

Fontes Slavia Orthodoxa II

Научная серия под редакцией
Елены Потехиной и Александра Кравецкого

Publikacje Centrum Badań Europy Wschodniej
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie



Православная культура вчера и сегодня

Научная редакция
Елены Потехиной и Александра Кравецкого

Recenzentki: ALLA KOZHINOVA (Białoruski Uniwersytet Państwowy, Mińsk)
ALLA KAMALOVA (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ: Елена Агеева (Москва), Алексей Беглов (Москва),
Ксения Кончаревич (Белград), Федор Людоговский (Москва), Марек Мельник (Оль-
штын), Антони Миронович (Белосток), Надежда Морозова (Вильнюс), Александр На-
умов (Краков – Венеция), Ежи Остапчук (Варшава), Ирина Починская (Екатеринбург),
Зоя Ярошевич-Переславцев (Ольштын)

© Copyright by CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ 2015
© Helena Pocietchina, Aleksander Krawiecki 2015
© Autorzy 2015

Skład, łamanie, projekt i opracowanie graficzne okładki:
ALEKSANDER KIKLEWICZ

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

ISBN 978-83-61605-50-8

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. Obiża 1, 10-725 Olsztyn
tel. +48 89 524 63 47
Internet: <http://uwm.edu.pl/cbew>
e-mail: komunikacjam@uwm.edu.pl

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ И В РОССИИ	
АНТОНИ МИРОНОВИЧ (Белосток), <i>Православная культура в Великом Княжестве Литовском</i>	11
ГАЛИНА БАРАНКОВА (Москва), <i>«Слово о кресте» в Кормчих книгах и древнерусских сборниках</i>	43
ДМИТРИЙ ПЕТРОВ (Москва), <i>Упоминания о рыбе и блюдах из рыбы в Новгородских берестяных грамотах</i>	59
ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ НОРМЫ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА	
СВЕТЛАНА КУСМАУЛЬ (Москва), <i>Эволюция принципов употребления буквы ш во 2-й половине XVI века – 1-й половине XVII века</i>	89
МАРИЯ ДАВЫДЕНКОВА (Москва), <i>Написание приставок на з/с в церковнославянской и русской дореформенной орфографической традиции</i>	135
ГИМНОГРАФИЯ: ПОЭТИКА, СТИЛИСТИКА, ЭТИМОЛОГИЯ	
ФЕДОР ЛЮДОГОВСКИЙ (Москва), <i>Цитирование хайретизмов Великого акафистав хайретизмах поздних акафистов Богородице</i>	149
МАКСИМ ПЛЯКИН (Саратов), <i>Изменение языка богослужения: акафисты на русском языке</i>	193
ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЯ	
НАТАЛЬЯ АНУФРИЕВА (Екатеринбург), <i>Создание каталогов миниатюр и орнаментики книг поздней рукописной традиции (к постановке проблемы)</i>	207
СЕРГЕЙ БЕЛОБОРОДОВ (Екатеринбург), <i>Институты наставников и духовных отцов уральских старообрядцев в середине XIX – начале XX вв.</i>	215

ЕЛЕНА ДУТЧАК, ЕЛЕНА КИМ, АНАСТАСИЯ БУРКУН (Томск), <i>Крестьянская община и старообрядческий скит: формула притяжения</i>	235
АННА МИХЕЕВА (Екатеринбург), <i>«Едиными усты и единым сердцем»: богослужбное пение глазами старообрядцев (на материалах вятского староверия)</i>	253
МАРИ-ЛИЙС ПААВЕР, ГРИГОРИЙ ПОТАШЕНКО (Вильнюс), <i>Старообрядческая иконопись в Польше: творчество И. И. Михайлова в Вильнюсе в 1929-1939 гг.</i>	277
ИОАННА ОЖЕХОВСКА (Ольштын), <i>Функциональная специфика старообрядческого Войновского синодика</i>	303
ЕЛЕНА ПОТЕХИНА (Ольштын), <i>«Чин исповеданию» как исторический документ (на материале рукописи из собрания Войновского монастыря)</i>	321
АЛЕКСАНДРА ВОНСЕВСКА (Ольштын), <i>Сборник «О браках» Пишской печати: предварительное исследование</i>	329

ЛИЧНОСТИ: БИОГРАФИИ, ВОСПОМИНАНИЯ

ШАНДОР ФЕЛДВАРИ (Дебрецен), <i>Воспоминания об Эстер Ойтози (1935-2006)</i>	347
МИХАИЛ СТРОГАНОВ (Москва), <i>Неангажированность как маргинальность: случай И. С. Белюстина</i>	361

РЕЦЕНЗИИ

ЮЛИЯ БИРЮКОВА (Шахты), Кострюков, А. А. (2015), <i>Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета</i>	371
АВТОРЫ ТОМА	377

Предисловие

Центр исследований Восточной Европы Варминско-Мазурского университета в Ольштыне и Центр по изучению церковнославянского языка Института русского языка имени В. В. Виноградова Российской академии наук предлагают вниманию читателей второй том из новой серии монографий «*Fontes Slavia Orthodoxa*». В этой серии мы планируем публиковать оригинальные научные труды, проблематика которых касается истории и культуры православия в славянских странах, контактов православия с другими христианскими конфессиями и другими религиями, а также истории и современного состояния церковнославянского языка, поэтики и стилистики религиозных текстов. Небезынтересна для наших читателей также будет та область междисциплинарных исследований, объектом которой является изучение религиозного дискурса, а именно: исследование функционирования религиозного языка в коммуникационной практике религиозных общин, сущность внутриконфессиональной и межконфессиональной полемики, а также условия и результаты миссионерской деятельности в иноверческой и атеистической среде.

Второй том серии представляет собой сборник статей, объединенных идеями исторической ретроспективы, что следует из заглавия монографии: «Православная культура вчера и сегодня».

Монография состоит из шести разделов.

Первый раздел монографии открывается обзорной программной статьей А. Мироновича, посвященной роли православной культуры в Великом княжестве Литовском и в Речи Посполитой. Материал статьи охватывает исторические рамки от середины XIII до конца XVIII вв. Известный польский историк Православной Церкви отмечает, что православие на литовских и польских землях было не только постоянным элементом религиозной структуры государства, но — в некоторых его регионах — и доминирующим вероисповеданием. Представленный в статье образ истории культуры православия в бывшей Речи Посполитой имеет существенное значение в понимании ее специфичности в вероисповедальной структуре современной Европы. В этом же разделе мы поместили две статьи, связанные тематически с культурой Великого Новгорода. Г. С. Баранкова представляет запреты и предписания, содержащиеся в Новгородских Кормчих и связанные с древними крещенскими обрядами. Многократный участник новгородских археологических экспедиций историк древнерусской архитектуры Д. А. Петров в своей статье комментирует упоминания о рыбе и рыбных продуктах в Новгородских берестяных грамотах и их переводы в работах российских ученых.

Во втором разделе публикуются две работы, посвященные проблемам становления орфографических норм церковнославянского (С. М. Кусмауль) и русского языка (М. Э. Давыденкова).

Очередной раздел посвящен поэтике и стилистике православной литургии. Во втором томе мы уделяем внимание проблемам изучения традиций и новаторства в наиболее популярных гимнографических текстах, в текстах акафистов. Статья Ф. Б. Людоговского посвящена традициям Великого акафиста Богородице и открывает серию публикаций, посвященных хайретизмам в церковнославянских акафистах, тогда как М. Е. Плякин замечает в новонаписанных акафистах черты новой литургической нормы, обусловленные влиянием современного русского языка.

Четвертый раздел включает работы, посвященные истории и книжной культуре древлеправославия. Статьи ольштынских, екатеринбургских и томских исследователей затрагивают методологические проблемы описания изменений в социальной структуре старообрядческих общин (С. А. Белобородов, Е. Е. Дутчак с соавторами), вопросы описания и публикации книжных коллекций (Н. В. Анофриева, А. Вонсевска) и интерпретации содержания паралитургических текстов (И. Ожеховска, Е. Потехина). М.-Л. Паавер и Г. Поташенко в своей статье продолжают исследовать историю иконописных традиций старообрядцев Прибалтики.

В разделе «Личности» мы публикуем воспоминания профессора Университета в Дебрецене, слависта Шандора Фелдвари о всемирно известной исследовательнице старопечатных книг Эстер Ойтози, скончавшейся десять лет назад. Несколько в ином ракурсе представлена личность священника И. С. Белюстина (1819-1890), известного русского публициста, священника. Обе публикации связывает активная общественная позиция и трудная судьба их героев.

Начиная со второго тома мы будем публиковать рецензии на интересующие нас издания. В данном томе публикуется рецензия Ю. А. Бирюковой на книгу А. А. Кострюкова «Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве», изданную Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом (Москва, 2015).

ЕЛЕНА ПОТЕХИНА (Ольштын)
АЛЕКСАНДР КРАВЕЦКИЙ (Москва)

Православная культура
в Речи Посполитой и в России

АНТОНИ МИРОНОВИЧ
Университет в Белостоке

Православная культура в Великом Княжестве Литовском

1. Введение

Великое Княжество Литовское с самого начала формирования государственной структуры и в период всего средневековья находилось на пути пересекающихся влияний Востока и Запада. Культурно-политическая роль православной церкви на русских, литовских и польских землях усилилась с появлением Галицко-Волынского княжества. Во времена правления князя Романа, а затем Даниила в границы Княжества вошли земли между Вепшем и Бугом — Любачев, Перемышль, а также значительная часть Люблинщины. В 1238 г. Даниил взял Дрогичин, что открыло перед Романовичами широкие перспективы территориальной экспансии на севере [Włodarski 1966: 45; Пашко 1950; Крип'якевич 1984; Łowmiański 1985; Swieżawski 1990]. В свою очередь, завоевание в 1244 г. польскими князьями Люблинщины и других земель привело к увеличению численности православного населения в их государстве. Эта проблема особенно остро проявилась в начале XIV в. в период объединения польских земель [Trajdos 1985: 213-214; Fijałek 1897: 27-34].

Вслед за территориальными приобретениями шло развитие организационной структуры православной церкви, особенно в 50-е и 60-е гг. XIII в., после коронации князя Даниила в Дорогичине (1253). Предпринятая попытка папы римского Иннокентия IV при посредничестве легата Опизона склонить в унию правителя Галицко-Волынского княжества закончилась неудачей. Политические конфликты с католическими государствами — Венгрией, Польшей (с Краковским князем Лешekom Белым) и Орденом Крестоносцев — привели к неприятию православным духовенством любых связей с католической церковью [Abraham 1904: 121-143; Голубинский 1900: 82-86].

2. Во времена династии Пястов

В XIV в. Польское Королевство потеряло значительные территории этнических польских земель на западе. Восточная граница государства переместилась в глубь бассейнов Днестра и Припяти. В результате присоединения к Польше Галицкой Руси Казимиром Великим изменилась вероисповедальная и этническая структура государства. Польша утратила свою религиозно-национальную однородность. Последний представитель династии Пястов присоединил к Короне непольские земли с православным населением. Во время его правления в Короне и Литве произошло широкомасштабное столкновение латинской и византийско-русской традиций. Оба государства давно вели совместную экспансионистскую политику в отношении Галицкой Руси и Волыни. В результате русское население получило гражданство этих стран, представляя большинство населения в некоторых их регионах. Старобелорусский язык был в Литве государственным языком, а русская культура охотно принималась литовскими князьями и боярами. В результате русификации литовцы были частично христианизированы Восточной Церковью со всеми вытекающими отсюда последствиями. Литва, включающая в себя русские земли, была только формально языческим государством [Mironowicz 2003b: 55-188].

Через православную церковь на русских и польских землях распространилась византийская культура. Православная культура вызвала интерес у последних представителей династии Пястов. Казимир Великий пользовался услугами русских живописцев и строителей. Русские художники работали при оформлении построенной королем Вислицкой коллегияты и часовни в Вавеле. Ими был построен также «Гетманский» дом на Главном Рынке. В период правления Казимира Великого был построен один из самых больших храмов в те времена — церковь св. Юрия во Львове.

Период XIV в. характеризуется канонизациями новых святых, почитаемых во всей русской церковной провинции. В развитии восточного христианства на территории Литвы особая роль была отведена трем Виленским мученикам: Антонию, Иоанну и Евстафию. Святые Антоний, Иоанн и Евстафий перед принятием ими крещения носили языческие имена: Нежила, Кумец, Круглец. Все они были двоюродными братьями Ольгерда Гедиминовича (1345-1377). Под влиянием православного священника Нестора молодые литовские князья приняли христианство и стали его горячими проповедниками. Подобно святой Харитине, братья распространяли христианство

в Жмуди. Их деятельность вызвала репрессии со стороны Литовских князей. В 1347 г. литовский князь Ольгерд приговорил Антония, Иоанна и Евстафия к смерти. Канонизация Виленских мучеников произошла на поместном соборе Православной Церкви уже в 1364 г. В 1374 г. мощи святых были перенесены в собор св. Софии в Константинополе, а после падения Византийской Империи благодаря усилиям Киевских митрополитов они были возвращены в Вильнюс. До сегодняшнего дня мощи хранятся в соборе монастыря Святого Духа в Вильнюсе [Федотов 1959: 18-31; Жития Святых 1983: 211-218; Мельников 1992: 144-152; Mironowicz 1996d: 86-87]. Широкий резонанс получила также канонизация митрополита Киевского Петра, умершего в 1326 г. Канонизация была совершена по инициативе Киевского и Всея Руси митрополита Феоноста, который уже в 1339 г. просил Константинопольского патриарха дать согласие на ее совершение. Канонизация выдающегося иерарха должна была подтвердить единство Церкви на русских землях [Голубинский 1998: 67-68; Mironowicz 2003a: 138-140].

3. Во времена правления Ягеллонов

Важную роль в культурной жизни польского государства православная церковь стала играть после подписания Кревской унии. Во время правления Ягеллонов православная церковь, первоначально ограниченная в правах, стала важным объектом внутренней и внешней политики государства [Wasilewski 1987: 107-115]. Ягеллоны относились к православным как к своим гражданам, они, в отличие от Анжу или Валуа, опирали свое могущество на многорелигиозной структуре Великого Княжества Литовского. Им была чужда западная модель монорелигиозного государства с одной доминирующей латинской культурой. Они были вынуждены принимать во внимание этническую структуру Великого Княжества Литовского.

