял учебных дел⁶.

Программа обучения периодически корректировалась. В целом можно сказать, что первые 4 года были общими, а 2 заключительных года были отведены под богословские и методические дисциплины. Обновленный учебный план, сохранившийся в архивной папке «Материалы, связанные с учебным процессом в МСИ, 1913–1916 гг.», разделяет все предметы на 4 блока: богословские, общеобразовательные, педагогические и искусства и прикладных знаний. Богословский блок включал в себя катехизис (1 урок в неделю в 1 классе⁷), богослужение (2 урока в 1 классе и по 1 во 2-м и 3-м), церковную историю (2 во 2-м, 3 в 3-м и по 2 в 5-м и 6-м), богословие (догматическое, нравственное и сравнительное) (по 4 часа в неделю в 5-м и 6-м классах), церковное право (по 2 часа в 5-м и 6-м), историю старообрядчества (по 1 уроку во 2-м и 3-м, 4 в 4-м и по 3 в 5-м и 6-м), историю Священного Писания

³ РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 5. Л. 1-1 об.

⁴ РГБ ОР Ф. 246. К. 159. Ед. хр. 5. Л. 11.

⁵⁵ РГБ ОР Ф. 246. К. 159. Ед. хр. 5. Л. 11.

⁶ РГБ ОР Ф. 164 (Мельниковы). К. 26. Ед. хр. 24. Л. 2-3 об.

⁷ Здесь и далее указано количество уроков в неделю.

(по 3 часа в 5-м и 6-м классах). Общеобразовательный блок состоял из русского языка (по 5 уроков с 1 по 3 класс, 4 в 4-м и по 2 урока в 5-м и 6-м), славянского языка (3 урока в 1 классе и 2 во 2-м), арифметики (4 часа в 1 классе), алгебры (по 3 часа во 2-м и 3-м классах), геометрии (3 урока в 3-м классе и по 2 в 3-м и 4-м), истории русской и всеобщей (по 2 урока в неделю в течение 6 лет), географии (по 2 урока с 1-го по 3-й классы и по 1 уроку с 4-го по 6-й), природоведения (по 3 часа с 1-го по 3-й), гигиены (1 час в 4-м), физики (2 урока во 2-м, 3 в 3-м и 1 в 4-м), немецкого языка (4 часа в 1-м и по 2 часа - остальные 5 лет), греческого языка (по 2 часа с 1-го по 4-й класс и по 1 часу в 5-м и 6-м), введения в философию (1 урок в неделю в 5-м классе и 2 урока в 6-м). Педагогический блок делился на педагогику (с логикой и психологией) (по 2 урока с 4 по 6 класс), методику русского языка (2 часа в 4-м и 1 в 5-м), методику арифметики и геометрии (по 1 часу в 4-м и 5-м), методику естествознания и географии (по 1 уроку в 5-м и 6-м), методику истории (1 урок в 6-м) и Практические знания в школе (по 6 уроков в 4-, 5-м и 6-м). К искусствам и прикладным знаниям относились: рисование, ручной труд и черчение, пение (каждого предмета — по 2 урока с 1 по 4 класс и по 1 уроку в 5-м и 6-м), гимнастика и физические упражнения (2 урока в 1-м и по 1 во 2-м и 3-м), знакомство с сельским хозяйством (весною и осенью, без указания числа уроков)⁸.

Концепция МСИ предполагала, что ученики не только получают хорошее образование, но и приобретают практические навыки в ремесле и сельском хозяйстве. Дело в том, что большинство студентов приезжали из провинции, и потому руководство института считало, что выпускники должны быть готовы не только обучать, но и давать практические советы. Ответственность за порядок в общежитии, столовой и классах возлагалась на дежурных (по два от каждого класса). Старший дежурный должен был контролировать продукты в столовой и все расходы по кухне за день. Были также дежурные по белью, по библиотеке и т. д. Ввиду того, что своих наглядных пособий у МСИ не было, отдельным студентам поручали ездить по музеям и собирать необходимые пособия. После перехода в собственное здание А. С. Рыбаков хотел сделать при МСИ огород и поле, чтобы обрабатывать сельскохозяйственную практику⁹. Как было упомянуто выше, при МСИ существовала особая библиотека. В 1914 г. Арсений Иванович Морозов приобрел у наследников священника Е. Т. Мелехина библиотеку, которую передал Рогожской старообрядческой общине для Института (Юхименко 2005: 139).

⁸ РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 5. Л. 21.

⁹ РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 10. Л. 3–4 об.

Руководство Института считало необходимым элементом учебного процесса экскурсии. Учащихся вывозили в различные музеи Москвы, в Троице-Сергиеву Лавру, но самая значительная экскурсия была осуществлена в Санкт-Петербург и Финляндию. Попечительный совет провел ее в декабре 1913 г. По приглашению Совета Громовской общины ученики пели на всенощной и на литургии в Чубыкинской богадельне и в храме на Глазовой улице. По мнению институтского руководства, экскурсия познакомила Петербург с задачами и целями МСИ. В отчете за 1913 г. отмечалось, что «подобные экскурсии сближают Старообрядческий институт с провинцией и крупными старообрядческими центрами, усиливают интересы и деятельности Старообрядческого института. Они имеют громадное воспитывающее значение, и для учеников создается знакомство с новой жизнью, особой культурой». Они дают возможность получить знания о своей родине и развивают любовь к ней¹⁰.

Распорядок дня в Институте был следующим. Подъем в 6 ч. утра, до 6:30 студенты должны были умыться и одеться. С 6:30 до 6:45 была молитва. Обращает на себя внимание ее краткость. Видимо, в отличие от современного Московского старообрядческого духовного училища, студенты читали не полунощницу, а только большой начал. Первый урок был с 6:50 до 7:35, второй – с 7:45 до 8:30, третий – с 9:10 до 9:55, четвертый – с 10:05 до 10:50, пятый – с 11:00 до 11:45, шестой – с 11:55 до 12:40. Занятия прерывались на чаепитие с 8:30 до 9:10. С 13:00 до 13:45 у студентов был обед, а затем они отдыхали до 15 ч. После отдыха два часа учащиеся работали по хозяйству, по двору, занимались ручным трудом и проч. В это же время можно было заниматься гимнастикой (что отнюдь не считалось предосудительным). С 17:00 до 18:30 и с 19:30 до 21:30 студенты готовили уроки. В перерыве между занятиями устраивался ужин (с 18:30 до 19:30). После приготовления уроков учащиеся молились (в 21:30) и уже в 22 ч. должны были лечь спать и погасить свет¹¹. Учитывая, что перед сном студентам надо было не только помолиться, но и умыться, время, отведенное на молитву, тут тоже явно было короче, чем нужное для прочтения павечерницы.

На начало 1915 г. в трех классах института обучалось 80 учеников. Для сравнения укажем, что в начале 1917 г. в четырех классах (пятый не был открыт из-за войны) – 90 (Козлов 2011: 174). Обучение в МСИ было платным. За учебу платили 30 руб. в год, за учеб-

¹⁰ РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 5. Л. 4–4 об.

¹¹ РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 5. Л. 9.

ники – 10 руб., а также ежемесячно 10 руб. за общежитие. В 1914 г. в связи с повышением цен в ходе войны руководство было вынуждено повысить плату за общежитие до 12 руб. 50 коп., но плату за учебники и обучение удалось сохранить прежней. Интересно, что за 1912–1914 гг. ученики успели задолжать МСИ 1370 руб. 15 коп. Попечительный совет постановил исключить должников, но к началу войны таких прецедентов не было, т. е. постановление оставалось на бумаге¹². Впрочем, не все студенты платили за себя. Были и меценаты, из года в год оплачивавшие обучение учащихся. Возможно, было выплачивать как индивидуальные стипендии, так и просто внести деньги в фонд института¹³. Среди жертвователей есть как частные лица (например, П. М. и А. С. Рябушинские, А. И. Морозов), так и организации (Городская управа пос. Вилково, Червленская старообрядческая община, Кредитное товарищество Екатеринбургской губернии)¹⁴.

В целом финансовая ситуация в МСИ была достаточно сложной. Обратимся к финансовым документам. Смета расходов по институту за 1914 г. была составлена с перерасходом в 2040 руб. 12 коп., однако и этих денег не хватало, так как в апреле началось строительство нового здания института. До войны удалось заложить каменную кладку, местами отштукатурить стены, провести отопление, но затем «процесс встал», а так как в старых помещениях разместиться уже было невозможно, то Попечительному совету пришлось затратить на поиск помещений более одной тысячи рублей сверх плана¹⁵. Тут необходимо подчеркнуть, что помещение МСИ в Николо-Ямском тупике стало слишком маленьким, и часть института была переведена в другой дом. В первоначальном здании оставили общежитие третьего класса, столовую и квартиру директора. Первый и второй классы были вынуждены переехать в помещение на ул. Садовая Землянка (дом Ширинова, кв. 7). По мнению руководства института, такая разбросанность помещений затрудняла педагогический процесс¹⁶. Только 28 сентября 1915 г. Институт переехал в новое здание (Козлов 2011: 171). Оно сохранилось до сих пор (сегодня дом числится по улице Смирновской, огибающей пруды Рогожского поселка), но Церкви уже не принадлежит. Долгое время

¹² РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 10. Лл. 4.

¹³ Там же. Л. 2.

¹⁴ Там же. Л. 5.

¹⁵ Там же. Л. 4.

¹⁶ Там же. Л. 2-3.

в нем размещалась школа, сегодня она закрыта, но помещения старообрядцам не переданы.

Для решения финансовых проблем приходилось обращаться к старообрядцам на местах. Так, Попечительный совет уполномочил директора МСИ А. С. Рыбакова и старообрядческого апологета Ф. Е. Мельникова отправиться летом 1914 г. в Поволжье для агитации жертвовать на институт. Планы подобной поездки существовали еще в 1913 г., однако в силу определенных обстоятельств она была перенесена на год. Зато в 1913 г. Рыбаков (как это следует из его переписки с Мельниковым) по поручению Совета выступал перед епархиальным собранием Петербургской епархии и, как он подчеркивал, хотя его никто не знал, собрал сразу 500 руб. Было решено произвести еще сбор по приходам, и, как пишет Рыбаков, «петербургская епархия одна из самых бедных, но и этот сбор, думаю, даст с Петербургом еще рублей 500»¹⁷. Состоятельным старообрядцам, известным своей благотворительностью, присылали именные письма с просьбами о помощи¹⁸.

Необходимо коснуться вопроса о заработной плате преподавателям. Зарплата большей части учителей зависела от количества проведенных уроков. Большинство преподавателей получали по 6 руб. 50 коп. за урок. Были учителя, которые получали меньше: преподаватель немецкого языка — 6 руб., пения и рисования — 5 руб., но меньше всех получали священнослужители–законоучители — они брали по 1 руб. 50 коп. за урок. Фиксированная ставка была лишь у директора (100 руб. в месяц), воспитателей (37 руб. 50 коп.) и доктора (20 руб.)¹⁹.

В подчинении МСИ находилось Начальное училище (иначе его называли начальной школой). Сначала эта школа при Рогожской общине существовала самостоятельно, однако когда был образован институт, то ему понадобилась база для педагогической практики. В 1913 г. трехклассная школа была преобразована в пятиклассную. Преобразовывая школу, Попечительный совет ставил цель «сделать начальную школу практической школой при старообрядческом Институте, школой, в которой ученики Института могли бы приобретать практические навыки школьного обучения». Для этого Совет в 1913 г. значительно пополнил ученическую библиотеку, заменил старые учебники современными и повысил необходимый образова-

¹⁷ РГБ ОР Ф. 164. К. 26. Ед. хр. 24. Л.1-2.

¹⁸ Например, см.: РГБ ОР Ф. 246 К. 160. Ед. хр. 12.; Ед.хр. 13.

¹⁹ Например, см. РГБ ОР Ф. 246. К. 161. Ед. хр. 10. Л. 5.

тельный ценз для учительниц школы. «На очереди оборудование естественно-исторического кабинета, изображение наглядных пособий, устройство своего училищного сада и огорода, мастерской ручного труда, организация экскурсий учащихся в окрестности Москвы», — сообщалось в отчете за 1913 г.²⁰ Однако не всем планам было суждено сбыться. Осенью 1914 г. в связи с началом войны Попечительный совет решил не открывать первого класса. Помещение, которое ранее было занято первым классом, передали под лазарет для раненых.

В 1914 г. в школе обучалось 93 человека (64 мальчика и 29 девочек). Директором школы был А. С. Рыбаков, а попечителем — Георгий Матвеевич Кузнецов. Законоучителем в школе был протоиерей Лев Овсянников, классными преподавательницами состояли П. С. Титова, М. С. Титова и О. Е. Мельникова. Рукоделие преподавала О. М. Федотова, а пение — М. Д. Озарнов. После реформы школы в руках одной учительницы находились два класса. Как писали попечители в отчете за 1914 г., «соединение 2 классов в руках учительницы вызывается педагогической необходимостью, так как начальная практическая школа создана по типу 2-х комплектных школ, т. е. таких школ, в которых в руках учителя соединяются 2 класса и которые наиболее распространены в земстве». Несмотря на то, что война потребовала отказаться от некоторых образовательных проектов, попечители, тем не менее, писали, что и во время войны «ведутся подготовительные работы: разрабатывается детально программа, пополняется библиотека, оборудуются кабинеты, приобретаются наглядные пособия»²¹.

При начальном училище был организован специальный класс пения, в 1913 г. в нем обучалось 36 человек. По поводу певческого класса попечители констатировали, что «присланные из самых далеких концов России, часто оторванные от школы, эти ученики до последнего года оставались без школы и на Рогожском кладбище; сведения, выносимые ими из I или II класса начальной школы забывались. Отсутствие интересов естественно рождало нравственную неуравновешенность». В связи с этим Попечительный совет организовал в 1913 г. вечерние занятия для учеников класса пения с целью «пополнения общеобразовательных знаний». Занятия проводились в помещениях начальной школы — в будние дни с 19 до 21 ч., в праздники — с 14 до 16 ч. На специальные пожертвования была

²⁰ РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 5. Л. 3–5 об.

²¹ РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед. хр. 10. Л. 7–8.

приобретена библиотека для этого класса. Интересно, что в праздники для учащихся устраивались чтения со «световыми картинками», которые привлекали даже взрослое население Рогожского кладбища. «У последнего нет разумных развлечений и на очереди вопрос – об устройстве для взрослого населения Рогожского кладбища библиотеки и воскресных чтений со световым фонарем», — писал директор МСИ А. С. Рыбаков в официальном отчете²².

Несмотря на краткий срок существования МСИ, его сотрудники успели сделать достаточно много. К сожалению, трудности Первой мировой войны и череда революций привели к тому, что в сентябре 1917 г. Институт преобразовали в учительскую семинарию, а в 1918 г. закрыли (Урушев 2003: 22). В советский период развитие старообрядческого образования было невозможно, однако сегодня такая возможность появилась. В 1995 г. была сделана первая попытка создания Духовного училища для старообрядцев (Лопатин 2003: 30-35). Начиная с 2004 г., на Рогожском кладбище в Москве существует Московское старообрядческое духовное училище (МСДУ) — единственное на сегодняшний день учебное заведение белокрыницкого согласия такого уровня. И хотя, в отличие от дореволюционного Старообрядческого института, МСДУ готовит уставщиков-преподавателей воскресных школ, оно старается активно использовать опыт своих предшественников²³.

ЛИТЕРАТУРА

- Козлов, В. Ф. (2011), *Москва старообрядческая*, Москва, 171-177 .
- Лопатин А. (2003), *Опыт организации старообрядческого духовного училища в Москве (конец XX в.)*, [в:] Традиции духовного образования в старообрядчестве: история, современность, перспективы, Ржев, 23-36.
- Майоров, Р. А. (2013), *Московский старообрядческий институт и Московское старообрядческое духовное училище: сравнительный анализ опыта старообрядческого образования*, [в:] Культура русских-липован в национальном и международном контекстах, вып. 6, Бухарест (в печати).
- Урушев, Д. А. (2003), *Опыт Старообрядческого богословско-учительского института в Москве (нач. XX в.)*, [в:] Традиции духовного образования в старообрядчестве: история, современность, перспективы, Ржев, 19-22.
- Юхименко, Е. М. (2005), *Старообрядческий центр за Рогожской заставой*, Москва, 138-139.

²² РГБ ОР Ф. 246. К. 160. Ед.хр. 5. Л. 2, 4 об.-5 об.

²³ Подробнее о деятельности МСДУ см.: Майоров 2013.

ПРОТОИЕРЕЙ ПЕТР МАНГИЛЕВ
Лаборатория археографических исследований УрФУ
(Екатеринбург)

Полемика о браке в беспоповщине и решение этого вопроса поморцами Урала и Зауралья в XVIII – первой половине XIX века

Вопрос о законности брака, заключенного без благословения священника, — один из самых острых, болезненных и спорных в старообрядческих беспоповских соглашениях и, в частности, в согласии поморском. В обзоре О. Н. Садовой, далеко не полном, учитывающем только сочинения XVIII – первой трети XIX в., учтено 143 старообрядческих сочинения, посвященных вопросу о браке (Садовая 1982: 196-218). Полемика по вопросу о браке довольно подробно описана в научной литературе (Нильский 1869; Смирнов 1898; Агеева/Ореханов 2003; Мальцев 2006: 317-338; Хвальковский/Юхименко 1999).

Волновал этот вопрос и беспоповцев Урала. Активной здесь полемика по брачному вопросу была во второй половине XIX и первой четверти XX в. Этот период и изучен лучше. Период XVIII – первой половины XIX в. для уральского региона меньше обеспечен источниками и хуже изучен. Настоящая статья представляет собой попытку свести воедино знания по этому вопросу.

Попытаемся рассмотреть споры о браке как факт, характеризующий развитие старообрядческой богословской мысли, по возможности абстрагируясь от внешних факторов, влиявших на развитие споров, и даже, в какой-то мере, от конкретики самих споров, нашедшей отражение в старообрядческой письменности. Попытаемся представить основную проблематику споров о браке несколько отвлеченно. Сведём всё к главным вопросам и принципиальным достижениям.

Беспоповские старообрядческие соглашения изначально оказались в очень сложной ситуации. Отсутствие епископата и естественная убыль духовенства дониконовского поставления в конечном счете привели к тому, что таинства перестали совершаться. Строго говоря, мирянин может совершать только таинство крещения, да и то в чрезвычайных обстоятельствах. Кроме того осталась возможность исповедоваться друг другу или духовным наставникам (некоторый

«заменитель» таинства покаяния) и возможность причащаться запасными Дарами. При невозможности совершать Евхаристию Святые Дары сохранялись от тех времен, когда еще священнодействовало духовенство дониконовского поставления. Таинство же брака совершено быть не могло, так как венчание должен был совершать священник, а духовенства не было. Однако с формально-канонической точки зрения в брак не могли вступать только лица уже принадлежащие к тому или иному старообрядческому согласию. Если же в старообрядчество обращалась семья, венчанная в Православной Церкви, то после перекрещивания этот брак сохранялся, венчание для подтверждения брака не требовалось, семья вступала в старообрядчество как целое, в крещении освящался и брак. Такие супружеские пары получили название «староженов». Мог обратиться в старообрядчество и один из супругов. В этом случае брачный союз тоже не должен был быть разрушен. Такое представление основывается на следующих словах св. апостола Павла: «Если же какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее. И жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его» (1 Кор. 7.15.). Причем инициатива развода в такой ситуации, по апостолу, может принадлежать только неверующей стороне (1 Кор. 7. 15.). Старообрядцы, состоявшие в супружестве с нестарообрядцами, назывались «половинками».

Однако не во все времена и не во всех беспоповских старообрядческих согласиях отношение к канонически безупречным «староженам» и «половинкам» было одинаково положительным или бы терпимым. Дело в том, что на формирование старообрядческого учения о браке, кроме отсутствия священства, повлияло еще несколько факторов, главнейшим из которых было формирование представления о том, что наступили последние времена и в мире воцарился антихрист, а в царствование антихриста истинных браков быть не может. Содействовало утверждению бракоборного учения и то обстоятельство, что в конце XVII в. правительство ужесточило меры против старообрядцев. Кроме того значимая роль монашествующих в распространении старообрядческих идей способствовала утверждению идеалов девства и монашеской жизни в сознании обращавшихся к старой вере.

В целом можно сказать, что ранние беспоповцы строили свое учение на тезисе о прекращении благодатного священства, признавали реальность лишь двух таинств – крещения и покаяния, — и отрицали возможность осуществления в реальной жизни, в пере-

живаемом историческом времени, таинства брака. Наиболее детально и аргументировано эту позицию изложил Новгородский собор 1694 г.¹, в 5-ой статье определений которого читаем: «Брачное супружество совершенно отвергать законополагаем, потому что по грехом нашим в таковые времена достигохом, в няже православнаго священства в конец по благочестию лишились, а по сему и союзом брачным некому обязать, кроме как антихристовым попам, а безвечные браки имут запрещение от царя Алексия Комнина, да и апостол глаголет, яко имущие жены яко неимущие будут» (Смирнов 1898: 176). Собор декларировал, что в последние времена брачного сожительства быть не может и предписывал всеобщее девство. Браки как «староженов», так и «новоженов» (тех старообрядцев, которые вступили в брак, уже принадлежа к старообрядчеству) были признаны незаконными. Состоявших в таких браках собор призывал «...на покаяние привести отцем духовным и епитимиею исправить, за прежнее совокупление с женами и за деторождение» (ibid.: 177). Нарушающих постановления собора, вступающих в брак в Православной Церкви или по родительскому благословению разрешалось принимать в общение «разве только при самой смерти» (ibid.: 178). Даже детей, рожденных в таких браках, крестить запрещалось (ibid.: 178). Однако долго такое положение дел существовать не могло. Учение противников брака оказалось не только неприложимым к жизни, но и содействовало утверждению развратного образа жизни (ibid.: 180-181). Одним из первых против строгостей бракоборного учения стал выступать Феодосий Васильев, сам в свое время подписавший постановления Новгородского собора 1694 г.

В начале XVIII в., когда Феодосий Васильев, основатель федосеевского согласия, уже жил в Польше, он признал законным брак «староженов». Этим утверждением в богословские воззрения беспоповцев на брак вносилось серьезное противоречие, и вся дискуссия о браке, развернувшаяся как в XVIII в. так и в более поздний период, есть, по сути дела, попытка снять или разрешить это противоречие. Ибо Феодосий Васильев, признавая законность браков «староженов», по существу утверждал, что законный брак для члена Церкви (в беспоповском понимании) возможен, то есть, если быть последовательным, брак как таинство существует и по прекращении благодатного священства. Однако (и именно здесь противоречие) в жизни одних членов Церкви («старожены») брак как таинство мо-

¹ Подробнее о Новгородском соборе и спорах о браке в раннем старообрядчестве см.: Смирнов 1898: 170-181.

жет осуществиться, а в жизни других членов Церкви (рожденные в федосеевском согласии или вступившие в согласие безбрачными) брак как таинство осуществиться не может. Так быть не должно. Решение этого противоречия предполагает три направления развития мысли:

1. Подвергнуть сомнению, опровергнуть само утверждение. Выговские сочинения о браке представляют это направление старообрядческой мысли, продолжая в решении спорного вопроса традицию раннего беспоповского богословия (при всех колебаниях). Главный аргумент сторонников этой позиции — эсхатологический, ибо только этот аргумент снимает с повестки дня сам вопрос. Вся остальная аргументация не имеет достаточного веса.

2. Оставаться на половинчатых позициях, замалчивать противоречие. Федосеевские сочинения о браке в большей степени представляют эту тенденцию развития мысли. При этом следует отметить, что, хотя учение ранних федосеевцев о браке не было совершенным, не было свободно от противоречий (а на какие-то вопросы на том этапе развития старообрядческой мысли просто не могли быть даны ответы), исходная позиция их была правильной, вектор развития богословской мысли был задан верный. После же смерти Феодосия Васильева, в дальнейших спорах с поморцами, на путях поиска компромисса, федосеевское учение о браке не уточняется, но в большей степени запутывается, становится более противоречивым².

3. Снять противоречие, признав, что брак как таинство пребывает до скончания мира, а благословение брака священником есть только историческая (временная) форма совершения брака. Следовательно, отсутствие благодатного священства не означает отсутствия брака, и законный брак возможен для всех беспоповцев. Таким образом, бессвященнословные браки могут быть признаны законными. Сочинения поморцев-брачников отражают эту тенденцию развития старообрядческого богословия брака. Наиважнейшая роль в утверждении этой точки зрения принадлежит Ивану Алексею (1709–1776), крупному старообрядческому писателю XVIII столетия, принадлежавшему сначала к федосеевскому, а затем к поморскому согласию (Круглова 2000: 622–623).

И. Алексеев сформулировал основные положения учения о возможности признания бессвященнословных браков законными. Главное достижение И. Алексея состоит в том, что он отделил

² Это очень хорошо видно из книги А. И. Мальцева, см.: Мальцев 2006: 109.

вопрос о таинстве брака от вопроса о форме совершения таинства брака, справедливо указав на то, что брак был установлен Богом еще в раю, до грехопадения первых людей (Быт. 1. 27–28), и это благословение Божие преемственно переходит на всех людей, вступающих в брак. И. Алексеев указал, что венчание для совершения брака не является необходимостью. Это лишь исторически сложившаяся форма или, как он выражался, «общенародный христианский обычай» (цит. по: Круглова 2000: 622). Действительно, лишь около 895 г. византийский император Лев VI Мудрый (886–912) в своей 89-й новелле предписал заключать брак не иначе, как с церковного благословения. Этот закон, однако, на рабов не распространялся, а касался лишь свободных лиц. В 1095 г. византийский император Алексей I Комнин (1081–1118) распространил обязательное церковное венчание и на браки, которые заключали рабы (Цыпин 2002: 543). Эти законодательные акты были старообрядцам хорошо известны, так как входили в состав Печатной Кормчей и других канонических сборников (Матфея Властаря, Константина Арменулу). По мнению И. Алексеева, благословение брака мог совершить и мирянин. Для действительности совершения таинства было достаточно взаимной любви и согласия жениха и невесты, выраженного при свидетелях, а также родительского благословения. Брак, по И. Алексееву, можно было венчать и в Православной Церкви. Это венчание, не имея силы таинства, узаконивает брак, делает его легитимным с точки зрения государства (подробнее: Нильский 1869, 1: 105-199; Круглова 2000: 622; Агеева/Ореханов 2003: 178-179).

Предложенные И. Алексеевым подходы к решению брачной проблемы были развиты старообрядческими полемистами. К концу XVIII в. эта позиция всё отчетливее формулируется в поморских сочинениях о браке, и в ходе полемики утверждается мысль о том, что таинство брака может быть совершаемо и без священника. Во второй половине XVIII в. в Москве, в Покровской Монинской молельной, при наставнике Василии Емельянове стал складываться и порядок заключения бессвященнословных браков, включавший в себя чтение канонов Всемилостивому Спасу и Божией Матери. Кроме того каждая пара брачующихся давала письменное обещание хранить супружескую верность. Нововведения В. Емельянова вызвали протесты в беспоповском старообрядчестве. Ему приходилось держать ответ за свое учение на Выге и на Преображенском кладбище. Однако брачная жизнь утверждалась в поморском согласии, и авторитет В. Емельянова среди поморцев был довольно высок (Нильский 1869, 1: 200-270; Хвальковский/Юхименко 1999: 315-

316; Мальцев 2006: 325-334; Агеева/Ореханов 2003: 179). Дело В. Емельянова было продолжено новым настоятелем Мониинской моленной Г. И. Скачковым, много писавшим в защиту брака. Он сформулировал понятие о браке «как таинстве, совершаемом со взаимного согласия жениха и невесты, по благословению Божию, в знак союза Христа с Церковью, для рождения и воспитания детей в Царство Христово» (цит. по: Агеева/Ореханов 2003: 179). Скачковым же был составлен «Чин брачный», включающий в себя «Чин брачного молитвословия» и «Канон Всемиловитому Спасу», специально созданный для этого последования. Этот чин и использовался поморцами брачниками, только иногда «Канон Всемиловитому Спасу» заменялся более древним Канонем Спасу (Хвальковские 1989: 44-45; Панов 1888: 216-234; Попов 1869). В 1803 г., основываясь на накопленном практическом опыте, известный деятель старообрядчества П. О. Любопытный составил «Устав брачной Московской Мониинской моленной». Более того — Г. И. Скачков получил от властей разрешение на ведение специальной «Бракозаписной книги», записи в которую вносил его зять А. Сергеев.

В 1821 г. наставником Мониинской моленной стал А. Андреев, также ревностный проповедник брачной жизни. Росла известность моленной. К 1827 г. число прихожан Покровской Мониинской часовни достигло семи тысяч. Во многом это пополнение произошло за счет приема старообрядцев других беспоповских согласий. Удалось руководителям моленной добиться от московских властей признания заключаемых здесь браков, за исключением браков иногородних старообрядцев. Однако и «иногородние» браки в часовне совершались. Об одном из таких браков стало известно начальству. Началось следствие, по которому открылось, что А. Андреев у себя в часовне отменил молитву за царя и не признает браков, венчанных в Православной Церкви. В 1837 г. часовню закрыли. Однако А. Сергеев сохранил у себя «Бракозаписную книгу». По делам торговли он много ездил, особенно по Югу России, и всюду проповедовал «московский поморский брак» (Нильский 1869, 1: 200-270; 2: 5-44; Хвальковский/Юхименко 1999: 315-319; Агеева/Ореханов 2003: 179-180). В Петербурге проповедником бессвященнословных браков выступал П. О. Любопытный, который с 1813 г. жил при поморской часовне на Малоохтенском кладбище, где активно заключались браки (Агеева/Ореханов 2003: 180].

Каких-либо ясных и определенных сведений о решении вопроса о браках урало-сибирскими беспоповцами в XVIII в. мы не имеем. Можно предполагать, что эта проблема волновала местных старооб-

рядцев не менее остро, чем старообрядцев Центральной России. Браки заключались, по всей видимости, либо по родительскому благословению, либо через венчание в Православной Церкви. Известный в Зауралье поморский старообрядческий наставник Стефан Кузмич Тельминов (ок. 1753-1840) (подробнее: Мангилев 2005а: 152-168; Мангилев 2005б: 328-413) жил в браке, имел детей и брак свой, видимо, заключил в Православной Церкви³. Отношение же к браку в той общине, к которой принадлежал С. К. Тельминов, было вполне традиционным: бессвященнословных браков никаких не принимать, чадородных отлучать от молитвенного общения. Об этом мы знаем из старообрядческого полемического сочинения: «Вопросы Озерскому собору», написанного в Златоустовском заводе поморским наставником Василием Емельяновичем Пильновым в конце 70-х гг. XIX в. (после 1876 г) (см.: Мангилев 2008: 338-339; Мангилев 2011: 286-287).

«Вопросы Озерскому собору» (см.: Мангилев 2011) выясняют позицию С. К. Тельминова по вопросу о браке довольно подробно. В частности приводятся сведения о путешествии С. К. Тельминова по России и о посещении им Преображенского кладбища в Москве: «Стефан Кузмич во время своего путешествия по России, в Москве на Преображенском, у феодосиан, тогда жив был Илья Ковылин, пять недель он тут гостил, вместе с ними пил и ел и в моленной молился. Так он, покойный, сказывал, что «Илья Алексеевич во время службы правил правым крылосом, а мы с моим товарищем стояли и пели с прочими на левом» (ibid.: 348). Сам Стефан Кузмич «был во все время своего чадородия в отлучении» (ibid.), «Филипп Платонович и Егор Платонович, родные его внуки и прочие молодые люди за чадородие всегда были у него в моленной и в домах от нечадородных отлучены и всегда в моленной начал клали отдельно» (ibid.: 349). Поморское учение распространилось в Златоусте от С. К. Тельминова и, соответственно, учение о браке тоже было воспринято златоустовскими поморцами от него. «Етот самый чин и устав о второчинных брачных чадородных передан был самим Степаном Кузмичем златоустовским христианам» (ibid.). Общий

³ См.: Так 13 июня 1780 г. Воскресенское духовное правление уведомило Куртамышскую управительскую канцелярию «о выключении из двойного раскольнического оклада обратившегося в православие Куртамышского дистрикта Таловской слободы села Петровского деревни Кипельской крестьянина Степана Козмина сына Телминова». См.: *Российский государственный архив древних актов* (РГАДА), Ф. 611. Оп. 1. Д. 2. Л. 1. Скорее всего, это обращение в православие совершилось ради заключения брака.

итог таков: «Степан Кузмич и прочие сибирские отцы и у нас Федор Васильевич до самой смерти были того убеждения, что кроме священнословия браки никаки не принимать. В следствие такого учения, всех христиан за чадородие, как публичных блудников отлучали, и в том понятии скончались» (ibid.: 348).