Наибольшее влияние в польских землях византийско-русское искусство оказало в конце XIV — начале XV вв., что было преимущественно связано с личностью короля Владислава Ягелло, покровителя искусств [Sielicki 1997; Mironowicz 2003c: 202-220; id. 2004b: 409-436]. Ягелло проявлял большую склонность к русскому искусству, нежели Казимир Великий. Король воспитывался в Литве в окружении церковного искусства. Большое влияние на его привязанность к православному церковному искусству оказала мать, Тверская княжна Иулиания, которая воспитала Ягелло в византий-

ско-русской культурной традиции. Ягелло, очарованный церковным искусством, приглашал русских мастеров для внутреннего оформления построенных им костелов, резиденций, помещений в замках. Русские мастера создали полихромии в византийском стиле кафедр в Гнезне и Сандомире, украсили помещения коллегиаты в Вислице, Бенедиктинский костел св. Креста на Лысой Горе, часовню Святой Троицы и миссионеров в Вавельском кафедральном соборе, костел Святой Троицы в Люблине и королевскую спальню в Вавеле [Różycka-Bryzek 1965; 1983; Chojecka 1970: 413; Kłoczowski 1998: 333-334; Mironowicz 2003b: 184-187]. Большие заслуги в развитии русской культуры на польских землях принадлежали четвертой жене Владислава Ягелло, Софье Гольшанской. Княжна, хоть и приняла католицизм в год заключения брака с Ягелло (1422), но ее любовь к русскому искусству была общеизвестна. Часовня Св. Троицы в Краковской кафедре стала ее усыпальницей. Несмотря на то, что численность сакральных объектов, украшенных русскими мастерами и сохранившихся до наших дней, незначительна, можно говорить о временах экспансии русской культуры в латинских костелах. Никогда ранее перенесение восточного искусства в мир западного готического искусства не осуществлялось в таких масштабах. До наших дней сохранились византийско-русские полихромии в таких костелах, как Люблинский, Вислицкий, Сандомирский и в часовне Св. Креста при Краковской кафедре, что подтверждает сильное влияние православного искусства на сакральную архитектуру Польши XV в. В конце XIV в. каждый третий житель Польши был русским. Этот факт не мог не отразиться в музыке, искусстве и в польской письменности [Sielicki 1997: 106].

Среди вышеперечисленных объектов лучше всего сохранилась полихромия в костеле Св. Троицы в Люблине. На готических реберных сводах, колоннах и на алтаре были созданы фрески в византийско-русском стиле, характер которых контрастирует с архитектурным стилем храма. Авторами люблинской полихромии, созданной в 1418 г., была группа мастеров под руководством Андрея. Часовня Св. Троицы с византийскими фресками в Люблинском замке представляет собой синтез византийско-русской и латинской культур [Różycka-Bryzek 1983: 307-326; 1994: 295-306].

Традиции русского искусства доминировали не только в окружении Ягеллонского двора. В эпоху Ягеллонов православие стало народной верой посредством присутствия везде различных форм культов и обрядов. Распространенность почитания чудотворных икон и святых мест формировала религиозное сознание верующих,

повлияла на благочестие верующих, культ икон проник в литературу и искусство. Почитание чудотворных икон Богородицы, развивавшееся под влиянием православия, распространялось на польских землях в таком масштабе, который не был известен в других странах, где доминировало латинское христианство. Поклонение Ченстоховской иконе Богородицы, дарованной в 1382 г. Владиславом Опольским монастырю Паулинов на Ясной Горе, является лучшим тому подтверждением. Образ Богородицы, привезённый из Белзы в ченстоховский монастырь, дал начало почитанию чудотворной иконы, которая крепко вплелась в религиозные традиции поляков и русских [Mroczo 1966: 20-32; Рогов 1972: 316-321; Rogov 1976: 509-516; Sielicki 1997: 101-102]. Также популярным было почитание чудотворных икон Богородицы Киево-Печерской, Смоленской, Владимирской, Заславской, Новодворской, Полоцкой, Корсуньской, Купятыцкой [Różycka-Bryzek 1983: 9-10; 1994: 65-66; Chojecka 1970: 422; Рогов 1972: 63-71; Chomik 1999: 199-206; Mironowicz 1991b: 195-215; 1996: 137-141; 2002: 153-188; Комилова 1993: 30-33; Тальберг 1951; Снеессорева 1998; Яскевич 2001]. С конца XIV в. можно наблюдать симбиоз белорусской и польской культур, особенно в памятниках церковной архитектуры и письменности. Богатые монастырские библиотеки сохранили многочисленные хроники, летописи, а также иллюстрированные Евангелия XIV и XV вв. К наиболее известным принадлежат: Оршанское, Мстижское и Лавришевское [Heintsch 1957].

4. Во время двух последних Ягеллонов

Традиции православного церковного искусства продолжали развиваться во время правления Казимира Ягеллончика, который поддерживал существующее в династии увлечение русским искусством. Художественную заинтересованность короля поддерживала его жена Елизавета Ракушанка (1436-1505) [Mołé 1962: 161]. В это время важнейшим культурным событием, связанным с православной церковью, было создание печатного цеха (печатающего кириллицей) Швайпольта Фиоля в Кракове. Печатный цех был основан по инициативе православных магнатов, находящихся при краковском дворе, с целью обеспечения православного населения богослужебными книгами. Именно в кругу представителей фамилий Гаштольдов, Солтанов и Сапег следует искать настоящих инициаторов этого события. Краковский предприниматель советник Ян Турзо профинансировал деятельность Фиоля, рассчитывая на значительную прибыль. В от-

ношениях Турзо и Фиоля сложно отыскать иные мотивы, кроме коммерческих. Многочисленные издания кириллических книг и их украшения показывают, что заказчиками были православные магнаты и монастыри. Эти книги распространялись по всей территории Великого Княжества Литовского и Московской Руси [Heintsch 1957; Szwejkowka 1961: 33-37; Немировский 1969; Kawecka-Gryczowa 1983: 25-39].

Подбор изданных книг был не случаен. Печатный цех Фиоля издал четыре богослужебные книги на церковнославянском языке: Часослов (Краков 1491), Осмогласник или Октоих — собрание гимнов св. Иоанна Дамаскина в восьмиголосной структуре (Краков 1491), Триодь Постную, включающую молитвы и весь Великопостный чин; Триодь Цветную, включающую песнопения, молитвы и чин Пасхального периода. Два последних издания — Триодь Постная и Триодь Цветная — появились в Кракове до 1490 г. Октоих был наиболее часто используемой богослужебной книгой в Православной Церкви. Он включает изменяющиеся части богослужения недельного цикла (молитвы и песнопения на вечерне, утрени и литургии) [Rusek 1993: 37-44; Прокопович 1993: 55-68]. Типография в Кракове была первой, которая в 1400-1401 гг. издала книги на церковнославянском языке для нужд православной церкви. Иллюстрации книг Фиоля были выполнены в русском стиле. Издавая богослужебные книги, Фиоль не предвидел того, какой интерес они вызовут у православного населения и какое недовольство среди католического клира. В ноябре 1491 г. книгопечатника обвинили в ереси и, невзирая на имущественный залог Яна Турзо, заключили в тюрьму. В конце концов обвинение в ереси было с Фиоля снято, но Гнезненский капитул запретил ему издавать и распространять книги, напечатанные кириллицей. На позицию примаса Збигнева Олещницкого могла повлиять булла Папы Римского Иннокентия III, провозглашённая в 1487 г. и обязывающая епископов поддавать все печатные книги превентивной церковной цензуре. Типография Швайпольта Фиоля, действующая для православного населения на русских землях Короны и Великого Княжества Литовского, должна была стать аргументом в религиозной полемике. Поскольку официальное выступление против влиятельных русских фамилий было невозможно, противники православия воспользовались процессом против книгопечатника, чтобы добиться закрытия типографии [Szwejkowka 1961: 48-49; Mironowicz 2006: 467-479].

5. Православные монастыри, школы и церкви в период Реформации

Существенные изменения в религиозной жизни русского общества принёс XVI в. Традиционная, имеющая слабое догматическое основание религиозность православного общества столкнулась с динамично развивающимися протестантскими течениями и послетридентской католической церковью. Во время правления двух последних Ягеллонов были аннулированы все ограничения в отношении православного населения. Дополнительным фактором, повлиявшим на позицию верующих, была секуляризация и материалистическое отношение высшего духовенства. В результате только часть духовенства, преимущественно монашеского, была подготовлена к защите догматов и к ведению глубоких богословских споров. Положение духовенства осложнялось позицией ктиторов, которые, вмешиваясь в вопросы внутренней жизни церкви, подрывали её репутацию. Новым явлением в религиозной жизни стало появление коллективного патроната в виде церковных братств и стремление мирян к реформированию церкви. Ввиду угрозы со стороны новых религиозных течений, с 70-х гг. XVI в. предпринимались попытки обращения к как можно более широким кругам русского общества. Этой цели служило создание типографий, больниц, приютов и школ. Развивалось также религиозное просвещение посредством издания полемических трудов, проповедей и посланий. Таким образом церковь пыталась повлиять на позицию элиты православного общества в целях удержания её в православии. Возникающему явлению перехода элиты от «греческой веры» в иные конфессии сопутствовало одновременное возрастание религиозной сознательности православного населения. В результате огромных реформаторских усилий, предпринятых преимущественно братствами и церковной элитой, наступили существенные изменения в религиозной жизни. Углубились религиозные знания среди элиты русского общества, активное участие в жизни церкви и работа в её пользу стали обязанностью православной элиты. Выражением этого явления были многочисленные пожертвования и завещания влиятельных русских фамилий в пользу церкви, а также стремление их членов к защите церковных прав.

Распространение Реформации коснулось также и восточного христианства. Идеи Реформации охватили широкие круги магнатории и русского боярства. В 1572 г. из 69 сенаторов Великого Княжества Литовского всего лишь только 24 были русскими, среди которых 8 были православного вероисповедания, 15 — протестантами

и 1 католиком [Jobert 1979: 322]. Политическая роль русских сенаторов была, однако, гораздо более существенной, несмотря на их численность. Православным литовско-русским сановникам принадлежала функция формирования и реализации восточной политики Речи Посполитой. В православии в XVI остались такие знаменитые фамилии, как Бучацкие, Ходкевичи, Чарторыйские, Сангушки, Сапеги, Семашки, Слуцкие, Соломерецкие, Тышкевичи, Массальские, Олельковичи, Пацы, Пузыны, Вишневецкие, Заславские, Збаражские и многие другие. Большое значение в развитии православного просвещения и культуры имела русская магнатерия. Покровительство русской магнатерии церковной культуре проявлялось во внушительной издательской и литературной деятельности, свидетельствующей о высоком интеллектуальном потенциале польско-литовского православия. Именно оно вдохновило продолжателя дела Швайпольта Фиоля, рожденного в Полоцке выпускника Краковской Академии, доктора медицины Падуанского университета, гуманиста Франциска Скорину, который в 1517-1519 гг. издал в Праге первую Библию на русском языке. Кроме многочисленных изданий библейских текстов, Скорина издал предназначенную для купечества «Малую подорожную книжицу».

По инициативе Литовского гетмана Григория Ходкевича в его семейной резиденции в Заблудове была организована русская типография. Два книгопечатника Пётр Тимофеевич Мстиславец и Иван Фёдоров издали в 1569 г. «Учительное Евангелие», представляющее собой собрание религиозных поучений, объясняющих библейские тексты. Заблудовское Евангелие, которое представляло собой эквивалент католической и протестантской Постиллы, появилось спустя 12 лет после Постиллы Николая Рея и на 4 года ранее Постиллы Якуба Вуека [Mironowicz 1990: 245-264; Jaroszewicz-Pieresławcew 2003: 17-46].

Особую роль в развитии православной культуры в Речи Посполитой сыграл князь Константин Василий Острожский (1527-1608), киевский воевода, маршал Волынской земли, учредитель многочисленных школ, церквей и монастырей. Этот выдающийся православный магнат планировал перенесение резиденции патриархата из Константинополя в волынский Острог. В своей родовой резиденции в 1580 г. он основал известную типографию, которая издала Острожскую Библию, самое значительное издание в Православной Церкви в это время [Кемра 1997; Mironowicz 2004b: 420]. Типографии, работающие на нужды церкви, были открыты во Львове, Вильнюсе и многих других местах. В Вильнюсе действовала ти-

пография братьев Мамоничей, а после их перехода в унию начали работу типографии братства Святого Духа и Богдана Огинского в Евье. Во Львове особое значение имела типография ставропигиального братства, действовавшая до 20-х гг. XIX в. [Mironowicz 2004a: 52-68]. Кириллические типографии должны были, согласно планам их создателей, помочь в распространении богослужебных текстов, которые соответствовали бы духу православия. Типографии представляли собой одну из попыток реформы в православной церкви и свидетельствовали о росте религиозного сознания русского общества.

Лучшим показателем, определявшим роль православной церкви в русском обществе Речи Посполитой, являлось распространение среди верующих письменности. Знание письма было практически повсеместно среди землевладельческих слоев и городской общности уже в XII-XIII вв. Если к этому добавить 50 тысяч богослужебных книг, находящихся в обращении [Kłoczowski 1997: 95; Mironowicz 2008: 219-241], то можно представить себе духовное богатство того общества. В одном только Великом Княжестве Литовском находилось около пятисот церковных и монастырских библиотек, насчитывавших до нескольких десятков томов. Наивысшие достижения юридической мысли были заключены в составленных и изданных в 1529, 1566, 1588 гг. литовских статутах. Это собрание актуальных законов включало много элементов также и церковного права. Статуты были результатом распространения среди русинов веяний Ренессанса. Эти культурные достижения могли появиться исключительно благодаря православной церкви. Под ее влиянием развивалась храмовая архитектура, иконопись, пение и письменность.

Особую роль в этом процессе играли монастыри. Монастыри на русских землях были главными центрами духовной жизни, фундаментом церковной структуры. Они играли важную роль в культурном творчестве и просвещении, формируя нравственное состояние верующих. В XVI в. важнейший монашеский центр — Киево-Печерская Лавра [Chodynicki 1943: 138-150; Абрамович 1991; Nodzyńska 1993] — излучал свою духовность и культуру. Роль монастыря в истории православной церкви удачно представил его позднейший архимандрит Сильвестр Коссов, который оценил богатство духовной литературы, оставленной киевскими монахами. Будучи архимандритом, Сильвестр написал «Патерик, или жития святых Отцов Печерских обширно славянским языком святым Нестором, монахом и летописцем русским, ранее написанный, теперь однако, греческими, латинскими и польскими писателями, объясненный и кратко поданный

преподобным в Боге отцом Сильвестром Коссовым, епископом Мстиславским, оршанским и могилевским». В работе, изданной в типографии Киево-Печерской Лавры в 1635 г., автор указывал на «непогрешимость благочестивых святых печерских отцов, нетленных в теле, несколько веков лежащих в киевских пещерах, а в доказательство настоящих чудес, которые при их мощах совершались и совершаются». Сильвестр Коссов писал: «Проходя (...) по киевским пещерам, гробам святых отцов, святым их и нетленным, удивляясь мощам, не раз глубоко плакал, видя то, как несчастные нависшие века до сих пор так достойно не показали миру избранных Божиих, как Сам Бог показал» [Nadzyńska 1993: 53-54]. С указанного выше времени Киев в Речи Посполитой представляется опорой христианской веры. Печерская Лавра, которая хранила столько святых мощей, была, согласно Коссову, духовным центром Церкви. Авторитет Лавры выходил за границы Речи Посполитой. Почитание святых Печерских отцов было распространено среди православных и католиков. Если добавить к этому десятки хроник и летописей, богатые собрания полемической и житийной литературы, то перед нами предстает образ культурного и религиозного центра общеславянского масштаба.

Равно велико значение самого крупного монастыря в Великом Княжестве Литовском, находившегося в Супрасле. Деятельность монастыря во второй половине XVI в. отразила антилатинские, антиуниатские и антиреформационные тенденции, которые нашли свое выражение в иконописи, полемической литературе и активности монахов. В архитектуре соборной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы в Супрасле отразились влияния русско-византийской и готической архитектуры. Внутреннее убранство церкви, ее иконографическое оформление указывают на непосредственную связь Супрасля с византийско-русской и сербской культурой, подтверждают выводы о мощном влиянии восточно-русской культуры на культуру западных территорий Великого Княжества Литовского. Внешний вид храма напоминает оборонительную архитектуру церквей Св. Софии в Полоцке, Сынковичах и Маломожейкове [Покрышкин 1911: 22-237; Szyszko-Bogusz 1914; Йодковский 1915: 249-311; Morelowski 1939; Kochanowski 1962: 355-396; Кацер 1969: 48-52; Чантурия 1969: 88-90]. Фрески похожи на памятники сербского монументального письма, а особенно — на росписи монастыря Манасии (1418 г.) [Рогов 1980: 345-371].

Среди двухсот рукописных и печатных книг, находящихся в монастырской библиотеке в 1557 г., была четья-минья начала XI

в.¹ Этот древнейший известный на польских землях памятник кирилловской письменности был привезен в Супрасль в 1582 г. сербским и болгарским патриархом Гавриилом. В библиотеке хранилась копия Киевской и Новгородской Хроники [Mironowicz 1991b: 89-94; id. 1998: 5-32]. К старорусской письменной традиции принадлежит и супрасльская версия белорусско-литовской хроники 1519 г. Монастырская библиотека имела в своем собрании и другие русские летописи: Царственник с летописцем и Временник с летописцем. Сознание культурно-исторического единства с другими восточнославянскими народами благоприятствовало углублению религиозных связей между ними. Интерес к древнерусской духовности и сознание религиозного единства привели к росту заинтересованности жителями русских, болгарских, сербских и греческих святых [Mironowicz 1991b: 89-94; id. 1998: 5-32; id. 2010: 1-15].

6. Церковное образование

Существенную роль в развитии православной культуры на территории давней Речи Посполитой играло церковное образование [Mironowicz 2002: 18-30]. Создание школ при монастырях и приходах началось только в конце XV — начале XVI вв. вместе с общим развитием просвещения в Великом Княжестве Литовском. В период Ренессанса появились школы, находившиеся под патронатом мещан и церковных братств. Развитие просвещения было явлением неслучайным, поскольку это был период религиозных споров и борьбы за сохранение неизменности догматов отдельных церквей. Просвещение, согласно мнению живших тогда иерархов православной церкви, должно было сыграть важную роль в сохранении самосознания верующих. Православное просвещение в XVI в. можно разделить на три категории: монастырские школы, приходские школы и братские школы. Особую категорию в Речи Посполитой представляла собой Острожская Академия. Наиболее стабильными были монастырские школы. В их состав входило небольшое число молодёжи, до двух десятков учеников и преподавателей, имеющих необходимые знания. Приходские школы организовывались для обучения двух-трех учеников в области богослужения, чтения, письма и основных

¹ Супрасльский кодекс — самый древний памятник кириллической письменности. Был издан в форме репринта в Болгарии [Заимова/Копадло 1982; Mironowicz 1988: 1-3].

принципов веры. Уровень таких школ зависел от образования и таланта священника или диакона.

Братские школы выполняли функцию учреждений среднего образования. Первая братская школа появилась в 1584 г. в Вильне. Стефан Баторий дал братству привилей на открытие школы, в которой преподавались бы язык русский, греческий, латинский и польский [Харлампович 1898: 287-311; Mironowicz 2003a: 54-55]. Вскоре в Вильне появились две элементарные школы и первая на этих землях православная гимназия гуманитарного профиля. Виленские школы стали образцом для других братских школ. В последующие года при участии виленского и львовского братств возникли новые школы во Львове, Стрые, Грудке, Перемышле, Бресте, Бельске, Могилеве, Минске, Пинске, Евье, Шклове, Киеве, Луцке, Холме, Замостье, Галиче и Остроге [Харлампович 1897; id. 1898; Савич 1922; Wańszuga 1932; Крипьякевич 1933; Мединский 1954; Миропольский 1985; Нікалаєў 1993; Mironowicz 1994: 20-34; id. 2002: 18-30]. Уровень братских школ, особенно Львовской и Виленской, был относительно высокий. Об их уровне свидетельствует тот факт, что выпускники этих школ играли важную роль в жизни церкви (Стефан и Леонтий Зизани, Иов Борецкий, Исая Копыньский, Мелетий Смотрицкий, Исая Трофимович, Сильвестр Коссов, Захария Копыстенский, Иосиф Нелюбович Тукальский, Феодосий Василевич) [Topolska 1984: 37-40, 60-63; id. 2002; Mironowicz 2004b: 424].

Важнейшим центром интеллектуальной жизни православия в последней четверти XVI в. стала Острожская Академия. Она была основана князем Константином Острожским в 1580 г., однако в полной мере начала функционировать с 1585 г. [Кемра 1997: 102-103] Программа образования Академии была приближена к программам западных высших учебных заведений. В них преподавалась классическая программа тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и квадриум (арифметика, геометрия, музыка и астрономия). Преподавались русский, латинский и греческий языки [Мыцко 1990: 26; Кемра 2002: 55-79; Mironowicz 2010b: 205-223]. Первым ее ректором был Герасим Смотрицкий, а затем Сава Флачин и Кирилл Лукарис, грек родом с Крита. Среди преподавателей Академии значительную часть составляли греки: митрополит Кизикос, Никифор Парасхес Кантакузен — посланник константинопольского патриарха, Емануил Ахилеос — религиозный полемист. Блестящими преподавателями были также местные учителя: Юрий Рогатынец — автор «Перестроги», писатель-полемист Василий Малушицкий и Иов Княгиницкий. С Острожской Академией сотрудничали выдаю-

щиеся представители русской культуры (князь Андрей Курбский, священник Артемий) и покровители Православной Церкви на Волыни — Волынский воевода Александр Чарторыйский, Житомирский староста Константин Вишневецкий, Брацлавский воевода Роман Сангушко. Академия поддерживала близкие контакты с монастырями в Дермане, Дубне, Слуцке, а позднее — в Почаеве. Выпускниками школ были в числе прочих: религиозный полемист Захарий Копыстенский, гетман Петр Конашевич Сагайдачный, львовский владыка Гедеон Балабан и полоцкий Мелетий Смотрицкий. Академия объединяла восточную византийскую традицию с западной моделью просвещения. Острожская школа внесла свой вклад в развитие русской культуры и литературы, особенно благодаря богатой библиотеке и печатному изданию церковнославянской Библии. Опыт Острожской Академии был использован митрополитом Петром Могилой при создании Киевской Академии. Следует согласиться с мнением профессора Ежи Клочовского о том, что состояние просвещения и культуры в период Ягеллонов «в византийско-славянском круге» не было хуже, чем на латинском Западе [Kłoczowski 1998: 418-419]. История православной культуры на польских землях в период правления династии Ягеллонов подтверждает ее огромную роль в формировании цивилизационного облика Речи Посполитой. Пример Ягеллонского государства, где мирно сосуществовали разные культуры и религии, мог служить образцом для погрязшей в те времена в религиозных конфликтах Европы.

7. Православная культура после Брестской унии

После Брестской унии (1596 г.) католическая Речь Посполитая начала все больше отдаляться от православной культуры. Брестская уния подорвала главный элемент основы русской культуры, опирающейся на духовное единство с Византией. К существующей католическо-православной структуре добавился еще один элемент, посреднический, стоящий между двумя традициями. Инициаторы унии ошибочно полагали, что ее привлекательность приведет русских к отказу от православия. Невзирая на эту тенденцию, православная культура не исчезла, но развивалась в новых формах, более соответствующих реалиям XVII в. В результате Брестская уния обернулась не против православия как такового, а против православия в Речи Посполитой. В итоге она принесла небольшую пользу римско-католической церкви и не разрешила ни одной внутренней

проблемы страны. Отдаленность католических элит от русской культуры в Польше была усилена. Католикам были более близки протестанты, воспитанные на западной культуре, нежели русские, почитающие византийские традиции, но больше связанные с польской культурой. Этот факт для православного общества имел и позитивные последствия. Православные элиты эволюционировали в своем культурном положении. Давление униатов и католиков на русское православие было причиной мобилизации церковных кругов. Письма Станислава Хозия, Бенедикта Хербста, Петра Скарги или Ипатия Потеея привели к дискуссии на тему догматических, правовых вопросов и проблем, связанных с обрядами. Полемика с униатами дала православной стороне основания для выработки прозрачного изложения своей религиозной доктрины и уточнения своей культурной самобытности. Униатская ветвь русской культуры повлияла на формирование защитных механизмов в православной культуре Речи Посполитой. Православная культура и просвещение, с одной стороны, стали более вовлечены в религиозные споры, с другой — всё чаще обращались к латинским образцам.

Примером этого течения в православной культуре являются многочисленные типографии и школы, создаваемые церковными братствами. В первой половине XVII в. усилилось влияние магнатории и русской шляхты в области культурного меценатства православной церкви. Наиболее ярко этот процесс можно наблюдать в участии влиятельных русских фамилий в монастырской жизни. После Брестской унии православная церковь потеряла несколько влиятельных монастырских центров, перешедших в унию, но появилось множество вновь основанных монастырей. Изучив восточное монашество, можно сделать вывод, что большинство монастырей в первой половине XVII в. оставалось в православии. Православная церковь сохранила большинство монастырей в Киеве, Вильне, Чернигове, Подгорцах, Пинске, Турковицах, Умани, Униве, Сокале, Почаеве, Подгородище, Мозыре, Львове, Корсуни, Бресте, Бельске и ещё в более ста других городов. К половине XVII в. возникло несколько десятков новых монастырей на русских землях Короны и Великого Княжества Литовского [Wawrik 1979: 189-209; Litwin 1990: 187-208; Грушевский 1994: 316-322; Mironowicz 2001b: 27-53; id. 2003b: 116-118].

Разнообразие богослужбных практик в православной церкви в Речи Посполитой было подтверждением богатой традиции, в которой формировалась православная культура. В первой половине XVII в. в польско-литовском государстве она была по-прежнему

проникнута греческими, латинскими, болгарскими, сербскими и московскими влияниями. Примером такого влияния могут быть богослужебные книги — Служебник (1604), Требник и Молитвослов (1606). Эти книги были неоднократно издаваемы братскими типографиями во Львове и Вильне [Naumow 1996: 21].

Развитие православной культуры и просвещения пришлось на годы предстоятельства митрополита Петра Могилы. Таким образом, православная культура развивалась тогда, когда не русин, а представитель полонизированного молдавского рода занял центральное место в киевской митрополии. По инициативе митрополита Могилы была основана известная Киево-Могилянская Академия — современная школа, созданная по образцам иезуитских коллегий. Деятельность Петра Могилы вызвала возмущение среди православного духовенства, неприязненно относившегося к принятию латинских образцов. Школа обвинялась в том, что не является правоверной в отношении православия. Монастырское духовенство не понимало необходимости соединения западной культуры с «греческой верой». Иначе рассматривали эту проблему православные элиты, связанные с Петром Моголой, которые привели к объединению в одно учебное заведение монастырской школы со школой киевского братства. В Киевской школе, как и в иных европейских школах, преподавали классические языки: греческий и латинский. В киевской школе большое внимание уделялось изучению польского языка. Школа включала пять начальных классов: инфимы, грамматики, синтаксимы, риторики и поэзии, а так же старший класс — философии [Харлампович 1898: 362]. Преподавателями в киевской коллегии были Сильвестр Коссов, Исаия Трохимович Козловский, Игнат Аксенович Старушич, Софроний Почапский, Антоний Пацевский, Язеп Кананович Гарбацкий [Макарий (Булгаков) 1882: 13]. В 1632 г. ректором киевской школы стал приехавший из Львова Исаия Козловский, преподаватель философии. Так называемый «Могилянский Атенеум», собравший вокруг митрополита выдающихся гуманистов, создал основу для православной Академии, основанной на принципах западноевропейской науки [Jabłonowski 1899-1900: 86-89; Mironowicz 2009: 230-246].

Латинизация образования не означала разрыва с православным характером Академии. Сильвестр Коссов, ректор Академии и полемист, в 1635 г. выступил в защиту школы в труде «Екзегезис, то есть подание справки о школах киевских и винницких». Киевская Академия, согласно её защитнику, не благоволит униатам и не благоприятствует другим иноверцам. «Те, кто и сейчас учится в школах киевских и винницких, идёт от родителей греческой религии в ней же ос-

нованных: учились в римских академиях в Польше, Литве и Империи. Учат на латыни, ни в чём религии старой греческой не нарушая». Белорусский епископ был рад тому, что «Бедная Русь теперь глупой называться не может. В Польше латинский язык был необходим. Когда бедняга русин окажется на сейме, по латыни не скажет ни слова». Далее владыка Коссов указывал на пользу для церкви от школ. «Отсюда твои церкви священниками, в богобоязненности умелыми, наполнены будут. Твои кафедры красноречивыми проповедниками зацветут; твои потомки в вере отцов, украшенной алмазами ораторства, философии, по вальным сеймам, по справедливым трибуналам, роках, рочках, земствах, вотами, дискурсами, советниками прославятся [Макарий (Булгаков) 1882: 422; Mironowicz 1999: 9-12]. Дискуссия о церковнославянском языке как языке литературы и богослужения в православной церкви длилась весь XVII в. Защита языка была продиктована необходимостью сохранения самой сущности церкви и русской народной традиции. Надо отметить, что проблема богослужебного языка со времен Реформации приобрела религиозный характер. Предположительное обогащение церковнославянского языка латинскими или русскими текстами вызывало у части духовенства и мирян опасение в том, что это приведёт к потере самосознания православной церкви. Киевско-Могилянская Академия стала важнейшим православным интеллектуальным центром, известным во всей Восточной Европе. Особую роль сыграли её выпускники в Русской Православной Церкви в синодальный период в XVIII в.

Вокруг митрополита Петра Могилы возник так называемый «Могилянский Атенеум», научное общество, объединившее выдающихся гуманистов. Стоит подчеркнуть, что православная иерархия по причине своего образования, была сильно связана с польской культурой. Деятельность митрополита Петра Могилы и его преемников является подтверждением существования на землях Речи Посполитой особой православной культуры, которая формировалась в условиях угрозы существованию русской Церкви. Сознание принадлежности к православию в новых условиях привело к разрыву с поствизантийским и московским изоляционизмом и открыло русское общество к достижениям западной мысли. В результате защита православия осуществлялась посредством использования элементов латинской культуры, однако всегда при сохранении собственной религиозной традиции. Адаптация латинского языка и латинских обычаев к православной культуре была формой защиты перед ее полным вытеснением на обочину культурной и политической жизни. Этот факт имел существенное значение для готовящихся бого-

служебных и административных реформ на киевском соборе в 1640 г. Реформы должны были привести к возрождению и равноправию православной культуры с культурой польско-латинской. Дискуссии об обрядовых и богослужебных реформах продолжались в 1642-1643 гг. на соборе православных иерархов в Яссах. В результате постановлений в Яссах митрополит Петр Могила в 1645 г. составил катехизис «Краткое собрание учения о вере православной кафедральной, как Церковь Восточная Апостольская учит...», который был признан большинством иерархов православной церкви [Naumow 1996: 34-36; Mironowicz 1996c: 67-72; Mironowicz 2001b: 119-122]. Реформы Петра Могилы оживили духовную жизнь и значительно обогатили православную культуру во второй половине XVII в.