Впрочем, сам Стефан Кузьмич был отлучен за чадородие «старичком из Польши», управлявшим в моленной, которую содержал С. К. Тельминов. Вполне возможно, что до «старичка из Польши» отношение к бракам в этой поморской общине было более мягким, если чадородный С. К. Тельминов «стоял у аналоя», как об этом свидетельствуют всё те же «Вопросы Озерскому собору». Косвенно это подтверждает и инок-странник Власий (о нем см.: Мангилев 2003: 197-208). Судя по его сочинениям, С. К. Тельминов и Ф. А. Плотников (о нем см. ниже) браки в той или иной форме принимали. Власий их называет «страстного женскаго поупия смотрители»⁴, обличает их в том, что они принимают брак, заключенный в Православной Церкви⁵ (К строго-безбрачным, видимо, относился некто Мыльников, которого Власий называет «проклятым старым еретиком новаго Содома»⁶). Имя Мыльникова упоминается только в первом сочинении Власия, но всегда в контексте обличения Содома и разврата. Во втором же его сочинении в тех же выражениях, но без упоминания имен идет критика безбрачного учения: «Зри обличение ныняшняго и неистова содомскаго нечестиваго рода безбрачные люди блудно и беззаконно валяются в похотех своих, прелюбодеи содомскаго секту»⁷. О фактах разврата и даже о некотором оправдании его в безбрачных общинах известно из литературы (см.: Нильский 1869, ч. 1-2). Хотя, конечно, судить об этом за недостатком источников сложно. Но, по крайней мере, описанные обстоятельства косвенно указывают нам на одну из дополнительных причин, понуждавших к положительному решению брачного вопроса. Мы видим, что С. К. Тельминов, реальный руководитель местной поморской общины, содержатель старообрядческой моленной, оказывается формально неполноправным членом общины, находящимся под епитимьей. С. К. Тельминов был согласен (?) мириться с такой ситуацией, но для кого-то подобное положение могло казаться

⁴ Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета (ЛАИ УрФУ), V(Курганское собрание). 200р/1912. л. 133.

⁵ Там же, л. 124 об.

⁶ Там же, л. 2 об.

⁷ Там же, л. 132.

не совсем удобным, особенно в первой половине XIX в., когда социальная ситуация в деревне начала изменяться (подробнее: Мамсик 1987: 21-43).

Надо полагать, что урало-сибирские беспоповцы не оставались в стороне от споров, волновавших старообрядцев Центральной России. Poleмические сочинения о браке есть в рукописном собрании ЛАИ УрФУ⁸.

Свидетельством живого интереса к вопросу о браке у уральских и сибирских старообрядцев являются разного рода увещательные послания, отправленные на Урал и в Сибирь беспоповскими наставниками из центра России:

В июле 1798 г. федосеевец Андрей Михайлов (Судиславский), «кинешемских и казанских низовых стран настоятель» писал к своим единоверцам, «находящимся в Оренбургской губернии Троицких Осокина заводах» послание против браков⁹. В этом послании «староженам» повелено быть целомудренными, а тех, которые не прекращают брачного сожителства, «отлучать сообщения с того времени, как достоверно Церковь познает, по рождении же 6 недель да постятся во отлучении, и потом пост обычный на один год»¹⁰. Что же касается «новопозенившихся разными образы, а кающихся», то таковых повелевает «по разлучении брака неподобнаго единомовнаго сожития ставить, ставить во оглашенных чину, при смертном же случаи, с прощением обычным к верным приобщить повелеваем таковых, а на случай облегчения болезни, паки отлучать на прежнюю степень»¹¹. Родителям-старообрядцам повелено «мирских (то есть не крещенных в старообрядчество — П. М.) чад своих не брачить, и совета им не давати...»¹².

В августе 1804 г. наставники Преображенского кладбища направили в Сибирь «честнейшим отцам и началоводителям Ионе, Игнатию, Андреяну, Иоанну и прочим книжным настоятелям и мирским от мала до велика» так называемое «Истинное исповедание». В этом сочинении московские федосеевцы извещали своих сибирских единоверцев о том, как на Преображенском кладбище относятся к «староженам» и «новоженам», и как (с какой епитимией) их следует принимать в мо-

⁸ См. например: ЛАИ УрФУ. V(Курганское собрание). 40р/704. Сборник 10-х гг. XIX в., содержит несколько сочинений в защиту брака.

⁹ ЛАИ УрФУ. IX (Свердловское собрание). 39р/674. Л. 1-7; № 9: Садовая 1982: 200; № 41 в: Мальцев 2006: 495.

¹⁰ ЛАИ УрФУ. IX (Свердловское собрание). 39р/674. Л. 3.

¹¹ Там же, Л. 3 об.

¹² Там же, Л. 6.

литвенное общение, если они покаются и обратятся к безбрачной жизни. Из этого послания видно, что не все сибирские федосеевцы разделяли ту точку зрения на брак, которой придерживалось Преображенское кладбище. Видимо среди сибирских федосеевцев находилось место «смелым охотникам», которые были готовы заключать брак в Православной Церкви. Таковым, как несогласно с начальством Преображенского кладбища «о тайне брака мудрствующим», предлагалось в послании «другого состояния искати ... и других настоятелей» (цит. по: Нильский 1869, 1: 301-302).

В 1811 г. был написан Ответ московских федосеевцев на вопрос «сибирских старопоморских христиан» о старых и новых браках (Мальцев 2006: 538, № 248).

В 1816 г. несколько федосеевских наставников писали «в сибирские страны о принятии староженов и половинок и о приносах от них» (Садовая 1982: 217, № 138; Мальцев 2006: 547, № 288).

В 1817 г. против браков писал в Оренбург С. С. Гнусин (Садовая 1982: 202, № 22).

Местные соборы старообрядцев-беспоповцев начала XIX в. также негативно настроены по отношению к браку. Статьи 3-я и 4-я Тюменского собора 1805 г. гласят: «А которыя по благодати будут в ереси уклоняться и возлюбят староженство или поползнутся жениться и брак примут еретический, которыя служат на антихристовом предании, последи же убоявшееся, восхотят приити на покаяние ко отцем духовным, разсмотря таковых плоды прилежного покаяния» следует разводить, но в общение не принимать, а до смерти держать под епитимьей. Далее: «Приносящим младенцов от неверных и новоженов, которыя без благословения церковнаго и браковенчания иерейского по крещении или до крещения брачишася и прелюбодеи суть, — от таковых благоискуснейшим советом своим отцы наши сего нам не предали, еже бы чада их крестити и приносы от них приимати...» (Тюменские статьи 1999: 453-454). Согласен с Тюменским собором и собор в деревне Пашенка (40 км. от Тюмени в сторону Туринска), состоявшийся 4 февраля 1810 г. В 3-ей статье постановлений собора читаем: «Браков никонианских не принимать, а брачившихся от церкви отлучать и без разводу отнюдь не принимать». И далее, в 4-ой статье: «Явных предездателей, пьяниц и блудников всячески отлучать, и аще не уцеломудрятся, отнюдь не принимать» (Пашенски статьи 1999: 465).

Таким образом, мы видим, что хотя рубеж XVIII-XIX вв. представлен лишь посланиями и постановлениями соборов, запрещающих браки, однако эти материалы косвенно свидетельствуют об

обострении полемики по вопросу о браке среди урало-сибирских беспоповцев. Другое свидетельство обострения полемики — восприятие уральскими поморцами практики заключения бессвященнословных браков, утвердившейся в Покровской Монинской моленной в Москве. Принятое в Монинской моленной чинопоследование совершения бессвященнословного брака скоро становится известным и входит в употребление на Урале. В 1821-1822 гг. Екатеринбургский уездный суд проводил следствие об общине Нижнетагильских старообрядцев-поморцев, насчитывавшей, по данным следствия, «с малыми детьми 64 человека»¹³. Руководили общиной старообрядцы Петр Подгорков, Разум Карпов Солодов, Захар Сидоров Печатальщики. Следствие выяснило вероучительные особенности этого старообрядческого сообщества: «Не признавая греко-российской церкви и никаких других, апостольскую, не принимая Ея таинств, сами они совершали крещение, и исповедь, и браки, и сверх того, крещеных перекрещивали. По их лжеучению уже Антихристово пришествие было в лице Никона патриарха, и со времен исправления книг Антихристово царство распространилось. Не почитая иконы, принятые Православной Церковью, и не отдавая им достойного поклонения, кланялись только медным, называемым поморским; брак почитали они только с согласия жениха и невесты, за царя молились только в том смысле, чтобы Бог обратил его в их апостольскую веру...»¹⁴.

В решении двух пререкаемых у поморцев в начале XIX в. вопросов — о признании бессвященнословных браков и о молитве за царя — нижнетагильские поморцы были солидарны с Покровской Монинской моленной. Скорее всего браки у поморцев Нижнего Тагила сводились по «Чину брачного молитвословия», который был составлен Г. Скачковым; косвенно это подтверждается тем, что в состав брачного последования, употреблявшегося в Нижнем Тагиле, входили обручение и чтение канона¹⁵. В 20-е гг. XIX в. подобная практика бессвященнословных браков, видимо, не получила распространения. Поморская община Нижнего Тагила не была многочисленной. Четверых ее главных руководителей в 1826 г. выслали

¹³ *Российский государственный исторический архив (РГИА)*, Ф. 1284. Оп. 195. 1822. Д. 1. Л. 6 об.

¹⁴ Там же, л. 6 об.-7.

¹⁵ Там же, Л. 2 об.

в различные монастыри Иркутской епархии. Еще несколько человек были отданы в солдаты¹⁶.

Активное распространение обряда бессвященнословных браков на Урале и в Зауралье относится к 30-м гг. XIX в. и связано с именем торгующего по 3-му разряду крестьянина д. Галишевой Меньшиковской волости Курганского уезда Тобольской губернии Федора Анисимовича Плотникова (ок. 1770–после 1840). В 1835 г. Ф. А. Плотников, по поручению своих единоверцев, по паспорту «отлучился в столичный город Москву единственно для узнания истины и изыскания порядка, по каким положениям должны они остаться в отношении браков и для сей надобности был... у подобных ему раскольников Лефортовской части, в Преображенской слободе квартировал в общественном молитвенном доме Ефима Грачева и, проживши там 25 дней, получил наставления», а также копии указов, которыми можно было оправдать законность старообрядческих браков перед государственной властью (Мамсик 1987: 136-137). Из Москвы же привез Ф. А. Плотников и «Чин брачного молитвословия». Рукопись «Чина...» впоследствии была изъята у Ф. А. Плотникова при обыске¹⁷ (Мангилев 1999: 203) и сохранилась до нашего времени¹⁸ (описание рукописи см.: Дергачева-Скоп/Ромодановская 1975: 128; Мангилев 1999: 203; опись изъятых книг опубликована в: Мангилев 2009: 194-195).

После возвращения из Москвы Ф. А. Плотников собрал своих единообщинников и объявил, что «вывез из Москвы указ», согласно которому можно сводить браки «сами собою» в «простом доме» посредством выбранных «попечителей». В подтверждение своих слов Плотников сослался на порядок, который наблюдал не только в Москве, но и в Муроме, и в Нижнем Новгороде (Мамсик 1987: 137). От имени 750 «старообрядцев разных округов» 18 июля 1835 г. Ф. А. Плотников подал на высочайшее имя прошение «о допущении старообрядцев к венчанию браков по заведенным с истари обрядам». Простение поступило в Курганский уездный суд, а оттуда в Тобольское губернское правление. Бумаги ходили, но ни запрещения, ни разрешения не было¹⁹.

¹⁶ Там же, Л. 32.

¹⁷ *Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области* (ТФ ГА-ТО), Ф. 329. Оп. 544. Д. 109. Л. 34 об.-35.

¹⁸ ТФ ГАТО, Собрание рукописей, № 155.

¹⁹ ТФ ГАТО. Ф. 329. Оп. 544. Д. 56. Л. 1-4, 9 об.-10.

Между тем, при попустительстве местных властей, старообрядцы Меньшиковской и Чернавской волостей Курганского уезда совместно со старообрядцами Челябинского уезда Оренбургской губернии избрали попечителей, завели книгу для записи браков и начали сводить браки по старообрядческому «Чину брачного молитвословия». Это продолжалось на протяжении нескольких лет. Высокопреосвященный Афанасий, архиепископ Тобольский и Сибирский, был обеспокоен сложившейся ситуацией и неоднократно пытался побудить гражданские власти к более строгому отношению к деятельности Ф. А. Плотникова. Но все просьбы владыки оставались без внимания. Только в 1838 г. власти начинают относиться к деятельности Плотникова более взыскательно²⁰, поскольку она приобретает все больший размах. Он «составил из разных раскольников пограничных мест Тобольской, Пермской и Оренбургской губерний отдельное общество, составляющее более 2000 душ и называющее себя принадлежащими к поморской секте»²¹. В 1839 г. Ф. А. Плотников начал сводить браки на Нижнетагильских заводах. Брачующимся выдавались свидетельства. От заводского начальства требовали признавать эти браки законными. У Ф. А. Плотникова заключали браки не только поморцы, но и часовенные. За короткое время было сведено 185 браков.

Введенный Ф. А. Плотниковым порядок заключения браков быстро распространился почти по всему Уралу (Байдин 1983: 168). Федор Анисимович совершает поездки в Ялуторовский уезд, где также пропагандирует свое учение²². Деятельность его становится хорошо известной, служит прецедентом для старообрядцев других регионов, которые обращаются к властям с просьбой о разрешении совершения браков по старому обряду (Мамсик 1987: 137). Все это привлекло внимание Святейшего Синода и Министерства внутренних дел²³. Были приняты активные меры: Ф. А. Плотников был арестован и в 1840 г. выслан в Енисейскую губернию, где, по всей видимости, и скончался. Сын Федора Анисимовича Гавриил находился под следствием до своей смерти в 1844 г. По делу проходило ещё несколько человек. Часовня, в которой заключались браки, была опечатана, книги записи браков изъяты²⁴. В обыскных книгах о све-

²⁰ РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. 1839. Д. 14. Л. 68–70 об.

²¹ Там же. Л. 68–68 об.

²² РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. 1839. Д. 14. Л. 96 об.

²³ РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. 1839. Д. 14. Л. 68.

²⁴ ТФ ГАТО. Ф. 329. Оп. 544. Д. 109. Л. 31–35, 47, 94, 177.

дении браков, попавших в руки властей, было зафиксировано 47 браков, из них 11 прошли по делу Ф. А. Плотникова. Дело было прекращено в 1853 г. без расследования обстоятельств о заключении 36 браков²⁵.

Уже после ареста и высылки Ф. А. Плотникова его сын Гавриил, находясь под следствием, продолжал дело, начатое отцом: совершал миссионерские поездки, агитировал в пользу бессвященнословных браков. Он посетил Ялуторовский уезд (июль 1841 г.), Кушвинский завод, где «разсеивал мнимую законность сводить браки без священства и тем много подействовал на дух народа...»²⁶.

Результатом деятельности Плотниковых явилось то, что бессвященнословные браки, совершаемые по «Чину брачного молитвословия», вошли в широкое употребление среди поморцев Урала и Зауралья. Рукописи «Чина брачного молитвословия» представлены в местной рукописной традиции²⁷. Этот «Чин...» использовался не только старообрядцами-поморцами, но иногда и староверами, принадлежавшими к часовенному согласию, самому массовому на Урале. У последних в этот же период складываются и свои чинопоследования брака²⁸. Впрочем, иногда могли обходиться и без особых чинопоследований.

Вот как описывает старообрядческую свадьбу костылевский учитель М. Горбушин (Челябинский уезд Оренбургской губернии): «Обряд венчания у раскольников неодинаков. Некоторые старики заставляют, например, жениха и невесту дать клятву в присутствии родителей жениха и невесты в верности друг другу: «Ей Богу, я твой! Ей Богу, я твоя! Ей Богу, ты не отгонишь! Ей Богу я не отгоню!» и т. п. Обводят (трижды) вокруг стола и поздравляют «молодых» «с желающим браком», и родителей новобрачных с детками и тут же угощают водкой. После этого снаряжается свадебный поезд и едут к жениху на свадьбу, где начинается гуляние, продолжающееся несколько дней сряду» (Горбушин 1899: 612-613). Обратившийся из раскола в православие крестьянин Макарий Лушников вспоминал: «Брак у беспоповцев д. Жукова (Челябинский уезд Оренбургской губернии — П. М.) совершается простым крестьянином Андреем Печерским,

²⁵ Там же. Л. 187 об., 212, 239.

²⁶ Там же. Л. 131 об., 171 об.

²⁷ ЛАИ УрФУ. Курганское собрание (V). 24р/646; см.: Диченко: 1989, 45-46.

²⁸ См.: ЛАИ УрФУ, IV (Красноуфимское собрание). 180р/5341. Л. 60-61; VII (Нижнетагильское собрание). 5 р/156. Л. 53-54; см. также: Архимандрит П. 1863: 163; Байдин 1983: 169; Мангилев 2009: 202-204; Белобородов 2012: 160-168, 300-301.

который, вместо венцов, возлагает на главу жениха и невесты иконы со словами: «Буди благословение Божие на рабе таком-то и на рабе такой-то». Потом сами родители возлагают на главу жениха и невесты хлеб с солью и произносят следующие слова: «Буди благословение Божие на рабе таком-то и на рабе такой-то от влаги земные и росы небесныя отныне и до века ненарушимо» (Казанский 1890: 87-88). Для сравнения можно привести выдержку из допроса старообрядца-поморца, крестьянина д. Гагарьей Таловской волости Челябинского уезда К. И. Сумарокова, обвинявшегося во вступлении в «сводный брак по расколу». Он говорил следующее: «Особенных же обрядов между нами никаких не происходило, как только при совершении брака благословят родители образом, хлебом и солью...»²⁹

Любопытно, что переход к бессвященнословным бракам у часовенных прошел довольно гладко, не вызвав такой обильной полемики, как у поморцев. Это, видимо, объясняется тем, что и ранее, в условиях постоянного дефицита священников, сводный брак не был редкостью. Иногда венчались задним числом и т. д. Когда же беспоповцы Урала совсем отказались от священства, то сводный брак стал для них обычным явлением³⁰. У поморцев, которые священства не имели изначально, все обстояло по-другому, ибо там бессвященнословный брак нужно было серьезно обосновывать.

Уже после смерти С. К. Тельминова Трофим Васильевич Байдосов (1810-1892) (о нем см.: Мангилев 2011: 284), настоятель поморской в Златоусте, завел с поморцами Москвы и Санкт-Петербурга переписку, целью которой было разрешение вопроса о возможности заключения бессвященнословных браков поморцами Урала и Зауралья. В 50-х гг. XIX в. последовательно состоялись соборы в г. Златоусте и в с. Гагарье Таловской волости Челябинского уезда Оренбургской губернии, принявшие решения о допустимости бессвященнословных браков. Однако далеко не всеми поморцами эти решения были восприняты положительно. После собора в с. Гагарье поморцы этого села и окрестностей разделились на приемлющих и неприемлющих бессвященнословные браки. Между общинами «бракоборов» и «брачников» на Южном Урале и в Зауралье развернулась активная полемика, длившаяся всю вторую половину XIX века и практически весь XX век (подробнее в: Мангилев 2005б: 328-413; Мангилев 2008: 334-374).

²⁹ РГАДА, Ф. 1431. Оп. 1. Д. 2202. Л. 390.

³⁰ Подробнее о бессвященнословных браках у часовенных Урала см.: Белобородов 2012: 160-168.

ЛИТЕРАТУРА

- Агеева, Е. А. / Ореханов, Г. священник (2003), *Брак у старообрядцев*, [в:] Православная энциклопедия, Москва, т. VI: Бондаренко – Варфоломей Эдесский, 178-181.
- Архимандрит П. (1863) — Архимандрит П[алладий] [(Пьянков)], *Обозрение Пермского раскола так называемого «старообрядчества»*. Санкт-Петербург.
- Байдин, В. И. (1983), *Старообрядчество Урала и самодержавие. Конец XVIII – середина XIX вв.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Свердловск.
- Белобородов, С. А. (2012), *Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начале XX вв. (на примере согласия беглопоповцев / часовенных)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Екатеринбург.
- Горбушин, М. (1899), *Раскол в Костылевском приходе Челябинского уезда*, [в:] Оренбургские епархиальные ведомости, № 16, часть неофициальная, 612-613.
- Дергачева-Скоп, Е. И. / Ромодановская, Е. К. (1975), *Собрание рукописных книг Государственного архива Тюменской области в Тобольске*, [в:] Археография и источниковедение Сибири, Новосибирск с. 128;
- Диченко, Т. Г. (1989), *Чин венчания в Уральской певческой традиции (по материалам певческих книг XIX-XX вв.)*, [в:] Уральские археографические чтения. Свердловск, 45-46.
- Казанский, Ал. (1890), *Обращение в православие старообрядческого начетчика Макария Лушникова*, [в:] Оренбургские епархиальные ведомости, № 3, часть неофициальная, 87-88.
- Круглова, Т. А. (2000), *Алексеев Иван*, [в:] Православная энциклопедия, Москва, т. 1: А–Алексий Студит, с. 622–623.
- Мальцев, А. И. (2006), *Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в.: проблема взаимоотношений*, Новосибирск, 317-338.
- Мамсик, Т. С. (1987), *Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX века*, Новосибирск, 21-43.
- Мангилев, П. И., протоиерей (1999), *Из истории складывания обряда бессвященнословных браков у старообрядцев Урала*, [в:] История Церкви: изучение и преподавание, Екатеринбург, 1999, с. 203.
- Мангилев, П. И., протоиерей (2003), *К истории полемики между уралосибирскими поморцами и странниками в 30-е гг. XIX в.*, [в:] Уральский сборник. История. Культура. Религия, Екатеринбург, вып. 5, 197-208.
- Мангилев, П. И., протоиерей (2005а), *Род зауральских старообрядцев-поморцев Тельминовых*, [в:] Культура российской провинции. Памяти М. Г. Казанцевой. Екатеринбург, 152-168.
- Мангилев, П. И., протоиерей (2005б), *«Родословие поморской веры на Урале и в Сибири» (Исследование. Текст. Комментарии.)*, [в:] Проблемы истории России. Вып. 6: От средневековья к современности. Екатеринбург, 328-413.
- Мангилев, П. И., протоиерей (2008), *«Вопросы Озерскому Собору» как источник по истории полемики о браке у старообрядцев-поморцев Южного Урала и Зауралья*, [в:] Проблемы истории России. Вып. 7: Источник и его интерпретации. Екатеринбург, 338-339.
- Мангилев, П. И., протоиерей (2009), *Материалы по истории книжной культуры крестьян-старообрядцев Южного Зауралья в 30-е–60-е гг. XIX в.*, [в:] Ураль-

- ский сборник. История. Культура. Религия, Екатеринбург, вып. 7, ч. 2: Проблемы книжной культуры, 192-212.
- Мангилев, П. И., протоиерей (2011), *К истории старообрядческой литературы Урала: писатели-старообрядцы из поморской общины города Златоуста*, [в:] Литература Урала: история и современность. Вып. 6: Историко-культурный ландшафт Урала: литература, этнос, власть. Екатеринбург, 286-287.
- Нильский, И. (1869), *Семейная жизнь в русском расколе*, Санкт-Петербург, , вып. 1-2.;
- Панов, Г. (1888), «*Чин брачного молитвословия*» в *беспоповщине*, [в:] Душеполезное чтение, т. 2, № 6, 216-234.
- Пашенски статьи (1999) — «*Пашенски статьи*», [в:] Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв., [вып. 1.], с. 465.
- Первый Всероссийский собор христиан-поморцев, приемлющих брак*. Москва 1909.
- Попов, Н. (1869), *Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве, федосеевцев Преображенского кладбища и поморского Монинского согласия*, [в:] ЧОИДР, Москва, кн. 2, отд. V.
- Садовая, О. И. (1982), *Старообрядческие полемические сочинения о браке XVIII – первой трети XIX вв.*, [в:] Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода, Новосибирск, 196-218.
- Смирнов, С. (1898), *Внутренние вопросы в расколе в XVII веке*. Санкт-Петербург;
- Тюменские статьи (1999) — *Тюменские статьи 2 января и 13 февраля 1805 г.*, [в:] Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв., Новосибирск, [вып. 1.], 453-454.
- Хвальковские, В. В. и А. В. (1989), *Сказание о Покровской Монинской моленной*, [в:] Старообрядческий церковный календарь на 1989 год, Рига, 44-45.
- Хвальковский, А. В. / Юхименко, Е. М. (1999), *Поморское староверие в Москве*, [в:] Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.), Москва, [вып. 2], 314-343.
- Цыпин, В., протоиерей (2002), *Курс церковного права*, Клин.

МИХАИЛ МЕЛИХОВ
Сыктывкарский государственный университет
(Сыктывкар)

Видения печорского старообрядца С. А. Носова как памятник народной религиозно-дидактической литературы¹

Творчество печорского старообрядческого писателя С. А. Носова (1902–1981) завершает богатую рукописную традицию Русского Севера. Археографам он известен давно: вначале как один из «агентов» В. И. Малышева, затем — как хранитель и переписчик старинных книг и оригинальный автор. Биография Носова и тексты его сочинений были опубликованы в книге «Печорский старообрядческий писатель Носов: видения, письма, записки» [Мелихов 2005] (далее в тексте статьи все сноски на сочинения Носова даны по этому изданию, страницы указаны в круглых скобках после цитаты). В 1972 г. Носова посетила Л. В. Титова, тогда студентка Ленинградского университета, и переписала видения. Тетрадь с ее записями хранится в настоящее время в Древлехранилище Пушкинского Дома — Института русской литературы и искусства Российской академии наук (ИРЛИ РАН).

Со слов самого Носова и из его воспоминаний известно, что он написал 28 сборников традиционного для поздних старообрядческих сборников состава. Судя по рукописям, в настоящее время находящимся в Отделе рукописной книги библиотеки СыктГУ, эти сборники, как правило, имели формат в восьмерку или четверку, объем — около 100 листов из школьной тетради, написанных печатными буквами, имитирующими полууставное письмо.

Наибольшую научную ценность в рукописном наследии представляет цикл из 19 видений — небольших по объему эсхатологических сочинений с автобиографическим героем-визионером. Эти видения Носов сопровождал 12 «пояснениями»-комментариями, составляющими особую рукопись.

¹ Исследование проводилось при финансовой поддержке гранта Российского государственного научного фонда 13-14-11002 а(р) «Русский Север: история, современность, перспективы» «Темы и сюжеты древнерусской и старообрядческой литературы в осмыслении печорских крестьян».

Неясно, как к видениям относился сам автор: как к единому цельному тексту или как к циклу произведений: небольшими по объему текстами, каждое из которых имеет заголовок и называется «видение», помещено общее для них для всех вступление, названное «Вместо предисловия моего видения» — автобиографические записки Носова. В них старообрядец рассказывает о том, как прозрел, обратившись к вере, грешник — обычный человек с обычной для первой половины XX в. судьбой. «Предисловие» одновременно выполняет и роль экспозиции к основному повествованию. Из него мы узнаем о причинах, побудивших Носова обратиться к вере отцов.

Каждое видение доказывает мысль о предопределенности жизни человека Божьей волей и о том, что любой грешник, раскаявшись, может спасти свою душу. Свое понимание этой концепции автор формулирует в последней строке «Предисловия...» следующим образом: «По моему мнению полагаю, дается милость Божия и долготерпение Его ко мне, недостойному грешнику» (с. 63). Герой, как и положено, искупил свои грехи и теперь, рассказывая о своей жизни, пытается спасти и своих земляков. В самих видениях отсутствует объяснение причин, побудивших автора взяться за перо, но позже, в письмах, он об этих причинах сообщает неоднократно. Так, например, в самом раннем из сохранившихся писем Носова к его другу Е. И. Осташову — письме № 1 (от 9.12.1963) он, перефразируя известную цитату из книги пророка Иезекииля, пишет: «Однако Бог не хочет смерти грешнику, а направляет избавить человека от грех его» (с. 132). Видения Носова, таким образом — произведения с явно выраженной дидактико-религиозной позицией автора, сформулировавшего на образно-символическом языке свою концепцию спасения души во время Страшного Суда.

Объединяют видения в цикл образ главного героя-визионера, темы спасения души и Страшного Суда над всеми грешниками, странствия по мукам и специальные авторские ремарки, с помощью которых автор «ведет» читателя от одного текста к другому. Можно предположить, что текст единого произведения — «Видения» — разделен Носовым на главы, также видения, каждая из которых имеет свое название.

Заготовки видений лаконичны. Чаще всего заголовком становится название очередной «казни» героя-визионера («Страдание от электропроводки») или других грешников, указание на место, где побывал визионер во время странствий по потустороннему миру («В небесном пространстве», «На ледяном поле», «В мучительной трубе» и др.).

После каждого события, описанного в видениях, герой делает для себя выводы, связанные со старообрядческой спецификой восприятия мира. Цель автора — заставить и читателя сделать соответствующие выводы. Но писатель пытается воздействовать на читателя не путем абстрактных поучений, а конкретными примерами из своей жизни.

В целом, сюжет и композиция каждого из видений и образ героя-визионера соответствуют требованиям, предъявляемым к произведениям данного жанра: в них есть герой-визионер, который находится в состоянии болезни; скрупулезно воспроизведены его странствия в потустороннем мире; есть яркие описания казней за различные прегрешения, есть и Судья, грозный, но и великодушный. Однако с точки зрения структуры не все видения Носова соответствуют средневековым традициям: некоторые из них имеют трехчастную композицию, а некоторые — двухчастную (отсутствует либо первая часть — экспозиция, либо третья — морализаторское заключение). Это связано с тем, что последующее видение почти всегда является продолжением предыдущего.

Обычно в начале каждого из видений дается описание места, где происходит действие. В основной части описываются события, происходящие с героем в загробном мире, а также разнообразные казни грешников. Третья часть состоит чаще всего из одного — двух предложений и представляет собой морализаторское заключение, вывод из всего изложенного в видении — рассуждения о нравственных и моральных христианских нормах, об отступлениях от них или сообщение о том, за какое именно прегрешение наказаны герои основной части.

Основная часть видений Носова также соответствует традиции жанра: в ней описываются казни грешников, которые увидел герой-визионер во время своего странствия с обязательным указанием на глобальные масштабы происходящего и рассказом о природных потрясениях и катаклизмах: в видении «О потопах родного края» это потоп, напоминающий библейский, в видении «Суд и осуждение в студенце» — нашествие насекомых: комаров, оводов и т.п.

Заключение видений Носова часто расходится с заключениями образцов жанра: печорский старообрядец заменяет традиционные абстрактные рассуждения о необходимости спасения души конкретными выводами, морализаторскими заключениями формульного плана: «Единственная надежда только на Бога» («Видение на лесозаводе») (с. 71) или кратким объяснением смысла видения: вместо шоколада в красивой упаковке оказался кал, и автор поясняет это

«чудо»: «Здесь очевидно показало на уверение, чем будет превращен в будущем грех сластолюбия» («О шоколаде») (с. 101).

Из всех мотивов, составляющих сюжеты видений Носова, лишь два можно отнести к «классическим». В видении «Суд и осуждение в студенец» герой попадает в ад — этикетное место действия многих видений: «Вселили меня в адово жилище по признаку того, что под ногами совсем близко раздаются человеческие вопли ... Мысленно себе говорю: «Ад есть ад: несть подобия ему на земле и никто не может ни с чем сравнить сие место мучения» (с. 88). Возможно, что это описание создано автором по ассоциации с евангельской характеристикой ада: «А негодного раба во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 25: 30) и «мука вечная» (Мф. 8: 12), а цель жизни своего героя он формулирует в молитве, помещенной в видении «Судь и осуждение в студенец»: «Господи Судие праведный! Вы знаете, я всякой муки достоин! Но прошу одного — избавить меня от огня *вечнаго!*» (с. 80).

Источник центрального мотива «Видения о литературе» — мотива «съедания книги» — устанавливается точно: он заимствован из Апокалипсиса. Здесь в качестве наказания Судья приказывает герою есть бумагу и пить чернила, которыми были написаны прочтенные им светские книги. Нетрудно заметить, что, упрощая мотив Апокалипсиса, писатель приспособливает его к контексту своего произведения, стирая при этом границы между «мистическим» и «бытовым» планами: мотив «книжной горечи» как символа мудрости в его исполнении превращается реальную горечь от вкуса чернил.

«Видение о литературе»	Откровение Иоанна Богослова
... и начал медленно грызть бумагу и нехотя пить чернила. О, сколь горькая бумага и сколь противная запахом чернила, о сем может сопоставить каждый (с. 77).	Ангел сказал мне: возьми и съешь её; она будет горька во чреве твоём ... (10: 9) и съел её; и она в устах моих была сладка, как мед; когда же съел её, то горько стало во чреве моём (10: 10).

Второй сюжетный мотив, источником своим имеющий Апокалипсис, — описание Суда над душой визионера, во время которого ангел читает Книгу, хранящую перечень добрых и злых дел, совершенных героем при жизни. Этот мотив представлен читателю в трансформированной (в сравнении с исходным текстом) форме. Его источником, по всей видимости, послужили четвертая и пятая главы

Апокалипсиса, так как именно эти сцены Суда в видениях Носова напоминают сцены Суда в Откровении Иоанна Богослова.

«Суд и осуждение в студенец»	Откровение Иоанна Богослова
<p>... над головой моей ... начали поставяться стулья, столы, стулья и многие слуги кладут на столы книги и сами садятся на стулья, раскрывают книги, шелестят листьями. Понять можно: идет приготовление дел на Суд и ожидают вскоре Судью. Незамедлительно послышалось появление судьи. Водворилась полная тишина (С. 79).</p>	<p>И тотчас я был в духе; и вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий ... (Откр. 4: 1)</p> <p>И видел я в деснице у сидящего на престоле книгу, написанную внутри и отвне, запечатанную семью печатями. (Откр. 5: 1)</p>

Слово «студенец», как известно, выступает в тексте Нового Завета в нескольких значениях: в Евангелии от Луки (14: 5) и Иоанна (4: 11) это колодец, в Апокалипсисе (9: 1) — ров или пропасть, яма для выброса нечистот. Последнее значение этого слова, которое предлагает св. Афанасий, — ад (Дьяченко 1898 (1993): 679-680). Из всех перечисленных значений Носову известно только последнее:

Нетрудно заметить, что описание подготовки к Суду в данном видении хоть отдаленно, но совпадает и с деталями современного судопроизводства, и с описанием Апокалипсиса: есть и мотив ожидания Судьи, и книг, по которым этот суд осуществляется. Книга в христианской мифологии — «символ полноты знаний обо всем содеянном и выстраданном людьми» (Бидерманн 1996: 89). На этом мотиве строится, например, один из центральных эпизодов книги пророка Даниила: «Тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстали перед Ним; Судьи сели, и раскрылись книги» (Дан. 7:10). Отсюда он, видимо, был заимствован Иоанном Богословом для Апокалипсиса, а через посредство Откровения — и Носовым для своих видений.

Как уже было отмечено выше, Носов редко цитирует тесты книг Священного писания. В тех случаях, когда он всё же заимствует библейский образ или цитату, то почти всегда переделывает её и обязательно приспособливает к контексту своего сочинения. Так, один из самых известных стихов Апокалипсиса, возможно, послужил источником для речи Судьи в «Видение на лесозаводе»: здесь Носов пересказывает известную фразу Откровения, приспособивая

её к контексту своего произведения и убирая из нее не всем понятное слово «мзда»:

Откровение Иоанна Богослова	«Видение на лесозаводе»
И се, гряди скоро, и мзда моя со мною воздати каждому по делам его (Откр. 22: 12)	Время твоей жизни скончалось, и приспе возмездие, по писанному: «Каждому по делам его: кто что сеет, тот то и собирает (С. 72).

По всей вероятности, под влиянием Апокалипсиса вводится в видение «На ледяном поле» и образ «стеклянной глади», созданный автором по аналогии с апокалиптическим «стеклянным морем» (Откр. 15: 2), но с привычной для печорского писателя «северной» спецификой потустороннего мира: «Пошел искать по бескрайней пустыне приюта, хотя бы кустика, деревца или пригорка, но нет ничего, всё *стеклянная гладь*» (с. 75).

В Апокалипсисе «стеклянное море» окружает престол Судьи в сцене грядущего Страшного Суда, являясь, по всей видимости, как бы символом остановившейся жизни; в видении Носова его функция иная: здесь отбывают наказание грешники — «люди не простые, богатые, толстые...» за свою любовь к красивой и дорогой одежде: «Виднеются на скалах в морозном тумане люди, жмутся, корчатся, не защищает их приличная одежда и шубы...» (с. 76).

Большая часть мотивов и образов видений выстроена по собственным схемам автора, в которых он, ориентируясь на основные источники информации человека середины 50-х гг. XX в., использует факты из своей жизни, из современных газет, журналов, светских книг, документальной кинохроники и т.п. Все мотивы приспособлены автором к миру его собственных произведений, к вкусам и невысокому уровню религиозной грамотности читателей.

Отметим, что видениях Носова символическим эсхатологическим смыслом могут наделяться как традиционные для этой разновидности текстов предметы (книги, крест, колокол), так и вполне обычные вещи из бытового обихода (дверь, окно, лестница, стена, даже грампластинка и др.) или привычные природные объекты (цветок, река, тундра, небо, лед, снег и т.п.), детали внешности человека в их специфическом для старообрядчества толковании (борода, одежда новая и старинная).

Сюжетное построение видений отражает основную идею автора о спасительной силе покаяния, на которую «работают» все компоненты пестрых сюжетов его сочинений, но прежде всего детальные и натуралистически воспроизведенные «казни» автобиографического героя-визионера и других, чаще всего безымянных грешников, и комментарии к ним, разъясняющие истинный смысл происходящего.

Действие в видениях может происходить в доме героя. Печорский старообрядец в своих произведениях стремится доказать, что именно соблюдение древних обычаев является истинным и отступление от них ведет к общему падению нравов, что новый уклад жизни и блага технического прогресса (радио, кино, пресса) ведут к утрате этих основ. По этой причине большое место в видениях Носов уделяется собственно старообрядческим темам: брадобритию, употреблению чая, кофе, шоколада, колбасы и т.п.

Отсутствие бороды в старообрядческой среде считалось непростительным грехом, ведь, как известно, борода воспринималась в традиционных культурах как «символ возмужалости» (Бидерман 1996: 39). Ношение бороды и уважение к ней были особенно распространены у славянских народов: «Такое отношение к бороде сложилось еще во времени язычества. На тех, кто брил бороду, смотрели как на отступников от старых обычаев и православия. На Стоглавом Соборе (1550 г.) всех бреющих бороду было установлено проклинать и отлучать от церкви, и борода была предметом гордости вплоть до конца XVII века» (Грушко/Медведев 1996: 302). Особенно острой эта проблема стала после указа Петра I о запрещении носить бороду представителям благородных сословий, после чего борода приобрела знаковую роль.

Таким образом, тема брадобрития — традиционная старообрядческая тема, так как ношение бороды — дань традициям предков, которое и хотел отменить своим указом Петр I, часто ассоциировавшийся в народных представлениях с антихристом. За «неношение» в течение большей части своей жизни (30 лет) бороды автобиографический герой печорского писателя был наказан долгими скитаниями по бескрайней снежной пустыне, где негде укрыться от ветра, который «без пощады дует, пронимает до костей ... послышался голос как бы ответом: «Если бы в жизни своей сберегли на себе хвостик зайца, то нашли бы и здесь приют» (видение «На ледяном поле») (с. 76). Сразу нужно отметить, что в то время, когда Носов «увидел» себя на «ледяном поле», он еще не носил бороды и поэтому всё, что произошло, считает наказанием за её отсутствие. Он приходит к выводу, что если

бы борода была, то тогда, возможно, всё было бы по-другому, и «казней» было бы на одну меньше.

Традиционные для старообрядческой полемической литературы темы греховности употребления чая, кофе, шоколада, табака, колбасы также получают в видениях Носова свое освещение. Тема греховности употребления шоколада становится единственной в специальном видении — «Видение о шоколаде». Это видение — одно из самых коротких, всего несколько строк. Носов описывает один эпизод из своей больничной жизни, когда его пришла навестить дочь и принесла «плиточку» шоколада. Когда он эту плитку разломил, то вместо шоколада увидел кал, и прокомментировал происшествие следующим образом: «Здесь, очевидно, показало на уверение, чем будет превращен в будущем веке грех сластолюбия» (с. 101).

Сама тема неминуемых наказаний за любое наслаждение «здесь», в реальной жизни, «там», куда душа человека попадает после его смерти, была взята Носовым из книг Священного Писания. Автор перефразирует стих Евангелия от Матфея: «**Имъ же бо судомъ судите судяъ вамъ и въ юже мѣру мѣрите возмѣрится вамъ**» (Мф. 7: 2)², превращая их в приговорку, в своеобразный лейтмотив не только в видениях, но и в письмах, когда поясняет своим корреспондентам причины казней, которым он был подвергнут за свои прегрешения, фразой о тождестве греху наказания за него: «**Имъ же образом согрешаете, темъ же и будете мучими**» (с. 76). Таким образом, даже известные христианские истины, такие как неизбежное наказание за грешную жизнь после смерти Носов интерпретирует по-своему, всегда подбирая для их иллюстрации факты или из своей жизни, или из жизни своих близких. Подобным образом трактуются и другие, собственно старообрядческие темы, такие как употребление чая, кофе, табака, использование электричества, автомобилей, патефонов и пр.

Тема греховности современной жизни, а особенно — достижений современной цивилизации также была этикетной для идеологии старообрядцев. В каждом видении, где затронуты эти темы («Тоскующие люди под елью», «Страдание от электропроводки» и др.), автор приходит к выводу, что научно-технические достижения следствием своим будут иметь общество, состоящее из материально благополучных, но нищих духом людей, обреченных на вечные страдания. Носов, как и все писатели-старообрядцы, считает, что человек, сосредоточенный на удовольствиях мирской жизни, по-

² Ср. также: «Еже бо аще сеет человекъ, то ожде и пожнетъ» (Гал. 6: 7) и др.

грязший в плотских радостях, неизбежно погубит свою душу. Писатель ставит перед своим читателем вопрос, ответ на который каждый должен дать сам: стоят ли временные радости скоротечной жизни навсегда утраченных радостей вечной жизни, вечного блаженства, которые ждут праведника после смерти? Свою мысль автор и доказывает конкретными примерами реальности Божьего Суда, в неизбежности которого он лично убедился во время странствий по «небесному пространству».

По стилю, темам, интерпретации биографического материала, по свободному обращению с библейскими сюжетами сочинения Носова близки к произведениям протопопа Аввакума, печатное издание «Жития» которого было в домашней библиотеке печорского старообрядца (издание Кожанчикова 1861 года). Отметим, что ссылки на «Житие» и пересказы отдельных эпизодов из него нередко встречаются в письмах к Е. И. Осташову и к Р. С. Носовой, а в сборнике № 10 есть и оригинальная редакция текста протопопа Аввакума³. Печорский книжник не ограничился простым копированием источника, а с помощью сокращений и пропусков ряда эпизодов создал вполне самостоятельную редакцию жизнеописания идеального святого, акценты в которой расставлены так, как он сам посчитал нужным. Так, например, он опустил первые страницы «Жития» и начал свою версию текста с «плача» Аввакума перед иконами после того, как во время исповеди блудницы возжелал ее. В этом «плаче» Аввакум кается в том, что он грешен потому, что на исповеди не удержался от греховных помыслов, и по этой причине недостойн иметь духовных детей. Сам эпизод с исповедью блудницы из текста выпущен не случайно: возможно, Носов не хотел компрометировать героя неблагоприятными фактами из его биографии. Далее текст «Жития» копируется без изменений: фрагмент о «видении» трех кораблей вводит в произведение этикетную тему покровительства Аввакуму высших сил. В результате такой редакторской «правки» сюжет жития стал более строгим, а образ главного героя — правильным. Отметим, что, рассуждая в письме № 4 к Е. И. Осташову о способах

³ В настоящее время этот сборник находится у дочери С. А. Носова Р. С. Носовой (1928 г.р.), которая по нашей просьбе прислала цифровые копии 11 сборников отца из ее домашней библиотеки. Кроме «Жития протопопа Аввакума» (Л. 15-52 об.), в этом сборнике много выписок по истории старообрядчества из «Старообрядческого календаря» за 1965, 1966, 1969, 1970 гг. со ссылками на фамилии таких известных исследователей, как П. Смирнов, Н. Ф. Каптерев и др. Исследованием этого списка «Жития» протопопа Аввакума мы планируем заняться в ближайшее время. Описание сборника см.: Мелихов 2013: 200-215.

борьбы с соблазнами, он в качестве примера приводит эпизод, в котором Аввакум жег на свечах свою руку (с. 146).

Анализ художественного своеобразия сочинений Носова показывает, что народная духовная литература второй половины XX в. в лице последнего представителя печорских книжников-старообрядцев — явление сложное, самобытное и требует внимательного и всестороннего изучения. Видения Носова носят ярко выраженную религиозно-дидактическую направленность, в них автор в доступной землякам форме излагает концепцию спасения души через веру. Видения помогают понять, насколько сильным и глубоким было проникновение христианского вероучения в сознание самого автора, формирование личности которого проходило в годы воинствующего атеизма. Ему, в отличие от печорских книжников XVIII-XIX вв., получавших знания в Пижемском и Цилемском скитах, пришлось самостоятельно, без наставников, овладевать сложнейшей религиозной литературой.

ЛИТЕРАТУРА

- Бидерманн, Г. (1996), *Энциклопедия символов*. Москва.
- Грушко, Е. А. / Медведев, Ю. М. (1996), *Энциклопедия славянской мифологии*. Сост. Е. А. Грушко, Ю. М. Медведев, Москва.
- Дьяченко, Г., прот. (1898), *Полный церковно-славянский словарь*. Сост. протоиерей Г. Дьяченко. Москва (репринт: 1993).
- Мелихов, М. В. (2005), *Печорский старообрядческий писатель С. А. Носов: видения, письма, записки*. Подгот. текста, вступит. статья и примеч. М. В. Мелихова, Москва.
- Мелихов, М. В. (2013), *Рукописные сборники печорского старообрядца С. А. Носова: сборник № 10*. В: Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук, 2013, № 2, 200-215.
- Тихонравов, Н. С. (1861), *Житие Аввакума им самим написанное*. Под ред. Н. С. Тихонравова, издание Д. Е. Кожанчикова, Санкт-Петербург.

ИОАННА ОЖЕХОВСКА
Варминско-Мазурский университет
(Ольштын)

Азбуки в книжных собраниях мазурских старообрядцев

Во время реализации проекта «Мультимедийный каталог памятников письменности старообрядцев, проживающих в Польше, как средство реконструкции феноменов исчезающих культур»¹ участники проекта не только готовили материалы для публикации в Интернете, но и занимались поиском книг из Войновского книжного собрания в частных книжных коллекциях староверов, в библиотеках и музеях.

Работа над каталогом началась с инвентаризации изданий Славянской типографии в Иоганнисбурге (ныне городок Пиш в Варминско-Мазурском воеводстве в Польше), инициатором создания которой был Павел Прусский — настоятель Войновского монастыря в Восточной Пруссии. В типографии печаталась литература учебного и богословского содержания. К организации типографии инок Павел приступил в 1859 году. Освоение печатного дела настоятель поручил своему лучшему ученику Константину Голубову. Семнадцатилетний юноша сначала помогал владельцу, но вскоре стал настоящим мастером, а затем и хозяином типографии. В своей издательской карьере он исполнял обязанности наборщика, печатника и корректора, а впоследствии стал также автором многих произведений, в том числе полемических статей в журнале *Истина*. После отъезда Павла Прусского из Войнова в 1867 году и перехода в единоверие, К. Голубов переехал в Псков, где продолжил свою книгоиздательскую деятельность (Вознесенский/ Мангилов/ Починская 1996: 37-38). Из составленного Э. Иванцем (Iwaniec 1976: 229-237) списка книг, напечатанных в Славянской типографии в 1860-1868 гг., участникам проекта удалось обнаружить большинство в разных местах — в монастыре в Войнове, в Краеведческом музее в Пише, в Национальной библиотеке в Варшаве, в Пушкинском доме в Санкт-Петербурге, в древнехранилище Лаборатории археографических исследований Уральского Федерального университета в Ека-

¹ «Multimedialny katalog zabytków piśmiennictwa staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce jako narzędzie odtwarzania fenomenów ginących kultur», грант Национального научного центра № 2011/01/B/HS2/03201.

теринбурге, в частных коллекциях. В числе прочих изданий Славянской типографии Э. Иванец указывает две азбуки: «Учебную азбуку» (1863 или 1864 года издания) и «Начальное учение человеком хотящим учиться книг божественного писания». До сих пор ни один из экземпляров азбук иоганнисбургского происхождения не был обнаружен и описан в научной литературе. Участники проекта надеялись на ценные находки во время своих археографических экспедиций, поэтому с особым интересом просматривали сохранившиеся в коллекциях азбуки.

Интерес к старообрядческим азбукам вытекает из желания узнать и понять менталитет и образ жизни русской общины, оказавшейся в результате религиозных гонений за границами отечества. Рижский коллекционер букварей и азбук Юрис Цыбульс особо подчеркивает значение первых учебных книг для общества: «В букваре, как в капле воды, — пишет собиратель, — отражаются и требования и уровень эпохи. Он наглядно показывает, как у народа «работает голова» и как он думает о будущем своих детей» (цит. по: Гайдель 2005). То, что церковнославянская азбука оставляла заметный след в жизни молодого человека, подтверждают историки педагогики: «Научиться читать, не выучив буквально наизубок азбуки, было невозможно» (Каптерев 1915: 66).

Азбука интересна как элемент книжности, выполняющий функцию приобщения детей к самому важному элементу духовной культуры — к вере. Азбука, как своеобразный жанр светско-религиозной литературы, кажется особенно интересной на фоне других литературных жанров, так как в ней наиболее вероятно появление трансформаций текстов, изложенных в богослужебных книгах.

В условиях «заката» старообрядческой книжной культуры на Мазурах возникает необходимость интенсифицировать ее исследования, так как «носители подлинных древних традиций уходят; культура, еще недавно достаточно полно сохранявшаяся, размывается буквально «не по дням, а по часам», поэтому «изучение кириллической книги... в старообрядческих районах — задача максимально срочная» (Поздеева 2008: 318). Это особенно важно по отношению к азбукам, которые издавались тоненькими брошюрами в мягкой обложке и быстро «зачитывались» в детских руках.

В электронном каталоге библиотеки Варминско-Мазурского университета помещены азбуки, которые удалось обнаружить во время археографических экспедиций: три экземпляра азбук из Войновского монастыря и пять экземпляров из частных коллекций, которые до

сих пор бережно хранились потомками старообрядцев. Из восьми обнаруженных экземпляров пять — это единоверческие издания.

12 февраля 1820 года Синодом был подписан указ об открытии в Москве единоверческой типографии, которая, как известно, печатала книги не только для единоверцев, но удовлетворяла также потребности старообрядцев (Починская 2001б: 150). Не исключено, что единоверческие издания попадали на Мазуры вместе с миссионерами из России, пытавшимися вернуть старообрядцев в лоно церкви. Удивляет присутствие единоверческих азбук в последней цитадели федосеевцев в Польше — в Войновском монастыре.

Войновский монастырь уже несколько десятилетий не выполняет ни сакральных функций ни функций учебного заведения. Просветительская работа велась здесь только до 1935 года, когда обучение церковнославянскому языку было запрещено гитлеровскими властями. После 1945 года, когда Мазуры оказались в составе Польши, официального запрета на преподавание религии не было, но не было уже и желающих осваивать азы церковнославянского языка (Iwaniec, 1988: 41).

Молчаливыми свидетелями прежней просветительской деятельности монастыря являются оставшиеся азбуки. В монастыре в отличном состоянии, без утрат сохранился один полный экземпляр пособия (далее — А1).

Азбука А1 с заглавием на обложке — *Азбука начальное учение человека хотящим учиться на книгах вечвечнаго писания* — содержит следующие выходные данные: *напечатана на тиснении в Москве при святом Троицком введенской церкви, в типографии единоверцев. в лето от сотворения мира 7415 и рожтва же по плоти в слова 1133 мца марта в 1 день (30 марта 1907)*. О массовой продукции азбук свидетельствует информация о восемнадцатом тиснении (издании) пособия из образца экземпляра напечатанного 15 октября 1860 года.

Тетрадь А1 состоит из 25 листов в мягкой обложке. Набор: 15 строк с колонтитулом. Шрифт: 10 строк = 90 мм. Орнамент: 3 заставки с 3 досок, обрамление и концовка на обложке. Печать в две краски. Сигнатуры посередине нижнего поля первых листов тетрадей и фолиация в правом нижнем углу листов — кириллическими цифрами. На верхнем правом углу обложки наклеена польская марка «Poczta Polska, 15 zł, wywalczymy trwałą pokój». В книжке сохранилась запись владельца азбуки карандашом — *Именем Господним Благослови оче (лист боб.)*.

Структура и содержание А1 частично совпадает со структурой и содержанием азбуки, изданной Яковом Железниковым в Клинцах

в 1787 году. Подробное описание этой пособия Андреем Вознесенским (Вознесенский 1996: 67) позволяет провести сопоставительный анализ этих двух изданий. Сходства и различия представлены в таблице 1.

Таблица 1.

Листы	Азбука 1787 года (типография в Клинцах)	Листы	А1 (Азбука 1907 года, типография при Свя- той Троицко- Введенской церкви)
обложка	не сохранилась	обложка	АЗБУКА НАЧАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ ЧЕЛОВѢКѢ ХОТЯЩИМЪ УЧИТИ СЯ КНИЖЪ БЖТВЕН- НАГО ПИСАНІА
1	не сохранился	1	НАЧАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ ЧЕЛО- ВѢКѢ ХОТЯЩИМЪ УЧИТИ СЯ КНИЖЪ БЖТВЕН- НАГО ПИСАНІА ВО ИМА ОЦА ... БЖЕ К ПОМОЩЬ МОЮ ...
1об.	не сохранился	1об.	Заглавныя буквы Строчныя буквы
3-4	Слоги двописменнии и трописменнии	2-4	Слози двописменнии Слози трописменнии
4об.	Названия букв	4об.	Азъ а бѣки б ...
5-6	Слоги имен под титлами	5-6	Слози именъ под титлами
6	Число церковное	6	Число церковное
6об.	Имена просодиям	6об.	Имена просодіамъ
6об.	Выходные сведения	25	Выходные сведения
7-7об.	отсутствуют	7-7об.	Поклоны приходямыя и исходямыя, въ цркви и въ домѣхъ
8-10об.	За молитв св.отец. Слава тебе боже наш Боже очисти мя грешнаго Царю небесный утешите- лю Трисвятое Слава отцу и сыну Пресвятая троице поми- луй Отче наш От сна востав Приидите поклонимся	8-10об.	Молитвы учтвенныя За мѣтвъ стѣхъ Оцъ ... Слава тебѣ бже нашихъ ... Бже очисти мѣ грѣшнаго Црю небны оутѣшителю ... Стѣи бже, стѣи крѣпкѣи Слава Оцъ и сѣу ... Престѣа трѣце помилуй насъ Оче нашихъ ... О инѣ корѣвѣхъ ... Приидите поклонимся
10об	Псалом 50-й		Псаломъ, ѿ.

Листы	Азбука 1787 года (типография в Клинцах)	Листы	А1 (Азбука 1907 года, типография при Свя- той Троицко- Введенской церкви)
11об.- 12об.	Исповедание веры 1-го и 2-го соборов	12об.- 13об.	Исповѣданіе правослѣвныа вѣры, перваго собора. Втораго собора.
13-14	Богородице дево Достойно есть Господи иусе христе Ослаби, остави, отпусти	14-14об.	Архангльское поздравленіе престѣлн кѣтк. Бѣе дѣо радѣнеа... Достойно ѣсть... Гдн ѿ хрѣте... Слави, шѣтави, шѣстѣн...
14-16об.	Молитвы перед обедом, по обеде, пред вечерю, по вечери, Честнейшую херувим, на сон грядущим, задостой- ник.	15-17об.	Млтва прѣ ѡбѣдомъ По ѡбѣдѣ Млтва прѣ вѣчерю По вѣчерн Честнѣйшю херѣвн ^н Млтва на сѣ градѣцн ^н За достойникъ
	отсутствуют	18-19	Молитва Ненавѣдѣнцнх ѿ ѡбнѣдѣнн ^н насъ прѣстѣн
	отсутствуют	19об.-20	Млтва къ своему ангѣлу хра- нителю
	отсутствуют	20об- 22об.	Заповѣдн
	отсутствуют	23-24об.	Азбучный акростих
	6об.	25	Выходные сведения

Часть букваря А1, начиная с листа 1-го по 16об. (17об.), повторяет издание 1787 года (в рассматриваемом клинцовском издании 1-й и 2-й листы отсутствуют, но нет оснований сомневаться в их соответствии началу азбуки А1).

С одной стороны, составители пособия опирались на проверенный образец, но с другой — в азбуку были внесены добавочные разделы (азбучный акростих, десять заповедей). Их наличие в А1 говорит о компилятивном характере букваря.

Азбучный акростих, известный как «Азбука толковая о Христе» или «Христова азбука», помещенный в А1, представляет собой точную копию стихотворной азбуки, опубликованной в первом печатном «Букваре» Ивана Федорова в 1574 году². Этот алфавит встречается во многих других изданиях, в том числе и в «Азбуке»

² <http://litopys.org.ua/fedorovych/bf.htm>

Бурцова 1637 года. Еще одной составной частью азбуки являются десять заповедей, которые приводятся в изданиях «Азбуки Бурцова, в «Букваре» иеромонаха Кариона Истомина (1696 г.) и в «Букваре» Федора Поликарпова-Орлова 1701 г. (Мумрикова 2009).

В азбуке помещены также предписания вербального и невербального поведения во время приветствий и прощаний, т.е. азы конфессионального этикета (Поклоны приходнымъ и исходнымъ, къ цркви и къ домѣхъ). Старообрядцы при встречах «по-заученному клали друг перед другом низкие поклоны» (Мельников 1956, 1: 8) и никогда не начинали разговора, «прежде чем обряд исполнили», т.е. «сотворили уставные метания», малые земные поклоны, для исполнения которых становились на колени, кланялись, но не челом до земли, а только руками касаясь положенного впереди подручника, а за неимением его — полы своего платья (Мельников 1956, 2: 34). Данное издание азбуки находим также в частных коллекциях двух старообрядческих семей (А4 и А8). Не исключено, что в начале века существовала возможность выписать книги из Москвы или беспрепятственно вывезти их из России и ввезти в Восточную Пруссию.

Второй экземпляр монастырской азбуки (далее А2) — неполный. Обложка азбуки А2 такая же, как обложка А1, однако пособия отличаются набором тетрадей и листов. В экземпляре А2 только 8 листов, сходных по содержанию с первыми восемью листами А1, за ними следуют вклеенные из другого экземпляра листы 2. и 7.

Сравнение шрифтов и расположения букв, слогов и слов в тексте доказывает, что экземпляры А1 и А2 принадлежат к разным изданиям. Однако одинаковое обрамление на обложке, ломбард на листе 1об., заставки на листах 4об. и 7. позволяют предполагать, что обе азбуки изданы в одной и той же типографии, с использованием того же шрифта и орнаментов и одинаковым расположением текста на странице. Незначительные различия касаются начертания некоторых диакритических знаков, букв (например, он широкого) и расположения текста в строках. Предположительно, А2 вышла из той же московской типографии при Святой Троицко-Введенской церкви. Из-за отсутствия последних страниц с выходными данными, а также сравнительного материала (других изданий типографии) остается открытым вопрос о времени печати (тиснения).

Листы, вклеенные в А2, происходят из другого издания, что исключает возможность ошибочной сшивки тетрадей в типографии; скорее всего, книга была неумело реставрирована в домашних условиях. Два листа, вшитых в А2, были взяты из другого, неизвестного

Таблица 2.

листы	A1 (Азбука 1907 года, типография при Святой Троицко-Введенской церкви)	листы	A5 (Азбука 1915 года, типография в Москве при Преображенском богадельном доме)
обложка	АЗБУКА НАЧАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ ЧЕЛОВѢКОВЪ ХОТѢЩИМЪ УЧИТИСЯ КНИЖЪ БЖТВЕННАГО ПИСАНІА	обложка	АЗБУКА ДЛД НАЧАЛЬНАГО УЧЕНІА
1	НАЧАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ ЧЕЛОВѢКОВЪ ХОТѢЩИМЪ УЧИТИСЯ КНИЖЪ БЖТВЕННАГО ПИСАНІА ВѢ ИМА ОЦА ... БЖЕ КЪ ПОМОЩЬ МОЮ ...	1	НАЧАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ ЧЕЛОВѢКОВЪ ХОТѢЩИМЪ УЧИТИСЯ КНИЖЪ БЖТВЕННАГО ПИСАНІА ВѢ ИМА ОЦА ... БЖЕ КЪ ПОМОЩЬ МОЮ ...
1об.	Заглавныя буквы Строчныя буквы	1об.	Заглавныя буквы Строчныя буквы
2-4	Слози двопіменніи Слози троепіменніи	2-4	Слози двопіменніи Слози троепіменніи
4об.	Ѣзи а буквы в ...	4об.	Ѣзи а буквы в ...
5-6	Слози именъ по читлаамъ	5-6	Слози именъ по читлаамъ
6	Число церковное	6	Число церковное
6об.	Имена прородіамъ	6об.	Имена прородіамъ
7-7об.	Поклоны приходнымъ и неходнымъ, въ цркви и въ домѣхъ	7-7об.	Поклоны приходнымъ и неходнымъ, въ цркви и въ домѣхъ
8-10об.	Млтки оутренніа За млткь стыхъ оцъ Слава тевѣ бже нашъ Бже очисти мѧ грѣшнаго Црю небныи оутѣшителю Стынъ бже, стынъ крѣпкѣи Слава оцѣ и снѣ Престѧлъ тѣце помилуй насъ Оче нашъ Ѫ сна востѧкъ Прѣидите поклонимся	8-10об.	Млтки оутренніа За млткь стыхъ оцъ Слава тевѣ бже нашъ Бже очисти мѧ гре- шнаго Црю небныи оутѣшителю Стынъ бже, стынъ крѣпкѣи Слава оцѣ и снѣ Престѧлъ тѣце помилуй насъ Оче нашъ Ѫ сна востѧкъ Прѣидите поклонимся
10 об.	Ѳаломхъ, ѱ.	10 об.	Ѳаломхъ, ѱ.
12об.- 13об.	Исповѣданіе православныхъ вѣры, перваго еокора. Втораго еокора.	12об.- 13об.	Исповѣданіе право- славныхъ вѣры, перваго еокора. Втораго еокора.
14-14об.	Архїгельское поздравленіе престѣки кѣѣ Бже дѣо радѣнѣа догѣйно ѣтитъ	14-14об.	Архїгельское поздравленіе престѣки кѣѣ Бже дѣо радѣнѣа догѣйно ѣтитъ

листы	A1 (Азбука 1907 года, типография при Святой Троицко-Введенской церкви)	листы	A5 (Азбука 1915 года, типография в Москве при Преображенском богаделенном доме)
	Гдн ѿе хрѣтѣ Сѣлаки, ѡстѣки, ѡпѣти		Гдн ѿе хрѣтѣ Сѣлаки, ѡстѣки, ѡпѣ- ти
15-17об.	Млѣтка прѣ ѡбѣдомѣ По ѡбѣдѣ Млѣтка прѣ вѣчерею По вѣчерн Чѣтнѣйшю херѣви ^м Млѣтка на сѣ градѣци ^м За доетѣйникѣ	16об.-20	Млѣтка прѣ ѡбѣдомѣ По ѡбѣдѣ Млѣтка прѣ вѣчерею По вѣчерн Чѣтнѣйшю херѣви ^м Млѣтка на сѣ градѣци ^м За доетѣйникѣ
18-19	Ненавѣдѣцих ѿ ѡбѣдѣци ^м насѣ простѣи	15-16	Ненавѣдѣцих ѿ ѡбѣдѣци ^м насѣ простѣи
19об.-20	Млѣтка къ своему ѡнѣлу хранителю	20об.	Нравѡучѣнѣе вѣснѣла вѣ- ликаго. ѿзѣ предѣловѣла граммѣтникѣ ѡснѣфа патрѣарха, ѡнѣ ѿ
20об- 22об.	Зѣповѣди	22-22об.	Сѣ крѣстномѣ знѣмѣнѣи Кѣкѡ крѣтѣи лице своѣ
23-24об.	Азбучный акростих	23	ѡ мѣтѣкѣ ѿвокой
25	Выходные сведения	24об.	Выходные свѣденѣя

В старообрядческой азбуке отсутствует текст Десяти заповедей. Прежде Десять заповедей Ветхого завета печатались во многих азбуках, например в учебнике Спиридона Соболя (1696), Василия Бурцова (1634), Кариона Истомина (1694), Федора Поликарпова-Орлова (1701) и многих других (Мумрикова 2012). Однако размещение в учебниках для детей Декалога не всегда приветствовалось старообрядцами. Не исключено, что заповеди исчезли из букварей по вине Луки Гребнева. Печатника смущали заповеди «не прелюбодействуй» и «не пожелай жены ближнего своего». Он считал, что книги, предназначенные прежде всего для детей, не должны затрагивать сложных вопросов брака и половой жизни (Починская 2008). На этой почве возник конфликт между Лукой Гребневым и управляющим типографией Горбунова при богаделенном доме Р. И. Кистановым. Разногласия привели к тому, что Гребнев уехал из Москвы и вернулся в родную Вятку, где довольно быстро наладил выпуск книг в официально разрешенной типографии. Азбука стала первым изданием, напечатанным в Старой Тушке и вышла в свет тиражом четыре тысячи экземпляров. Все книги предназначались

для организованной при молитвенном доме школы (Семибратов 2005: 97).

Вместо заповедей, азбучного акростиха и молитвы ангелу-хранителю в азбуке помещена картинка, иллюстрирующая фундаментальное обрядовое различие между православием и древним благочестием — двоеперстие (см. фото).



Рисунок иллюстрирует текст Иоанна Златоуста о том, как правильно осенять себя крестом. Но так как в тексте нет сведений о способе перстосложения, авторы были вынуждены использовать графическое изображение. Азбука давала детям, обучающимся «книг священного писания», представление о догматических различиях между старообрядцами и «никонианами», официальной православной церковью. Не исключено, что в аспекте религиозной догматики это была основная и единственная информация, усваиваемая старообрядцами из азбуки. Первая польская исследовательница истории и быта мазурских староверов Эмилия Сукертова-Бедравина после Второй мировой войны организовала полевые экспедиции в старообрядческих деревнях. В одной из своих статей она сообщает о разговорах с местными староверами, в том числе о конфессиональных различиях между старообрядцами и «никонианами» следующее:

Kiedy w 1949 r. wybrałam się do ówczesnego 82-letniego zdiecinniałego «starika», który zmarł wiosną 1951 r., na zapytanie, na czym polega różnica między wyznaniem staroobrzędowców a religią prawosławną, starzec podniósł w górę dwa palce: wskazujący i serdeczny, pozostałe trzy przycisnął do dłoni, tłumacząc mi, że to jest rzekomo najważniejsza różnica: sposób żegnania się (Sukertowa-Biedrawina 1961: 58).

В частной коллекции была обнаружена азбука без выходных данных, которая на основе шрифта и заставок была идентифицирована как гребневское издание из Старой Тушки (1908-1915).

Азбуки А5 московского издания и А7 старотушкинского издания до 15 листа не различаются ни содержанием, ни расположением текста. С 15 листа при том же содержании заметны отличия в организации текста: в старотушкинском издании текст дается в сокращенном виде. Наиболее существенные различия в организации текста указаны в таблице 3. Хотя структура азбук и подбор текстов, т.е. их содержание, одинаково, оба экземпляра различаются.