Во времена Петра Могилы были канонизированы печерские монахи ближних и дальних пещер. Их мощи были обреты, а многочисленные исцеления при них подтвердили святость старцев. Петр Могила понимал необходимость распространения знаний об их святости среди православного населения. Идущая от печерских отцов духовность должна была защищать догматы православной веры и повлиять на приверженность русской шляхты «греческой вере». По этой же причине митрополит поручил Сильвестру Коссову описание жизни и подвигов каждого печерского подвижника, а так же связанных с ним чудес. «Патерик, или жития Святых Печерских Отцов...» стал основой для канонизации монахов [Nodzyńska 1993]. Владыка Сильвестр дополнил Киево-Печерский Патерик работой о православном происхождении киевской митрополии и ее постоянной верности «греческой вере». В этой части Патерика Коссов полемизировал с работой униатского историка Льва Креузы «О Церковном единстве» (Вильно 1607). Униатский полемист подвергал сомнению близкие контакты Киевской митрополии с Константинопольским Патриархатом в XI-XVI вв. [Памятники 1878: 223-248]. Чтобы опровергнуть этот неприязненный православию взгляд, Коссов приложил к Патерику каталог киевских митрополитов. «Хронология о православных митрополитах русских» была призвана опровергнуть все претензии к киевской митрополии, выдвигаемые со стороны униатов [Lewin 1987: 97; Naumow 1996: 13]. В представлении истории Киевской митрополии Коссов проявил высокий талант историка и богослова. Труд Коссова был отредактирован и издан печерским монахом Афанасием Кальнофойским в 1638 г. Упомянутое второе издание, дополненное описанием 64 чудес, совершившихся при мощах святых в 1594-1638 гг., отразило второй этап канонизации печерских монахов. Оконча-

тельно канонизация была утверждена на архиерейском соборе в Киеве в 1643 г. [Голубинский 1998: 210]

При митрополите Петре Могиле была канонизирована Иулиания, Ольшанская княжна (1534-1550), и София Слуцкая (1575-1612) [Mironowicz 1992: 12-13]. После 1640 г. были обретены мощи Меркурия Смоленского, святого мученика XIII в. [Голубинский 1998: 213-214; Mironowicz 2004b: 428-429]. На этот период приходится деятельность Афанасия Брестского (1597-1648), настоятеля Купятицкого и Брестского монастырей, защитника православия. Игумен монастыря св. Симеона в Бресте поддержал восстание Богдана Хмельницкого, за что был убит польскими солдатами [Димитрий Ростовский 1908: 5-29].

Процессы канонизации проходили в период униатско-православных полемик и дискуссий на тему создания патриархата в Киеве. В это время белорусский владыка Сильвестр Коссов написал «Дидакалия, альбо науку о седми сакраментях» (Кутеин 1637). Этот труд, так же, как и большинство богословских работ, написанных православным духовенством в Речи Посполитой, вызвал острую реакцию московского духовенства. Коссова обвинили в «латинской ереси» и отходе от православных традиций. «Дидакалия» была написана как катехизис, в форме вопросов и ответов. В первый раз произведение было представлено самим автором 19 октября 1637 г. во время поместного собора в Могилеве [Саверчанка 1995: 180-181; Mironowicz 1999: 17-18]. «Дидакалия» стала вспомогательным материалом для православного духовенства Великого Княжества Литовского. Фрагменты о сущности Бога и догматике Святой Троице стали основой в религиозной полемике с арианами и антитринитариями. Сильвестр Коссов указывал на необходимость развития монашеской жизни как высшей формы служения Богу. Епископ призывал верующих поклоняться мощам святых и чудотворным иконам. Согласно автору «Дидакалии», это является одной из форм молитвы и набожности. Белорусский владыка подчеркивал необходимость непрестанной молитвы за усопших, обязательного ношения креста и совершения крестного знамения. Целью данного труда было укрепление православной веры, он пользовался большой популярностью среди верующих.

8. Православные типографии

В течение десяти лет несения митрополичьего служения Сильвестр Коссов (1647-1657) поддерживал деятельность многочисленных типографий и школ. Митрополит понимал необходимость распространения религиозных знаний среди православного населения и повышения религиозной сознательности. По его инициативе только в купятицком монастыре были изданы «Трифологион» (1647), «Псалтирь» (1650), «Новый Завет с Псалтирью» (1652), «Букварь» (1653), «Лексикон» (1653). Типография могилевского братства издала «Букварь» (1648), а виленского — «Молитвослов» (1652) и «Букварь» (1652). Книги богослужебного и учебного характера издавались в Печерской Лавре. Сопоставление изданных книг указывает на большую озабоченность Сильвестра Коссова правильным функционированием образования в православной церкви. Митрополит поддерживал создание новых школ при монастырях и приходах. Особое значение он придавал Киевско-Могилынской Академии, которая и далее реализовала программу своего основателя. Определенные ограничения деятельности Киевской коллегии появились в 1651 г., когда здания Академии были опустошены в результате военных действий. Невзирая на материальный ущерб, при ректоре Иннокентии Гизеле (1645-1650) не изменился порядок и объем лекций. В это время Киевскую Академию закончили такие выдающиеся люди, как Симеон Полоцкий или Иоаникий Галятовский. Могилынская Коллегия получила многочисленные пожертвования, а епископы Перемышльский, Витебский, Луцкий и Холмский взяли на себя обязанность ежегодной финансовой помощи Академии [Jabłonowski 1899-1900: 134-135; Mironowicz 2003a: 64-65].

Следует отметить рост религиозной культуры среди православного населения Речи Посполитой в XVII в. На рост религиозности повлияло развитие почитания святых и чудотворных икон. Паломники шли к мощам св. Иова Почаевского. Игумен Почаевской Лавры почил 28 октября 1651 г., а 28 августа 1659 г. был канонизирован [Голубинский 1998: 214, 221]. Православная культура развивалась под сильным влиянием эстетики Барокко. Одновременно потенциальная угроза со стороны других вероисповеданий вызвала рост активности православного духовенства. Религиозное образование способствовало распространению набожности и росту религиозного сознания. Впервые в формировании набожности и религиозных основ широкомасштабно было использовано печатное слово. Выросло значение религиозных песен, почи-

тания святых и храмовых праздников. В период многочисленных войн и военных поражений демонстрация своей набожности стала традиционной религиозной практикой. Большое значение в формировании мистического течения в православии имели монашеские круги, существенно влиявшие на позицию и поведение верующих. Это явление стало повсеместным в периоды кризисов, особенно в годы восстания Богдана Хмельницкого. К православию все больше обращалось ранее религиозно индифферентное казачество, которое с середины XVII в. приняло на себя бремя защиты «греческой веры».

8. Во времена правления Саксонской династии

Немного можно сказать о православной культуре во времена правления Саксонской династии Веттинов. Проблема религиозности православного населения слабо представлена в источниках. Правовые ограничения не способствовали открытой демонстрации своей веры и принадлежности к православной церкви. Барочная и сарматская религиозность польской шляхты контрастировала с религиозными основами православных мещан и крестьян. После отделения от Польши Левобережной Украины немногочисленные православные элиты скорее ориентировались в сторону Киева и других зарубежных центров, нежели создавали собственные центры просвещения. В ситуации отсутствия собственных семинарий и богословских школ существенной проблемой был уровень образования православного духовенства.

Характерной чертой религиозности православного населения Короны и Великого Княжества Литовского в первой половине XVIII в. было развитие культа Богородицы. На землях Великого Княжества Литовского 1704-1714 гг. были периодом эпидемии «морového поветрия». Перемещения войск, участвующих в северной войне, значительно увеличили численность заболевших на территории Подляшья и Гродненщины. Эпидемия уничтожила население множества городов и сел [Namaczyńska 1937; Grochowska 1992: 2-9]. В такое трудное время люди начали просить о заступничестве Богородицу. Развитие культа Божией Матери в начале XVIII в. было связано с чудесными явлениями Пресвятой Девы Марии и с возникновением многочисленных мест паломничества. Почитание чудотворных икон было связано с глубокой религиозностью общества, открыто демонстрирующего свою набожность. Росло значение мест

паломничеств и роль святых мест в жизни Церкви. По-прежнему были известны случаи исцеления чудесами Смоленской, Жировицкой, Почаевской, Киевской, Купятицкой и Корсунской икон, а так же их многочисленных копий, которые притягивали тысячи паломников. Паломники посещали храмы с иконами Богородицы Холмской, Боруньской, Баркулабовской, Галицкой, Хородысской, Коденьской, Коложской, Минской, Остробрамской, Пинской, Трехтемировской, Витебской и Заславской [Харошка 1954; Luźnickij 1984: 153-188; Mironowicz 1996b: 137-141; Снессорева 1998]. В Речи Посполитой наиболее известные совершающимися при них чудесам были иконы в монастырях в Жировичах и Почаеве [Fridrich 1911; Jabłońska-Deptuła 1963: 43-51; Pylak / Krakowiak 1988; Niżyński 1989; Litak 1994: 218-220; Chomik 2000: 108-119]. Рядом с известными местами почитания возникали новые, регионального или местного значения. Культ Богородицы в этом виде особенно развился в период Барской конфедерации. Вера в чудесную силу икон Богородицы охватила широкие массы русского и польского обществ. Почитание чудотворных образов стало повсеместным явлением и охватило своим влиянием православных, католиков и униатов. Выражением этого почитания были паломничества к святым местам, мистические переживания, постоянные богослужения, а также распространение благодарственных молитв и религиозных песен.

На Подляшье большинство храмов с чудотворными иконами Богородицы было основано около 1710 г. Этим годом датируется возникновение или развитие таких культурных центров, как Пятенко близ Фольварка Тивильских, Святая Вода близ Василькова, Кнориды, Криночка, Старый Корнин и Святая Гора Грабарка [Mironowicz 1983: 153-156; id. 1993: 133-136; id. 1997: 1-190; id. 2012: 1-88; Radziukiewicz 1993: 19-25]. История этих мест была связана с чудесным явлением Богородицы или же ее икон. Обычно явлениям сопутствовали чудесные исцеления людей. В Восточной традиции Богородица была всегда Матерью человеческого рода, ходатаицей и покровительницей человечества. Восточная Церковь почитает Богородицу как «Честнейшую Херувим и Славнейшую без сравнения Серафим», возвышающуюся над всем творением. По этой причине молитвы верующих обращены к Ней и Ее иконам [Mironowicz 1996b: 137-141].

Следует подчеркнуть, что наряду с почитанием чудотворных икон в православной обществу развивался культ новопрославленных мучеников за веру. Это почитание часто имело антиуниатскую основу. Особенно популярно в Великом Княжестве Литовском было почитание святого Гавриила Заблудовского. Канонизация мученика

произошла после 1720 г. Его мощи до 1755 г. находились в монастыре Успения Пресвятой Богородицы в Заблудове, а затем в монастыре Св. Троицы в Слуцке [Mironowicz 1987: 32-38; id. 1998: 100-102]. Также был популярен культ мученика Макария Каневского, канонизированного в 1688 г. Рост популярности культа был часто связан с перенесением мощей местных небесных покровителей. Так было в случае перенесения святой Иулианны Слуцкой в Киев в 1718 г. [Голубинский 1998: 220-221; Mironowicz 1992: 6-21] Культ местных святых повышал уровень религиозного сознания православных верующих и оказывал влияние на сохранение культурной самобытности. Инспекции униатских приходов показывали, что, невзирая на тяжелую правовую ситуацию православной церкви, подвергавшаяся латинизации после Замойского собора (1720) униатская церковь в некоторых восточных территориях Речи Посполитой теряла своих верующих в пользу «греческой веры». В Житомире, например, разведенные могли заключать вторичный брак в православной церкви [Litak 1994: 213]. К православию униатов притягивала неизменная восточная традиция и обрядность. Этот факт подтверждает высокий уровень религиозного сознания русского общества, привязанного к родной традиции и культуре.

Во второй половине XVIII в., наоборот, православная церковь постепенно теряла своих верующих в пользу католической и униатской церквей. Вдобавок численность православных приходов в Речи Посполитой значительно сократилась после ее первого раздела. Религиозная и культурная жизнь православных во время правления Станислава Августа Понятовского преимущественно опиралась на монастыри. Монастыри проявили большую сопротивляемость и сохранили православную веру в большей степени, нежели обычные приходы. Жаботинский монастырь был известен благодаря нахождению там чудотворных икон Богородицы и св. Онуфрия Великого. В Сурдецком монастыре находилась чудотворная икона Богородицы [Mironowicz 2001b: 269-270].

Существенной проблемой, влияющей на религиозную жизнь православного населения, был уровень образования духовенства и верующих. Часть духовенства получала образование в России, преимущественно в Киеве. Большинство, однако, не имело соответствующей подготовки. Существующие монастырские школы в Вильне, Слуцке и Бельске, поддерживаемые местными церковными братствами, не удовлетворяли нужд церковного общества [Mironowicz 2004a: 20-34]. Только Слуцкая школа, реформированная епископом Георгием Конисским в 1785 г., соответствовала стандартам

церковных семинарий. По причине отсутствия необходимого образования, часть монашествующих не получала священнического сана. Важное место в религиозной жизни православного общества занимали церковные братства. Во второй половине XVIII в. на них легла обязанность защиты духовных и материальных интересов православной церкви. Братства, хотя и не были в это время такими многочисленными организациями, как ранее, по-прежнему функционировали при большинстве православных монастырей и приходов. На заседание Пинской Конгрегации прибыли представители 17 братств. Их деятельность в общецерковном масштабе не была уже такой динамичной, как ранее [Mironowicz 2003a: 77-85].

Роль школ в жизни церкви и в формировании основ веры понимали основатели Пинской Конгрегации. В постановлениях от 3 июля 1791 г., реформирующих Православную Церковь в Речи Посполитой, была помещена статья, касающаяся функционирования церковного образования. Образование было предназначено для детей духовенства, шляхты и мещан и даже для «детей крестьян, согласно праву государства». «Учителями могут быть старшие люди, читать и писать по-польски и по-русски умеющие, однако когда они были бы сильно отвлечены службой церковной, тогда отдельные от старших учителя должны быть содержаемы». Обязанности по организации и содержанию школ легли на настоятелей приходов и монастырей [Sakowicz 1935: 205-206; Mironowicz 1996a: 81-94; Mironowicz 2001a: 33-62]. Созданная Пинской Конгрегацией Высшая Консистория выдала настоятелям монастырей распоряжение о проведении среди верующих науки основ православной веры и об организации приходских школ. Церковные власти начали подготовку учебников и вспомогательных материалов для преподавания. Проведенные школьные реформы повлияли на развитие просвещения среди православного общества. Этот процесс, однако, не был продолжительным. Начавшаяся польско-российская война и последовавшие второй и третий разделы Речи Посполитой перечеркнули постановления Пинской Конгрегации, а вместе с ними и реформы образования.