Таблица 3.

А5 (Москва)	А7 (Старая Тушка)
16об. <i>Ѡче наши гди до конца</i>	16об. <i>Ѡче наши</i>
16об. <i>Млѣтка по Ѡвѣдѣ</i>	16 об. по Ѡвѣдѣ гла- голи
17. <i>И ѡ поклѡнѡвх ѣ ѿокою млѣткою</i>	16об. <i>И поклѡнѡвх, ѡ</i>
17-17об. <i>Слава и нѣѣ, Гди помилѡи, ѡ, гди клги. За млѣтки прѣчтѡм ти мѣре, и вѣѣхх стѣхх твоихх, гди ѿе хрѣте сие вѣи, помилѡи наеи, аминь.</i>	17. <i>Слава, и нѣѣ, и прѡча</i>
17об. <i>Млѣтка по вѣчерн</i>	17. <i>По вѣчерн</i>
18. <i>Чтѣнѣишѡю херѡвѣишх, и славѣнѣишѡю конѣтнѡю еерѡфѣишх, вѣз ѡстѡнѣиѡ вѣа слова рѡждѡшѡю, сѡцѡю вѡцѡ тѡ велѣѡемх. и поклѡнх ѣ полѡх.</i>	17об. <i>Чтѣнѣишѡю херѡ- вѣишх. и прѡ.</i>
18об. <i>Слава, и нѣѣ. Гди помилѡи, ѡ, гди клги. За млѣтки прѣчтѡм ти мѣре, и вѣѣхх стѣхх твоихх, гди ѿе хрѣте сие вѣи, помилѡи наеи, аминь. И ѡ поклѡнѡвх ѣ ѿокою млѣткою</i>	17об. <i>Слава, и нѣѣ. Гди помилѡи, ѡ, гди клги. и поклѡнѡвх, ѡ.</i>
20об. <i>Свѣтѣиѡ свѣтѣиѡ, нѡвыи ѡранѡе, слава во гди на тѣвѣ возѡи. лѡкѡи нѡнѣ и вѡеѡиѡ сѡне, ты же чтѡл краѡѡиѡ вѣе, ѡ вѡртѡниѡ рѡчѡвѡ твоѡ- гѡ.</i>	
23. <i>без аминь на конце</i>	22. <i>слова Иоанна Зла- тоуста — законченные словом аминь.</i>



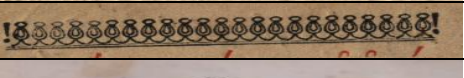
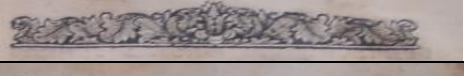


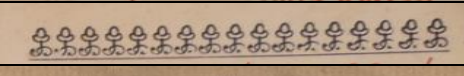

В Войновском монастыре сохранились отдельные листы (4, 5, 7, 11, 12, 13) еще одной азбуки (А3). Сохранность листов плохая. Все листы пожелтевшие, с разрывами, с потертыми краями или с утратами фрагментов текста по краям.

Текст на сохранившихся листах А3 такой же, как и на аналогичных листах А1. Однако заставки и различия в расположении текста на страницах это пособие от А1 и А2. Заставка на листе 7-м совпадает с заставкой из альбома орнаментики типографии Луки Гребнева (Починская 2001а), что позволяет отнести А3 к изданиям одной из типографий этого печатника. Однако без сравнительного материала не представляется возможным определение места и времени печати. Наиболее правдоподобным местом издания, по-видимому, является типография в Дергачах, но нельзя исключить и другие типографии. К сожалению, не сохранились листы 16. и следующие, которые во всех исследованных нами азбуках различались.

Так как во всех обнаруженных нами экземплярах (также неполных) азбук сохранился лист 7 с заставкой (перед текстом *Поклоны приходным ѿ ѿходным, в цркви ѿ в домѣхъ*), стало возможным их сопоставление. Все заставки представлены в таблице 4.

В единовременных изданиях (А1, А2, А4, А6, А8), независимо от года издания, употреблены те же заставки. Иные орнаменты использованы в дергачевском, старотушкинском и московском экземплярах.

Таблица 4.

	Типография	Заставка (7л.)
A1	Типография при Святой Троицко-Введенской церкви, 1907	
A2	Типография при Святой Троицко-Введенской церкви, ?	
A3	Дергачи (1900-1905), ?	
A4	Типография при Святой Троицко-Введенской церкви, 1907	
A5	Типография в Москве при Преображенском богаделенном доме, 1915	
A6	Типография при Святой Троицко-Введенской церкви, 1903	
A7	Старая Тушка (1908-1915) ?	
A8	Типография при Святой Троицко-Введенской церкви 1907	

Сохранившиеся азбуки позволяют сформулировать положение о различиях и сходствах старообрядческих и единоверческих азбук, изданных в начале XX века:

1. В старообрядческих изданиях помещены тексты, которых нет в изданиях единоверческих: *Нравоучение Василия Великого из предисловия грамматики Иосифа патриарха; О кресномъ знамени Иоанна Златоуста.*
2. В старообрядческих изданиях помещен рисунок ладони с характерным «староверческим» двоеперстием.
3. В единоверческих изданиях возможны главы, содержащие десять заповедей и азбучный актростих, которых нет в старообрядческих изданиях.
4. Трансформации не подвергается собственно учебная часть азбуки (с буквами, слогами, числами, диакритическими знаками). Она и в единоверческих, и в старообрядческих изданиях имеет такую же структуру и содержание.

Можно предположить, что выявленные различия в содержании азбук не затрагивали сущности догматов, и поэтому единоверческие издания беспрепятственно использовались в мазурской старообрядческой общине. Довольно большое количество разных изданий начала XX века свидетельствует о свободном доступе к книгам и возможности покупки азбук из разных источников.

К сожалению, нам не удалось обнаружить азбук из Славянской типографии в Иоганнисбурге. Возможно, отдельные экземпляры учебников, изданных в Пруссии, сохранились в российских книжных коллекциях, на что надеются участники проекта.

ЛИТЕРАТУРА

- Вознесенский, А. В. (1996), *Старообрядческие издания конца XVIII — начала XIX века. Введение в изучение.* Санкт-Петербург.
- Вознесенский, А. В. / Мангилев, П. И. / Починская, И. В. (1996), *Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918).* Материалы к словарю. Екатеринбург.
- Гайдель, И. И. (2005), *Из истории российского образования.* Москва, Федеральное государственное учреждение «Научно-исследовательский институт информационных технологий и телекоммуникаций Информика». Электронный документ. URL: <<http://www.edu.ru/db/portal/e-library/00000050/00000050.htm>>. [Доступ 11.01.2012]
- Каптерев, П. Ф. (1915), *История русской педагогики,* Петроград.
- Мельников, П. И. (1956), *В лесах.* Кн.1, 2. Москва.

- Мумрикова, Л. И. (2009), *От светского букваря к православному. Или наоборот?* Электронный документ. URL: <<http://www.bogoslov.ru/text/413973.html>>. [Доступ 17.02.2012]
- Поздеева, И. В. (2008), *Назад в будущее. Об итогах обсуждения статьи В. В. Керова на конференции и в Археографической лаборатории*, [в]: Традиционная книга и культура позднего русского средневековья, Часть 2, История, книжность и культура русского старообрядчества, Ярославль-Ремдер, 312-321.
- Починская, И. В. (2001а), *Из истории старообрядчества Вятского края. Федосевцы (вторая пол. XVIII — нач. XX вв)*. Электронный документ. URL: <www.eunnet.net/books/oldb3/chapter2/tekst.html>. [Доступ 26.01.2008]
- Починская, И. В. (2001б), *Из истории организации единоверческой типографии в Москве*, [в]: Уральский сборник. Культура. Религия. Екатеринбург 2001, Вып. 4, 143-151.
- Починская, И. В. (2008), *Старообрядческое книгопечатание*. Электронный ресурс. Режим доступа: [26.01.2008] <<http://virlib.eunnet.net/oldbelief/main/ch1/index.htm>>.
- Семибратов, В. К. (2005), *Л. А. Гребнев — просветитель, типограф, книжник*, [в]: Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археологии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья. Мир старообрядчества. Вып. 5, Ярославль: Ремдер. Электронный документ. URL: <<http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/67-1-0-600>>. [Доступ 21.10.2008]
- Iwaniec, E. (1976), *Wydawnictwa „Drukarni Słowiańskiej” («Славянская типография») na Mazurach w latach sześćdziesiątych XIX stulecia*, [w]: Slavia Orientalis, XXV, Nr 2, 229-237.
- Iwaniec, E. (1988), *Język i piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie w kulturze staroobrzędowców na ziemiach polskich*, [w]: Roczniki humanistyczne, Tom XXXVI, zeszyt 7, 33-43.
- Katalog zabytków piśmiennictwa staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce*. Электронный документ. URL: <<http://dlibra.bg.uwm.edu.pl/dlibra/collectiondescription?dirids=8>>. [Доступ 24.04.2014]
- Sukertowa-Biedrawina, E. (1961), *Filiponi na ziemi Mazurskiej*, [w]: Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 1, 39-67.

АЛЕКСАНДР ПАЛКИН
Лаборатория археографических исследований УрФУ
(Екатеринбург)

Единоверие в конце 1850-х – 1870-е гг.: основные тенденции развития¹

Единоверие на рубеже 50-60-х гг. XIX в. вступило в новую эпоху своего существования. Однако изменения, ознаменовавшие новый этап развития единоверия, были весьма неоднозначными. С одной стороны, была прекращена практика массового насильственного насаждения единоверия, а с другой стороны, законодательная база, делопроизводственная практика (Ершова 1999: 127-128, 136, 138) и кадры (прежде всего, церковные), определявшие государственное отношение к старообрядчеству и единоверию, остались, по сути, прежними. Речь идет, прежде всего, о епархиальных архиереях и составе Св. Синода, где определяющую роль играл до 1867 г. митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) — известный консерватор, непримиримый противник старообрядчества, настоящий человек николаевского времени. Однако в связи с началом либеральных реформ, а также вновь сложившимися конфессиональными обстоятельствами (появлением Белокриницкой иерархии) требовалось скорректировать прежнюю политику в отношении старообрядчества (прежде всего, поповцев) и единоверия. С конца 1850-х гг. постепенно начинает формироваться новое отношение правительства к староверию, что, однако, не означало прекращения притеснений и гонений. Таким образом, две тенденции существовали параллельно, причем новые отношения медленно вытесняли старые.

Изначально новый император не планировал серьезно менять сложившуюся систему отношений к «раскольникам», находя ее достаточно справедливой и находящейся в духе «евангельского учения и любви христианской». Подтверждением этого может быть опечатание Александром II рогожских алтарей (Юхименко 2005: 35-45).

¹ Статья подготовлена в рамках реализации гранта Правительства РФ по привлечению ведущих ученых в российские образовательные учреждения высшего профессионального образования и научные учреждения государственных академий наук и государственные научные центры Российской Федерации. (Лаборатория эдиционной археографии, Уральский федеральный университет). Договор № 14.А12.31.0004 от 26.06.2013 г.

Он полагал, что «неудобства, теперь оказывающиеся (старообрядцам. — *А. П.*), происходят не от самой системы действий в отношении раскольников, но от неточного и неправильного исполнения оной, происходящего или от неблагонамеренности исполнителей в низших инстанциях, или, может быть, и от неумышленности по недостаточному знанию многочисленных и разнообразных узаконений на счет раскола, в различное время и по разным ведомствам изданных». В связи с этим в 1858 г. император считал необходимым провести систематизацию распоряжений, касающихся староверов, и разослать на места точные инструкции (Собрание постановлений 1860: 792-793), однако окружение будущего царя-освободителя склоняло его отойти от «николаевских» методов борьбы с расколом (Братское слово 1893, 18: 660). Постепенный отход от прямого и жесткого преследования старообрядцев вместе с резким усилением и распространением Белокриницкой иерархии ставили под угрозу развитие и без того непрочного единоверия. Впрочем, единоверие не лишилось государственной поддержки: продолжали строиться храмы, а единоверцы имели более высокий статус, чем «раскольники».

«Новая система» в отношениях между государством и старообрядчеством (Извлечения 1882: 43-50) была намечена в январе 1858 г. императором Александром II, который подчеркивал отсутствие специальных исследований и статистических данных по расколу, что порождало «неправильное» суждение о расколе; непропорционально широкий круг действий Секретного комитета; необходимость ведения «раскольничьих» дел общим порядком, т.е. как для всех подданных Российского императора (Ершова 1999: 167).

Новая система подразумевала четкое разграничение полномочий в делах борьбы с расколом. Преследование староверов становилось прерогативой исключительно гражданской власти. Священникам запрещалось писать доносы светским властям. «Давнишние раскольники» не преследовались за мнения о вере, наказанию подлежали «совратители» православных в старообрядчество или староверы, допускаявшие «публичное оказательство» раскола. Для староверов вводилась своеобразная презумпция невиновности, когда преследование можно было начинать только после сбора достаточного количества доказательств (Собрание постановлений 1860: 832-835).

Воцарение Александра II ознаменовало собой постепенное сворачивание массовых репрессий и смягчение отношения правительства к староверам. Так, в 1858 г. по распоряжению императора суды на местах стали прекращать преследование старообрядцев по делам

о сводных браках². В 1859 г. митрополит Петербургский Григорий (Постников) писал архиепископу Олонецкому Аркадию (Федорову, бывшему пермскому архиерею), что «высшее правительство не желает употреблять против раскольников никаких принудительных мер», а также предписывает обходиться «...в распространении и укреплении веры без всякой помощи от гражданской силы»³.

При сохранении основных законодательных ограничений, с рубежа 50-х – 60-х гг. XIX в. в отношениях власти и старообрядчества начали происходить определенные сдвиги. Помимо уже упомянутого ослабления преследований, начался также очень важный процесс постепенного дарования староверам гражданских прав. Первый такой закон, принятый в 1863 г., предусматривал возможность занятия старообрядцами различных общественных должностей. Этот закон негативно отразился на состоянии единоверия, т. к. одним из средств давления на «раскольников», подталкивавших их на переход в единоверие, был запрет на занятие общественных должностей. С другой стороны, политика «просвещения» старообрядчества, весьма популярная в 1860-е гг. ставила своей целью противодействие расколу и его посягательствам на права православной церкви (Ершова 1999: 127-128).

В связи со становлением новой системы отношения к расколу в 1865 г. был упразднен институт Секретных совещательных комитетов по делам о раскольниках. Еще в 1820-е гг. эти комитеты были созданы в столицах, а с конца 1830-х гг. начали функционировать и в губерниях. Все следственные дела по «расколу» до передачи их в суд должны были рассматриваться упомянутыми комитетами. В суд же предписывалось передавать только те, где было явное «нарушение существующих законов, сопровождавшееся противодействием установленному порядку». Дела о «давнишних раскольниках», не совершивших никаких противозаконных действий, по доносам и т. д. должны были решаться комитетами без лишних задержек. Такой подход, с одной стороны, позволял разгрузить официальное делопроизводство, а с другой, — позволял преследовать «давнишних раскольников» внесудебным порядком, т. е. фактически развязывал руки правительству по отношению к староверам. В новых условиях их функция по координированию действий светской и духовной вла-

² РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 508. Л. 2об.

³ Там же. Д. 857. Л. 6.

сти оказалась невостребованной, скорее наоборот, существование комитетов значительно замедляло производство дел⁴.

В данный период важной чертой правительственной политики в отношении старообрядчества являлась ее противоречивость. Несмотря на то, что формально староверы не должны были преследоваться за свои убеждения, им запрещалось строить новые молитвенные здания (хотя легализовались молельни, устроенные до 1842 г.), звонить в колокола, печатать и распространять «раскольническую» литературу. Староверы находились под контролем полиции, которая, кроме всего прочего, ведала их метрическими записями. Продолжалась дискриминация старообрядческого населения в делах политических и судебных (Ершова 1999: 130-133). Впрочем, эти меры не могли заставить староверов, сумевших выстоять в николаевские времена, принять единоверие. Тем более, что одними репрессивными и дискриминационными актами власти не ограничивались. В связи с введением всеобщей воинской повинности в 1874 г. властям предписывалось регистрировать браки староверов. Тем самым они признавались действительными. Таким образом, в России впервые было официально введено гражданское бракосочетание (Смолич 1997, 2: 148), фактически в ряде случаев признававшееся и до этого (уральские староверы в правление Александра I подавали свои метрические записи в полицию, не прибегая к услугам православных священников, но при Николае I такая практика была прекращена). Для заключения законного брака старообрядцам больше не нужно было переходить в единоверие. Интересно отметить, что по распоряжениям 1876-1877 гг., посвященным вопросам землеустройства в северо-западных и белорусских губерниях, а также на территории царства Польского, старообрядцы и единоверцы обладали одинаковыми правами⁵.

К середине 1860-х гг. импульс, приданный единоверию в николаевские годы стал сходиться на нет. Для развития единоверия были необходимы яркие события, которые могли бы продемонстрировать его необходимость и укрепить его изнутри. В 1860-е гг. произошел целый ряд обращений ярких деятелей старообрядчества, что всколыхнуло как общества старообрядцев различных согласий, так и прессу, получившую возможность открыто обсуждать различные вопросы общественной и религиозной жизни. Влияние этих событий на существование единоверия было определяющим вплоть до первой половины 1870-х гг. и в некоторой мере ощущалось до 1890-х гг.

⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 35. Отд. 2. Д. 240. Л. 2–12.

⁵ ПСЗ. Собр. 2-е. Т. 51. № 55974; Т. 52. № 57872.

В начале 1865 г. несколько влиятельных лиц из состава Белокриницкой иерархии изъявили желание стать единоверцами. 23 июня 1865 г. состоялось присоединение к единоверию «австрийцев»: епископов Онуфрия Браиловского и Пафнутия Коломенского, священноинока Иоасафа, архидиакона Филарета, служившего у митрополита Кирилла и иеродиакона Мелхиседека (Калужские епархиальные ведомости 1865, 12: 333-334). В августе следующего 1866 г. приняли единоверие еще два служителя Белокриницкой иерархии: архимандрит Викентий и иеродиакон Геннадий (Калужские епархиальные ведомости 1866, 17: 534).

Наиболее значимым приобретением для единоверия стала фигура Павла Прусского (в миру Петр Иванович Леднев) (1821-1895). Он был настоятелем федосеевского монастыря в Войнове на территории Пруссии. Официально пост настоятеля Павел занимал с 1852 по 1867 г. Он сумел в довольно короткий срок привести монастырь к процветанию, показав себя как умелый администратор и сильный духовный деятель. Под руководством Павла монастырь стал известен, и его влияние охватывало огромную территорию от Сувалок до Петербурга и Волги (Iwaniec 1977: 122-124). Постепенно взгляды Павла эволюционировали от федосеевских к более умеренным поморским, а затем и к поповским, хотя Павел активно полемизировал с «австрийцами» (Ibid.: 125-127).

Оживленная полемика, которую вел беспокойный игумен Войновского монастыря стала одной из главных причин открытия Павлом собственной типографии, фактическим хозяином которой был его ученик Константин Ефимович Голубов (Чайков) (Iwaniec 2001). К. Е. Голубов был издателем и редактором и писателем, он переписывался с А. И. Герценом и Ф. М. Достоевским (Iwaniec 1977: 124). В 1867 г. после окончательного отъезда о. Павла из Войнова, Голубов принял единоверие и, получив разрешение российского правительства, переехал в Псков, где продолжил заниматься книгоиздательством. В Пскове он стал единоверческим священником, затем благочинным, занялся миссионерством (Iwaniec 1976: 69-70; Вознесенский/Мангилев/Починская 1996: 37-38, 59-60).

Переселение Голубова в Псков сопровождалось сложностями. Проблемы возникли в связи с неопределенностью статуса типографии Голубова, в которой печать осуществлялась «славянскими» буквами. Этот факт признавался митрополитом Филаретом положительным, поскольку издания, напечатанные церковнославянским шрифтом, пользовались популярностью у староверов, в то время как к книгам гражданской печати они относились с подозрением. Но

книгопечатание «славянскими» буквами являлось привилегией синодальной типографии. Возможность объединения голубовской типографии с единоверческой отрицалась вследствие нежелания единоверцев. По мнению московского митрополита, единоверческая типография «мирная, и их издания покупают раскольники; а если от нее будут выходить книги полемические, тогда раскольники будут чуждаться ее изданий; а вследствие сего раскольники найдут выгоду и получат побуждение заводить тайные типографии, которые при слабом действовании полиции, могут действовать ко вреду православия и единоверия» (Бродский 1905: 301). Выход из этого затруднения митрополит Филарет видел такой. Голубов должен подать прошение в Синод о разрешении устроить типографию для печатания «вразумляющих книг и статей» с тем, чтобы печатание происходило «более употребительными для предполагаемых читателей буквами... Св. Синод, кажется, мог бы допустить существование сей типографии на представленных условиях, по примеру единоверческой» (Ibid.: 302-303). Святитель Филарет решил, что можно допустить типографию Голубова на следующем положении: определенный репертуар и шрифт, подконтрольность двум «надзирателям из духовенства» (фактически цензорам) (Ibid.: 306).

Заслуживает внимания и оценка архипастырем известного миссионерского издания «Истина» и личности ее создателя, К. Е. Голубова: «Что касается до книжки «Истина», она благонамеренна, но язык и слог ее показывает писателя, который не получил правильного образования, и несколько образовал себя случайными средствами. Речь его частью неправильна, тяжела, неясна. Его дело взвесить свои силы, достанет ли их для действия на читателей христианско-философскими размышлениями, как доставало для действия на раскольников, рассуждениями, приличными к их понятиям и свидетельствами старопечатных книг» (Ibid.: 306-307). Впрочем, впоследствии Синод достаточно высоко оценил новый единоверческий журнал. Указами от 20 ноября 1868 г. за № 80 и от 5 сентября 1870 г. за № 52 он был рекомендован «как руководство в полемике с раскольниками», а практикующий миссионер о. Иоанн Коробкин называл его даже «лучшим руководством по борьбе с расколом» (Коробкин 1876: 21-23).

В 1866 г. Павел окончательно решил перейти в единоверие, установил контакты с принявшими единоверие австрийцами. Также ему удалось склонить на свою сторону часть братчиков. По приезду в Москву он осел в Никольском единоверческом монастыре, созданном на Преображенском кладбище в 1865-1866 гг., где непосред-

ственное влияние на него оказал митрополит Филарет. 25 февраля 1868 г., по прибытии всех 15 сторонников о. Павла в Москву они приняли единоверие. А уже через год о. Павел стал настоятелем Никольского монастыря на Преображенском кладбище (Душеполезное чтение 1866: 44; Сеницын 1896: 7-12; Об открытии единоверческого монастыря 1897) и занимал эту должность до конца жизни (Iwaniec 2001: 132-134). Интересно отметить, что в отличие от Иргизских монастырей, после обращения (точнее, «разорения») пришедших в запустение, обитель Преображенского кладбища была населена монахами извне (сторонниками Павла Прусского) и находилась под неустанным присмотром как со стороны духовных властей, так и со стороны благотворителей и жертвователей. Особо ценным пожертвованием стала библиотека А. И. Хлудова (см. о нем: Субботин 1882), ставшая достопримечательностью монастыря (Братское слово 1883, 2: 80-84). На протяжении четверти века монастырь и его настоятель играли важнейшую роль в распространении единоверия не только в Москве, но в других регионах Российской империи и даже за рубежом. Павел Прусский много ездил по стране, ведя миссионерскую деятельность среди старообрядцев. Он проехал почти всю европейскую часть России, а также пытался обратить в единоверие своих бывших братьев по вере, оставшихся в Пруссии (Донские ведомости 1879, 7: 264-271).

В 1869 г. по инициативе московских единоверцев, духовенства и ученых было принято решение об учреждении в Москве миссионерского братства, получившего впоследствии наименование в честь св. Петра митрополита. Братство было официально открыто в 1872 г. Никольский монастырь и братство св. Петра митрополита вели активную работу среди старообрядцев (Субботин 1869; 1873; 1898). Стараниями Павла Прусского обитель стала настоящим центром распространения единоверия. Многие из старообрядцев приглашались или приезжали сами изучать древние книги, собранные в монастыре (см., напр.: Братское слово 1895: 161-164). Часто в стенах монастыря устраивались диспуты между сторонниками единоверия и его противниками.

Активную миссионерскую деятельность вели не только члены братства св. Петра митрополита. В епархиях, где доля старообрядцев среди населения была высока, действовали особые миссии (например, в Пермской — 8 миссионеров, в Олонецкой епархии — 4), проводили беседы со староверами и приходские священники. Однако даже по официальным данным успехи «увещеваний» были невелики. Например, в 1866 г. было присоединено к церкви 2209

«раскольников» (не указано, сколько из них перешли в единоверие). Наибольшее число обращено в Пермской (394 чел.) и Оренбургской (489 чел.) епархиях (Православное обозрение 1868: 129). На снижение количества обращений повлияло и отсутствие необходимости переходить в единоверие для заключения брака. Правда, смешанные браки старообрядцев с единоверцами в некоторых случаях приводили к формальному росту единоверческой паствы. Известен даже случай, когда в 1861 г. священник пошел на канонические нарушения для совершения брака и присоединения старообрядки к единоверию⁶ (Палкин 2012в: 33-37).

Единоверие, получив поддержку в виде искренне присоединившихся крупных деятелей раскола, получило также и новый импульс для развития. Однако, говоря о событиях 1860-х гг. и отмечая их несомненное значение, не следует преувеличивать важность перехода группы старообрядческих иноков и священнослужителей для распространения единоверия в масштабах всей страны. Единоверие по-прежнему было крайне непопулярно в старообрядческой среде и испытывало достаточно серьезные внутренние проблемы.

В 1860-е – 1870-е гг. очевидной стала проблема подготовки кадров для служения в единоверческих приходах. Право единоверцев на избрание своих пастырей было сильно ограничено. Уровень образования единоверческих священников оставлял желать лучшего. Более того, они зачастую не знали специфики служения по старым обрядам, чем вызывали недовольство и многочисленные жалобы прихожан (Вруцевич 1883: 156, 158). Например, в Пермской епархии готовили «новопоставленных» единоверческих священников и дьяконов в Троицкой церкви г. Перми, что отвлекало ее причт от основных обязанностей и вызывало «неудовольствие в прихожанах». Показательно отношение одного из преемников архиепископа Аркадия (Федорова) — епископа (с 1872 г. архиепископа) Пермского Антония (Смолина). В жалобе 1870 г., поступившей на него от купца-единоверца первой гильдии И. Г. Марьина (старосты пермской Троицкой церкви), указывалось, что архиереем принято «за главное правило» назначать в единоверческие церкви тех, кто не смог окончить курс семинарии «по неспособности». Единоверческие приходы были местом «тяжкого подвига» священников, которым приходилось служить во враждебно настроенном старообрядческом окружении. Была распространена практика переводов священников, отслуживших 7 и более лет (хотя зачастую им приходилось служить по

⁶ ГАПК. Ф. 177. Оп. 1. Д. 777. Л. 1-28.

20 и 30 лет) в единоверческих церквях, на православные приходы «в награду за понесенные труды». На освобожденные места зачастую также назначались недоучившиеся семинаристы, для которых служение в единоверческом приходе было способом получить священнический сан и перейти впоследствии в православный храм. Нежелание священников служить в единоверческих церквях было вызвано их крайне бедным содержанием, поскольку прихожане, фактически «уклонившиеся в раскол», редко обращались к ним за исправлением треб. Нищета и «холодное» отношение прихожан приводили к тому, что некоторые единоверческие священники просили о переводе в православные церкви хотя бы на должность псаломщика⁷.

В данный период значительной выглядит разница между отношением самих единоверцев к единоверию и официальной церкви и тем, как это представлялось в печати. Церковные и миссионерские периодические издания последней трети XIX в. пестрят многочисленными случаями обращений из раскола в православие и единоверие. Зачастую об этом писали сами обращенные, показывая своим примером «дорогу в церковь» другим старообрядцам. Печатались заметки об освящении новых единоверческих храмов⁸ (Странник 1860: 113; Литовские ведомости 1878: 1114-1115; Борисович 1878: 246-247). Но, несмотря на большое количество публикаций, в периодических изданиях и брошюрах описывались, в основном, случаи перехода в православие или единоверие одного человека или небольших групп староверов (Коробкин 1876: 729-733; Сказание 1878; Братское слово 1883, 7: 324-344; id. 1883, 8: 394-411 и др.). Каждое такое событие фиксировалось и ему придавалось большое значение. Таким образом, власти пытались создать образ сильного официального православия (и единоверия как его части) и показать якобы ослабевающий раскол. Однако за пределами официальной хроники и душещипательных историй неофитов оставался «повседневный» протест десятков тысяч «неискренних» единоверцев.

Об отношении единоверцев к официальной церкви достаточно красноречиво говорят два примера. В 1864 г. единоверцы Черноисточинского завода Пермской губернии называли иерархию господствующей церкви «отпавшей от православия»⁹, а единоверцы г. Казани категорически не желали, чтобы православные священники преподава-

⁷ См., например: ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 314. Л. 4-9.

⁸ Об открытии церковей см.: РГИА. Ф. 797. Оп. 29. Отд. 2. Ст. 1. Д. 44, 45 (1859 г.).

⁹ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 68-69об.

ли Закон Божий их детям, однако были не против, чтобы этот предмет вели профессор Казанского университета И. М. Добротворский и профессор Казанской Духовной академии Н. И. Ивановский (Православный собеседник 1870: 263-266).

В условиях ослабления давления на старообрядчество и сворачивания практики насильственных обращений в единоверие по всей стране интенсифицировался процесс уклонения «единоверцев поневоле» в раскол, что подтверждается региональными материалами¹⁰ (Марков 1885: 11-26; Палкин 2012а: 11-13). Например, единоверцы 7 уездов Пермской губернии «почти целыми обществами» стали уклоняться в раскол. По сведениям бывшего чиновника пермской консистории М. С. Вруцевича, практически во всех единоверческих приходах Пермской губернии «единоверие существовало только на бумаге». Большинство единоверцев (в ряде случаев 90-95%) не причащались! (Вруцевич 1883: 156-157)¹¹ Этот отток был вызван рядом причин. Староверы чувствовали изменения в государственной политике (знали о «Наставлении по делам, до раскола относящимся» 1858 г.); правительство прекратило преследования сводных браков; старообрядцам было разрешено избираться на должности волостных начальников; стремительно распространялась Белокриницкая иерархия¹².

В некоторых случаях православные (или числящиеся православными старообрядцы) пытались использовать переход в единоверие в качестве возможности легально молиться по старым обрядам. Переходы из православия в единоверие были строжайше запрещены, однако на практике зачастую до суда не доходили, как, например, случаи в д. Санниковой Барнаульского округа Алтайских горных заводов в 1858 г. и в Оханском уезде Пермской губернии в 1863 г.¹³

Изменение условий на местах, выразившееся в некотором ослаблении давления властей на старообрядчество, привело к еще большей дифференциации уже сформировавшихся двух групп единоверцев: социальных низов (крестьяне, мастера, мелкотоварные производители, мелкие торговцы и т.п.) и социальных и интеллектуальных элит (купцы, бывшие старообрядческие «лже-иерархи» и «лже-попы», некоторые единоверческие священники и т.п.). Первые, в большинстве сво-

¹⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 17. Л. 1-38об.; Там же. Д. 53. Л. 30об.

¹¹ Например, в Черноисточинском заводе к 1868 г. из 2 тыс. единоверцев только 300 (или 15%) исповедовались и причащались. См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 832. Л. 7-7об.

¹² РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 508. Л. 1об.-2; ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 832. Л. 8-8об.

¹³ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Отд. 2. Стол 1. Д. 197. Л. 3-23; ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 830.

ем, загнанные в единоверие силой, при первой возможности старались уйти из навязанной им «никонианской» веры. В основном, это выражалось в пассивных формах протеста: непосещение служб, неисполнение христианских треб (крещения, венчания, отпевания) и обязанностей (исповеди, причастия) в официальной церкви; нередко — в прямом уклонении в раскол¹⁴.

Со второй группой ситуация несколько сложнее, что обусловлено неоднородностью происхождения ее участников. Часть из них также приняла единоверие под давлением, часть же сделала это более-менее добровольно. Важной чертой этой группы было желание улучшить положение единоверцев, а зачастую и староверов, с которыми многие из них не прерывали контактов и после обращения в единоверие. В этой интеллектуальной среде с начала 1860-х гг. разгорались споры о дальнейших судьбах старообрядчества и единоверия. Важнейшей чертой этих споров стало возрождение идеи создания единоверческого епископата, в связи с чем в старообрядческо-единоверческой среде появился ряд проектов¹⁵. Фактически было три главных проекта: московский, екатеринбургский и петербургский. Однако последние два проекта по сути дополняют или уточняют друг друга, представляя одно направление мысли, и нами рассматриваются как один проект Казанцева-Верховского (подробнее: Палкин 2012б: 66-72). Стоит отметить, что появление этих проектов, оформленных в виде прошений, не было неожиданностью для светских и духовных властей империи. В марте 1864 г. по высочайшему повелению в Синоде началось обсуждение вопроса о единоверческом епископе, в ходе которого была выработана консолидированная позиция, определявшаяся мнением митрополита Филарета (Дроздова) и не подразумевавшая возможности создания единоверческого епископата (Палкин 2010: 233-234). Мнение митрополита Филарета стало определяющим на протяжении более чем полувека. Консервативная, интеллектуально обоснованная и подкреплённая огромным личным авторитетом позиция нашла своих продолжателей и среди большей части иерархии РПЦ, и среди апологетов единоверия, не посвященных в архиерейский сан (о. Павел Прусский (Леднев), проф. Н. И. Субботин).

Интересно отметить, что помимо вышеупомянутой консервативной традиции в обществе и церкви довольно сильно было влияние реакционной позиции. Вплоть до последней четверти XIX в. большинство

¹⁴ См., например: ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 828, 866, 867, 868, 869 и др.

¹⁵ См. их тексты: РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 81. Л. 1-68об.

архиереев (не говоря о простых священниках) считали единоверие «тем же расколом». В церковной периодике и самих правилах митрополита Платона официально декларировалось неравенство единоверия с православием.

Для единоверия 1870-х гг. большое значение имел вопрос о т.н. «нуждах единоверия». «Нужды единоверия» — это набор требований, который, по мнению единоверцев, должен был укрепить их положение. «Нужды», фактически появившиеся едва ли не с самого начала существования единоверия и давно уже «витавшие в воздухе», документально были оформлены единоверцами только в 70-е гг. XIX в.

Интеллектуальная общественность заговорила о единоверии в связи с диспутами, проходившими в петербургском отделении Общества любителей духовного просвещения в 1873 г. Споры эти были о единоверии, его статусе и каноничности. В центре дискуссии встал вопрос о «клятвах» (проклятиях) собора 1667 г. и их противоречии с правилами единоверия. «Клятвы» издавна смущали староверов, желавших присоединиться к единоверию, смущали они и самих единоверцев. Но впервые в обществе за отмену клятв выступил не кто-то из единоверцев, а православный — Тертый Иванович Филиппов (1825-1899), публицист и литературный деятель. Тертый Иванович спорил с крупнейшими учеными и знатоками раскола: И. В. Чельцовым, И. Ф. Нильским, Н. И. Субботиным и др. Интересно отметить, что изданные тексты речей Т. И. Филиппова (хотел он того или нет) пользовались огромной популярностью среди старообрядцев и, вероятно, уверили многих из них в неканоничности единоверия и противоречии официальной церкви самой себе. Т. е. говоря о «нуждах единоверия», Филиппов невольно поддерживал староверов, а те использовали его произведения для споров с единоверческими священниками и православными миссионерами (Боченков 2004: 50-59). Подобное положение дел обнажило все изъяны единоверия как искусственного явления, плохо вписывавшегося в церковную структуру. В этих условиях единоверцы, надеясь на изменение своего положения, и сами начинают выражать свои интересы.

Поводом к последующей дискуссии послужили прошения оформленные «единоверцами, собравшимися из разных мест России» на Нижегородской ярмарке (1877, 1878 гг.) и московскими единоверцами (1878, 1879 гг.) (Церковный вестник 1878, 35: 17-18; Православное обозрение 1879, 3/11: 631-634). Их прошения содержали требования, направленные на сближение статуса единоверия с православием. Основными из них были следующие:

1. Богослужение по старым книгам или книгам, выпущенным единоверческой типографией в Москве. На местах пастыри нередко нарушали этот пункт, пытаясь вводить «новые» обряды (Московские епархиальные ведомости 1878, 4: 45-47; Майоров 2005: 76-85).
2. Изменение 5 пункта правил единоверия: разрешить принятие в единоверие, официально записанных в православие старообрядцев, если те не принимали таинства более 5 лет.
3. Изменение 11 пункта: приобщение таинств должно быть взаимным и беспрепятственным, т.е. требование уравнивания единоверия с православием.
4. Принятие в единоверческие школы и училища детей православных (опять требование уравнивания).
5. Отмена клятв соборов 1666-1667 гг. (постоянными их разъяснениями со стороны церкви единоверцы не удовлетворялись).
6. Разрешение помянуть монарха и его семью по старым (титул царя) или по новым синодальным формам (титул императора).
7. Призыв к миру и чтобы не было взаимной хулы. Очевидно, этот пункт тоже постоянно нарушался (О единоверии: 1-7)¹⁶.

Таким образом, «нужды единоверия» содержали требования не только большей свободы и независимости при сохранении единства с православной церковью, но и элементарные просьбы об исполнении уже достигнутых договоренностей, что свидетельствует о несоблюдении правил митрополита Платона самой церковью¹⁷.

«Нужды единоверия» вызвали широкий резонанс среди представителей церковной интеллигенции. Они получили негативные отзывы некоторых профессоров Духовных Академий (О единоверии: 1/7-43, 2/2-20, 3/1-24)¹⁸. Мнения профессоров стали основой для формирования общественного мнения по этому вопросу в печати в 1870-е — 1880-е гг. В церковной прессе доказывалось, что «нужды единоверия» и борьба единоверцев за свои права — это не более, чем происки «неискренних», «склонных к расколу» единоверцев, чуждающихся православной церкви (Православное обозрение 1878, 1/2: 323-332). В некоторых статьях утверждалось (кстати, небезосновательно), что единоверия больше «мнимого», чем «настоящего»,

¹⁶ *О единоверии*, б. м., б. г. (не ран. 1878), с. 1-7.

¹⁷ О том, что положение не сильно изменилось и через 30 лет, а единоверцев продолжали угнетать власти свидетельствует письмо единоверцев г. Николаева 1909 г. (Справочный фонд ЛАИ УрФУ. 1126/Пб).

¹⁸ *О единоверии*, (Пагинация 1) с. 7-43 (проф. Ивановский); (Пагинация 2) с. 2-20 (проф. Нильский); (Пагинация 3) с. 1-24 (проф. прот. Воскресенский).

что некоторые единоверцы не принимают благословения и не пускают архиереев в храмы (Церковный вестник 1883, 41: 6). Так, например, числившиеся единоверцами прихожане «благословенной» Никольской церкви г. Уральска не пустили к себе епархиального архиерея, инсценировав ремонт храма (Руководство 1882, 3/37: 39-41). В связи с этим пропагандировалась идея единства православной и единоверческой церковью, вследствие чего отрицалась необходимость отмены клятв собора 1666-1667 гг. (клятвы положены не на обряды, а на противящихся церкви, следовательно, на единоверцев не распространяются) (Руководство 1875: 156-162; Душеполезное чтение 1880: 430-432; Странник 1880: 215-216; Церковный вестник 1883, 10: 3-5).

«Нужды единоверия» явились толчком к консолидации единоверцев, начавших осознавать себя как особую религиозно-культурную группу, имеющую определенные общие интересы, главным из которых было преодоление пореформенного кризисного состояния единоверия. В 1860-е – 1870-е гг. начали формироваться основные направления внутри самого единоверия. Их представители полагали, что единоверие нуждается в более или менее серьезных реформах и уступках со стороны РПЦ, однако каждое направление видело свой путь выхода из кризиса. Можно выделить три основных течения единоверия: консервативное (во второй половине 1860-х – 1890-х гг. его главными представителями были о. Павел Прусский и о. Ксенофонт Крючков, таких же взглядов на единоверие придерживался и Н. И. Субботин), господствовавшее в течение всего XIX в.; радикальное (о. И. Т. Верховский), оформившееся в 1860-е гг.; а также реформистское (о. С. И. Шлеев), появившееся позже — в начале XX в. В данную классификацию намеренно не включены «неискренние единоверцы», т. е. староверы лишь формально приписанные к единоверию, а на деле не изменившие своей религиозной принадлежности. Подобное решение обусловлено тем, что последняя группа не считала себя единоверцами и не разделяла их интересов.

В ходе споров 1870-х гг. подтвердилось господство консервативного, лояльного государству и церкви единоверия, сохранявшееся до начала XX в. Известный апологет единоверия, архимандрит Никольского единоверческого монастыря о. Павел Прусский совместно с профессором Духовной Академии Н. И. Субботиным разработали свой проект выхода из кризиса¹⁹, впоследствии принятый за основу умеренной реформы единоверия в 1881 г. В целом, этот проект вы-

¹⁹ *О единоверии*, (Пагинация 4) (проф. Субботин), с. 7-14.

ражал чаяния официальной церкви, которая малыми и запоздалыми уступками пыталась удержать единоверие на плаву. Данное направление в литературе получило также название «миссионерского», поскольку его представители активно занимались проповедью среди староверов.

Чтения о «нуждах единоверия» явились своеобразной «лакмусовой бумажкой». Негибкая и консервативная реакция властей и церкви на попытки установления диалога представителями интеллектуальной элиты единоверия окончательно показала невозможность кардинального реформирования единоверия, еще больше усугубляла кризисные явления на местах. С конца 1870-х гг. единоверие вошло в состояние кризиса. Суть его в том, что к этому времени в развитии единоверия сложилась тупиковая ситуация. Оно не устраивало официальную церковь, потому что не обеспечивало весомого роста ее паствы за счет выходцев из числа старообрядцев, кроме того, синодальные иерархи в большинстве своем не доверяли самой идее единоверия, полагая, что Синод и так сделал слишком много уступок. (Руководство 1882, 3/40: 127-132) Старообрядцами же единоверие по-прежнему воспринималось как «ловушка». (Духовная беседа 1863: 209) Пути выхода из кризиса стали намечаться лишь после 1905 г., когда интенсифицировался процесс консолидации единоверческих элит, значительную роль среди которых играли сторонники реформирования единоверия.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГАПК — Государственный архив Пермского края, г. Пермь.
ГАСО — Государственный архив Свердловской области, г. Екатеринбург.
ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета, г. Екатеринбург.
ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи.
РГИА — Российский государственный исторический архив, г. Санкт-Петербург.
РПЦ — Русская православная церковь.

ЛИТЕРАТУРА

- Борисович, В., свящ. (1878), *Успехи единоверия между раскольниками Режицкого уезда*, [в:] Полоцкие епархиальные ведомости, 1878, №7, 246-247.
Боченков, В. (2004), *Истина историческая против истины миссионерской. К истории отмены клятв собора 1667 г.*, [в:] Церковь, вып. 6, 50-59.
Братское слово (1883), *Кролишковской единоверческой церкви священника Василия Семенова Дарендова повествование о том, как жил и что видел, будучи беспоповцем федосеева согласия, и как Божиим милосердием приведен к соединению со святою соборною апостольскою церковью*, [в:] Братское слово, 1883, № 7, 324-344; № 8, 394-411.

- Братское слово (1883, 2), *Открытие Хлудовской библиотеки в Никольском единоверческом монастыре*, [в:] Братское слово, 1883, № 2, 80-84.
- Братское слово (1893), *Одна из достопамятных речей императора Николая Павловича*, [в:] Братское слово, 1893, № 18, 660.
- Братское слово (1895), Павел Прусский, архимандрит. *Разговор со старообрядцем, указавшим на слова митрополита Платона о единоверцах: «дондеже вразумятся»*, [в:] Братское слово, 1895, № 3, 161-164.
- Бродский, Л. (сост.) (1905), *Письмо митрополита Филарета о принятии прусского подданного единоверца Константина Голубева в русское подданство и о дозволении ему перевести свою типографию из Пруссии в Россию. 17 марта 1867 г.*, [в:] Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821-1867 гг. (Собранные и снабженные пояснительными примечаниями Л. Бродским), Москва.
- Вознесенский, А. В./ Мангилев, П. И./ Починская, И. В. (1996), *Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701-1918). Материалы к словарю*, Екатеринбург.
- Вруцевич, М. С. (1883), *Раскол в Пермской губернии*, [в:] Отечественные записки, 1883, № 6.
- Донские ведомости (1879), *Из Нижне-Чирской станицы. Путешествие о. Изумена Павла Прусского*, [в:] Донские епархиальные ведомости, 1879, №7, Неофиц. отд., 264-271.
- Духовная беседа (1863), *Единоверие и раскол*, [в:] Духовная беседа, 1863, т. 17, № 7, 209.
- Душеполезное чтение (1866), *Открытие в Москве единоверческого монастыря на Преображенском кладбище*, [в:] Душеполезное чтение (Известия и заметки), 1866, т. 2, № 5, 44.
- Душеполезное чтение (1880), *Значение единоверия. Слово высокопреосвященнейшего Сергия, архиепископа Казанского, по освящении единоверческой церкви (говорено в Курской епархии)*, [в:] Душеполезное чтение, 1880, т. 1, № 4, 430-432.
- Ершова, О. П. (1999), *Старообрядчество и власть*, Москва.
- Извлечения (1882), *Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках при императорах Николае и Александре II, пополненные запискою Мельникова*. Лейпциг.
- Калужские епархиальные ведомости (1865), *О присоединении к православной церкви на правилах единоверия двух старообрядческих епископов с другими лицами*, [в:] Калужские епархиальные ведомости, 1865, № 12, 333-334.
- Калужские епархиальные ведомости (1866), *О присоединении к единоверию из раскола иеродиакона Геннадия и архимандрита Викентия*, [в:] Калужские епархиальные ведомости, 1866, № 17, 534.
- Коробкин, И., свящ. (1876), *Из пастырской деятельности священника харьковской Троицкой единоверческой церкви*, [в:] Духовная беседа, т. 2, 21-23.
- Коробкин, И., свящ. (1876), *Из пастырской деятельности священника харьковской Троицкой единоверческой церкви*, [в:] Духовная беседа, 1876, т. 1, 729-733, 751-758, т. 2, 21-23.
- Литовские ведомости (1871), *Освящение Ковенской единоверческой церкви*, [в:] Литовские епархиальные ведомости, 1871, Неоф. отд., № 24, 1114-1115.
- Майоров, Р. А. (2005), *Дискуссия по вопросу о форме приобщения Святых*

- Христовых Таин в московском Троице-Введенском единоверческом приходе*, [в:] Старообрядчество. История. Культура. Современность, т. 2, Москва, 76-85.
- Марков, С. (1885), *Сухиничские единоверцы*, Москва.
- Московские епархиальные ведомости (1878), *По поводу нововведений в некоторых единоверческих церквях*, [в:] Московские епархиальные ведомости, 1878, № 4, 45-47.
- О единоверии*, б. м., б. г. (не ран. 1878).
- Об открытии единоверческого монастыря (1897), *Об открытии Никольского единоверческого монастыря в Москве*. Историческая записка, Москва.
- Палкин, А. С. (2010), *Единоверие глазами архиереев РПЦ (XVIII — начало XXI в.)*, [в:] Православие в судьбе Урала и России: история и современность, Екатеринбург, 233-234.
- Палкин, А. С. (2012а), *К истории часовни в деревне Лая: из раскола в единоверие и обратно*, [в:] Материалы конференции «Мир истории: новые горизонты. От источника к исследованию», Екатеринбург, 11-13.
- Палкин, А. С. (2012б), *Полемика представителей духовных элит единоверия о путях его развития в 1860-е гг.*, [в:] Уральский исторический вестник, № 36, 66-72.
- Палкин, А. С. (2012в), *Случай «хулиганства» в единоверческой церкви Нейвинско-Рудянского завода в 1861 г.*, [в:] Российская повседневность: история, современное состояние и перспективы развития: Материалы первой всероссийской конференции, посвященной Году истории в России (Екатеринбург, 1 октября 2012 г.), Екатеринбург, 33-37.
- Православное обозрение (1868), *Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1866 год*. [в:] Православное обозрение, 1868, т. 25, № 1.
- Православное обозрение (1878), *К вопросу о нуждах единоверия*, [в:] Православное обозрение, 1878, т. 1, № 2, 323-332.
- Православное обозрение (1879), *По поводу ходатайства единоверцев об исправлении существующих для единоверческих церквей правил*, [в:] Православное обозрение, 1879, т. 3, № 11, 631-634.
- Православный собеседник (1870), *О преподавании Закона Божия в единоверческой школе*, [в:] Православный собеседник, 1870, т. 1, 263-266.
- Руководство (1875), *Архипастырское наставление священнослужителям единоверческого прихода об отношении единоверцев к православным*, [в:] Руководство для сельских пастырей, 1875, т. 1, № 5, 156-162.
- Руководство (1882, 3/40), *Соображения преосвященного Агафангела касательно облегчения порядка и условий перехода из раскола в единоверие*, [в:] Руководство для сельских пастырей, 1882, т. 3, № 40, 127-132.
- Руководство (1882, 3/37), *Уральская благословенная церковь (Эпизод из истории единоверия в России)*, [в:] Руководство для сельских пастырей, 1882, т. 3, № 37, 39-41.
- Синицын, П. В. (1896), *Никольский единоверческий мужской монастырь в Москве, что в Преображенском*, Москва.
- Сказание (1878), *Сказание о совращении в мнимое старообрядчество Федора Степановича Батракова и обращении его в православие*, Казань.
- Смолич, И. К. (1997), *История Русской Церкви 1700-1917*, ч. 2, Москва.
- Собрание постановлений (1860), *Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода*, кн. 2, Санкт-Петербург.
- Странник (1860), *Освящение единоверческой церкви в г. Сызрани*, [в:] Странник,

- 1860, т. 2, № 4, отд. 4.
- Странник (1880), *Об единоверцах*, [в:] Странник, 1880, т. 3, № 9-10, 215-216;
- Субботин, Н. И. (1869), *О предположении учредить в Москве братство для содействия ослаблению раскола и воссоединению раскольников с православною церковью*, Москва.
- Субботин, Н. И. (1873), *Записка об учреждении и первоначальной деятельности братства св. Петра митрополита, читанная в общем собрании членов братства, происходившем 21 декабря 1872 года, в день его торжественного открытия*, Москва.
- Субботин, Н. И. (1882), *В память об Алексее Ивановиче Хлудове*, Москва.
- Субботин, Н. И. (1898), *Двадцатипятилетие братства Св. Петра Митрополита и отчет по братству за 1897 год*, Москва.
- Церковный вестник (1878), *Съезд представителей единоверия*, [в:] Церковный вестник, 1878, № 35, 17-18.
- Церковный вестник (1883, 10), *Отношение архипастырей к старому обряду*, [в:] Церковный вестник, 1883, № 10, 3-5.
- Церковный вестник (1883, 41), *Взгляд архипастыря на единоверие*, [в:] Церковный вестник, 1883, № 41.
- Юхименко, Е. М. (2005), *Старообрядческий центр за Рогожской заставою*, Москва.
- Iwaniec, E. (1976), *Wydawnictwa staroobrzędowców na terenie Polski i ich staroruskie tradycje*, [в:] Zeszyty naukowe uniwersytetu Łódzkiego. Seria I. Nauki humanistyczno-społeczne, z. 109, Łódź, 1976, 69-70.
- Iwaniec, E. (1977), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich: XVII-XX wiek*, Warszawa.
- Iwaniec, E. (2001), *Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia*, Białystok.

ЕЛЕНА ПОТЕХИНА
Варминско-Мазурский университет
(Ольштын)

История старообрядчества в полемическом трактате «Вечная правда»¹

В последние годы публикуется все больше работ по истории старообрядчества, в Интернете на порталах различных староверских общин можно обнаружить источники разного времени, в том числе внутриконфессиональную полемическую литературу. Из небытия возвращаются лица, о которых совсем недавно было почти ничего не известно. Одним из таких лиц является основатель Войновского Спасо-Троицкого монастыря и крупнейший идеолог федосеевцев Павел, прозванный Прусским (в миру Петр Леднев). На портале, недавно созданном иереем Борисом Зыкуновым, диаконом храма св. Николая Мирликийского на Преображенском кладбище (<http://www.pavel-prusskiy.ru/>), уже можно найти список трудов Никольского единоверческого монастыря настоятеля архимандрита Павла. Возможно, со временем удастся найти и опубликовать сведения о другом деятеле старообрядческого движения, Аввакуме Анисимовиче Комиссарове, известном начетчике нетовцев (спасовцев), авторе полемического трактата «Вечная правда», по-видимому, наиболее обширно и всесторонне представляющего религиозные, идеологические и догматические основы старообрядчества после «Поморских ответов».

Точная дата и место издания книги неизвестны. Научных публикаций о старообрядцах, принадлежащих к Спасову согласию², мало. Е. А. Агеева в своей статье, написанной в соавторстве с Р. Р. Робсоном и Е. Б. Смелянской (Ageeva, Robson, Smiljanskaja 1997), сообщает, что «Вечная правда» наряду с другими «апологетическими» тру-

¹ Исследование выполнено в рамках проектов, финансируемых Национальным Научным Центром Республики Польша (NCN). Дигитализация коллекции книг из б. Спасо-Троицкого монастыря в Войново произведена в ходе реализации проекта „Slavica a bizantyjskie dziedzictwo. Multimedialny katalog zabytków piśmiennictwa staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce jako narzędzie odtwarzania fenomenów ginących kultur” (grant № 2011/01/B/HS2/03201). Текст книги и ее описание доступны в Интернете по адресу — URL: <<http://dlibra.bg.uwm.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=1913>>.

² Спасово согласие — одно из беспоповских течений старообрядчества, возникшее в конце XVII века в среднем Поволжье. Приверженцы этого согласия (спасовцы, нетовцы) изначально не были связаны с т.н. «северными» беспоповцами (федосеевцами и поморцами).

дами приверженцев Спасова согласия была напечатана в «период между двух русских революций» (указ. соч.: 107), т.е. в период между 1905 и 1917 гг. С. В. Рудаков в своей статье (Рудаков 2014: примечание 1) указывает выходные данные: Ковров, 1895 г.

Отсутствие в книге выходных данных, а также вклеенная в самом начале с отдельной пагинацией т.н. «Программа собеседования с раскольниками Пошехонского уезда Софроновской волости в селе Грамотине, с начетчиками Спасова согласия» заставляют предположить, что трактат все же был опубликован еще до выхода царского Манифеста 1905 года, огласившего свободу вероисповедания в России.

В тексте есть даты: в титуле книги сам Комиссаров указал время окончания своего труда: 1895 год от Рождества Христова (7403 г. от сотворения мира), тогда как собеседование в селе Грамотине Ярославской губернии, Пошехонского уезда, Софроновской волости, программа которого открывает книгу, состоялось 13 декабря 1892 года. То есть, Комиссаров работал над трактатом три года. Программа состоит из восьми вопросов, заданных во время собеседования присланным к спасовцам миссионером, бывшим старовером-странником Николаем Игнатьевичем Касаткиным³ и эти вопросы определяют структуру книги, 399-листового объемистого тома. Миссионер не только «проверял», на сколько Грамотинским спасовцам знакомы основы догматики древлеправославной церкви, но спрашивал и о конкретных принципах функционирования спасовских религиозных общин. Полемический трактат Комиссарова представляет собой развернутые ответы на восемь вопросов Касаткина. Нет ничего удивительного в том, что таких подробных ответов Комиссаров не мог дать во время собеседования. Удивляет то, что написание книги заняло всего три года, а ведь сам автор считал, что подготовка ответов на вопросы Касаткина заняла слишком много времени (Вечная правда: 1-7 — далее ВП с указанием листов).

В предисловии к своему труду Комиссаров пишет о желании опубликовать ответы целиком, сообщает о трудностях, связанных

³ В 1875 г. в журнале «Братское слово» Касаткин опубликовал свои воспоминания под названием «Рассказ бывшего странника о своем уклонении в раскол и возвращении в православную церковь» [т. 1, № 4, с. 294-332 (паг. 3-я)]. Точных сведений о Касаткине немного. Из его воспоминаний известно, что родился он в 1832 г. в Череповецком уезде Новгородской губернии в старообрядческой семье, участвовал в «Странническом» соборе в дер. Вахрушево, вместе с М. Васильевым в 1866 г. основал согласие «брачных странников», переписывался с Павлом Прусским и под его влиянием присоединился к православию [Зайончковский 1979].

с публикацией объективных сведений о старообрядцах и невозможности полного отражения содержания полемики старообрядческих начетчиков с миссионерами господствующей церкви в изданиях, проходящих через цензуру; о том, что старообрядцы беззащитны перед лицом государственной власти и «не имѣютъ права заставлятъ свой возраженіа, и погнѣвять ихъ на твердую почву печатной критики» (ВП: 8). Эти аргументы также свидетельствуют в пользу более ранней датировки книги, чем указывают Агеева, Робсон и Смелянская. Кроме того, в электронном каталоге Российской государственной библиотеки автором статьи недавно была обнаружена карточка с данными издания, содержащего комментарий православного священника Иоанна Полянского на книгу Комиссарова⁴, а значит, было найдено еще одно доказательство того, что «Вечная правда» была напечатана не позже 1899 года. Однако, дата, указанная Рудаковым, тоже вызывает сомнения. Правда, вполне возможно, что Комиссаров дополнял и исправлял трактат уже после того как написал титульные листы и предисловие к нему: на л. 351 он ссылается на «Слово на Богоявление Господне» св. Иоанна Златоуста, напечатанное во 2-м томе «Творений святого Иоанна Златоуста» издания Петербургской духовной академии в 1896 году (12-томное издание издавалось в 1895-1905 гг.). Сопоставление Войновского экземпляра, с ошибками в счете листов и в брошюровке, с другим экземпляром, хранящимся в Археографической лаборатории в Екатеринбурге⁵, показало, что оба экземпляра принадлежат к разным изданиям.

Вопросы, которые задал спасовским начетчикам миссионер Касаткин, касались не только главной догматической проблемы старой веры, проблемы божьей благодати и дара Святого Духа, но и конкретных принципов функционирования общин приверженцев Спасова согласия. Миссионер спрашивал, кто был первым наставником Спасова согласия, каков чин «на поставление в наставники» или «на присоединение приходящих из других религий». Ответу на каждый вопрос Комиссаров посвятил отдельную статью своего трактата.

⁴ Полянский, Иоанн Васильевич (вторая половина XIX в.—). «Вечная правда» [Текст]: [замечания православного священника на книгу беспоповца-новоспасовца Аввакума Онисимова Комиссарова «Вечная правда»] / священника Иоанна Полянского. — Москва: Типография Г. Лиснера и А. Гешеля, преemn. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1899 — <http://search.rsl.ru/ru/catalog/record/5418441>.

⁵ ЛАИ УрФУ. Горнозаводское (II) собр. 2п/2213. ВЕЧНАЯ ПРАВДА. Ответы Камисарова Аввакума Анисимовича на 8 вопросов миссионера Ярославской епархии Касаткина Николая Игнатъевича в 1895 г. {Старообр. изд., нач. XX в.}. 4о. Не менее 396 л.

В предисловии к своему труду Комиссаров, обращаясь непосредственно к Касаткину, объясняет причину «долговременному молчанию», перечисляет различные обстоятельства, которые помешали ему немедленно письменно ответить оппоненту. Комиссаров оправдывается отсутствием в сельской местности государственных, церковных или каких-либо публичных библиотек, отсутствием взаимопомощи и поддержки в старообрядческой среде, где не нашлось ни одного человека, который, располагая доводами или письменными материалами, протянул бы ему «руку помощи» (ВП: Предисловие, 2). Тем не менее, литература, цитируемая и пересказанная Комиссаровым, чрезвычайно разнообразна, а библиографический список, если бы он был приложен к книге, насчитывал бы несколько десятков позиций. Следует заметить, что Комиссаров все цитаты снабжает ссылками, указывая не только автора и название цитируемой работы, но также год и место издания, если эти данные известны.

Одной из целей данного исследования является проверка достоверности ссылок и точности цитирования материалов по истории старообрядчества, изложенной в «Вечной правде» по разным источникам. Описания преследований раскольников Комиссаров черпает не только из своего конфессионального и личного опыта (ВП: 205 и след.), но и из общедоступных опубликованных в государственной печати исследований по истории раскола. В послесловии автор замечает, что его «отчеты есть книга вхоо́емих рѣдѣ но́вал, на́шемих отчетственномъ ѡ́зыкѣ, ѡ́бранныа издрѣвнихъ догво́рныхъ историческихъ источниковъ церковныхъ, и изи́нѣшнихъ свѣтскихъ писателей» (ВП: 390). Предметом дальнейшего анализа будут те фрагменты текста «Вечной правды», в которых Аввакум Комиссаров воспроизводит историю раскола русской православной церкви. Следуя логике автора трактата, мы будем рассматривать содержание этих фрагментов в той последовательности, в которой они появляются в его рассуждениях по мере изложения ответов на вопросы Касаткина.

Отвечая на первый вопрос, заданный миссионером, Аввакум Комиссаров объясняет, почему старообрядцы считают современную церковь отпавшей древнего благочестия. Ссылаясь на такие известные полемические произведения, как «Керженские ответы» (ответы Александра диякона Керженского к Питириму, епископу Нижегородскому), «Поморские ответы» (выгорецких старообрядцев ответы к иеромонаху Неофиту), статьи и челобитная инока Никодима Стародубского, на «Книгу о вере истинной православной», составленную ок. 1644 г. игуменом Киево-Михайловского монастыря Нафанаилом, а также на Номоканон, автор пересказывает историю русской церкви, принявшей православ-

ную веру от греков. Обосновывая правильность старой веры и древность обрядов, соответствующих обрядам греческой православной церкви, Комиссаров утверждает, что никакой ошибки при переводе литургических книг и организации «общественного богослужения» допущено быть не могло, поскольку весь порядок служб с самого начала был «обставлен греками», а книги ими же были обстоятельно и тщательно просмотрены, прежде чем допущены к совершению по ним богослужений. Здесь автор опирается на рассуждения из книги Е. Е. Голубинского «К нашей полемике со старообрядцами», прочитанной Комиссаровым в первых четырех номерах журнала «Богословский вестник» за 1892 г. (в тексте трактата указаны страницы) (ВП: 19-19об.). Далее следует свободный пересказ фрагмента предисловия к работе Н. Ф. Каптерева «Характер отношений России к православному Востоку в XV-XVII столетиях» (Каптерев 1885: 30), писавшего о том, что русская православная церковь находилась в полном и безусловном подчинении у греков, что «русскому приходилось всему учиться у грека, подражать ему и смотреть на него, как на своего руководителя и опекуна» (ВП: 19об.).

Из рассуждений Комиссарова следует, что никакие церковные реформы не были нужны, поскольку и исправлять было нечего. Наоборот, как только константинопольская церковь решила заключить унию с римской церковью, русские стали смотреть на греков с подозрением. Комиссаров вновь обращается к упомянутому выше сочинению Голубинского, причем упоминает иное издание (Голубинский 1896: 13-14), повествуя о Флорентийской унии, а именно — о том, что народ после принятия унии перестал ходить в храм Святой Софии и начал смотреть на него как на прибежище демонов, как на языческое капище, и как на иудейскую синагогу, а священники строжайше воспрещали мирянам иметь общение со священниками, принявшими унию, говоря, что они не священники, и что приносимая ими евхаристия не есть евхаристия (ВП: 20об.-21). «Соединение» греческой церкви с римской привело к падению Константинополя, что автор трактата подтверждает ссылкой на «Протоколы общества любителей духовного просвещения» за 1873 г. (издание не указано, возможно, речь идет о «Сборнике протоколов Общества любителей духовного просвещения», изданного в Синодальной типографии собрания протоколов Санкт-Петербургского отделения общества за 1872/73 или 1873/74 гг.).

Последующие листы «Вечной правды» (21-26об.), содержат рассуждения о истинности греческой веры в период после Флорентийской унии, которые вопреки утверждению Комиссарова, отсылают нас не к «Просконитарю» (правильно: «Проскинитарий») Арсения Суханова, а к «Прениям с греками о вере», к сочинению, в котором

изображен упадок греческой церкви, по примеру которой проводил свои реформы патриарх Никон. Пересказ из «Прений» завершается ссылкой на магистерскую диссертацию С. А. Белокурова («*доздаѣ ѿзпроконитѣрин (!), ѿзяслаѣдованіе ергѣка келокѣрока*» — ВП: 260б.), изданной в Москве в 1891 г. (Комиссаров указывает на ч. 1, гл. 1, от с. 165 и след. «Просконитария»). Судя по неправильному написанию названия путевых заметок Суханова, можно предположить, что Комиссаров пользовался старообрядческими текстами, а не непосредственно изданием Белокурова или, например, более ранним, Казанским 1870 г. (Проскинитарий 1870). В подтверждение истинности мнения Суханова далее следует неточная ссылка на «Историю русской церкви» митрополита Макария (т. 12, с. 152). В 12-м томе сочинения, посвященном событиям середины XVII века, автор писал о том, что поначалу Арсений вел жаркие прения с греками о вере, отстаивая двоеперстие, однако «проживши по возвращении с Востока довольно долго в Москве, в то самое время, как Никон, прежде также смотревший на греков и крестившийся двумя перстами, сознал появившіеся в нашей Церкви новины, начал обличать их и старался восстановить древнее наше троеперстное крестное знамение», «изменился в своих мыслях, стал вместе с другими на сторону патриарха Никона, а не его противников и сделался ему совершенно единомысленным» (Макарий 1994-1996, 12: 88-89). Автор «Вечной правды» незначительно изменяет слова митрополита Макария: пишет *обстаивал* вместо *отстаивал*, *преступления* вместо *отступления* (ВП: 27), и если ссылается на действительно прочитанный им текст, то манипулирует источником, умалчивая подробно описанную далее Макарием эволюцию взглядов Арсения Суханова от неприятия реформ до поддержки официальной линии церкви.

История взаимоотношений московских государей и русского православия с греческой церковью рассматривается в «Вечной правде» на основании труда Н. Ф. Каптерева «Характер отношений России к православному Востоку в XV-XVII столетиях» (ВП: 29-31). По этой же книге цитируется и письмо старца Филофея, в том числе и указанная на л. 30 ссылка на журнал «Православный собеседник»⁶ (1863 г., книга 1). Вслед за этим цитируется сочинение А. А. Щапова «Русский раскол старообрядства» (с. 72), а именно: вырванный из более широкого кон-

⁶ Журнал «Православный Собеседник», издававшийся в Казани с 1855 г., печатный орган Казанской духовной академии, основанный Григорием (Постниковым) специально для полемики с расколом, публиковал большое количество материалов по истории и обличению раскола, см. также: Брокгауз/Ефрон XXIVa: 928.