9. Образ православной культуры в Великом Княжестве Литовском

Анализируя историю культуры восточного христианства в польском государстве, необходимо обратить внимание на события XVI в. Изменение в вероисповедальном соотношении было не только результатом аннулирования последними Ягеллонами всех ограничений

в отношении православной церкви, но и изменения религиозной ситуации во всей Речи Посполитой. Речь Посполитая стала общим государством польской, литовской и русской шляхты. Русская политическая элита в это время играла важную политическую роль в общегосударственном масштабе. Еще большее значение знатные православные имели на своих этнических землях Великого Княжества Литовского и русских землях Короны. Подобную роль на тех территориях играли представители русской аристократии.

В это же самое время проявились, недооцененные в польской науке, значительные культурные достижения православной общечеловечности. Первые печатные издания на польских землях, появившиеся в Кракове в 1491-1492 гг., представляли собой богослужебные книги, напечатанные кириллицей и адресованные верующим Восточной Церкви. Пионером печатного дела на белорусских землях был Франциск Скорина, родом из Полоцка. Реформы православной церкви были связаны с возникновением типографий и школ, работающих на церковные нужды. Эти позитивные изменения в православной церкви хоть и не достигали масштабов постриженческих реформ в католической церкви, однако привели к возрождению религиозной жизни среди духовенства и верующих. Вместо того, чтобы оценить те ценности, которые несла православная культура, польские власти популяризировали контрреформационные лозунги и доминирующую латинскую культуру.

Основы веротерпимости в восточных областях, формировавшиеся столетиями, были поколеблены в эпоху контрреформации, войн, которые вела Речь Посполитая с православной Москвой, магнетанской Турцией, протестантской Швецией или многоконфессиональным Семиградьем. В это время сформировался стереотип поляка-католика, миф форпоста христианства [Tazbir 1987]. К счастью, эти негативные тенденции ушли вместе с наступлением эпохи Просвещения. Речь Посполитая в эпоху Просвещения была, как и в прежние времена, многоконфессиональным государством. Эта многонациональная и многоконфессиональная структура преимущественно проявлялась в восточных воеводствах государства [Litak 1994: 133-134; Mironowicz 2001c: 163-173; id. 2002b: 339-347]. Изменение политики Речи Посполитой в отношении православного населения, выражением которой была попытка создания независимой церковной структуры на Великом Сейме, было связано с возвращением к XVI-вековой традиции совместного сосуществования культур и религий. В это время был осознан многонациональный

характер Речи Посполитой, для которой фаворизация одной господствующей религии имела губительные последствия.

10. Заключение

История православной культуры на землях бывшей Речи Посполитой демонстрирует нам, что на ее территории встретились две великие религиозно-культурные традиции: восточная (византийско-русская) и западная (латинская). Православие было постоянным элементом религиозной структуры государства, а в некоторых его регионах — доминирующим вероисповеданием. Восточная традиция христианства укоренилась во всех сферах жизни русского населения и повлияла на культурный облик всех жителей государства. В стране удалось создать такие нормы сосуществования, при которых православие в течение многих столетий было не чуждым, а родственным вероисповеданием.

Представленный образ истории культуры православия в бывшей Речи Посполитой имеет существенное значение в понимании ее специфичности в вероисповедальной структуре Европы. Область, на которой так широкомасштабно встретились две христианские традиции — восточная и западная — содержит огромный опыт. Позитивные и негативные облики соприкосновения цивилизаций стали историческим наследием нашего государства. В этом контексте очень трудно представить себе историю Речи Посполитой без культуры Восточной Церкви. Осознание факта постоянного присутствия этой великой христианской традиции имеет фундаментальное значение для изучения истории нашего государства, понимания религиозно-культурной самобытности живущих в нём народов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ваврик, М. (1979), *Нарис розвитку і стану василіанського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка*, [в:] Михайло М. Ваврик ЧСВВ / Записки ЧСВВ. — Серія II. — Т. XL. Рим: PP Basiliani — Via S. Giosafat 8 (Aventino).
- Голубинский, Е. Е. (1998), *История канонизации святых в Русской Церкви*. Москва.
- Голубинский, Е. Е. (1900), *История Русской Церкви*. Т. 2. Ч. 1. Москва.
- Грушевский, М. (1994), *Духовна Украина*. Киев.
- Димитрий Ростовский, архиепископ (1908), Св. Димитрий Ростовский. *Жития Святых*. Т. I. Москва.

- Таисия, монахиня (сост.) (1983), *Жития Святых*. Сост. монахиней Таисией. Т. I. New York.
- Йодковский, И.И. (1915), *Церкви, приспособленные к обороне в Литве и Литовской Руси*, [w:] Древности. Т. VI, 249-311.
- Кацер, М. С. (1969), *Белорусская архитектура*. Минск.
- Абрамович, Д. (1991), *Киево-Печерский Патерик или сказания о жизни и подвигах Святых угодников Киево-Печерской Лавры*. Киев. Репринт изд. 1903 г.
- Корнилова, Л. А. (1993), *Страницы Белорусской мариологии: Жировицкая, Бельничская и Остробрамская иконы Богоматери*, [w:] Сборник Калужского художественного музея. Т. I. Калуга, 30-33.
- Крип'якевич, И. П. (1984), *Галицько-Волинське князівство*, Київ.
- Крип'якевич, И. П. (1933), *3 історії галицького шкільництва XVI-XVIII ст.*, [w:] Рідна школа, Львів, № 2, 16-20.
- Макарий (Булгаков), митрополит (1882), *История Русской Церкви*. Т. XI. Санкт-Петербург.
- Мединский, Е. Н. (1954), *Братские школы Украины и Белоруссии в XVI-XVII в.*, Москва.
- Мельников, А. А. (1992), *Путь непечален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси*, Минск.
- Миропольский, С. (1985), *Очерк истории церковно-приходской школы от первого ее возникновения на Руси до настоящего времени*. Вып. III, Санкт-Петербург.
- Мицко, И. З. (1990), *Острожская славяно-греко-латинская академия (1576-1636)*, Київ.
- Немировский, Ю. (1969), *Начало славянского книгопечатания*, Москва.
- Никалаеў, М. (1993), *Палата кнігапісная*, Мінск.
- Павловский, Й. (1904), *Приходские школы в старой Малороссии и причины их уничтожения*, Киев.
- Памятники (1878), *Памятники полемической литературы Западной Руси*. Кн. 1. / Русская Историческая библиотека. Т. IV. Санкт-Петербург.
- Пашко, В. (1950), *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва.
- Покрышкин, П. П. (1911), *Благовещенская Церковь в Супрасльском монастыре*, [w:] Сборник археологических статей поднесенный графу А. А. Бобринскому. Санкт-Петербург.
- Прокопович М., (1993), *Три версии Триоди Постной 1491 г.*, [w:] Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej, pod red. J. Russek, W. Witkowskiego i A. Naumowa, Kraków, 55-68.
- Рогов, А. И. (1972), *Культурные связи Руси и Польши в XIV – начале XV в.*, [w:] Вестник Московского университета. Серия IX, История. Вып. 4, 316-321.
- Рогов, А. И. (1980), *Фрески из Супрасля*, [w:] Древнерусское искусство. Мону-ментальная живопись XI-XVII в. Москва.
- Рогов, А. И. (1972), *Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей*, [w:] Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. Москва.
- Саверчанка, И. (1995), *Сільвестр Косаў*, [w:] Беларускі Гістарычны Часопіс. № 3. Мінск, 180-181.
- Савич, А. (1922), *Западно-русские униатские школы XVI-XVII вв.*, [w:] Труды Белорусского государственного университета в Минске. Минск, № 2-3, 33-41.
- Снеессорева, С. (1998), *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон*, Ярославль.

- Заимова, Й. / Копадло, М. (сост.) (1982), *Супрасльски или Ретков сборник*. Т. I-II, София.
- Тальберг, Н. (1951), *Пространный месяцеслов русских святых и краткие сведения о чудотворных иконах Божией Матери*, Jordanville.
- Федотов, Г. П. (1959), *Святые Древней Руси (X-XVII вв.)*, New York.
- Харлампович, К. (1898), *Западно-Русские православные школы XVI и начала XVII в.*, Казань.
- Харлампович, К. (1897), *Острожская православная школа*, [w:] Киевская старина. Т. 2.
- Харошка, Л. (1954), *Кульٹ Богародицы на Беларусі*, [w:] Божим шляхам. Р. VIII. Рагу́ж, №№ 58-62.
- Чантурия, В. А. (1969), *История архитектуры Белоруссии*, Минск.
- Яскевіч, А. (2001), *Спрадвечная ахоўніца Беларусі*, Мінск.
- Abraham, A. (1904), *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów.
- Chodyncki, K. (1943), *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. 1370-1632*, Warszawa.
- Chojecka, E. (1970), *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI-XV w.*, [w:] Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość, редакция М. Karasia i А. Podrazy. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne". R. CCXLVII. Z. 32. Kraków.
- Chomik, P. (1999), *Kult Supraskiej Ikony Matki Bożej*, [w:] Elpis. Z. 1(14). Białystok, 199-206.
- Chomik, P. (2000), *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w wiekach XVI-XVIII*, [w:] Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich / Pod red. P. Chomika. Białystok, 108-119.
- Fijałek, J. (1897), *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowy XIV wieku na podstawie źródeł greckich*, [w:] Kwartalnik Historyczny. T. XI, 27-34.
- Fridrich, A. (1911), *Historia obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*. T. I-IV. Kraków.
- Friedelówna, T. (1974), *Ewangeliarz Ławryszewski. Monografia zabytku*. Wrocław.
- Grochowska, I. (1992), *Kłęski elementarne w Polsce na przełomie XVII-XVIII wieku*, [w:] Białostoczczyzna. № 2, 2-9.
- Heintsch, K. (1957), *Ze studiów nad Szwajpoltem Fiolem*, Wrocław.
- Jabłonowski, A. (1899-1900), *Akademia Kijowsko-Mohylańska. Zakres cywilizacji zachodniej na Rusi*, Kraków.
- Jabłońska-Deptuła, E. (1963), *Kult maryjny w Polsce XIX wieku*, [w:] Więż. № 5 (61), 43-51.
- Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. (2003), *Druki cyryliczne z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Olsztyn.
- Jobert, A. (1979), *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris.
- Kawecka-Gryczowa, A. (1983) (red.), *Drukarze dawnej Polski*. T. I. Ч.1. Wrocław.
- Kempa, A. (2002), *Akademia Ostrogska*, [w:] Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej. Pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok.
- Kempa, T. (1997), *Konstanty Wasyl Ostrogski, wojewoda Kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej*, Toruń.
- Kłoczowski, J. (1997), *Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska*, [w:] Chrześcijaństwo na Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainie i Rosji (X-XVII w). Pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków, 95.

- Kłoczowski, J. (1998), *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa.
- Kochanowski, W. (1963), *Pobazyliański zespół architektoniczny w Supraślu*, [w:] Rocznik Białostocki. Nr. 4. Białystok, 355-396.
- Lewin, P. (1987), *Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery*. With an Introduction by Paulina Lewin. Cambridge.
- Litak, C. (1994), *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin.
- Litwin, H. (1990), *Dobra ziemskie Cerkwi Prawosławnej i Kościoła katolickiego obu obrządków na Kijowszczyźnie w świetle akt skarbowych i sądowych 1569-1648*, [w:] Rocznik Teologiczny. R. XXXII. Z. 2. Warszawa, 187-208.
- Luźnickij, G. (1984), *Słownik Czudotwornich Bohorodicznych ikon Ukrajni*. In trepido Pastori. Rim, 153-188.
- Łowmiański, H. (1985), *Początki Polski*. T. IV. Ч. 1. Warszawa.
- Mironowicz, A. (1983), *Grabarka*, [w:] *Więź*, № 5 (295). Warszawa, 153-156.
- Mironowicz, A. (1987), *Święty Gabriel Zabłudowski*, [w:] *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. R. XVII. Z. 1. 32-38.
- Mironowicz, A. (1988), *Kodeks supraski*, [w:] *Białostoczczyzna*. № 1 (9), 1-3.
- Mironowicz, A. (1990), *Powstanie zabłudowskiej oficyny wydawniczej na tle sytuacji wyznaniowej w Wielkim Księstwie Litewskim*, [w:] *Acta Baltico-Slavica*. T. XIX. Warszawa, 245-264.
- Mironowicz, A. (1991a), *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI-XVII wieku*, Białystok, 5-32.
- Mironowicz, A. (1991b), *Józefat Dubieniecki: Historia cudownego obrazu żyrowickiego*, [w:] *Rocznik Teologiczny*. T. 33. N 1, 195-215
- Mironowicz, A. (1992), *Kult świętych na Białorusi*, [w:] *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. № 4. Warszawa, 12-13.
- Mironowicz, A. (1993), *Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś*. Pod red. L. Adamczuka i A. Mironowicza, Warszawa.
- Mironowicz, A. (1994), *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI-XVIII w.*, [w:] *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, Białystok, № 2. 20-34.
- Mironowicz, A. (1996a), *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772-1795*, [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815*. Pod red. M. Biskupa. Warszawa-Toruń, 81-94.
- Mironowicz, A. (1996b), *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, [w:] *Białostocki Przegląd Kresowy*. T. V. / Ред. J. F. Nosowicza. Białystok, 137-141.
- Mironowicz, A. (1996c), *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok.
- Mironowicz, A. (1996d), *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, [w:] *Wilno i kresy północno-wschodnie*. T. I. Historia i ludzkie losy. Red. Feliksiak E, Mironowicz A. Białystok, 86-97.
- Mironowicz, A. (1997), *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, Białystok.
- Mironowicz, A. (1998), *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok.
- Mironowicz, A. (1999), *Sylwester Kossow, biskup Białoruski, metropolita Kijowski*, Białystok.
- Mironowicz, A. (2001a), *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok.
- Mironowicz, A. (2001b), *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok.

- Mironowicz, A. (2001c), *Specyfika tolerancji wyznaniowej na kresach wschodnich Rzeczypospolitej*, [w:] *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*. Red. K. Krzysztofka i A. Sadowskiego. Białystok, 163-173.
- Mironowicz, A. (2001d), *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, redakcja A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika. Białystok, 20-32.
- Mironowicz, A. (2002a), *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*. Pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika. Białystok, 18-30.
- Mironowicz, A. (2002b), *Tolerancja wyznaniowa na kresach wschodnich Rzeczypospolitej*, [w:] *Miedzy zachodem a wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej*, red. J. Staszewskiego, K. Mikulskiego i J. Dumanowskiego. Toruń, 339-347.
- Mironowicz, A. (2003a), *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok.
- Mironowicz, A. (2003b), *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok.
- Mironowicz, A. (2003c), *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej*, [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu*. Red. St. Wilka. Lublin, 202-220.
- Mironowicz, A. (2004a), *Drukarnie bractw cerkiewnych*, [w:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*. Pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika. Białystok, 52-68.
- Mironowicz, A. (2004b), *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*. Pod red. A. Kaźmierczyka, A. Link-Lenczowskiego, M. Markiewicz i K. Matwijowskiego. Kraków, 409-436.
- Mironowicz, A. (2004c), *Prawosławny ośrodek kultowy w Piatience*, [w:] *Kościół – Społeczeństwo – Kultura. Prace ofiarowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*, pod red. J. Droba, Lublin, 211-220.
- Mironowicz, A. (2006), *Kultura prawosławna na ziemiach polskich za panowania Jagiellonów*, [w:] *Wspólnota pamięci. Studia z dziejów kultury ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*. Red. J. Gwoździak i J. Malicki. Katowice, 467-480.
- Mironowicz, A. (2008), *Orthodox Culture in the Former Polish-Lithuanian Commonwealth*, [w:] *Młodsza Europa. Od średniowiecza do współczesności. Prace ofiarowane profesor Marii Barbarze Piechowiak Topolskiej w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Red. J. Jurkowicza, R. M. Józefiaka i W. Strzyżewskiego. Zielona Góra, 219-241.
- Mironowicz, A. (2009), *Kultura łacińska w życiu Kościoła prawosławnego w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, [w:] *Biblioteka Archivi Lithuanii. Vol 7. Lietuvos Didžiosias Kubigaitštystės Kulbos, Kultūras ir raštijas tradicijos*. Vilnius, 230-246.
- Mironowicz, A. (2010a), *Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku*, [w:] *Tyrnowska Książowna Szkoła. T. IX. Weliko Tyrnowo*, 692-704.
- Mironowicz, A. (2010b), *Wykładowcy Akademii Ostrogskiej na tle dziejów szkolnictwa prawosławnego w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej*, [w:] *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturalnej*, pod red. H. Chałupczaka, J. Misiągiewicz i E. Balashova. Zamość, 205-223.
- Mironowicz, A. (2012), *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej Waśkowskiej dokonanych*, Białystok.