текста (почти 100 страниц) фрагмент, в котором представляются события, предшествовавшие Расколу, — книжная справа и деятельность патриарха Никона. Автор повествует о том, что большая часть духовенства была убеждена в непогрешимости и неизменности русской церковной старины, что «ни въ малѣйшей чертицѣ канонѡвъ и гѣсней» нельзя было ни убавить, ни прибавить ни одного слова «и что православным должно умирать за едину букву азъ» (Щапов 1859: 72-73). В целом одобряя деятельность патриарха Никона, Щапов отмечает его стремление навести порядок не только в текстах литургических книг, но и в организации церковной жизни: введение обязательных проповедей, надзор за нравственностью священников, следствием которого стали отлучения от сана и ссылки; борьбу с суевением и невежеством (там же: 77-82). В контексте событий, предвавших раскол, упоминаются письма Неросова, рукопись Казанской духовной академии (ВП: 43об.), цитируемая Комиссаровым на самом деле по той же книге Щапова. Цитируемый фрагмент, однако, включает только пересказанный Щаповым отрывок из рукописи, в котором идет речь о распространении еще при патриархе Иосифе книги «орел от ездриных книг» (одного из многочисленных апокрифов, в тексте которого содержатся манипулятивные расчеты, связанные с числом 666). Комментарии Щапова автор игнорирует (см.: Щапов 1859: 75-76), далее в «пристижении» утверждая: благодаря божественному промыслу «пророчески определительно», было предсказано, что «отступление» совершится в 1666 году (ВП: 44).

Лл. 49-63 книги Комиссарова посвящены деяниям московских соборов 1654, 1656, 1666 и 1667 гг., изложенным по разным источникам. Основное место занимает описание Большого (Великого) Московского собора 1666-1667 гг., который «утвердил все постановления прежде бывших соборов». Предварительный поиск первоисточника цитируемого Комиссаровым списка соборных постановлений результатов не дал, поскольку полного научного издания постановлений собора нет. Просмотр различных документов, которые считаются первоисточниками соборных постановлений, позволяет предположить, что Комиссаров воспользовался старообрядческими материалами, содержащими пересказ «деяний». Косвенным доказательством этому может быть, к примеру, тот факт, что «деяния», сопровождаемые неточной ссылкой на лист (лист 6), начинаются с воззвания греческих патриархов: Кир Паисия, папы и патриарха великого града Александрии и Кир Макария, божия града великой Антиохии, а также всего освященного собора, в котором они призывают «покаряться восточной церкви», в то время как все постановления соборов (деяния) провозглашаются исключительно царем

Алексеем Михайловичем, от имени Господа Бога скипетр правления держащим (Деяния). Весьма вероятно также, что старообрядческие источники, пересказываемые или неточно цитируемые Комиссаровым, были созданы на основании сборника готовых правил и определений Московского собора (Деяния 1667).

Особое место в трактате уделяется теме преследования старообрядцев. Комиссаров не однократно возвращается к этой теме по разным поводам. Так, на лл. 204об.-205 в ответ на просьбу Касаткина» (в тексте книги не приводятся слова Касаткина непосредственно) показать ему местную церковь Комиссаров отвечает, что сделать это никак невозможно, поскольку он не хочет быть «июдою предателем и изменщиком христианским». Автор отказывает Касаткину, поскольку знает о «строгих» преследованиях старообрядцев властями. Кроме обычной отсылки ко временам патриарха Никона, Комиссаров указывает и на не такие отдаленные события, например, упоминает разорение 140 скитов в царствование Николая Павловича с 1830 по 1850 гг. В вину Касаткину автор «Вечной Правды» ставит то, что, зная о продолжающихся преследованиях, например, о известном миссионеру закрытии полицией моленных на его родине, в четырех деревнях Черепов[ец]ского⁷ уезда: в Антипине, в Демидове, в Дору и в Кунжеи, о том, что старообрядцам запрещают собираться «вкупе» для совершения богослужений в праздничные дни и для чтения Священного Писания, — тот просит его о невозможном.

Отвечая на второй вопрос Касаткина, о блюстителях и наставниках соборной и апостольской церкви у старообрядцев, Комиссаров обращается к истокам раскола и рассказывает историю противостояния епископа и патриарха и низложения Павла, епископа Коломенского, вновь цитируя «Историю русской церкви» митрополита Макария (у Комиссарова — 1883, 12: 155):

Как бы ни было, только Никон разразился над несчастным епископом страшною карою: низверг его с кафедры, снял с него мантию, предал его тяжкому телесному наказанию и сослал в заточение, вследствие чего Павел сошел с ума, и никто не видел, как погиб бедный, зверями ли похищен или в реку упал и утонул (Макарий 1994-96, 12: 82).

Здесь в очередной раз налицо манипуляция с текстом: митрополит Макарий не уверен в истинности истории о избиении еп. Павла патриархом Никоном (по-видимому, автором ее является Андрей Денисов — см.: Белокуров 1905: IV, 4), поэтому прежде чем пересказать

⁷ У Комиссарова: Череповского.

известное ему по старообрядческим рукописям происшествие, излагает известные по документам Собора факты, а именно: о подписании «смирненным» еп. Павлом Уложения Собора с замечанием о поклонах — епископ был не согласен с Никоном и с прочими отцами Собора только по вопросу о земных поклонах, и Комиссаров все это опускает. С. А. Белокуров относит историю к числу старообрядческих преданий (Белокуров 1905). Действительно, если у Макария конфликт Никона и Павла представлен как реалистическое событие, то в собранных и опубликованных Белокуровым текстах история мученичества епископа Павла Коломенского творится по образцу текстов из Четых Миней. Так, епископ Павел согласно одному из старообрядческих текстов, принеся себя в жертву, «повелѣніем всезлобнаго Никона», был сожжен в «струбѣ» и «в небесная села, яко огненною колесницею вознесенъ бысть» (ibid.: II, 15; IV, 6); согласно другому — «на четверо разсечень бысть, козненъ» (ibid.: IV, 29).

Ссылаясь на «Историю» митрополита Макария, Комиссаров перечисляет имена противников никоновских реформ в среде монашества и упоминает о соловецком восстании (ВП: 210об.-213).

Предлагая вниманию оппонента жуткую картину преследований раскольников во времена патриарха Никона и позже (счет пострадавшим ведется на миллионы — ВП: 213об.), Аввакум Комиссаров ссылается на книгу, названную им «в пользу русскаго раскола», имея в виду «Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б.», изданную в типографии Д. Е. Кожанчикова в Санкт-Петербурге в 1861⁸. На л. 213об.-214 по этому изданию цитируется фрагмент «Вертограда духовного или винограда российского» Семена Денисова с двумя неточностями: вместо «хитростями и кознодѣйствы» (Бровкович 1861, 1: 130) у Комиссарова находим «хитростями и козньми», вме-

⁸ Автором книги является известный богослов, в 1883-1890 гг. архиепископ Одесский и Херсонский Никанор, в миру Александр Иванович Бровкович, т.е. Александр Б. Специализируясь по кафедре обличительного богословия, Бровкович изучал догматические сочинения раскольников и на отпущенные Синодом средства приобрел целую раскольничью библиотеку. По поручению ректора Санкт-Петербургской духовной академии, где Бровкович преподавал в 1951-1956 гг., он занялся описанием приобретенных рукописей, продолжив свои занятия на посту ректора Рижской духовной семинарии, и в конце концов издал их по настоятельному совету Н. Костомарова. Цифровая копия труда Александра Б. благодаря любезности сотрудников компании Google и библиотеки Гарвардского университета доступна в Интернете по адресу: [http://dls.bookzz.org/genesis/1183000/76d83c31f52f419d5879f80a083243db/_as/\[Aleksandr_Brovkovich\]_Opisanie_nekotoreuh_sochine\(BookZZ.org\).pdf](http://dls.bookzz.org/genesis/1183000/76d83c31f52f419d5879f80a083243db/_as/[Aleksandr_Brovkovich]_Opisanie_nekotoreuh_sochine(BookZZ.org).pdf).

сто *учители* («кія узы посылаєть благовѣстники, кія темницы учителя») (id.) — *мучители* («кія темницы, учителя»).

Представление содержания официальных изданий о расколе в тексте трактата Комиссаров продолжает цитатами со ссылками на книгу Г. В. Есипова «Раскольничьи дела XVIII столетия» (Есипов 1861-63). Он пересказывает содержание материалов, извлеченных из дел Преображенского Приказа и Тайной розыскных дел Канцелярии (ВП: 214-216). Комиссаров вслед за Есиповым пишет о том, что Петровские времена были страшны для московских жителей, которые с ужасом наблюдали за «поездами», посланными из Преображенского приказа за «оговоренными» людьми (Есипов 1863, 2: 85). Взятая в более широком контексте, цитата со с. 179 (речь идет о 2-м томе, что не указывается) говорит о том, что никакие двойные налоги не спасали старообрядцев от преследований и пыток в Преображенской канцелярии за «двуперстное сложение и за употребление старинных книг» (Есипов 1863, 2: 179). Однако третья ссылка (ВП: 214об.-215об.) на публикацию Есипова (с. 29 второго тома) неверна: рассказ о пытках на дыбе и повешении 60 и 500 человек, скорее всего, представляет собой старообрядческий апокриф.

Комиссаров приводит содержание некоторых статей из петербургских и московских газет. О преследованиях старообрядцев писала газета «Голос» в № 280 за 1880 г. (Комиссаров не указывает ни автора, ни названия статьи) и «Русская церковная жизнь» в № 348 за 1893 г. Далее он подробно пересказывает содержание статьи А. С. Суворина (г. Суворина — пишет Комиссаров), не указывая выходных данных. Из газетных статей автор трактата выбирает сведения и оценки разного характера (ВП 216-221).

Делая вывод о том, что служители православной церкви, участвуя в преследованиях старообрядцев, вели себя не по-христиански, ответ на вопрос Касаткина (о блюстителях и наставниках соборной и апостольской церкви у старообрядцев) он завершает утверждением о том, что в бедственные времена церковью своею невидимо управляет сам Христос как «пастыреначальник и учитель».

Комментируя ответ на третий вопрос: о том, кто был первым наставником и учителем Спасова согласия по отделении от греко-русской церкви, Комиссаров замечает, что из-за преследований во времена бывшего царя Николая Павловича многие рукописи и истории погибли. Тем не менее он отсылает своего оппонента к истории, обнаруженной в Семеновском уезде Нижегородской губернии, в Осиновском скиту у престарелой инокини Сигклитикии, которую и излагает на лл. 239об.-241об., показывая преемствен-

ность иноческой традиции в Керженских скитах⁹. В качестве «достовѣрного указація отъ внешней гражданской исторіи» далее Комиссаровъ вновь цитируетъ трудъ Есипова, а именно: фрагментъ о Ладожскомъ скитѣ, особенность котораго состоитъ въ томъ, что въ немъ никого не перекрещиваютъ (Есиповъ 1861-63: 378; ВП: 241-242об.), чемъ подтверждаетъ древность религиозныхъ принциповъ спасовцевъ.

Въ текстѣ «Вѣчной правды» несколько разъ упоминается «Соборное деяніе на еретика Арменина, на мниха Мартина», поскольку Комиссаровъ постоянно возвращается къ разъясненію основополагающихъ для старообрядцевъ догматически принциповъ, прежде всего, доказываетъ «истинность» двоеперстнаго крестнаго знаменія («двуперстія») (ВП: 61-62; 66об.-67; 69об.; 113об.-116). Наконецъ, разоблаченію подложнаго миссіонерскаго сочиненія онъ посвящаетъ первое приложеніе къ основному тексту книги (ВП: 352-375об.). Комиссаровъ пересказываетъ исторію появленія и распространенія «Соборнаго деянія», перечисляетъ все изданія книги «Пращица духовная» авторства епископа Нижегородскаго Питирима (1721 г.), напечатанной по повеленію Елизаветы Петровны и ставшей однимъ изъ главныхъ пособій, используемыхъ русской православною церковью въ борьбѣ со старообрядцами.

Среди свѣтскихъ источниковъ авторъ трактата цитируетъ публикацію въ «Христіанскомъ чтеніи» (1895 г., выпускъ 1, январь-февраль, с. 41 — ссылка, по-видимому, неточна), трудъ Есипова (Есиповъ 1861-63: 299), «Письма о расколѣ» П. И. Мельникова (1862), а именно: Письмо четвертое, въ которомъ Мельниковъ требуетъ снять со свт. Димитрія Ростовскаго «взведенную на него клевету»; Протоколы Общества любителей духовнаго просвѣщенія. Комиссаровъ отсылаетъ своего оппонента также къ труду Н. М. Карамзина «Исторія Государства Россійскаго», где въ примечаніяхъ къ 2-му тому доказывается подложный характеръ «Пращицы» и «Соборнаго деянія»:

Авторъ книги Пращицы увѣряетъ насъ, что въ княженіе Ростислава, въ 1157 году, былъ въ Кіевѣ церковный Соборъ, осудившій Еретика Мартина Армянина, который называлъ себя сродникомъ Цареградскаго Патріарха Луки, училъ поститься въ каждую Субботу (кромѣ Великой), изображать крестъ двумя перстами, служить на семи просфорахъ и на одномъ винѣ, говорить дважды *Аллилуіа*, въ церкви обращаться лицомъ на Западъ, креститься съ лѣваго плеча, и проч. Въ сей книгѣ напечатано и дѣяніе сего важнаго Собора, найденное (какъ говоритъ Авторъ) въ Кіевскомъ Пустынно-Николаевскомъ монастырѣ,

⁹ О родословной спасовцевъ см. подробнее въ статьѣ С. В. Рудакова: Рудаковъ 2014, где также упоминается библиотека Першиныхъ (см. ниже).

писанное на хартии, скрѣпленное рукою Митрополита Константина и отданное на сохраненіе въ Синодальную Типографскую библіотеку. Мы должны замѣтить, что ни въ лѣтописяхъ, ни въ *Степен. книгѣ*, ни въ *Стаглавѣ* о томъ не упоминается; что слогъ сего дѣянія кажется не весьма древнимъ (на примѣръ: «Господинъ Мартинъ! повѣдай намъ, гдѣ твое рожденіе и воспитаніе ... Той же отвѣщавъ: пришелъ до здѣ видѣти Россію вашу»); и что въ 1157 году княжилъ не Ростиславъ, а Изяславъ въ Кіевѣ. Подлинникъ дѣйствительно хранится въ Синодальной библіотекѣ, подъ No. 518, но запечатанъ (Карамзин 1988: 165-166).

Второе приложение к трактату посвящено преподобному Петру Дамаскину (ВП: 376-388). Аргументы, которые Аввакум Комиссаров использует в защиту святого, заимствованы из труда Т. И Филиппова, на который автор трактата непосредственно не ссылается.

Количество источников, использованных автором «Вечной правды», среди которых в данной статье рассматривается лишь небольшая их часть, касающаяся непосредственно истории старообрядчества, в том числе этапов формирования догматики «древлеправославной веры», а также точный и вполне научный способ их цитирования в тексте книги требуют ответа на вопрос о том, где же и каким образом Аввакум Анисимович Комиссаров эти источники нашел и кто «протянул ему руку помощи». Один из предполагаемых ответов был обнаружен в Интернете. В статье А. Е. Кабанова «Судьба книжного собрания ковровских купцов Першиных» приводятся материалы, свидетельствующие об известности Аввакума Комиссарова не только в среде спасовцев. Содержание статьи и ссылка ее автора на «Отчет Владимирского Православного братства святого и благоверного князя Александра Невского» за 1894-1895 гг. позволяет предположить, что жалоба Комиссарова на отсутствие помощи со стороны одноверцев все же не совсем справедлива. Вслед за «Отчетом» Кабанов цитирует:

Большинство ковровских беспоповцев принадлежат к секте нетовцев, писали в отчетах православные миссионеры. Во главе этой секты стоят ковровские купцы Николай и Федор (Андреевичи — А. К.) Першины, известные даже далеко за пределами Владимирской епархии. Это одни из наиболее видных наставников всей вообще нетовщины. Они находятся в близких сношениях с главными нетовскими наставниками других губерний. Так, к ним нередко приезжает и подолгу живет известный наставник нетовцев Аввакум Онисимов Комиссаров, крестьянин Вологодской губернии. Возвышаясь своим умом и начитанностью над темною и невежественною средою ковровских своих единовѣрцев, Першины имеют на них самое широкое и неограниченное влияние. Усилению этого влияния немало способствует также те нередко значительные денежные пожертвования, которые щедро оказывают Першины нуждающимся раскольникам (Кабанов 2013).

В 1958 г. по завещанию Дмитрия Николаевича Першина семейная библиотека, всего 74 тома, была передана в Рижскую Гребенщиковскую общину. Основную часть собрания Першиных составляют книги: богослужебные и учительные, в том числе XVII века («Учительное Евангелие» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого 1619 г., «Беседы Иоанна Златоуста на четырнадцать посланий апостола Павла» Памвы Берынды 1623, «Паренесис» Ефрема Сирина 1656 г. и др.) (Заволоко 2011: 86), послужившие источником цитат для «Вечной правды». Есть среди книг и издания подпольных типографий, в том числе и «Вечная правда». Таким образом, можно предполагать, что именно в Коврове, в доме Николая и Федора Першиных, владельцев обширной библиотеки, Аввакум Комиссаров мог найти литературу, необходимую ему для написания трактата.

ЛИТЕРАТУРА

- Агеева, Е. А./ Робсон, Р. Р./ Смилянская, Е. Б. (1997), (Е. А. Ageeva, Roy R. Robson, E. B. Smiljanskaja), *Старообрядцы-спасовцы: пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия*, [в:] *Revue des études slaves*, Tome 69, fascicule 1-2, *Vieux-croyants et sectes russes du XVIIe siècle à nos jours*. pp. 101-117.
- Белокуров, С. А. (1905), *Сказания о Павле, епископе Коломенском*, вып. 1. Москва.
- Белокуров С. А. (2014), *Прения с греками о вере*. Электронный документ. URL: <<http://starajavera.narod.ru/arseniyPrenia.html>>. [Доступ 10.01.2014]
- Богословский вестник (2014), *Портал журнала «Богословский вестник»*. Электронный документ. URL: <http://www.bogoslov.ru/bv/text/161527/index.html>. [Доступ 4.01.2014]
- Бровкович, А. И. (1861), *Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б.* Издание Д. Е. Кожанчикова. Санкт-Петербург, В 2 ч. Ч. 1-2.
- Голубинский, Е. Е. (1896), *К нашей полемике с старообрядцами*, Москва.
- Есипов, Г. В. (1861-63), *Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии*, т. 1 (1861), т. 2 (1863), Санкт-Петербург.
- Заволоко, И. Н. (2011), *Собрание рукописей и старопечатных книг Д. Н. Першина и И. В. Дорофеева в Рижской Гребенщиковской общине*, [в:] Рижский старообрядческий сборник, Рига, 84-88.
- Зайончковский, П. А. (1979) (ред), *История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах*. т. 3, ч. 1. 1857-1894 гг., Москва. Электронный документ. URL: http://uni-persona.sccc.msu.ru/site/research/zajonchk/tom3_1/V3P11900.htm. [Доступ: 1. 10.2014]
- Кабанов, А. Е. (2013), *Судьба книжного собрания ковровских купцов Першиных*. Электронный документ. URL: <http://www.vladregion.info/articles/sudba-knizhnogo-sobraniya-kovrovskikh-kuptsov-pershinykh>. [Доступ 11.12.2013]

- Каптерев, Н. Ф. (1885), *Характер отношений России к православному Востоку в XV – XVII столетиях*, Москва. Электронный документ. URL: http://dugward.ru/library/kapterev/kapterev_harakter.html. [Доступ 11.12.2013].
- Карамзин, Н. М. (1988), *История Государства Российского*. Репринтное воспроизведение издания пятого, 1842-1844 годов, выпущенного в трех книгах с приложением «Ключа» П. М. Строева. Москва. Электронный документ. URL: http://www.rvb.ru/18vek/karamzin/4igr/01text/02prim/vol_02.htm#c415. [Доступ 10.01.2014]
- Лукашевич, А. А. (2014), *Двоеперстие*, [в:] Православная энциклопедия. Электронный документ. URL: <http://www.pravenc.ru/text/%D0%BF%D0%B5%D1%80%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5.html>. [Доступ 10.01.2014]
- Макарий, (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский (1994-96), *История Русской церкви*, Москва.
- Мельников, П. И. (2014), *Письма о расколе*. Электронный документ. URL: http://dugward.ru/library/melnikov_pecherskiy/melnikov_pisma_o_raskole.html. [Доступ 10.01.2014]
- Мельников, Ф. Е. (1915), *Разсмотрѣніе книги «Працица духовная» и Соборнаго дѣянiя на Мартина Армянина*. Электронный документ. URL: <http://books.e-heritage.ru/book/10072759>. [Доступ 11.12.2013]
- Православный собеседник (2014), *Архив журнала «Православный собеседник»*. Электронный документ. URL: http://starietknigi.info/Zhurnaly/Pravosl_sobesednik/Pravoslavnyj_sobesednik_1863_01_02.pdf. [Доступ 13.12.2013]
- Проскинитарий (1870), *Проскинитарий. Хождение строителя старца Арсения Суханова в 7157 (1649) году во Иерусалим и в прочія святыя места, для описания святых мест и греческих церковных чинов*. Казань.
- Раскин, С. В. (2013), *Фальсификация слова Петра Дамаскина «О различии помыслов и прилогов» в синодальных изданиях*. Электронный документ. URL: http://txt.drevle.com/lib/rase-petr_damaskin_falsifikaciya.html. [Доступ 14.12.2013]
- Рудаков, С. В. (2014), *«Другоприемное пострижение». К родословию Спасова согласия (большого начала)*. Электронный документ. URL: < <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/8-1-0-187> >. [Доступ 03.10.2014]
- Щапов, А. А. (1859), *Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и первой половине XVIII. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола*. Казань.

Социолингвистические аспекты
церковнославянского языка

КСЕНИЯ КОНЧАРЕВИЧ
Белградский университет
(Белград)

Вопрос о богослужебном языке и литургическое возрождение в сербской церкви XIX-XX вв.¹

Изучение представлений о языках, под которыми подразумеваются «соответствующие оценочные реакции на определенные языки и языковые различия, а посредством их обычно и на носителей данных языков» (Бугарски 1996: 103), является одним из важных разделов социолингвистики, а также социальной психологии языка. Эти реакции, которые могут быть аффективными, когнитивными или поведенческими, выполняют различные функции: они содействуют когнитивному устроению и индикации общественной среды, в которой живут члены определенной языковой общности, положительно влияют на осознание их групповой идентичности, облегчают достижение намеченных целей членов данной общности и т. д. (Ryan and Giles 1982: 189). Формирование представлений о языках, как правило, является результатом воздействия ряда общественных, культурных и политических факторов (Ryan and Giles 1982: 164-172). Их исследование имеет немаловажное значение для языковой политики и языкового планирования; более того, по мнению некоторых авторов, учет взглядов на язык является необходимым элементом проведения языковой политики и условием успешности языкового планирования, особенно в случаях языков, которые борются за выживание (Baker 1992: 5).

В предлагаемой работе мы попытались рассмотреть эволюцию взглядов на вопрос о богослужебном языке в Сербской Православной Церкви. Имеются в виду дискуссии о предпочтении одного из трех богослужебных языков — сербско-славянского, церковнославянского языка русской редакции и современного сербского литературного языка, которые интенсивно велись с 60-х годов XIX столе-

¹ Работа выполнена в рамках проекта Православного богословского факультета БГУ «Сербская теология в XXI в.: фундаментальные предпосылки богословских дисциплин в европейском контексте — историческая и современная перспективы», реализующегося при поддержке Министерства просвещения и науки Республики Сербии (Грант № 179078).

тия до седьмого десятилетия XX века, когда было принято официальное решение о параллельном функционировании церковнославянского языка русской редакции и сербского литературного языка в богослужебной практике СПЦ. Поскольку тема богослужебного языка за последние несколько лет была одной из самых дискутируемых и острых в церковной жизни Русской Православной Церкви, думаем, что наше исследование будет представлять интерес для русского читателя.

В связи с проблемой богослужебного языка СПЦ написано немало работ². В жанровом отношении эти тексты разнообразны — есть среди них официальные заявления, прошения, постановления, популярные газетные и журнальные статьи, заметки, комментарии, а также серьезные научные труды. На основании подхода к рассматриваемой проблематике их можно разделить на работы, в которых проблематика богослужебного языка анализируется в контексте усилий, направленных на повышение уровня церковно-приходской жизни и на активизацию участия мирян в богослужении, потом работы, которые данный вопрос связывают с более широким политическим, историческим и культурным контекстом, и, наконец, работы, ограничивающиеся преимущественно филологическим аспектом данного вопроса. Тексты о богослужебном языке публиковались на страницах официальных органов Церкви, в богословской и культурно-политической периодике, в монографиях и брошюрах.

Актуализация проблемы богослужебного языка всегда теснейшим образом соотносилась с политическими и культурными обстоятельствами, со взглядами, преобладающими в общественном мнении (особенно по вопросам о национальном пробуждении и об отношении к России как «освободительнице славян», где настроения колебались от русофилии и даже русомании до разочарования и подчеркнутого дистанцирования), а также с тенденциями в церковной жизни (процветание или упадок духовности, положительное или отрицательное отношение к церковным реформам, в частности, к идеям литургического обновления). Так, инициативы, направленные на замену русско-славянского языка сербско-славянским или сербским литературным языком в православном богослужении отнюдь не случайно выдвигаются сначала на территории Карловацкой

² В двухтомной библиографии протоиерея Б. Цисаржа «Један век периодичне штампе СПЦ (1869-1969)» мы находим почти 100 работ, так или иначе связанных с интересующей нас проблемой.

митрополии, в конце 60-х и начале 70-х годов XIX столетия: несомненно, такие явления, как разочарование вследствие потери автономии Сербской Воевоины, усиление борьбы за церковную и просветительную автономию, конфликты представителей народа, собранных вокруг С. Милетича и Й. Суботича с приверженцами патриарха Самуила (Маширевича) и высшей церковной иерархией в связи с вопросом об участии мирян в управлении жизнью Церкви (Слиепчевич 1991: 168-196), рост неприязни к русским после подавления польского восстания 1863 г. и, не на последнем месте, воздействие духовных, культурных, политических и общественных стремлений, появившихся на Западе, не могли не сказаться на взглядах карловацких клириков и мирян на многие вопросы жизни Церкви, в том числе и на выбор богослужебного языка. В Сербии проблема богослужебного языка актуализируется в конце 80-х годов XIX века, в атмосфере национального подъема после получения полной автокефалии Сербской Церкви в Сербии (1879), но вместе с тем и в атмосфере церковного кризиса, вызванного конфликтами между славянофильски настроенным митрополитом Михаилом (Йовановичем) и тогдашним «прогрессистским» правительством, ориентированным к Австро-Венгрии, что закончилось свержением митрополита и неканоническим, нелегальным установлением «новой иерархии», лояльной властям, которая будет управлять Церковью с 1883 по 1889 (Слиепчевич 1991: 312-324, 381-415). Поэтому не удивительно то, что инициативу о замене богослужебного языка (о возврате к сербской редакции старославянского языка) выдвигает тогдашний министр просвещения и церковных дел М. Куюнджич в открытом письме архиепископу белградскому, митрополиту Сербии Феодосию (Мравичу) (Куюнджич 1887: 418-419), выступая за проведение широкомасштабных реформ в Церкви, рассчитанных прежде всего на подчеркивание национального элемента (так, Куюнджич предлагает повторно критически рассмотреть празднование святых, просиявших в других Поместных Церквях и особое значение придать национальным святым). Церковнославянский язык русской редакции министр, не без влияния тогдашнего отрицательного настроения Правительства к России, старается в кратчайшие сроки вытеснить из богослужебного употребления, предлагая и некоторые ограничительные меры — запрет пользования богослужебными книгами на церковнославянском языке русской редакции и их распространения. Инициатива министра вызвала живые отклики в церковной и культурной общественности; начинаются бурные полемики за и против сербско-славянского богослужебного языка, причем идеи о

введении современного литературного языка в богослужение в Сербии, в отличие от Воеводины, появятся значительно позднее.

Начало XX века характеризуется некоторым спадом интереса к данной проблематике. Однако в этот период клирики и верующие предпринимают первые конкретные шаги, рассчитанные на «сербизацию» богослужения, а церковная иерархия принимает первые положительные решения по данному вопросу (постановления о введении сербского языка в Тимишоарской епархии Карловацкой митрополии 1905 и 1906 гг., постановление Священного Собора Сербской Церкви в Сербии о принципиальной допустимости совершения богослужений на сербском языке 1903 г.) (Чонич 1927: 292; Грданичкий 1963: 264). Новый импульс к его оживлению дали изменившиеся условия деятельности объединенной СПЦ (1920) в новом государстве — Королевстве сербов, хорватов и словенцев. Третье и четвертое десятилетия XX века характеризовались, с одной стороны, процветанием духовной жизни, оживлением монашества, размахом деятельности православных братств под руководством Свят. Николая (Велимировича), внедрением идей литургического движения в богослужебную жизнь Сербской Церкви, открытием Богословского факультета, небывалым подъемом сербской богословской мысли, появлением множества духовных и научно-богословских журналов, и с другой, возникновением острых проблем между государством и Церковью. Идеология югославянства, в свою очередь, также наложила свой отпечаток на проблематику богослужебного языка, что легко заметно, к примеру, в брошюре Д. Катича (Катич 1921). В данный период в периодических публикациях появилось множество статей на тему богослужебного языка, интерес к которой проявили также авторы монографических трудов о литургических и церковных реформах. Тогда же публикуются и первые переводы церковных служб на сербский язык (архим. Иустин Попович, прот. Л. Миркович, еп. Ириной Чирич и др.), вносятся изменения в богослужебную практику.

В период после Второй мировой войны и победы социалистической революции данный вопрос актуализируется, начиная с 60-х годов, когда начинается консолидация Церкви после тяжких ударов, нанесенных ей в кампании агрессивной атеизации и денационализации общества, и когда прилагаются интенсивные усилия к оживлению духовной жизни (рост издательской деятельности СПЦ, подъем богословского образования и т. д.). Принимаются первые конкретные решения высших законодательных органов Церкви о возможностях и ограничениях во введении современного сербского литера-

турного языка в богослужебную практику. Претворение их в жизнь обеспечено предварительной работой над переводом обширного корпуса богослужебных текстов с церковнославянского и греческого языков.

Сначала рассмотрим аргументы, которые в сербской богословской традиции выдвигались в пользу выведения из богослужебного употребления в СПЦ церковнославянского языка русской редакции.

1. Непонятность богослужебного языка пастве. — «Горе нам от того, что молиться как следует мы не умеем! И это относится не только к юношам. Не обинуясь скажу, что и нам, взрослым, молитва не дается», — пишет еще в 1869 г. д-р К. Пеичич, председатель церковной общины г. Панчево (Карловацкая митрополия). После приведения примеров чтения церковнославянских молитв «без должного понимания и благоговейного чувства», с одной стороны, и с другой, примеров сердечного утешения от молитвы, произнесенной на своем языке и своими словами (!), Пеичич знакомит благочестивого читателя со своим опытом составления молитв на разные случаи для домашнего чтения, предлагая и тексты некоторых молитв. Однако беспристрастный читатель не может не заметить, что в текстах молитв, составленных К. Пеичичем, осталась немалая доля церковнославянизмов.

Непонятность церковнославянского богослужения выдвигает в качестве главного аргумента в пользу перехода на сербский язык ряд новейших авторов. Подробно об этом говорит в своем обстоятельном докладе Священному Собору СПЦ и митр. Дамаскин (Грданичкий). Исходя из факта типологической отдаленности церковнославянского и современного сербского языков, несмотря на их близкую родственность, он констатирует «полную непонятность теперешнего богослужебного языка простому народу, а отчасти и самим священнослужителям».

Как таковой, он не в состоянии ответить своей задаче, т. е. служить средством приобщения современного человека к православной вере и способствовать выражению его религиозных чувств и мыслей (Грданичкий 1963: 259).

2. Необходимость подъема духовной жизни среди широких масс верующих. — Предполагалось, что перемена богослужебного языка является одним из средств, при помощи которых можно добиться данной цели. — Безотрадную картину состояния духовности в простом народе рисует ревнитель сербизации богослужения, д-р К. Пеичич:

Церкви наши, как всем нам, к сожалению, заметно, остались полупустыми; <...> молитва имеет лишь механический, какой-то парадный характер, на богослужениях все присутствующие скучают, и посещают их только от нечего делать (Пеичич 1869: 16-17).

Он считает, что одной из основных причин поверхностного подхода к участию в богослужениях является именно языковой барьер. Священник Б. Кузманович в брошюре, целиком посвященной аргументации предложения заменить церковнославянский язык сербским, пишет:

В сознательной части народа уже наступает отчаяние при виде того, как Церковь застыла в мертвых, непонятных народу формах, которые препятствуют любому духовному подъему (Кузманович 1872: 4).

Прот. М. Анджелкович, автор множества богословских статей и редактор нескольких церковных журналов в межвоенный период, считает перемену богослужебного языка надежнейшим средством духовного возрождения сербского народа:

Каким образом нам удастся возродить в нашем народе религиозность, преданность Церкви и любовь к богослужению? Из всех средств, которые могут содействовать осуществлению этой задачи, наиболее надежным является богослужение на живом народном языке (Анджелкович 1921: 130).

Ученый архимандрит, игумен Шишатовацкого монастыря и один из ведущих поборников идеи литургического обновления в сербской среде д-р Петроний Трбоевич целую главу своей книги «О церковных реформах» посвящает проблеме богослужебного языка. Между прочим, он подчеркивает, что если современный язык станет богослужебным, «народная душа снова разгорится молитвенностью и восплачет любовью к святой вере православной. Церкви снова будут полны, а на лицах присутствующих, вместо выражения уныния и скуки, появится оптимизм, заинтересованность в содержании службы, молитвенность, ревность» (Трбоевич 1931: 27).

3. Церковь должна проповедовать слово Божие каждому народу на его языке, а предложенная перемена богослужебного языка не касается догматических основ церковного учения. — «Бог хочет, чтобы на каждом языке возносилась хвала непостижимому величеству Божию, и чтобы каждый верующий слышал чтение и пение в Церкви на своем родном языке», пишет свящ. Б. Кузманович (Кузманович 1872: 6). Д. Катич полагает, что

То, что в Церкви установлено Самим Господом (вероучение и нравственность) неподвластно времени и поэтому чуждо любому человеческому вмешательству. Однако, формальная сторона церковной жизни – плод деятельности человеческой, несовершенный, конечно, и поэтому в него могут вноситься коррективы (Катич 1921: 17).

Цитируемый автор относит к последнему, среди прочего, и язык богослужения. Недогматический характер данного вопроса подчеркивает и прот. М. Вуич (Вуич 1940: 9). Потребность обращаться к любому народу с проповедью на его языке митр. Дамаскин доказывает на основании новозаветных текстов (Мф. 28: 19-20; Деян. 2: 1-8; 1. Кор. 14: 9-19), что послужило очередным аргументом в пользу введения народного языка в богослужение (Грданичкий 1963: 260).

4. Требования к изменению богослужебного языка нередко рассматривались и в контексте *проведения более широких церковных реформ*, неодинаковых по степени радикальности. — Д. Катич выступает за «переустройство народной Церкви в соответствии с реальными потребностями народа», причем в его концепции переустройства важное место отводится замене богослужебного языка (Катич 1921). Прот. М. Анджелкович, в духе литургического движения, предлагает обратить внимание на два плана — языковой и собственно литургический (Анджелкович 1921: 135).

О ненужности реформ в нашей Церкви не может быть и речи», — пишет Н. М. Трбоевич, — «причем одной из основных задач реформы должен быть переход с непонятного народу церковнославянского на современный язык (Трбоевич 1930: 278).

Архимандрит Петроний также выступает за реформу богослужебного языка в рамках комплексных церковных реформ, которые, по его мнению, призваны «внести духовность и жизненность, содействовать установлению живого контакта между Церковью и народом, преодолению нынешней индифферентности и апатии, усилению миссионерской деятельности» (Трбоевич 1931: 3).

5. Некоторые авторы видят в церковнославянском языке *окаменелый след прошлого* и препятствие возрождению веры в современном поколении христиан. — «Мы томимся в цепях ложного византизма с его стариковским холодом, с его мертвенностью, препятствующей любому движению жизни в Церкви», — замечает Н. Трбоевич (Трбоевич 1930: 287); критическую оценку «формализма и обрядоверия» мы находим и у Д. Катича (Катич 1921: 21).

6. Опыт совершения богослужения на народном языке в других Поместных Церквах также является аргументом, на который ссылаются многие участники дискуссии в сербской церковной печати (Кузманович 1872: 10; Чонич 1927: 297; Трбоевич 1921: 35 и др.). — В своей синтезирующей статье, написанной в год проведения II Ватиканского собора, митр. Дамаскин ссылается, между прочим, и на актуальные тенденции и практику богослужения в Римокатолической церкви, хорошо знакомую православным сербам в областях со смешанным составом населения (Грданичкий 1963: 262).

7. Наличие определенной традиции богослужения на сербском литературном языке. — Из материалов печати мы узнаем, что еще с 1916 г. в Вершацкой епархии на народном языке читают молитвы перед причастием и после причастия и поют *Херувимскую песнь*, что в г. Бечкерек и Нови Сад в 1925 г. на нем читали молитвы в день Пятидесятницы, что в Орловате песнопения воскресного канона уже годами регулярно исполняют также по-сербски, в удачном переводе С. Качанского, и что в храмах Белграда, Сербии и Боснии уже давно молитвы перед причащением произносят на живом народном языке (Чонич 1927: 291-292). Архимандрит Петроний оставил свидетельство о том, что многие верующие просили его читать по-сербски Символ веры, Молитву Господню, *Сподоби, Господи, Свете тихий* и некоторые иные молитвы, текст которых в переводе на сербский они уже записали в своих блокнотах (Трбоевич 1931: 25). Митрополит Дамаскин знакомит читателя с тем, что на сербском языке в период между двумя войнами уже служили некоторые видные архиереи — Гавриил (Змеянович), Георгий (Летич) и Иринея (Чирич), и что сам патриарх Варнава (Росич) иногда вводил сербский язык в богослужение. Во многих храмах по-сербски служили литургию в Великий Четверток и в праздник Пасхи Господней. Немаловажен и тот факт, что епископ Николай (Велимирович), причисленный в 2003 г. к лику святых, писал духовные стихи, предназначенные для богослужебного исполнения, именно на народном языке ((Грданичкий 1963: 264). Древнейшее свидетельство присутствия сербского языка в богослужении мы находим у видного филолога и государственного деятеля С. Новаковича, который вспоминает, что еще в 1865 г. блаженнопочивший епископ Шабацкий Гавриил предлагал ему перевести церковные книги на сербский язык, и что он приказывал читать Евангелие в переводе В. С. Караджича — шаг, который в те времена считался смелым и рискованным (Новакович 1889: 88).

8. С предыдущим аргументом теснейшим образом связан и аргумент о *наличии переводов значительной части богослужебного кор-*

пуса на сербский язык. — В период между двумя войнами имелись переводы Священного Писания Ветхого и Нового Завета (Дж. Даничич — В. С. Караджич), литургии Св. Иоанна Златоуста (архим. Иустин Попович), акафиста Пресвятой Богородице (прот. Л. Миркович), вечерни Св. Пятидесятницы (еп. Ириной Чирич). В начале 40-х г. еп. Ириной публикует свою версию перевода Златоустовой литургии, а также службу в воскресенье Св. Пятидесятницы. До начала 60-х г. были переведены Служебник, Малый и Великий требник и избранные части Октоиха. Переводческая работа продолжилась и в последующие годы, причем в некоторых случаях (когда существовали разные версии перевода) работу над унификацией текста проделала специальная Синодальная комиссия.

9. Сектанты используют современный сербский язык. — На данный аргумент ссылаются М. Вуич и митр. Дамаскин (Вуич 1940: 9; Грданичкий 1963: 263).

10. Богослужение, совершаемое на народу чуждом языке, препятствует осуществлению просветительской миссии Церкви и создает дополнительные трудности для изучения Закона Божия в школах. — «Улучшение преподавания науки христианской» в качестве аргумента против использования церковнославянского языка первым выдвигает свящ. Б. Кузманович (Кузманович 1872: 12). М. Вуич констатирует, что языковой барьер создает «немалые трудности в преподавании Закона Божия» (Вуич 1940: 9). Тезис о трудностях усвоения церковнославянских молитвословий в школьном обучении наиболее подробно обосновывает Д. Чонич, приводя и ряд любопытных примеров всевозможных искажений при чтении наизусть таких текстов (Чонич 1927: 387). Интересно, что никто из участников дискуссий в церковной печати не выступает за улучшение преподавания как Закона Божия, так и церковнославянского языка, наоборот: Р. Джурджевич считает, что «в нашу эпоху религиозной депрессии вряд ли кто приложит усилия к изучению церковнославянского языка», и даже высказывает мнение, что «приверженцы и знатоки этого языка отделяются в особый класс духовной аристократии и отчуждаются от тех, кто в меньшей степени наделен волей и интеллектом» (Джурджевич 1940: 59).

11. К церковнославянским молитвословиям верующие относятся как к своего рода «магическим формулам», не имея сознательного христианского отношения к ним. — Данный аргумент, во многом основывающийся на предыдущем, приводит Д. Чонич (Чонич 1927: 387).

12. Политические причины. — Политические обстоятельства, как мы уже видели, во многом воздействовали на судьбу богослужебно-

го языка. Аргументы против церковнославянского богослужения выводились и из идеологических положений. Поскольку в XIX веке у сербов церковнославянский язык ассоциировался и с идеями славяно- и русофильства, его позиции ставились под вопрос под влиянием идей узкого национализма и либерализма. В таком духе выступает свящ. Б. Кузманович, подчеркивая, что основной целью следует считать «свободное, независимое и обособленное органичное развитие каждого славянского народа в отдельности», одним из проявлений которого является и служение на современных национальных языках (Кузманович 1872: 8). Совершенно противоположный аргумент — о необходимости совместного унифицированного развития южнославянских народов — 50 лет спустя приведет к тому же выводу: необходимо перейти на современный язык.

Следует заняться переводом всех богослужебных книг на язык, на котором сегодня говорит наш единый, но троименный народ³. Пусть один народ молится Богу на одном языке (Катич 1921: 8-9).

13. Филологические и лингвоэстетические доводы. — Имеется в виду, во-первых, полемика с тезисом о непрерывности использования церковнославянского языка как богослужебного и неизменяемости сакральных текстов на нем (Кузманович 1872: 7) и, во-вторых, подчеркивание факта, что, вследствие отсутствия единой сербской нормы церковнославянского чтения, на практике встречается ряд проблем и грубых неточностей (Чонич 1927: 386). Встречаются и субъективные суждения о лингвоэстетических качествах двух языков, причем сторонники сербского языка на первый план выставляют его мелодичность, поэтичность, проникнутость «религиозным духом» и даже превосходство над другими славянскими языками, включая и церковнославянский (Анджелкович 1921: 132; Чонич 1927: 385; Трбоевич 1931: 26; Грданичкий 1963: 262). Но наибольшее внимание обращается на переводческий аспект проблемы замены богослужебного языка. Полемизируя с авторами, отстаивающими позиции церковнославянского языка и ссылающимися на обширность корпуса богослужебных текстов как якобы непреодолимую проблему, сторонники сербизации богослужения обосновывают принцип постепенности переводческой работы и предлагают конкретные шаги. Так, М. Анджелкович выступает за безотлага-

³ Имеются в виду сербы, хорваты и словенцы, объединившиеся после Первой мировой войны в единое государство — Королевство СХС (с 1929 г. — Югославия).

тельный перевод Апостола, Евангелия, Символа веры, молитвы Господней и некоторых важнейших молитв, службы св. Савве и другим особо чтимым сербским святым (Анджелкович 1921: 132). Д. Чонич предлагает организовать переводческую работу в таком порядке: 1) Св. Писание Ветхого и Нового Завета; 2) Требник; 3) Часослов; 4) Служебник; 5) Октоих и Сборник церковных песнопений; 6) Минея общая и праздничная (Чонич 1927: 391).

Сторонники введения сербско-славянского языка в богослужение ссылались на следующие положения.

1. Историческая оправданность сербско-славянского богослужения, которая выводится из многовекового сакрального функционирования сербской редакции старославянского языка. — Подчеркивается искусственность и своего рода насильственность введения русской редакции в XVIII веке и выставляется требование в свободном государстве и автокефальной Церкви снова вернуть в употребление исконно сербский сакральный язык (Вукадинович 1868: 123; Куянджич 1887: 418; Новакович 1899, 85).

2. Частичное сохранение сербско-славянского языка в богослужечной практике и в народной традиции. — С. Новакович свидетельствует, что «до недавнего времени в храмах сохранялось древнесербское чтение», и что «лишь новейшие поколения священников и монахов дошли до того, что им совершенно чуждо исконно сербское произношение старославянского языка». Он предлагает допустить священникам, владеющим сербско-славянским языком, служить на нем (Новакович 1889: 164-165, 174, 175), что, в свою очередь, имплицитно свидетельствует об ознакомленности какой-то части клира того времени с этим языком.

3. Филологические аргументы. — В первой из статей, посвященных проблеме богослужечного языка, которая опубликована в новисадской «Беседе», свящ. Е. Вукадинович, предлагая возврат к сербско-славянскому языку, подчеркивает его бóльшую близость и понятность современному сербскому верующему по сравнению с русско-славянским (Вукадинович 1868: 121–122). С. Новакович вдобавок подчеркивает его бóльшую близость к старославянскому языку канонического периода (Новакович 1889: 177). Указывая на факт, что сербско-славянский язык «целыми столетиями являлся органом нашей духовной и мирской литературы», видный филолог П. Джерджич высказывает предположение, что его введение содействовало бы привлечению к вере и Церкви культурных и образованных людей (Джерджич 1936: 21-22). В своих статьях Джерджич высказал две позиции в связи с предпочтением того или иного богослужебно-

го языка: в статье, опубликованной в 1931 г., он высказывает мнение о нереальности введения сербско-славянского языка и возможной путанице при чтении и понимании текстов на нем (Джерджич 1931: 245), а пять лет спустя активно выступает за это (Джерджич 1936: 22).

Рассмотрим и доводы ревнителей русско-славянского богослужения.

1. Исторические и идеологические аргументы. — Здесь имеются в виду единство с другими славянскими Церквами, благодарность России за ее помощь сербскому народу и Церкви, а также идеология русофильства и панславизма.

Сила сербского народа, как одной из крепчайших ветвей славянского племени, лежит в его духовной общности с прочими славянскими племенами, наипаче же в неразрывном единстве его с русским народом», — пишет анонимный автор статьи в ежегоднике «Браник» за 1888 г. «Именно древний церковный язык был связующим звеном между томившимся в многовековом рабстве сербским народом и остальными славянскими братьями. Этот язык укреплял его в вере и надежде. Он являлся единственной нравственной силой, которая в труднейшие годы связывала воедино духовно братские славянские народы и служила щитом против нашествия иноплеменных (Аноним 1882: 2).

Прот. С. М. Дмитриевич, выступая за осторожное и частичное введение современного языка в богослужение (чтение Апостола, Евангелия, исполнение церковных песнопений в «литургии оглашенных» и произнесение некоторых мест в богослужениях требника), считал, что к этому нельзя приступать «без предварительного договора с другими славянскими православными Церквами», в целях «сохранения единства» (Дмитриевич 1925: 362). П. Джерджич также считает, что таким образом (использованием церковнославянского языка) подчеркивается единство с Русской Церковью (Джерджич 1931: 239).

2. Традиция функционирования в сербской среде. — Церковнославянский язык русской редакции, как указывает П. Джерджич, стал прочным достоянием Сербской Церкви, «достоянием широчайших масс верующих», и как таковой «давно вошел в кровь нашу, так что мы с трепетным чувством и любовью поем песнопения Церкви на церковнославянском языке не только в храмах, а и на любом другом месте — в семейные праздники, на свадьбах и при любых торжествах» (Джерджич 1931: 239; Джерджич 1936: 21).

3. Филологические аргументы. — Авторитетный филолог П. Джерджич указывает на выразительные возможности, терминологический потенциал церковнославянского языка и ограничения в пере-

воде на сербский язык. В фонетическом плане этот язык уже достаточно приспособлен к сербскому языковому чутью — звуки и звуковые комплексы произносятся приблизительно как в сербском языке, а ударение ставится по новоштокавской системе⁴ (Джерджич 1931: 230-245).

4. Литургические аргументы. — Прот. С. М. Димитриевич считает, что превосходство церковнославянского языка проявляется в том, что он «поддерживает высший, таинственный смысл богослужения». Поэтому он, допуская возможность частичного и постепенного введения сербского языка в богослужение, выступает за обязательное присутствие церковнославянского в «тайносовершительных формулах» (Димитриевич 1925: 362). А П. Джерджич указывает на то, что гармоничность богослужения и его ни с чем не сравнимая красота вытекают из единства древнего богослужебного языка и традиционного обрядового порядка (Джерджич 1936: 22).

В связи с каждым из предложенных тезисов выставлялся и ряд контраргументов. Так, противники перехода на сербское богослужение ссылаются на опасение нарушить духовное единство с другими православными славянами (Вукадинович 1868: 121), обращают внимание на несоответствие современного языка традиционному обряду (Джерджич 1936: 22), опасаются нарушения единообразия и дисциплины в Церкви (Чонич 1927: 291) и даже раскола (Чонич 1927: 392), сетуют из-за потери «возвышенности и чарующей красоты» богослужения (Аноним 1888: 2), указывают на превосходство церковнославянского языка в смысле его выразительных возможностей (Вукадинович 1868: 121; Джерджич 1936: 21-22), на трудности и ограничения в процессе перевода (Джерджич 1936: 22-23) и, не на последнем месте, настаивают на факте, что во всех славянских Церквях, помимо Чешской, богослужение совершается на церковнославянском языке (Джерджич 1931: 238). Против предложения заменить русско-славянский язык сербско-славянским выставляются тезисы об одинаковой отдаленности обоих архаичных языков от современного (Аноним 1888: 2), о возможности ошибочной этимологизации слов вследствие межъязыковой омонимии и паронимии (Джерджич 1931: 238), об установлении «хаоса и беспорядка в богослужениях Церкви» (Анджелкович 1921: 132).

Подводя итоги предложенному краткому очерку дискуссий о богослужебном языке в Сербской Церкви, мы обратим внимание читателей на то, что решение вопроса о выборе сакрального языка

⁴ Диалект, вошедший в основу сербского литературного языка.

не всегда (по хронологическому критерию) включало три варианта (церковнославянский язык русской редакции, сербско-славянский и сербский народный язык). В период с 1868 по 1889 г. активно рассматривались все три возможности, причем в Сербской Церкви в Сербии ставилась дилемма: русско-славянский или сербско-славянский, а в Карловацкой митрополии — русско-славянский, сербско-славянский или современный сербский литературный язык. В XX веке ни в обращениях к церковным органам, ни в научных трудах больше не упоминается о возможности введения сербско-славянского языка в богослужебное употребление, за исключением труда П. Джерджича 1936 года.

Особого внимания заслуживает факт, что высшие органы Сербской Православной Церкви никогда не выступали за радикальные решения, то есть не одобряли полного перехода на сербский язык и выведения церковнославянского из употребления; вместе с тем, им была несвойственна и позиция об исключительности и обязательности церковнославянского богослужения. Доклады митрополита Загребского Дамаскина (Грданичкого) Священному Синоду и Архиепископскому Собору (1963 г.) и соответствующее распоряжение Синода (1964 г.) предлагают весьма умеренные решения для частичного введения в богослужебное употребление сербского языка. Сегодня сербские священники пользуются полной свободой выбора богослужебного языка, так что в некоторых храмах текст молитвословий произносится на сербском, а за клиросом поют по-славянски, в других слышится только славянский, в третьих текст молитв произносится попеременно на обоих языках под церковнославянское пение, в четвертых пытаются и петь по-сербски (для многих песнопений, преимущественно из Миней и Октоиха, все еще не существует переводов на современный язык). Предпочтение того или иного решения во многом обуславливается конкретными условиями, т. е. зависит от специфических местных особенностей и характеристик среды: так, в диаспоре и в местах с многонациональным составом населения служат преимущественно по-сербски, в духовных школах и в монастырях — преимущественно по-славянски. Выбор языка зависит и от характеристик конкретной структурной части богослужения: элементы с ярко выраженной дидактической функцией — апостольское и евангельское чтение, а также совместные моления — произносятся преимущественно на сербском языке, тогда как элементы с функцией величания, возношения хвалы — антифоны, изобразительные псалмы, тропари, кондаки, богослужебные гимны — главным образом остаются на церковнославянском языке.

Параллельное (и конкурентное) функционирование двух богослужебных языков в Сербской Церкви имеет свои положительные стороны (бóльшая понятность текста богослужения молящимся), но вместе с тем таит в себе и опасность стихийной маргинализации церковнославянского языка. Ведь в социолингвистике известно, что состояние параллельного употребления двух языков в большинстве случаев является переходным этапом к использованию лишь одного из них, причем язык, который считается более «сложным», как правило, заменяется более «легким». Критериями сложности являются удобство для произношения, слушания и понимания и языкового мышления (Бодуэн де Куртенэ 1988: 89). По данным критериям сербский язык обладает несомненными преимуществами над церковнославянским, так что в перспективе вытеснение церковнославянского языка вполне возможно.

Каково отношение современного поколения верующих, после уже полувекового опыта параллельного функционирования сербского и церковнославянского языков в сербской среде, к их богослужебному использованию? В монографии Р. Баич представлены и прокомментированы результаты статистического опроса, проведенного среди верующих разных возрастных и профессиональных категорий из Сербии и Черногории, Сербской Республики и сербской диаспоры (Бајић 1997: 193-363). В процессе анкетирования выяснилось, что церковнославянский язык «в достаточной степени» понятен 37,4% опрошенных, 50,8% понимают, но «в меньшей степени, чем сербский», а лишь 11,2% «сталкиваются с большими трудностями». К нему «полностью привыкли» 69,2% респондентов, «частично» — 26%, а лишь 4,2% «не привыкли». Какому языку сербские верующие отдают предпочтение? Большинство высказалось за комбинированные богослужения (57,8%), 20,8% за церковнославянский и 20% за сербский. О перспективе двух богослужебных языков мнения следующие: подавляющее большинство опрошенных (71,8%) считает, что оба языка — сербский и церковнославянский — останутся в богослужебном употреблении, а 24,6% думают, что церковнославянский постепенно выйдет из употребления. Интересно проследить и рекомендации верующих для проведения дальнейшей языковой политики в данной области. На вопрос о том, надо ли перевести весь корпус богослужебных книг на сербский язык, подавляющее большинство респондентов (69,2%) выбрало отрицательный ответ, вероятно, опасаясь, что это автоматически повлекло бы за собой переход на современный язык. Более приемлемым им кажется издание книг с параллельными текстами на обоих

языках (78,2%). Систематическое изучение церковнославянского языка поддерживает 47,2% респондентов.

В социолингвистике выявлена закономерность прямой зависимости взглядов на язык от отношения к нему общественных, политических, культурных и других авторитетов (Baker 1992: 105-110). Разумеется, в вопросе о богослужбном языке решающую роль должна сыграть Церковь с ее пастырскими и миссионерскими интересами. Однако, поскольку речь идет и об одном из основополагающих элементов национальной и культурной идентичности сербского народа, свой вклад в дальнейшее решение этого вопроса должны вносить и видные деятели и учреждения национальной культуры.

ЦИТИРОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Анђелковић, М. (1921), *Богослужбени језик*, [в:] Весник Српске Цркве. XVII/2, 127-135.
- Аноним (1988), *Црквено-словенски језик и цркве у Србији*, [в:] Браник. IV/100, 2.
- Вујић, М. (1949), *О црквеном језику*, [в:] Хришћанска мисао. VI/ 1–2, 9.
- Вукадиновић, Е. (1868), *О читаню црквено-словенског езика*, [в:] Беседа. I/16, 121-123.
- Грданички, Д. (1963), *О употреби српског језика у нашем богослужењу*, [в:] Гласник СПЦ. XLIV/7, 259-264.
- Димитријевић, С. М. (1925), *Наш народ и богослужење у цркви*, [в:] Весник Српске Цркве. XXX/6, 353-363.
- Ђорђевић, П. (1931), *Карактеристика савременог изговора нашег црквеног језика*, [в:] Богословље. VI/3, 236-245.
- Ђорђевић, П. (1936), *Напомене о богослужбеном језику*, [в:] Хришћанска мисао. II/ 2, 21-23.
- Ђурђевић, Р. (1940), *О црквеном језику*, [в:] Хришћанска мисао. VI/5-6, 58-59.
- Кагић, Д. (1921), *Народна црква са гледишта народних потреба*. Јагодина.
- Кузмановић, Б. (1872), *О томе да се књиге «српске народне» цркве преведу на српски народни језик. Предлог епархијској скупштини темишградске дијецезе и васцијеломе осталом, српском народу*. Панчево.
- Кујунџић, М. (1887), *Писмо Високопреосвештеном Архијепископу Београдском и Митрополиту Србије Министра Просвете и Црквених послова Мил. Кујунџића*, [в:] Просветни гласник, VIII/11, 419-419,
- Новаковић, С. (1889), *Језик старе српске цркве*, [в:] Хришћански весник. XI/2, 84-100.
- Пеичић, К. (1869), *Побожне жеље хришћанске, православном Синоду и народно-црквеном Сабору српском од 1. јунија 1869. поднешене и предложене*. Панчево.
- Трбојевић, Н. М. (1930), *Богослужбени језик православне цркве*, [в:] Весник Српске Цркве. XXXV/4, 274-292.
- Трбојевић, П. (1931), *О реформама црквеним*. Сремска Митровица.
- Чонић, Д. (1927), *Народни језик у православној српској цркви*, [в:] Весник Српске Цркве. XXXII/3, 384-393.

ЛИТЕРАТУРА

- Бајић, Р. (2007), *Богослужбени језик у Српској православној цркви: прошлост, савремено стање, перспективе*, Београд.
- Бодуен де Куртене, Ј. (1988), *Лингвистички списи*, Нови Сад.
- Бугарски, Р. (1996), *Језик у друштву*. Београд.
- Слијепчевић, Ђ. (1991), *Историја Српске Православне Цркве*, т. 2, Београд.
- Вакер, С. (1992), *Attitudes and Language*, Clevedon.
- Руан, Е. В., Гилс, Н. (1982), *The Social Psychology of Language I., Attitudes Towards Language Variation — Social and Applied Contexts*, London.

РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА
Институт сербского языка Сербской академии наук
(Белград)

Вопросы восприятия богослужебного языка в Сербской православной церкви

Приведем основные исторические факты, связанные с функционированием богослужебного языка Сербской православной церкви и необходимые для понимания означенной темы. До XVIII века богослужебным и литературным языком у сербов был сербскоцерковнославянский. Непосредственный и официальный переход на русскоцерковнославянский язык как богослужебный произошел в тридцатых годах XVIII века. Это было последствием серьезных исторических событий: в конце XVII века имело место великое переселение сербов, бежавших с юга страны, спасаясь от турок, в Австро-Венгрию. В числе беженцев был и патриарх Арсений IV Чарноевич. Как до переселения, так и во время его богослужебные книги на сербскославянском языке терялись, а те, что сохранились, не могли обеспечить потребности всей Сербской церкви¹. В Австро-Венгрии сербский народ столкнулся с давлением католического прозелитизма. Сербская церковь обратилась за помощью в Россию и получила конкретную поддержку в виде богослужебных книг на русскоцерковнославянском языке (подробнее: Веселиновић 1966: 31-33; Марјановић 2001: 187-188).

С тех пор в Русской и Сербской православных церквях существует один богослужебный язык. Естественно, он сербам понятен в меньшей степени, чем русским, и поэтому дальнейшая его история и судьба тоже отличается от судьбы церковнославянского языка в Русской православной церкви. Знание сербскоцерковнославянского языка сохранялось у многих священников того времени, и такая ситуация продолжалась почти столетие, а тексты на новом языке читались по своим правилам, как часто делается и сегодня². Известно понятие «сербского» чтения церковнославянского языка (см.: Ђорђевић 1931: 236-245).

¹ Некоторые из этих книг хранятся в Сербской академии наук и искусств и получили название в сербском языке: *србуље*.

² Известно, например, что блаженнопочивший патриарх Сербской Православной Церкви, Павел, рекомендовал пение церковнославянского языка по правилам акцентуации сербского, а не рускославянского языка.

С другой стороны, как известно, современный сербский литературный язык лежит в основе народного, разговорного языка. Если бы он произошел из литературного, сербскославянского языка, разрыв (в смысле понимания) между народным, всем известным и богослужебным языками был бы значительно меньше. Однако судьба богослужебного языка сложилась по-другому.

Это, наверное, самые серьезные причины, по которым на Священном Соборе Сербской православной церкви 1964 года было разрешено пользоваться в богослужении переводами некоторых богослужебных текстов на современный сербский язык. Разрешение не касается богослужения в целом, а распространение его на все тексты невозможно ещё и потому, что далеко не всё переведено. Переводы некоторых богослужебных текстов даже и не рассматриваются, но, тем не менее, существует свобода выбора и каждый священник сам решает, каким языком и когда будет пользоваться. Единообразия в смысле использования одного из двух языков не существует на уровне епархии и редко встречается даже в отдельно взятом монастыре или храме.

Вопрос богослужебного языка достаточно часто поднимался и поднимается в Сербской православной церкви. Ранее выдвигались предложения вернуть в богослужебное употребление сербскославянский язык³, бывший в этой роли веками, но сегодня такие предложения единичны. Большинство сербов не знает истории богослужебного языка, так что вопрос о том, употреблять ли в богослужении церковнославянский или современный сербский язык, остается открытым. В течение долгого времени оба языка употребляются параллельно. Теперь появилась проблема качества переводов на современный сербский язык. Некоторые новые книги на современном сербском языке срочно требуют серьезного редактирования, особенно потому, что, к сожалению, они уже вошли в широкое употребление.

Двенадцать лет назад проводилось анкетирование в среде верующих сербов. Целью его было узнать, хотя бы приблизительно, как прихожане относятся к существующему состоянию употребления двух богослужебных языков в Сербской церкви, как воспринимают оба этих языка, какой из них и почему им больше нравится, каковы их пожелания в будущем по этому вопросу. В анкете участвовало 500 человек, причём половина из них имеет богословское образование. Испытуемые в анкетном листе вписывали сначала данные о

³ См. напр. М. Кујунџић, *Писмо Високопреосвештеном Архиепископу Београдском и Митрополиту Србије Министра Просвете и Црквених послера Мил. Кујунџића*, в: *Просветни гласник*, 15. 6. 1887, бр. 11, с. 418-419.

себе, своём возрасте, образовании, половой и епархиальной принадлежности, активности своей церковной и храмовой жизни, частоте причащения и знании русского языка. Затем они отвечали, также в письменном виде, на некоторые вопросы. Например, вопрос о понимании молитв предполагал ответ, насколько важно понимать содержание молитвы или можно произносить слова молитвы, даже если не все они понятны. Вопрос о том, может ли язык помочь в оживлении духовной жизни, предлагал решение проблемы того, может ли человек потерять интерес к вере, если ему непонятно богослужение, — и так далее (подробный анализ всех вопросов анкеты см. в: Бајић 2007: 193-363). Ниже в статье будут подведены основные итоги этого исследования.

Вопреки ожиданиям, большинство сербов к церковнославянскому языку в целом относится положительно, причем это касается как испытуемых старшего, так и младшего возраста. Мнения мужчин и женщин почти не отличаются. Единственная разница в том, что на вопрос о важности понимания всех молитв мужчины чаще отвечали положительно, т. е. для них более важно всё понимать, чем для женщин. Различия в местожительстве оказались следующие: жители столицы, Белграда, чаще, чем всех прочие, предпочитали богослужения на церковнославянском языке, тогда как те, которые живут за границей — на сербском. Наверное, это потому, что за границей сербам всё труднее овладеть сербским языком, а тем более — церковнославянским. К тому же, в некоторых странах, в основном англоязычных, богослужения в сербских храмах идут иногда и на языке страны проживания. В тех областях, где сербы живут с представителями других народов (сегодняшняя Черногория, Босния и Герцеговина, Хорватия) в богослужении чаще употребляется современный сербский язык. Испытуемые, живущие на этих территориях, предпочитают единообразие в вопросе использования богослужебного языка. Скорее всего, это последствие нежелания ассимилироваться. Другим, наоборот, нравится существующая свобода выбора богослужебного языка и они предпочитают богослужения одновременно на двух языках, нежели только на церковнославянском или только на сербском языке.

Испытуемые, имеющие богословское образование, считают понимание богослужебных текстов более важным, в отличие от других участников опроса. Соответственно, они в большей степени, чем прочие, предпочитали присутствовать на богослужениях на современном сербском, а не на церковнославянском языке.

Вопрос понимания церковнославянского языка связан с активной или пассивной церковностью: те испытуемые, которые дольше и

более регулярно посещают храм, причащаются, читают духовную литературу и так далее — лучше понимают церковнославянский язык. Также, вопреки ожиданиям исследователей, они считают более важным точное понимание богослужебных текстов, в отличие от неофитов, которые чаще выбирали ответ: «можно молиться, если и не всё понятно».

Знание русского языка также влияет на отношение к церковнославянскому языку как к богослужебному, т. е. чем лучше знание русского языка, тем больше и понимание церковнославянских богослужебных текстов и расположенность к этому языку.

В анкете был вопрос и о роли богослужебного языка в миссионерской деятельности среди сербов. Большинство опрошенных придают в этом смысле большое значение пониманию богослужебного языка.

Рассмотрена и символическая функция богослужебного языка⁴. Интересно, что сербы утрату церковнославянского языка как богослужебного связывают с потерей своей национальной идентичности, а особенно — единства с другими славянскими народами. Здесь надо иметь в виду, что большинство опрошенных не знают, что сербскославянский язык намного дольше употреблялся в богослужении и литературе, чем русскославянский. Для них это один и тот же язык, часто называемый и просто «славянским». В зависимости от того, следует ли или нет, по мнению отвечающего, настаивать на необходимости более тесной связи сербского народа с другими славянскими народами, испытываемыми решается вопрос о том, надо или нет сохранять церковнославянский язык в богослужении. Этот вопрос касается не только Сербской православной церкви, но и политики государства по отношению к славянам вообще, что означает: дальнейшее употребление церковнославянского языка в богослужении частично зависит и от дальнейших политических событий в славянском мире.

Если речь идёт об эстетическом восприятии богослужебного языка и о церковном пении, большинство предпочитает церковнославянский язык, то есть он, по их мнению, является намного более подходящим для пения церковных текстов, звучит лучше и красивее современного сербского языка.