- Molé, W. (1962), *Sztuka bizantyńsko-ruska*, [w:] Historia sztuki polskiej w zarysie. T. I. Kraków.
- Morelowski, M. (1939), *Zarys syntetyczny sztuki wileńskiej od gotyku do neoklasycyzmu z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dźwiną*, Wilno.
- Mroczo, T. / Dab, B. (1966), *Gotyckie Hodegetrie polskie*, [w:] Średniowiecze. Studia o kulturze. T. III. Wrocław, 20-32.
- Namaczyńska, C. (1937), *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1648-1696*. T. I. Lwów.
- Naumow, A. (1996), *Wiara i historia*, Kraków.
- Niżyński, W. (1989), *Teologia kultu maryjnego w katolicyzmie*, [w:] Kult Maryjny w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i w Rosyjskim Kościele prawosławnym w Rosji, Warszawa-Moskwa, 43-52.
- Nodzyńska, L. (oprac.) (1993), *Pateryk Kijowsko-Pieczerski czyli opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych*, Wrocław.
- Pylak, B. / Krakowiak, Cz. (1988), *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX w.* Lublin.
- Radziukiewicz, A. (1993), *Święta Góra Grabarka*, Białystok.
- Rogov A., (1976) Ikona M. B. Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich, [w:] Znak. № 262, 509-516.
- Różycka-Bryzek, A. (1965), *Zarys historyczny badań nad bizantyjsko-ruskimi malowidłami w Polsce*, [w:] Biuletyn Historii Sztuki. T. XXVII. Warszawa, 111-132.
- Różycka-Bryzek, A. (1967), *Bizantyjsko-ruskie malowidła ściennie w Kaplicy Świętokrzyskiej na Wawelu*, [w:] Studia do dziejów Wawelu. T. III. Kraków.
- Różycka-Bryzek, A. (1983), *Bizantyjsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa.
- Różycka-Bryzek, A. (1994a), *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi — drogi przenikania do Polski*, [w:] Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie. Red. A. Kubiś i A. Ruseckiego. Lublin, 65-66.
- Różycka-Bryzek, A. (1994b), *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [w:] Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. T. II. Red. St. Stępnia. Przemyśl, 295-306.
- Rusek, J. (1993), *Oktoich Szwajpolta Fiola a rękopiśmienne Oktoichy w księgozbiorach polskich*, [w:] Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Red. J. Rusek, W. Witkowskiego i A. Naumowa. Kraków, 37-44.
- Sakowicz, E. (1935), *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788-1792*, Warszawa.
- Sielicki, F. (1997), *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław.
- Swieżawski, A. (1990), *Ziemia Bielska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa.
- Szejewska, H. (1961), *Książka drukowana XV-XVIII w.* Wrocław.
- Szysko-Bogusz, A. (1914), *Warowne zabytki architektury kościelnej w Polsce i na Litwie*, [w:] Sprawozdanie Komisji do badań sztuki w Polsce. T. IX. Z. 3-4. Kraków, 134-136.
- Tazbir, J. (1987), *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa.
- Topolska, M. B. (1984), *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*. Wrocław.

- Topolska, M. B. (2002), *Spoleczeństwo i kultura w Wielkim Księstwie Litewskim od XV do XVIII wieku*, Poznań — Zielona Góra.
- Trajdos, T. M. (1985), *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, [w:] *Balkanica Posnaniensia. Acta et studia*. T. II. Poznań, 213-214.
- Wańczura, A. (1932), *Szkolnictwo w Starej Rusi*. Lwów.
- Wasilewski, T. (1987), *Prawosławne imiona Jagielly i Witolda*, [w:] *Analecta Cracoviensia*. T. XIX, 107-115.
- Włodarski, B. (1966), *Polska i Ruś 1194-1340*. Warszawa.

Orthodox Culture in Great Duchy of Lithuania

The history of Orthodox culture in Great Duchy of Lithuania demonstrates that two great religious traditions: eastern (Byzantine-Ruthenian) and western (Latin) — met in the country at an early date. Orthodoxy remained a constant element of the religious structure of the country and even, in some regions, the dominant faith. The eastern Christian tradition influenced all aspects of the life of the Ruthenian people and necessarily had an impact on the culture of the entire country. Forms of coexistence developed in Polish-Lithuanian Commonwealth, which meant that for many centuries Orthodoxy was a domestic faith, not a foreign religion. This picture of the history of Orthodox culture both in Poland, Ukraine and Belarus is key to an understanding of Orthodoxy's place in Europe. The area where two Christian traditions met on such a scale contains much evidence for scholars. The positive and negative elements of this meeting point of cultures became part of the historical heritage of our country. In this context, it is so difficult to imagine the history of Poland without the Eastern Church culture. A consciousness of the constant presence of this great Christian tradition is fundamental to understanding the history of our country and the religious and cultural identity of its nations.

Keywords: Orthodoxy, Polish-Lithuanian Commonwealth, Eastern and Western religious traditions, historical heritage

ГАЛИНА БАРАНКОВА

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

«Слово о кресте» в Кормчих книгах и древнерусских сборниках¹

В Кормчей ранней русской редакции (Новгородская кормчая 1282 г., ГИМ, собр. Синодальное, № 132, л. 462 об., далее Син-132; Варсонофьевская кормчая XIV в., ГИМ, собр. Чудовское, № 4, л. 259г, далее Чуд-4) имеется небольшая статья «О кресте, иже на земли и на леду пишють», представляющая собой описания древних крещенских обрядов, связанных с крестом и богоявленной водой. Та же статья, расширенная по содержанию, представлена в разнообразных древнерусских сборниках. Заглавие этой статьи в сборниках варьируется; чаще она называется Словом: «Слово о кресте Господни» (РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря № 560, XVI в., далее Вол-560), «Слово о кресте святыхъ апостоль и отецъ» (РНБ, собр. Крылова № 45, XV в., далее Кр-45), «Слово о кресте Христове святыхъ апостоль и отецъ» (РНБ, собр. Соловецкое, № 858/968, 1493 г.), реже правилом: «Правило святыхъ апостоль и святыхъ отецъ о кресте» (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 793, XVI в., далее Тр-793), «От правилъ святыхъ апостол о кресте» (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 804, XVII в.).

Неизвестный автор Слова подвергает резкой критике существовавший обычай, когда миряне выдалбливали во льду крестообразную прорубь и считали, что тем самым они совершали обряд освящения воды. При этом он отмечает, что такие действия мирян недопустимы и неправомерны, так как вода освящается не крестом, высеченным на льду, а крестом «честным», который держится руками священника. Кроме того (и в этом автор Слова видит едва ли не главный порок),

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 14-01-00279а: «Подготовка научного издания и исследования Кормчей книги по древнейшим спискам».

совершаемый обряд приводит к поруганию самого креста, данного «верным на честь и поклоняние», так как после праздника он оскверняется человеческими ногами, животными, псами и даже женщинами, которые потом «порты мыють и польють и сквернами».

С другой стороны, обряд, описанный в этом произведении, касался невежественного духовенства, которое порицалось за освящение богоявленской водой самого креста. Как утверждается в статье, некоторые говорили, что святили кресты трижды и четырежды, затем приносили в церковь и всю неделю выносили их на великом выходе за литургией. Освящение креста заканчивалось тем, что священник «взял и решил» кресты, то есть производил над ними те же действия, что и над кающимися. Как указывал первый исследователь статьи «О кресте» С. И. Смирнов, в такой процедуре «символически крест был как бы грешником, который получал потом прощение и освящение» [Смирнов 1900: 13]. Автор статьи обличал за такие действия попов и восклицал: «Что сего несмыслства горее?!»

Во всех редакциях памятника говорится о том, что существовал обычай не только освящать крест богоявленской водой, но «крестов много связавше вода крестити», то есть делать целую связку крестов и погружать их в воду. Отголосок этого обряда С. И. Смирнов отмечает в 41 главе Стоглава, где говорится о том, что некоторые по неразумию или неведению «совокупляют многие кресты, иконы с мощми и теми крестят», тогда как крестить воду следует «единым крестом в три погружения», а остальные кресты, иконы и мощи держать на блюде, а потом кропить святой водой со всех крестов [ibid.].

Конец статьи «О кресте» по-разному представлен в Кормчей и сборниках. Если в Кормчей она заканчивается запрещением освящать крест водой и проклятием тем, кто это делает, то в сборниках конец значительно расширен. Он содержит похвалу кресту и разъяснения его спасительной силы для всех христиан:

крѣтъ оутвержение вѣрѣ и хвала крѣтъмно^м крѣтъ красота црквамъ. крѣтъ
црѣмъ держава и стлмъ оукрашение. крѣтъ постыникомъ крѣпость
и вѣрнымъ заврала (Кр-45, л. 114).

Примечательно, что содержащееся в Кормчих 73-е Правило 6-го Вселенского собора с толкованием, также посвященное почитанию креста, содержит запрещение писать крест на земле:

Юже крѣтъ на земли написанъ боудеть или сложенъ. потребенъ будеть или разъверженъ.... и аще на земли образъ крѣта от нѣкого написанъ · или сложенъ. да потребенъ будеть или да разъверженъ да не ѿ члвкъ невѣдоущихъ · или ѿ животенъ погранъ боудеть и пороуганъ будеть повѣдною наше оружие (Син-132, л. 220б).

Несомненно, что автор статьи «О кресте» находился под влиянием этого правила и в начальной части своего сочинения коротко охарактеризовал его, связав далее с обычаем высекать крест на льду, практиковавшимся на Руси.

Текстологические особенности «Слова о кресте» впервые были рассмотрены С. И. Смирновым, который предлагал выделять три редакции: редакцию «древних» кормчих, или сокращенную; первоначальную редакцию, представленную в списке Императорской Публичной библиотеки (ныне РНБ), собр. Погодина № 1590, XVI в., (далее Пог-1590) и измененную редакцию, находящуюся в кормчих, более поздних по происхождению, а также в древнерусских сборниках. При этом ученый считал, что статья в древних кормчих *«есть не более как часть механическое сокращение, а часть краткое изложение слова о кресте»* [Смирнов 1900: 3]. Говоря о древних Кормчих, Смирнов, очевидно, имел в виду то, что современные исследователи считают Кормчей русской редакции, редакцией в 70 главах [Щапов 1978, Белякова 2011] или Первоначальной русской редакцией [Корогодина 2015].

Однако думается, что предложенная Смирновым классификация «Слова о кресте» не отражает историю его текста. Сокращенную редакцию этого произведения, которую мы в дальнейшем будем называть краткой, А. С. Павлов, издавший ее по списку Чуд-4, считал, по-видимому, первичной, так как рассматривал ее как одно из постановлений Владимирского собора 1274 года и издал как 9-й пункт этих постановлений [РИБ 1880: 100]. В то же время он обратил внимание на то, что в известных ему списках Кормчей статья находилась отдельно от постановлений этого собора. При этом ученый отмечал: «По своему содержанию, языку и форме, особенно по заключительным словам: «отселе не буди тако; аще ли, то проклинати повелѣваемъ», она столь же тесно примыкает к определениям названного собора, как и два предыдущие правила» [ibid.]. Действительно, сходство в заключительных частях постановлений несомненно, ср: «Повелѣваемъ же отселѣ въ всѣхъ церквахъ ни Апостола чисти, ни прокимена пѣти ни в олтарь входитьи», «И нынѣ не ве-

линь тому тако быти; аще ли, то проклинати повелѣваемъ», «И нынѣ да останутся того; аще ли, то въ прежереченыи судъ впадутъ» [ibid.: 99-100].

О том, что эта редакция является не сокращенной, а краткой, свидетельствует и ее стройная композиция: в ней предельно лаконично, но очень четко изложены суеверия простого народа и священников, связанные с крещенским обрядом, и разъясняется их пагубность для христиан. Эти положения в списках других редакций впоследствии были расширены и дополнены, однако в них практически не было привнесено ничего нового, относящегося к теме освящения воды и крестов в Богоявление. О ее первичности может свидетельствовать и постановляющая часть в конце, весьма уместная в Кормчей книге. Наличие в Новгородской кормчей краткой редакции Слова свидетельствует о древности как самого памятника, так и описываемого в нем обряда. Наиболее вероятно, что она-то и являлась первоначальной, однако утверждать, что эта статья входила в постановления Владимирского собора, невозможно хотя бы потому, что в Кормчих она всегда помещалась отдельно от них. Интересно отметить, что самая концовка текста в Син-132 «**имѣѡи оуши снѡ слышатї да слышитъ · аминь**» отсутствует в Чуд-4 и списках остальных редакций.

Вторая редакция, первоначальная по классификации Смирнова, является, на наш взгляд, переделкой краткой редакции Слова. Третья, так называемая измененная редакция, представляет собой значительно расширенный текст краткой редакции (в дальнейшем мы будем называть ее расширенной).

Уже начало Слова о кресте различается по спискам разных редакций. У списка второй редакции это перевод второй половины 73 правила 6 Вселенского собора, запрещающего писать крест на земле [Смирнов 1900: 6]. При этом он отличается от перевода, содержащегося в Кормчей. В остальных списках это правило дается в пересказе (см. таблицу 1).

Можно видеть, что в краткой редакции начало текстуально ближе второй редакции памятника, чем третьей, расширенной. В то же время только у списков третьей редакции написание креста на земле связано с латинством и объясняется тем, что одни латиняне «беществуютъ крестъ Христовъ и поругаются ему», что обличается в тексте дважды как латинская ересь.

Таблица 1.

Краткая редакция Син-132, л. 462в	Вторая редакция Пог-1590 ²	Третья редакция Кр-45, л. 102
<p>Никтоже да не пише- ть на земли крѣта и на ледоу кгда водоу крѣтати да не оука- раемо боудѣтъ повѣднок шроужьк наше .</p>	<p>На зѣли кр(с)тныа образы написаемы не ѿ кии. раказити повелѣвае^М яко да попиране^М ходащи повѣдное на^М оружие укоржемо будѣ.^Т да убо ѿселе крѣтныа образы на зѣли пишущи^Х проклинати повелѣвае^Т</p>	<p>Вбразъ крѣтныи нѣкимъ несмыслнымъ. и не повелѣваемъ вѣр- нымъ и то бо латына дѣють... аще же крѣтныи вбразъ на земли пишеть в попрание и проклатъ да будеть</p>

Эта традиция имеет длительную историю в русской богословской мысли. Уже у митрополита-грека Никифора (на митрополичьей кафедре с 1104 по 1121 г.) в его Послании неизвестному князю (вероятно, князю Ярославу Святополчичу) о ересь латинских содержится подобное обвинение:

въ црѣкѣ вхождаще на лицехъ падаю^Т и шепоуше крѣтъ начѣтающе прѣсти
своими на земліи цѣлоую^Т и вѣстающе попираю^Т ногами своими [Чиста мо-
литва твоя 2005: 245].

Отсутствие традиции у православных чертить крест на земле согласуется с тем, что содержится во второй редакции Слова: крест на земле никто не пишет, «но на леду мнози пишут, егда воду крестят на реках». Это дает представление о распространенности описываемого крещенского обряда на Руси. Видимо, с этим чисто русским обычаем и верой простого народа в особую животворящую силу богоявленской воды и было связано возникновение статьи «О кресте».

Вторая редакция Слова содержит весьма эмоциональную оценку рассматриваемого обряда. В ней имеется авторское отступление, из которого следует, что его автор, пожилой человек, только в конце жизни осознал свое заблуждение, связанное с поруганием креста:

² Текст Пог-1590 приводится по изданию [Смирнов 1900: 6].

оувы мнѣ грѣшномѹ, како мнѣ обави на конѣ^н живота моего ѿ стѣ^х ѿць
написанаго стиха оуразумѣ^х. да кто имы смыслъ приложи оумъ свѣше^р
свидѣнню сему, і встаните того творити [Смирнов 1900: 6].

Он сетует на «неразумие» человеческое, когда люди смотрят в священные книги и не видят истины, читают их и не понимают написанного. Причастность автора к этим людям и обобщающий характер подобных заблуждений подчеркивается употреблением глаголов в 1-м лице: «не видим и не разумеем». Далее дается совет всякому человеку, увидевшему крест, написанный на земле, не попирать его ногами, но «сокрушить» и идти дальше, почитая крест, а не унижая его. В списках остальных редакций эта вставка отсутствует.

С. И. Смирнов считал, что эта вторая редакция, содержащая прямую авторскую речь и негативную оценку народных суеверий, настолько глубоко укоренившихся в русском обществе, что их придерживались даже духовные лица, в числе которых был и автор Слова о кресте, являлась изначальной. Однако нет аргументированных оснований считать, что она первична по отношению к остальным как композиционно, так и по содержанию и языку.

Отказываясь признать статью о кресте частью постановлений Владимирского собора, а редакцию «древних кормчих» первичной, этот ученый основывался не на статье из Новгородской кормчей (что было бы более логично и по языку и стилю), а на статье во второй, «авторской редакции», которую он априори считал изначальной. Основным аргументом ученого было наличие обращений ее автора от 1-го лица единственного числа. В этой связи Смирнов отмечал, что постановления Владимирского собора изобилуют глаголами 1-го лица множественного числа, не замечая при этом, что такие же глагольные формы широко представлены именно в краткой редакции памятника, ср.:

чтоуще и не разумѣкмъ, да мы сотонны съблазны и многыми грѣхы
свазани ищемъ крѣ^тмъ раздрѣшитиса... тѣ како мы кресътъ
всхващакмъ и вжемъ и раздѣрѣшакмъ.

Кроме того, и в тексте второй редакции имеются примеры употребления глаголов в 1-м лице множественного числа, совпадающие со словоупотреблением первой редакции, ср.:

просече^м же пролу^б на .д. части, ище^м крѣ^тмъ раздрѣшити^с и т.п.

По объему вторая редакция больше первой и значительно меньше третьей. Как говорилось выше, композиция первой редакции, несмотря на ее краткость, является весьма продуманной: в ней перечисляются суеверия, связанные с освящением богоявленской воды мирянами, и осуждается ошибочное поведение священнослужителей с их намерением «решати и вязати» кресты. Во второй редакции, в целом сохраняющей эту композиционную основу, усилен нравоучительный аспект и привнесен эмоционально-оценочный момент, с авторскими обращениями к читателям, что нарушает стройность повествования. Имеются и другие перебивки текста. Так, например, во второй редакции налицо переделка предложения $\widehat{\text{крѣтъ}} \text{ бо } \widehat{\text{освятилѣса}} \text{ крѣтъ } \widehat{\text{крѣвью}} \widehat{\text{хвѣю}} \text{ и } \widehat{\text{освѣщаютъ}} \text{ всѣа } \text{люди} \text{ и } \text{воду}$, читающегося в Новгородской кормчей в конце статьи после перечислений прегрешений и заблуждений, связанных с освящением креста. Одна часть этой фразы (« $\widehat{\text{крѣтъ}} \text{ бо } \widehat{\text{освѣтѣ}} \text{ всѣ}^{\text{х}}$ и воду и люди») находится в середине текста второй редакции, после пассажа о том, что вода освящается только крестом в руках священника, а другая (« $\widehat{\text{крѣтъ}} \text{ естъ } \widehat{\text{остѣлѣ}} \text{ кровию}$ ») вставлена с нарушением логичности повествования после слов о том, что некоторые освящают крест трижды или четырежды. Если краткая редакция в конце статьи имеет запретительный характер, то вторая редакция заканчивается сетованием « $\widehat{\text{гдѣ}}^{\text{ж}} \text{ сего несмѣльства горѣе, } \widehat{\text{пако}}^{\text{м}} \widehat{\text{крѣтъ}} \text{ осѣцати } \widehat{\text{вязати}} \text{ и } \widehat{\text{рѣшати}}$ ».

Таким образом, более детальный анализ второй редакции Слова показывает, что она является переделкой первой: взяв за основу ее текст, автор внес собственный опыт и размышления о проведении крещенского обряда, который он ошибочно совершал много лет. Подобные компилятивные сочинения с обличением незаконных обрядов и с покаянием их авторов существовали в древнерусской книжности. Так, статья Софийского сборника XV в. (РНБ, собрание Софийское, № 1285) «Рече Господь азъ есмь начало и конецъ», основанная на «Слове о тропарных чашах», содержащая обличение тех, кто ставит рожаничную трапезу и освящает ее Богородичным тропарем, имеет выраженный авторский характер. Ее автор признается, что он также был в числе таких беззаконных священнослужителей, и сопровождает свое раскаяние восклицаниями $\text{оу}^{\text{хъ}} \text{ мнѣ}, \text{оу}^{\text{хъ}} \text{ мнѣ. азъ } \text{бо } \text{то } \widehat{\text{дѣлѣць}} \text{ есмь } \text{былѣ} \text{ егда } \widehat{\text{разоума}} \text{ не } \widehat{\text{имѣ}}^{\text{х}}$, «оу горе замысла того» [Софийский сборник 2013: 132, 432].

Иные задачи ставил перед собой автор третьей, расширенной редакции Слова о кресте. Основную свою задачу он видел не только в обличении народных суеверий и заблуждений священников, связанных с крещенским и богоявленским обрядами, но в прославлении самого креста. Через всю статью проходит мысль о том, что никто не должен попираť и осквернять крестный образ (в чем обвиняются латиняне и что по неразумию делают простые люди), но почитать и поклоняться ему. Вторая часть этого произведения является апологией креста:

а крѣ^м всѣ^х на^с разрѣшилъ ѿ дьавола злодѣинства. крѣ^м дьавола побѣ^{дн}.
и смѣ^{рть} оумѣ^ртви ада попра крѣ^м ранскыя врата ѿверзе. и еретичество
ѿгна и лесть оупразни. крѣ^м гь адова врата и верев сокроуши. и все-
несытою его оутробоу разроуши и многонеприазнена лоукаваѡ оуста за-
гради (Вол-560, л. 9 об.).

Эта часть отсутствует и в первой, и во второй редакциях памятника. Третья редакция представлена в сборниках XV-XVII вв. и более поздних по происхождению редакциях Кормчей книги (см., например, Кормчую РНБ, собр. Соловецкое № 858/968, XV в., относящуюся к Мясниковской редакции памятника³).

Примечательно, что третья редакция постоянно пополнялась и расширялась в ряде списков за счет вставок отдельных предложений и более существенных добавлений. Так, в списке РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры № 793, XVI в. после слов «и великаго безумна» читается «мы обременени и связани многѣми грѣхи и лестьми шьвати дьявольскими повыкше дѣяти неподобна и в неправдѣ живучи ка^к дѣемъ» (л. 109), тогда как в других списках этой редакции текст значительно короче, ср.: «мы связани грѣхи и шременени неправд^{ми} и съблазны дїяволими вати, и како дѣе^м» (Тр-804, л. 119 об.).

Особенно сильной переделке подвергся текст третьей редакции в списке Вол-560. В нем после слов: «гѣ^м оубо и лю^{ди} стѣ^т» добавлено: «а крестивше водоу паки подовае^т крѣ^м засыпати». Конец этой статьи значительно расширен, к нему присоединена молитва и небольшая статья о том, как надо правильно осенять себя крестным

³ За указание на принадлежность этого списка Мясниковской редакции Кормчей приношу свою благодарность Е. В. Беляковой.

знаменем. Ее начало совпадает с началом статьи «О крестящихся не по чину», читающейся в сборнике Вол-566. Эта статья представлена в качестве отдельной главы в Стоглаве, см. таблицу 2.

Таблица 2.

Стоглав (собр. Троице-Сергиевой лавры № 215), лл. 102-102об.	Вол-560
<p>о крѣтѣщихса не по чинѣ. Мнѡзи неразоумнѣи члѣцы. махающе роукою по лицѣ своему. творѣтъ крѣтѣщеса. а всѣ троужающеса, томоу бо маханію вѣси радоуютса. а тако есть право крѣтитиса. прѣвѣе положити роукѣ на челѣ свое^м. потомѣ на персѣ^х. таже на правомѣ плечи, потомѣ на лѣво^м. то есть истинное въвбраженіе крѣтному знаменію.</p>	<p>Мнозѣ невѣ бо гла махающе роукою по лицу творѣще крѣтѣщеса а всоуе троужающе. не исправляюще крѣта истинна на лицѣ свое^м томоу бо маха- нію вѣси смѣютса. ли ж кто крѣтитса вбразно. покладѣа роукою на челѣ. на персѣ^х. на право^м рамѣ. и на лѣво^м. то ѣ истинныи крѣтъанинѣ</p>

Заканчивается статья в Вол-560 назиданием приходить в церковь, имея страх Божий в сердце. Несмотря на разноплановость содержания, вся рассматриваемая статья «О кресте» в Вол-560 оформлена как единое целое.

Таким образом, можно утверждать, что статья «О кресте», появившись в древнерусской книжности в ранний период, имела длительную историю бытования. Поначалу в Кормчих русской редакции она имела характер постановления, запрещающего высекать кресты на льду и освящать в богоявленской проруби кресты. В связи с тем, что этот обряд и связанные с ним суеверия в народе сохранялись продолжительное время (отголоски этого явления находим в ответах Стоглава), статья «О кресте» продолжала переписываться и редактироваться в XVI-XVII вв. Важность этого текста для священнослужителей и мирян приводила к появлению новых видов расширенной редакции этого памятника, в которые вносились разъяснения спасительной роли креста и крестного знаменья.

ЛИТЕРАТУРА

- Белякова, Е. В. (2011), *Кормчая как сборник*, [в] Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. Т.10. Вып. 8. Филология. Четый сборник как феномен литературной культуры русского средневековья, Новосибирск, 5-14.
- Корогодина, М. В. (2015), *Кормчие книги XIV — первой половины XVII вв. как исторический источник*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук, Санкт-Петербург.
- РИБ (1880) — *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею*. Том шестой. Памятники древнерусского канонического права, Санкт-Петербург.
- Смирнов, С. И. (1900), *Водокрещи. Материалы для истории крещенских обрядов в Древней Руси*. Свято-Троицкая Сергиева лавра. (Оттиск из № 1 Богословского Вестника за 1900 г., 1-17).
- Савельева, Н. В. (ред.) (2013) — *Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV в. Софийский сборник*. Изд. подгот. Г. С. Баранкова, Н. В. Савельева, О. С. Сапожникова. Москва — Санкт-Петербург.
- Чиста молитва твоя (2005) — *Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора*. Изд. подгот. Г. С. Баранкова. М., 2005.
- Щапов, Я. Н. (1978), *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.* Москва.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Статья о кресте в Новгородской кормчей (Син-132), краткая редакция

л. 462в

в крѣтѣ иже на землі
и на ледоу пишють ꙗко
Никтоже да не пише-
ть на земли крѣта и
на ледоу кгда водоу
крѣтати ꙗко да не оука-
раемо воудѣть повѣ-
днок шроужьк наше ꙗко
по крещеньи бо попира-
ють ногами члвци ꙗко
кони и весь скотъ и псы ꙗко
потомъ и портъи мгы-
ють и польють и сквь-
рнами. не тѣмъ бо кре-
стомъ шсцактѣ вода

доспѣнѣнымъ на ледоу ·
нѣ държимъимъ сщні-
чьскыи роуками ·
и нѣции глѹть тако
встѣилъ ксѣмъ крѣтъ
трижды и четыри-
жды. и крѣвъ много
свѣзавше вода крѣти-
ти · и до и · дненъ въ пе-
реносъ носити · и по-

462г

томъ раздрѣшатї
крѣсты · чѣто сего
несмысльсѣтъва
горѣк. чтоуще и не
разоумѣемъ · да мы
сотонинъ съвѣла-
зны и многыи
грѣхы съвѣзани ·
ищемъ крѣтъ ра-
здрѣшитисѣ · крѣтъ
во свѣтилъсѣ ксѣтъ
крѣвью хѣвою · и св-
свѣщекъ въсѣ · лю-
ди и водоу · а крѣста
никтоже · тѣ ка-
ко мы крѣсѣтътъ в-
сѣвѣщакъмъ вѣ-
жемъ и раздрѣ-
шакъмъ · Ѡселѣ
не боуди тако · а-
ще ли то проклѣна-
ти повелѣваемъ ·
имѣян оуши сѣпа
книгы слышатї
да слышитъ · аминь ❖

2. Расширенная редакция по списку Вол-560

л. 8

слово ѿ крѣтъ гни

Вѣра^з крѣтныи пишоущи на земли нѣ-
кы несмыслены. а вѣрныи не повеле-
ваетъ то бо латына дѣю^т тако. вѣ-
чествоуютъ крѣтъ хвѣ. и порѣга-
ютса емоу. а крѣтъ хвѣ вѣрныи на
чѣтъ на поклонаніе единъ є. аще^ж
кто крѣтныи вѣра на земли пишетъ
во пограние. да боудѣт проклѣ^т. Мно-
зи^ж не имѣюще разоума ни почитавъ-
ши аплкъ. ни вѣческыи заповѣди
аще не на земли. но на ледѣ выдолъ-

8 об.

бываютъ крѣтъ. егда крѣта^т водоу
на река. и пото^м порты мѣючи. по-
ливаютъ скрнами. влѣ неразѣмѣа
злаго. и проклѣтаго замысла. не
вѣсть гла^с оучителныи несмысле-
ны. вставите безѣмни тако-
ваго дѣла. се бо латыньское проклѣ-
то. ереси бо ти творѣ^т таково.
а правовѣрныи егда крѣтитъ вода.
высѣщъ пролѣвоу на дѣ. оуглы. не
тѣ^м бо вода стѣтса. ниже на ледѣ
высѣщи крѣтъ но стѣса ниже стѣль
рѣкама держи^т чѣтныи крѣтъ. тѣ^м
оубо и лю^{ди} стѣ^т. а крестивше водоу
паки подобаѣ^т крѣтъ засыпати. аще^а
не тако. то зло є. еже нѣци глѣ-
ть. не вѣдоуще истинныи. ни за-
кона бжиа. ни почитавше книгъ.

л. 9

но ѡ себе замысливъ глѣти. азъ оуже
крѣтъ сѣла ѣ. и д. не бѣди тако се
зло ѣ на видение и гроувость. ѿинѣ-
дѣ ненавидимаа бѣм. крѣтъ во сѣти-
тса кровью ісѣ хвою. и вса шѣти
вѣрно поклоняющааа емоу. и
любовию чтоущаа та его сохраня-
етъ всегда и се зло ѣ несмыслество.
и много крѣтовъ свѣзавше водѣ кре-
статъ. до .и. днен носѣ в перенѣ
и по .и. днен реша крѣтъ. шле нера-
зоумиа злаго и проклѣтаго невиде-
ниа. и велика везоумиа злаго мы-
сла за ни грѣ. и вбременени непра-
вдами. и сѣблазны дѣволами.
швѣаты. люто во се зло ѣ несмы-
ство⁴. и невиданне злѣе согрѣшенїа.
ѣ крѣм крѣты ины шсвѣцати.

9 об.

а крѣтъ вси на сѣтитъ. а и крѣтъ на
вѣзати и рѣшати. а крѣм гѣ всѣх
на разрѣшилъ ѿ дѣвола злодѣиства.
крѣтомъ дѣвола побиди. и смѣртъ оу-
мѣтви ада попра крѣмъ ранскы-
а врата ѿверѣзе. и еретичество ѿ-
гна и лѣсть оупразни. крѣм гѣ адова
врата и верѣа сокроуши. и всене-
сытоюю его оутробоу разроуши
и многонеприазнена лоукаваа оу-
ста загради. того ви^{ди} вше смѣртъ
вострепета. и вса прѣвоумерь-

⁴ Так в рукописи.

шиа возвоуди. крѣтъ оутверже-
нне хвала крѣтъано. крѣтъ красо-
та црква. крѣтъ црмъ держава
и стлѣ оукрашение. крѣтъ постни-
ко крѣпость. и вѣрны заврало.
гъ бо дарова на на дывола чтныи

10

крѣтъ. и на си ти его помощь стѣла
книги. га всю лесть его вбнажаю.
ги ісе хе прѣтын снѣ и спѣ чтныи бѣ на-
шь помилуи вса приходящаа к те-
вѣ. вѣрою и чтымъ срѣемъ. изба-
ви а ѿ всакоа ноужа и печали. и
мнозѣ невѣ бо гла⁵ махающе роуко-
ю по лицу творяще крѣтащеса.
а всюе троужающе. не исправла-
юще крѣта истинна на лицѣ свое^м
томуу бо маханію бѣси смѣютса
ли кто крѣтитса вбразно. покла-
даа роукоу на челѣ. на перьсе. на пра-
во рамѣ. и на лѣво. то е истинь-
ныи крѣтъанинъ. и по законуу кре-
ститса. и ѿ тѣ аггли веселатса.
зрлци истиннаго хрѣта вовбража-
емъ на лицѣ и хн. агглъ бо гнъ напи-

10 об.

саетъ вса приходящаа в цркви бнию
со страхом и с вѣрою поклоняющаа
вбразоу его. то ти приемлю ѿпѣ-

⁵ невѣ бо гла: так в рукописи, вместо невѣгласи бо(?)

щѣннѣ грѣховъ. и мѣтъ бжю по-
лоучивше ѿхода. аще ли кто при-
стоупаетъ ко образю гню. и пре-
чистѣи его мѣрѣ вѣстраха. то
ти болѣ грѣхъ получше ѿходатъ
въ своя си. да и мы братие сонмъ
въ цркви со страхомъ. не гла со дроу-
го и ничего до ѿпущениа мѣтвы
но молаше чтымъ срдцемъ ко боу
боу. чающаго ѿ него великиа ми-
лости в си днь і в боудущен про-
щение грѣхо ами

The Word of the cross in the Kormčaya and in Old Russian collections

The article is devoted to the *Word (Slovo) of the cross* which is in the Novgorod' Kormčaya 1282 and in Old Russian collections of 15-17th centuries. This article describes the superstitious customs related to the feast of the Epiphany and to the consecration of water. The Word contains the prohibition to draw a cross on the ice and to consecrate crosses in the ice-hole (glade). Three editions of the Word are defined: brief, author's version (belonging to an unknown priest) and extended version of the text, containing the praise of the cross. It was found that the shorter version is the primary, and the article itself had a long history of existence in ancient literacy.

Keywords: Kormčaya, cross, edition, version, the Old Russian collections

ДМИТРИЙ ПЕТРОВ
Общество историков архитектуры
(Москва, Россия)

Упоминания о рыбе и блюдах из рыбы в Новгородских берестяных грамотах

История русской кухни в силу ряда обстоятельств оказалась вне зоны пристального внимания исследователей. Так сложилось, что гастрономию, несмотря на то, что она, несомненно, является частью истории материальной культуры, «разделили» между собой несколько дисциплин. Археология изучает продукты (точнее, их остатки) и приспособления для приготовления пищи (утварь, печи). Этнография занимается изучением традиционных продуктов и способов приготовления блюд.

Кроме того, глубина исторического «взгляда» этнографии ограничена рубежом 2-й пол. XVIII в., когда появляются какие-то общие статистические данные по территории Российской империи, в том числе и по видам продуктов питания и способам приготовления блюд. Специальных исторических исследований по истории русской кухни, т.е. исследований, включающих в себя не только произвольно скомпонованные перечни блюд, приводимые, по мере надобности автором для иллюстрации тех или иных своих мыслей, а комплексный анализ развития русской кулинарии, просто не существует.

Авторы, затрагивавшие интересующие нас вопросы с точки зрения истории поварского искусства, хронологически ограничены концом XVIII в., т.е. временем появления первых рецептурных сборников. Кроме того, для них характерен избирательный подход к выбору используемых источников, полное отсутствие критического к ним подхода, отсутствие научного аппарата, делающего невозможным проверки приводимых сведений и т.д. Для такого рода работ очень показательно незнание целых категорий источников, либо непонимание, того, как воспользоваться приводимыми в них сведениями.

Особую сложность представляет проблема изучения всякого временного, преходящего искусства в связи с исчезновением предмета изучения в момент окончания процесса (представления в театре или завершения трапезы в гастрономии). Как история театра или музыки фактически начинается со времени сохранения текстов или партитур, так и история гастрономии начинается с момента письменной записи полноценных рецептов. Для русской кухни таким временем, при самой оптимистической оценке, можно считать начало XVI в., если предположить, что реалии «Домостроя» можно экстраполировать на это время. Для более раннего времени, XI-XV вв., такого рода сведения нам не известны.

Национальная или традиционная кухня формируется несколькими факторами. Среди них следует перечислить такие, как: 1) наличие определенных местных продуктов и напитков, не встречающихся или не имеющих существенного значения для кухонь других народов; 2) существование способов приготовления пищи, отличных от способов, принятых в других землях и странах; 3) особенности сезонного появления продуктов, от которой зависят как характер и время их заготовки, так и способы их сохранения и транспортировки; 4) религиозные традиции; 5) приемы подачи к столу.

Представляется, что настало время начать попытки систематизации и учета всех источников по истории русской гастрономии, их анализа и критического изучения. Думается, что берестяные грамоты есть и будут в дальнейшем, одним из наиболее интересных источников такого рода. В отличие от литературных памятников — это, в основной массе, простые хозяйственные распоряжения или документы учета, т.е. материалы, которые, при условии их правильного прочтения и интерпретации, могут давать наиболее объективную информацию. Кроме того, берестяные грамоты доносят до нас «прямую речь» их авторов, что, учитывая специфику предмета нашего рассмотрения, особенно важно.

Поэтому, нам кажется, что для раннего времени, XII-XV вв., изучение любых деталей перечисленных выше проблем, имеет значение. В контексте рассмотрения истории формирования русской кухни материалы берестяных грамот практически не затрагивались исследователями. Первоначально мы предполагали составить краткий аннотированный перечень упоминания продуктов питания в берестяных грамотах, который должен был состоять из разделов: «Овес», «Рожь», «Жито», «Пшеница», «Хлеб», «Рыба», «Мясо», «Соль», «Солод», «Пиво», «Мед», «Вино». Однако при дальнейшей

работе выяснилось, что это невозможно из-за непредвиденного объема комментариев. Поэтому в данной работе мы ограничились только комментариями к упоминаниям в берестяных грамотах рыбы и рыбных продуктов.

Исследователи практически не обращали внимания на содержащиеся в берестяных грамотах сведения (хотя бы и носящие дискретный характер) по истории русской гастрономии. А. В. Арциховский использовал материалы грамот в написанном им разделе «Пища и утварь» «Очерков русской культуры XIII-XV вв.» [Арциховский 1969: 298-302]. Рассказывая о рыбе, он сослался только на одну грамоту (№ 259). В. Л. Янин несколько раз воспользовался в своих увлекательных сюжетах о хозяевах усадеб средневекового Новгорода сведениями о рыбе из ряда берестяных грамот (№№ 259/265, 260,92, 258, 280) [Янин 1975: 135, 137-139]. Все остальные случаи анализа текстов берестяных грамот с упоминанием рыбы [Куза/Медынцева 1974: 226-227; Бассальго 1999: 319, 333; Рыбина 2003: 200; Зализняк 2004; Гиппиус 2004: 220; Тарасов 2009: 179,182], относятся скорее к области лингвистики и археологии.

В данной статье будет представлен критический анализ предыдущих исследований, посвященных текстам тех берестяных грамот, в которых упоминается рыба или рыбные продукты. Каждому из них посвящен особый раздел, содержащий анализ текста грамоты и комментарий.

1. Осетр.

Грамота № 259/265

приказо ѿ григоріѣ ко домѣнѣ послало ѥсмы к тобѣ вѣ[дѣ]роко
ш[сѣ]тринѣ зап[є] [...] [а] само тамо не леж [и і ты] воспатѣ во лугу
иди а тырепехо слушатѣ домни и тыфовро <...>.

Перевод: Наказ от Григория Домне. Я послал тебе ведро осетрины <...>
[После разрыва:] <...> А там не очень задерживайся (или: А сам там не задерживайся) — иди обратно в Лугу. А ты, Репех, слушайся Домны и ты, Фовр (или: Фовра)» [Зализняк 2004: 600-601; Гиппиус 2004: 220].

Грамота была найдена на Неревском раскопе на усадьбе «Е» и написана Григорием (предположительно, боярским тиуном, т.е. управляющим, жившим, вероятно в 1350-70-х гг. XIV в. [Янин 1975: 136; Медынцева 1984: 53-75]. Янин, комментируя этот фрагмент грамоты, писал:

Послал Григорей к Домне ведрко осетрины и относительно этой осетрины шлет какие-то не дошедшие до нас распоряжения. Может быть, рыбу нужно сварить. Может быть, заливное сделать. А может быть, закоптить впрок. Осетрина и в средние века была дорогим блюдом... В Ладого, в низовьях Волхова осетров, в основном и ловили <...> Железных ведер в древности не было, а при раскопках постоянно попадаются деревянные, вроде современных небольших ушатов [Янин 1975: 135].

Из этого текста, очевидно, что исследователь полагает, что Григорий послал Домне свежую рыбу. Однако это невозможно по нескольким причинам.

Во-первых, никакой осетр физически не может быть помещен в деревянное ведрко. Согласно современным представлениям ихтиологов среди средневековой популяции атлантического осетра «по результатам остеологических исследований преобладают осетры размерами 2-2,5 метра [...]» [Тарасов 2003: 28; Лебедев 1960: 41-44]. Характерно, что Тарасов, сообщая, что в Старой Ладого по результатам исследований слоев VII-X вв. кости атлантического осетра «составляют 53,71% от общего количества определимых остатков рыб. В уловах преобладали особи от 190 до 270 см, самый крупный экземпляр выловленного осетра равнялся 360 см», совершенно не смущаясь, пишет далее:

Появление в Новгородской земле княжеской администрации, многочисленных монастырей и просто обеспеченных слоев населения, не имеющих своих рыбных тоней на нижнем Волхове, сказалось еще и на том, что прекрасные по своим вкусовым качествам, деликатесные осетры шли на продажу в рыбные ряды Новгородского торгова, или же минуя его, через рыбников (оптовых торговцев рыбой) напрямую к заказчикам. Иллюстрацией этому может служить надпись на новгородской берестяной грамоте № 259 (конец XIV в.) «послало есьмо к тебе ведрко осетрине [Тарасов 2009: 179,182].

Живой рыбой можно торговать только в двух случаях: 1. Если рыба вылавливается непосредственно на месте продажи или на дистанции доставки, гарантирующем ее сохранность как свежего продукта; 2. При особых специализированных условиях транспортировки, таких, как например «прорезные струги» в XVII в. Но «ведерко» никак не может быть «прорезным стругом».

Во-вторых, при посылке живой рыбы автор, несомненно, употребил бы единственное или множественное число слова «осетр» («послал осетра, осетров», ср.: «<...> чтобы еси давал на всякий год

к Пречистой Богородицы в Кирилов монастырь игумену Касьяну, на Кирилову память, по два осетра живых да шестьдесят стерлядей да сто судоков да сто лещов»(около 1460) [Грамота Белозерского Князя 1836: 49], но никак не использовал название продукта, «осетрина», т.е. уже прошедшей определенную обработку и, таким образом, потерявшей «индивидуальность» рыбы. Ср. также: «...А дает мне тот игумен Пахомей с тех вод на мой погреб оброком с году на год на Дмитреев день четыре бочки щучины, да две бочки стерляжины, да две бочки лещовины; а дает игумен Пахомей ту мою рыбу поселскому моему Дмитрею Щербине в Володимери» (1477 марта 11) [Оброчная на рыбных ловли 1864, 560], и: «В источниках упоминается не только свежая, живая рыба, но и вяленая, соленая (в бочках: «щучина», «лещовина», «стерляжина»<...>» [Арциховский 1969: 117].

Ближайшую аналогию нашему тексту находим в документе 1636 / 1637 гг.: «Маия в 9 день устюжена Иван Петров да Елфим Козишников <...> явили продать щучины рыбы соленой и язей дватцать восемь ведер» [Таможенные книги 2014: 235]. Язь в два-три раза меньше щуки по размерам и весу, поэтому в ведре они могли уместиться целиком, а щуку для продажи (а продаваться, тем более, не на месте поимки, могли только крупные экземпляры рыбы) в «в