Большинство опрошиваемых отвечали, что привыкли к богослужениям на церковнославянском языке, хотя всего одиннадцать про-

⁴ О языке как об основном символе идентичности народа или общества в целом писали многие лингвисты, см.: Кристал 2003: 61.

центов из них понимают этот язык, причем с большим трудом. Только пятая часть из них желает присутствовать на богослужениях которые ведутся целиком на церковнославянском языке, но еще меньше таких, которые предпочитают службы, ведущиеся полностью на современном сербском языке. Более шестидесяти процентов предпочитают присутствие на таких богослужениях, на которых звучат оба языка, как чаще всего и бывает.

Среди прочих был задан вопрос о перспективах церковнославянского языка в будущем Сербской православной церкви и оказалось, что большинство полагает, что этот язык останется в богослужебном употреблении и замена его сербским языком не произойдет. Опрашиваемые не утверждают необходимости перевода всех богослужебных текстов с церковнославянского на современный сербский. Намного больше ожидающих появления в печати таких изданий, в которых были бы церковнославянские тексты с параллельным переводом на сербский язык, которые облегчили бы понимание богослужебных текстов на церковнославянском языке. Желание организованного изучения церковнославянского языка выражают институционально богословски не образованные люди, тогда как получивших богословское образование дополнительное изучение этого языка не интересует. Следует пояснить, что в Сербии организованное обучение церковнославянскому языку существует только в богословских заведениях. Конечно, можно организовать занятия при храмах и в других местах, но это случается очень редко. В Белграде нам известно только одно место, где это осуществляется, причём, преподаватель не является специалистом по церковнославянскому языку. Надо сказать, что таких специалистов, к сожалению, почти нет.

Интересно было узнать, воспринимают ли верующие богослужебный язык как язык сакральный, и если да, то какой именно: церковнославянский или сербский. Положительный ответ на этот вопрос дала четверть опрошенных, и почти все из них считают священным церковнославянский язык. Такое мнение не соответствует Священному Преданию, ведь «истина не имеет какого-то своего языка и может принадлежать каждому народу и каждому времени» (Пападопулос 1998: 38). Тем не менее, большинство участников анкетирования не считают богослужебный язык священным.

Последний вопрос касался того, насколько богослужебный язык важен для жизни Церкви вообще. Оказалось, что меньшая часть опрошенных считает его не важным, а большинство важным, но не ключевым. Среди тех, кто считает, что богослужебный язык важен

для Церкви, преобладают испытуемые, имеющие филологическое образование.

Результаты анкетирования позволяют прийти к выводу, что современный сербский язык следует больше употреблять в таких приходах и объединениях, где преобладают неофиты, а церковнославянский язык, наоборот, более широко в тех храмах, где прихожане ведут активную церковную жизнь в течение длительного времени.

Один из главных выводов, сделанных исследователем, также то, что церковнославянский язык в богослужении надо сохранять, поскольку он любим народом. С утратой этого языка Сербская православная церковь потеряет великое богатство, а кроме того, пострадает и современный сербский язык. Филологи-слависты вместе с церковными иерархами должны работать над вопросами сохранности церковнославянского языка, предлагать определенные решения существующих проблем и вообще планировать языковое строительство в области богослужебного языка.

Такого сотрудничества, конкретного языкового планирования в Сербской православной церкви и в сербском обществе на сегодняшний день нет. Богослужебные тексты на церковнославянском языке с параллельным переводом на сербский появляются в печати, но это единичные издания. Кроме того, следует серьезно задуматься над организацией обучения церковнославянскому языку. Остается надеяться, что существующее положение в будущем изменится в пользу более серьезной работы над богослужебным языком Сербской православной церкви, в организации которой призваны помочь результаты проведенного исследования, посвященного проблемам восприятия богослужебного языка в среде верующих.

ЛИТЕРАТУРА

- Бајић, Р. (2007), *Богослужбени језик Српске православне цркве. Прошлост, савремено стање, перспективе*, Београд.
- Веселиновић, Р. (1966), *Историја Српске православне цркве са народном историјом*, књига 1, Београд.
- Ђорђевић, П. (1931), *Карактеристика савременог изговора нашег црквеног језика*, Београд.
- Кристал, Д. (2003), *Смрт језика*, Београд.
- Кујунџић, М. (1887), *Писмо Високопреосвештеном Архиепископу Београдском и Митрополиту Србије Министра Просвете и Црквених послова Мил. Кујунџића*, [в:] *Просветни гласник*, 15. 6. 1887, бр. 11, 418-419.
- Марјановић, Ч. (2001), *Историја Српске цркве*, Београд.
- Пападопулос, С. (1998), *Теологија и језик*, Србиње–Београд–Ваљево–Минхен.

Личности:
биографии, воспоминания

ИРИНА ПОЧИНСКАЯ
Лаборатория археографических исследований УрФУ
(Екатеринбург)

Интервью с Агнией Фоминичной Гребневой

История души человеческой, хотя бы самой мелкой души, едва ли не любопытнее и не полезнее истории целого народа.

М. Ю. Лермонтов

Имя Луки Арефьевича Гребнева, яркого представителя культурнейших слоев старообрядчества рубежа XIX-XX вв., хорошо известно специалистам. Типограф, художник, гравер, народный педагог — это далеко не все занятия, в которых он преуспел. Я немало уже писала об этом человеке (Починская 1997: 150; 2000: 55-84; 2005: 137-173 и др.). Однако я решила еще раз вернуться к истории жизни Л. А. Гребнева потому, что много лет назад я встречалась с его внучкой и записала ее воспоминания о деде, рассказ о судьбе отца (сына Луки Арефьевича), о своей жизни. Это интервью никогда ранее не публиковалось, а между тем оно содержит немало интересных сведений не только о семье Гребневых, — в нем отразилась история тяжелейших испытаний нескольких поколений россиян.

Прежде чем перейти к тексту интервью с А. Г. Гребневой, напомним основные факты жизни и деятельности Луки Арефьевича Гребнева.

Он родился в 1867 г. в деревне Дергачи Уржумского уезда Вятской губернии. Его семья принадлежала к старообрядцам федосеевского согласия. В 1899 г. Гребнев организовал в родной деревне тайную типографию, 20 декабря с ее станка сошел первый оттиск. В выходных данных книг в качестве места издания указывался Почаев или было обозначено, что книга «напечатана в типографии христиан соловецкаго и старопоморскаго потомства», как это делали некоторые другие федосеевские издатели. Опытающим знаком ложности выходных сведений в изданиях Гребнева (как и в изданиях его друга, московского старообрядческого издателя Д. Д. Крупина) нередко был вопросительный знак, который ставился сразу за выходными данными или в левом нижнем углу листа.

В 1905 г. Лука Арефьевич был приглашен в Москву Г. К. Горбуновым, председателем Совета Преображенского кладбища, для создания в этом центре федосеевского согласия официально разрешенной старообрядческой типографии. Там Гребнев изготовил матрицы, по которым были отлиты шрифты для Преображенской типографии и — позднее — для заведенной им в Старой Тушке (Малмыжский у. Вятской губ.) собственной типографии. Сотрудничество Л. А. Гребнева с Горбуновым было непродолжительным из-за конфликта с управляющим типографией Р. И. Кистановым.

Вернувшись на Вятку в 1908 г. Гребнев поселился в с. Старая Тушка, перевез туда типографское оборудование из Дергачей и, получив официальное разрешение на издание книг, быстро наладил их выпуск. Компаньонами Луки Арефьевича в устройстве новой типографии, как и помощниками в работе дергачевской книгопечатни, были казанские мещане В. Т. и Е. Т. Семеновых. Типография существовала в значительной степени за счет пожертвований старообрядцев, сбором которых занимался В. Т. Семеновых. Его брат помогал Гребневу в производстве орнаментики для изданий, изготавливая клише на цинковых пластинах, тогда как сам печатник гравировал клише на дереве и на меди. Л. А. Гребнев использовал не только собственные типографские материалы, но и купленные в «прежде существовавших типографиях». Печатник писал об этом в альбоме орнаментики, составленном им в начале 1920-х гг. для Ново-Тушкинского сельского музея местного края. В альбом вошли оттиски клише, сохранившихся после конфискации типографии в Старой Тушке в 1918 г. Основу репертуара гребневских типографий составляла литература для домашнего богослужения и религиозно-дидактического характера.

После закрытия типографии в октябре 1918 г. Гребнев занялся иконописью и изготовлением литых икон, крестов, колокольчиков и разных бытовых предметов. Он пытался сотрудничать с советской властью, стремясь в новых условиях продолжать просветительскую деятельность: принимал активное участие в создании и работе Ново-Тушкинского краеведческого музея, организованного в 1921 г. Но в 1930 г. семья Гребневых была раскулачена, Лука Арефьевич месяц провел в тюрьме. 14 мая 1932 г. он был арестован вторично, по обвинению в создании и руководстве «контрреволюционной организацией старообрядцев-поморцев», приговорен к 3 годам ссылки и скончался по пути следования в лагерь.

Лука Арефьевич был женат на Алене Трофимовне Черезовой, представительнице влиятельной семьи вятских федосеевцев. В 1906 г.

у них родился сын Фома. Жена умерла в 1911 г., когда сыну было всего 5 лет. Фома Лукич женился рано на своей единоверке по имени Анна. У них было трое детей: Анатолий, Агния и Анна. Анна умерла в 1975 г., Анатолий — в 1976 г.

Я встретилась с Агнией Фоминичной Гребневой в феврале 2002 г. у нее дома, в Екатеринбурге. Ей шел тогда 74 год. Беседа была долгой, эмоциональной. Тяжелые воспоминания, не смотря на их давность, периодически вызывали слезы на глазах Агнии Фоминичны. Естественно, эти воспоминания не были выдержаны строго хронологически, они прерывались ее комментариями с позиции прожитых лет, поэтому полностью передать весь наш разговор крайне сложно. В связи с этим я решила опубликовать целиком с сохранением лексики информанта отдельные фрагменты, сгруппировав их тематически. Часть сведений, полученных в ходе беседы, я дам в своем изложении¹.

А. Ф. Пока была бабушка жива, Просковья Арефьевна, она деду моему, Луке Арефьевичу, сестра. Она старая дева ... она истинная старая дева, по тем старым временам, она замуж не выходила. Бабушка Алена Трофимовна умерла рано, по моему, в 11 [году], папочке моему было 5 лет. Он [Лука Арефьевич] ни о чем уже больше не помышлял, ни о какой женитьбе. Просковья Арефьевна жила с ним, с братом. Переехала в Тушку и занялась воспитанием, и вела все хозяйство. Ну, а потом, когда отец вырос, женился, как всегда, мы вот народились.

Бабушка ... мастерица вообще. Очень грамотная была, во-первых, спросите ее из Библии, что угодно, она на все ответ даст ... Она в Тушке, когда была, набирала детей, учила их церковнославянской азбуке, потом, значит, книги, в первую очередь Псалтырь и все такое. Человек по десять набирала таких знакомых, более близких и там их обучала. И за нас тоже принималась, когда нас увезли в Тушку. Вот брат как-то с нежеланием. Вот она это его усадит, летом это особенно, когда дождливая погода, она его усадит и начинает ...

И. П. Она и крюковую грамоту знала?

А. Ф. Все, все она знала.

И. П. А вас не учили?

А. Ф. Так она только начала до школы еще. ... он [брат] плачет, заливается, почему-то с нежеланием, а я со страхом смотрю на него: «Ну что он так плачет, плачет? Не хочет и все». Ну, насилия тут не должно быть, может тут у нее чуть-чуть не правильно. А сама думаю, скоро и за меня она возьмется. Она зимой начала меня обучать ... Это еще, чем она нас поднимала, на какие средства кормила нас? Это она мастерица была по свечам, свечи — это большое искусство. Ей пудами привозили воск. В Кировской области много пчел. Частные заказы, потом на моленную, все она это выполняла. За это ей платили. [...]

Вот, когда она делала свечи, я все ее и расспрашивала. Говорю: «Бабушка, расскажи родословную». Надо записывать было ... Они [брат и сестра] спят по-

¹ Запись интервью с А. Ф. Гребневой хранится в фондах Лаборатории археографических исследований ИГНИ УрФУ IX.1фн. А. Ф. Гребнева, 02.02.2000.

чему-то, не любопытные были, что ли, а я все спрашиваю родословную. Вот допустим, Лука Арефьич, Арефий Семеныч, а Семен? — Феопентыч. А дальше, а дальше? Я помнила, помнила, а она [Просковья Арефьевна] потом говорит: «Я сама уже больше не знаю». Вот когда-то они [Гребневы] приехали в Дергачи, вот остановились по пути. Они тогда вот и в Омутнинске, там есть старообрядцы, с Поморья-то шли, и это вот в Дергачах, в Туреке, Тушке ... Арефий Семеныч, он похоронен в Тушке.

И. П. Когда он умер, не знаете?

А. Ф. Не знаю ..., по-моему, до разорения [до раскулачивания в 1930 г.].

И. П. Агния Фоминична рассказала, что в Дергачах было три линии Гребневых, однофамильцев: «В стародавние времена были родственниками, пришли из Поморья». Муж Агнии Фоминичны, Иван Григорьевич, тоже носил фамилию Гребнев.

А. Ф. Первая типография была тайная, этот дом еще до сих пор стоит. Дом был построен с братом, у него [Луки Арефьевича] был брат Иуда Арефьич. Как бы две половины, ну одна половина была гостевая ... и вот под этой гостевой половиной дома там полуподвал еще был, если бы нехватка жилья, то там можно было жить, но там никто не жил, и еще вот там, в этом полуподвале, была вот эта типография.

А у него [Луки Арефьевича] еще был домик². Так вот заходишь, туда, значит, лестница, он как бы второй этаж был, но он стоял на погребе ... застеклена веранда, так было все сделано, с такой любовью, с такой ... Ой, этот мне домик бывало снится, не то, что снится, а вот из головы не выходит. Столько трудов было там положено. У него [Луки Арефьевича] там была стеклянная веранда, откидной столик, библиотека, так и написано — библиотека.

И. П. Много книг в библиотеке было?

А. Ф. Конечно. Потом-то вот все растащили. Потом, значит, была такая комната, гостиная и маленька-маленька спальня, и русская печечка такая вот в уголку, она не портила виду. Там такие картины висели поучительные. Вот куда-то все делось.

И. П. Это в Дергачах?

А. Ф. Да, в Дергачах. Все [книгопечатание] было тайно. ... он же [Лука Арефьевич] не мог [указывать], где это печаталось. И это я знаю, всегда вот [указывалось в выходных данных], напечатана книга соловецкого старопоморского потомства ... или же в почаяевской типографии отпечатано ...

А в девятом году он [Лука Арефьевич] в Тушке купил у одной старушки усадьбу, об этом я хорошо знаю, мне бабушка рассказывала. С таким условием, чтобы он ее [старушку], так сказать, до смерти. Она одинокая была, что он, так сказать, как раньше говорили, допоит, докормит, ухаживать, что похоронит. Похоронили, говорят. Но она была не старообрядка, но он [Лука Арефьевич] такую службу заказал, бабушка все рассказывала, что даже все удивлены были окружающие, вот такую службу чтобы, отпевание, чтобы такое, не было [ранее ни у кого]. У ей [старушки] была маленькая избушка, она тут же как бы жила и вот он стал на этой усадьбе строить себе дом, там типография, литейная мастерская была, значит. Были сложности ... казанские ему помогали ... братья Семеновых из Казани

² Речь идет не об отдельном доме, а о покоех Луки Арефьевича, находившихся в том же доме, но имевших отдельный вход из общих сеней.

И. П. Я видела о них документы, Василий иконописцем был, другой гравером был.

А. Ф. Но ведь дед мой тоже иконописцем был, вот распятие, главное распятие там, в Тушке стоит в моленной.

И. П. Там пожар был в 97 году, наверное, все погорело?

А. Ф. Ну вот, потом, значит, революция, девять лет свободно, даже никто ничего. А потом что, из рассказов очевидцев, из родственников наших. Тут рядом с нашей усадьбой жил брат моей бабушки, вот они рассказывали. Когда выносили станки, вот эти печатные станки очень все дорогое, только две с половиной тонны шрифта одного было. А вот работали интересно ... отец, в первую очередь, с детства с малого все это помогал, потом племянник, Михаила Трофимовича сын. Я не знаю, жив ли он теперь. Он в Полтавской области в последнее время жил.

И. П. Это Черезовы, да?

А. Ф. Черезовы, да. Зиновий Михалыч Черезов, Анастасия Михайловна у них младшая, она тоже сейчас на Украине живет. ... потом еще второй племянник был от сестры, у бабушки было две сестры и брат. И еще один племянник, он в Дергачах еще помогал, он жил там, в деревне ... он очень много помогал ... Петр Григорьевич Шихалев. Очень хороший был человек, очень много помогал в Дергачах, еще там, в тайной типографии. Ну а в Тушке ..., я думаю, уже не было никакого особо, ну переплетчик был. Ну, вот мне Семибратов³ писал, говорил, там какие-то его родственники дальние [помогали] ... Луки Арефьевича, работал переплетчиком. Вот тогда еще все это, переплетные станки в восемнадцатом году, когда выбрасывали все из дома, потом еще не переплетенные, вот эти листы, я сама знаю, ... они сумели куда-то отвезти в деревню Шихали. Потом, когда отца взяли у нас, в 37 году я пришла, меня опередили братья Антышевы, молодые парни, ... я пришла, а в этом доме жила ихняя родственница, в нашем доме ... там и у них вот этими листами, переплетенными книгами, у них была оклеена одна верхняя комната. Ну, еще по другим домам.

И. П. А когда Вы ездили в Тушку?

А. Ф. Лет шесть назад.

И. П. И дом еще стоял?

А. Ф. Конечно, он еще стоял.

И. П. Он рядом с моленной?

А. Ф. Рядом, напротив, ... чуть-чуть наискосок ... Буквально рядом. Крышу только первый раз перекрыли шифером, еще все было добротнo сделано. Эксплуатация-то бывает не один хозяин. Там, что только не было! И военкомат, и детские ясли, и колхозная кантора, и переходило из рук в руки, а хозяина-то настоящего не было. Сад хороший был. Мне Семибратов послал листочек: «Старая Тушка и ее обитатели». Вот там про сад. ...

Племянница, Иуды Арефьяча дочь, ... все попало к ней, что успели там попрятать маленько, ... ее звали Улита Юдеевна. Анастасия — вторая дочь была, третья у них еще была Татьяна. Татьяна, конечно, жила там, в деревне Чекалки, замуж выдана была, она, конечно, сама что ни наесть добрая такая, хорошее очень осталось о ней воспоминание. А вот эта вот, самая младшая [Улита], она все себе, все себе. Все, что оставалось: иконы, книги, не переплетенные еще листы печатные, насколько смогли, отвезли в Дергачи ... Инструменты ... таких инструментов ... микроскопические работы выполнять ... и все попало к ней в руки ...

³ Семибратов Владимир Константинович, вятский ученый-краевед.

И. П. Когда раскулачивали семью Л. А. Гребнева, Агнии Фоминичне было около трех лет, но память, пережившего потрясение ребенка, запечатлела отдельные картины того трагического события.

А. Ф. А вот, когда они [Лука Арефьевич и представители властей, арестовавшие его] поехали .., вот этот самый главный момент я очень хорошо запомнила. Вот, единственно, что я еще запомнила, когда нас вывели из дома, там был в моленной такой дом, ну старики там жили, у кого никого нет, ну типа богадельни. И вот мы туда машину швейную успели [спрятать] и кто-то [рас]сказал, пришли с обыском, машину нашли. Было лето, выставили на крылечко, пошли дальше искать, что еще там запрятано, и в Дергачи, и в Шихали [там жили родственники] ... Я выбежала, давай крутить эту машину.

И. П. А сколько Вам было?

А. Ф. Не знаю, наверное, года три было. Отлично помню, отлично. Бабушка вышла, говорит: «Ты отойди, тебя вместе с машиной заберут». Я тогда уж убежала ... Когда нас выводили, как это было ... Брат, он забастовал, лег и говорит: «Никуда я не пойду». Его там: «Толя, Толя, давай скорее, нас выгоняют». Он: «Никуда не пойду». Такой вот ребенок — никуда не пойду. Дедушка уговорил ... когда звонят на колокольне, ... он его туда брал с собой. Он [Лука Арефьевич] сказал, пойдем на колокольню позвоним, и он [Толя] тогда встал, вышел. Вот еще такой момент, чем он мне запомнился, он [Лука Арефьевич] всегда красиво одевался. Вот что-что, а такие вещи были чудные, одежда такая у него. Ну, в Москву он ездил, на всяких выставках участвовал везде и жил в Москве и, конечно, выглядел он бесподобно. Вещи такие дорогие были и, что еще осталось, все растащили у нас ...

... последнее, что я запомнила, когда это машину вынесли, его [Луку Арефьевича] посадили, повезли в Малмыж, бабушку тоже туда же вслед за ним ... бабушку потом отпустили.

И. П. А отец Ваш, где был, уже в трудармии?

А. Ф. Нет, его не взяли. Я в этот момент что-то не помню ...

Вот, когда это его [Луку Арефьевича] взяли, в Малмыж увезли, я утром встаю и сразу сажусь на окно, хорошо помню ... и кричу: «Дедушка, иди домой, мы ждем тебя». А бабушку поставили к стенке: «Говори, где золото». ... золота не было. Даже вот глину возили из под Казани, из Арска, там специально такая глина для формовки. С Арского поля возили только, чтоб для формовки. Вот икона там отлита⁴ ... потом побольше были, складни были, это три иконы ... Да кресты отливали, распятыя ...

Бабушку, значит, пытали, пытали: «Где золото?». Какое золото? «Я, — говорит, — не хозяйка, я вот, как работница, веду хозяйство, но я не хозяйка ...». Ее поставили к каменной стенке, и давай обстреливать. Она стояла, стояла, сникла, они давай врача, позвали врача. ... больше ее пытать не стали, отпустили.

И. П. А первый раз его брали, из какой деревни?

А. Ф. В Тушке еще ... Недели три его держали, может, месяц, недолго. А потом переехали в Дергачи. Жить-то ведь негде. Столько недоброжелателей было. Не ведали, что творили ... и вот последний момент, я его запомнила [о раскулачивании] ... Я плакала, просилась: «Дедушка, возьми меня с собой». Он брата, одетый такой важный ходит, маленький еще, но тоже одевал хорошо ... он в барчатке, кушак такой. Важно рассказывает так, что я поняла, что его берут, а меня не

⁴ Агния Фоминична показала две литые иконы, изготовленные Л. А. Гребневым.

берут. Я плакала, просилась, а он [Лука Арефьевич] говорит: «Ты еще мала, вот подрастешь, я тебя возьму». И все, дал мне карандаши, бумагу, чтобы меня отвлек от всего от этого и уехали.

И. П. А второй-то раз его забрали через сколько времени?

А. Ф. Ой, да буквально год не прошел, может, прошел и его забрали. Бабушка оттуда из Пальников вернулась, и они жили с нами. И так вот она ее [Анну, мать Агнии Фоминичны] похоронила и еще 10 лет жила с нами ... она нас еще протянула до 42 года.

[После раскулачивания], чтоб подальше отдалиться [спрятаться от властей] они [Лука Арефьевич, Просковья Арефьевна и Агния] поехали тоже в Кировской области село Пальники, там была моленная, он [Лука Арефьевич] ведь грамотный был, исполнял тоже обязанности духовного отца. И там его нашли [в 1932 г. и арестовали второй раз].

И. П. Воспоминания о деде Агния Фоминична перемежала рассказами о тяжелой судьбе своего отца.

А. Ф. С самого рождения он остался сиротой, потом только-только женился вот, мы появились, его в трудармию забрали. Трудармия тогда была ... А они же раскулаченные, лишены были права голоса, лишены такие были, им же не доверят оружие, а трудармия была, те же самые лагеря еще похуже. И пять лет он там пробыл. Мама умерла без него. ... они [власти] вот ведь везде найдут ... Они [родители] уехали ... Когда нас из дома выселили, они забрали сестру и брата, а я осталась с бабушкой. И мы жили то в Дергачах, то в Шихалях немножко жили ... они [родители] уехали в Красноуральск ... и тут нашли его [отца] и отсюда взяли в трудармию и пять лет он пробыл. А потом мама приехала в Дергачи и мы как бы соединились: и я, и бабушка, и она. Она [мама] заболела тяжело, ей ведь 28 лет только было, она в 32-м умерла. И вот бабушка за нею ухаживала и нас трое: сестре 2,5 года, мне 4, брату 5,5. А вот, когда она [мать] вернулась отсюда [из Красноуральска] с детьми? ... А ведь еще дедушка был не арестованный.

Да, вот он [Фома Лукич] пришел из трудармии, в 35 [году] ... Он вот пять лет там, только после раскулачивания его сразу взяли ... пять лет он там пробыл, пришел. Бабушка нам говорит: «Вот у вас отец скоро придет». А мы и не знаем, кто такой отец? Никто из нас не помнит, ну пять лет прошло, все-таки мы маленькие были. Что-то мы пугались первое время. Я просыпаюсь утром рано, бабушка печку топит. Смотрю, лежит у нас на кровати мужчина с бритой головой ... я посмотрела-посмотрела и говорю: «Бабушка, зачем у нас дядя Савва на кровати?» [приняла отца за пришедшего из армии соседа]. «Это отец пришел» — тихонько [сказала бабушка]. И буквально два года прошло, два года и его снова в 37 [году] взяли. И все ...

И. П. Агния Фоминична рассказала, что Фома Лукич остался вдовцом в 29 лет. Вернувшись из трудармии, он сошелся с одной женщиной, которая не смогла найти взаимопонимания ни с Просковьей Арефьевной, ни с детьми. Отец работал на кладбище лесосплавной канторы около Старой Тушки. Его жена захотела переехать в Тушку.

А. Ф. Только вот нас увезли в Тушку осенью, первый класс я в Тушке училась, ... в сентябре нас в Тушку перевезли, сняли частный дом. Зачем, спрашивается, глаза мозолить всем? ... хозяев не было, просто частный дом, они [хозяева] поехали куда-то в Среднюю Азию, переселения всякие были. Нам оставили сад хороший, огород ... Все только посадили весной... Она [мачеха] нас вообще не кормила ... три кусочка хлеба, одну чашку нальет супа ... отдельно кормили ... мы

молчим ... бабушка в Дергачах, ее не взяли ... нас держали взаперти, почему — не знаю, дальше двора никуда ...

И. П. В Тушке семья Фомы Лукича купила козу, Анатолий с Анной пасли ее, а Агния нянчила ребенка, рожденного во втором браке отца. Этот период жизни, казавшийся детям тяжелым, был недолог, он сменился еще более серьезными испытаниями, наступившими после ареста отца. Агнии Фоминичне в это время было уже девять лет и, по ее словам, она очень хорошо запомнила саму процедуру ареста.

А. Ф. Пришли ночью. Мы спим, все трое вповалку на полу. Я слышу — ходят, шум какой-то. А света нет, электричества не было. С лампой ходят, как бы обыск делают. А что обыскивать? Ну, это же не наш дом, что искать? Не знаю. В печь залезли, в подпол, везде-везде. ... А потом ему [отцу] говорят: «Собирайся, собирайся». Он говорит: «Надолго? Что мне взять с собой?». «Ненадолго». Ну, конец августа был. Одел сапоги, рабочую одежду: фуфайку, рубашку ... Я потом много читала. Вот так, как взяли тогда, в чем они [арестованные] приехали из дома, они в Воркуте, на железных дорогах, везде так и работали. Замерзали, обмораживались, теплые вещи, ничего не давали, там, в бараках догнивали так сказать. Вот так ушел, и ничего больше не было, ничего. Но самое главное, что мы ведь-то были изгоями. От нас даже шарахались родственники. За сочувствие ведь тоже ... каждый ведь тоже не хотел угодить туда [в лагерь].

... Не надо было ему [отцу] в Тушку ехать ... и не попал бы он, может, туда [в лагерь] ...

И. П. А вы по-прежнему оставались с этой женщиной?

А. Ф. Ну да. Еще неделя не прошла, как его [отца] взяли ... она нам заявляет: «Идите», — мне и брату, мы-то постарше были. Она нам двоим говорит: «Идите и просите милостыню по Тушке». Как? «Я вас кормить не буду». Что делать-то? Мы не могли сказать ... Другие, может быть, сказали: — «Нет, не пойдем и все. Уедем к бабушке, да и все». Это теперь бы ... Мы идем по Тушке, идем. Он [брат] говорит: «В этот дом я не зайду, в этот ... мы вместе учимся». А я говорю: «Тоже тут не пойду, мы тоже вместе учимся». Зашли, а что, нас не знают кто ли? Есть же, наверное, которые сочувствуют, но нельзя было себя показать власти, все боялись ... Мы зашли в несколько [домов], нам не по кусочку, нам по буханке давали. Мы нести не можем. Донесли до моленной, сколько-то оставили этого хлеба ...

... не в самой Тушке дом, который мы сняли ... починок такой называли, выселочек, ну с километр, может, поменьше, ну поле так перейти. Идем, значит, мы и говорим ... А там снопы сложены в скирду... мы договариваемся: «Давай, хлеба положим немножко туда, пойдем в школу — из школы поедим». Положили туда. Принесли, она [мачеха] смотрит — по буханке, так, значит, не всю Тушку обошли: «Что мало принесли?» А мы говорим: «Мы оставили там, в моленной, донести не можем».

[После ареста Фомы Лукича] не могли жить, нас все равно как-то презирали и не за старообрядчество это, ни какого нам проходу не было, тоже ведь тяжело было.

И. П. А там ведь много старообрядцев было, в Старой Тушке, в Дергачах.

А. Ф. Да, в Дергачах не так много. Но, когда я уехала оттуда в Соликамск, почувствовала такое расслабление, не было такого напряжения, никто не знает, кто я и вообще прошлое мое не знает никто и только тогда я расслабилась.

И. П. Агния Фоминична показала мне лицевую рукопись, рассказав, что ее переписывал и оформлял Лука Арефьевич. Она вспоминала: «Мы просили у бабушки: «Дай нам книгу с картинками». Она нам давала. Она [книга] еще в идеальном состоянии была ... потом ее увезли в деревню Шорино ...». Позднее рукопись оказалась у внучки Иуды Арефьевича, которая переехала в Латвию и увезла с собой книгу. Однако уже в 1980-е гг она была передана Агнии Фоминичне, как прямой наследнице. Во время нашей встречи Агния Фоминична передала мне рукопись с такими словами: «Вот когда я умру, ... я боюсь, чтобы она не попала на помойку. А у вас пусть лежит в вашем большом хранилище».

К сожалению, больше мне не удалось встретиться с Агнией Фоминичной.

ЛИТЕРАТУРА

Починская, И. В. (1997), *Книгопечатание старообрядцев-федосеевцев во второй половине XIX – начале XX вв. до 1906 г.*, [в:] Уральский сборник. История. Культура. Религия, Екатеринбург, вып. 1, 146-153.

Починская, И. В. (2000), *Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII – начало XX вв.)*, [в:] Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий, Екатеринбург, 55-84.

Починская, И. В. (2005), *Об издательском репертуаре типографии Л. А. Гребнева в Старой Тушке*, [в:] Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, вып. 6, 137-173.

АВТОРЫ ТОМА

- АНУФРИЕВА Наталья Викторовна — старший хранитель фондов Лаборатории археографических исследований департамента Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия)
- БЕЛОБОРОДОВ Сергей Анатольевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета» (Екатеринбург, Россия)
- ВЕРЕЩАГИН Евгений Михайлович — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института русского языка имени В. В. Виноградова Российской Академии Наук (Москва, Россия)
- КАМАЛОВА Алла Алексеевна — доктор филологических наук, профессор Института восточнославянской филологии Гуманитарного факультета Варминско-Мазурского университета в Ольштыне (Польша)
- КЛЮКИНА-БОРОВИК Юлия Викторовна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета» (Екатеринбург, Россия)
- КОНЧАРЕВИЧ Ксения — ординарный профессор, доктор филологических наук, замдекана по учебной работе Православного богословского факультета Белградского Университета (Белград, Сербия)
- ЛЕВУШКИНА (БАЛИЋ) Ружица — доктор филологических наук, научный сотрудник Института сербского языка Сербской академии наук (Белград, Сербия)
- МАЙОРОВ Роман Александрович — кандидат исторических наук, и. о. заведующего учебной частью Московского старообрядческого духовного училища при Московской Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви (Москва, Россия)
- МАНГИЛЁВ Петр Иванович, протоиерей — кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета», доцент кафедры истории России (Екатеринбург, Россия)
- МЕЛИХОВ Михаил Васильевич, — доктор филологических наук, профессор кафедры русской и общей филологии Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар, Россия)
- ОЖЕХОВСКА Иоанна — хабилитированный доктор гуманитарных наук, адъюнкт Института восточнославянской филологии Гуманитарного факультета Варминско-Мазурского университета в Ольштыне (Польша)

- ПАЛКИН Александр Сергеевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета» (Екатеринбург, Россия)
- ПОТЕХИНА Елена Александровна — хабилитированный доктор гуманитарных наук, профессор Института восточнославянской филологии Гуманитарного факультета Варминско-Мазурского университета в Ольштыне (Польша)
- ПОЧИНСКАЯ Ирина Викторовна — доктор исторических наук, заведующая Лабораторией археографических исследований департамента «Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета», доцент кафедры истории России (Екатеринбург, Россия)
- СВЕТЛОВА Ольга Валериевна — аспирантка Института русского языка им. В. В. Виноградова Российской Академии Наук (Москва, Россия)
- ХАЙЛОВА Ольга Игоревна — научный сотрудник Научно-исследовательского отдела Новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия)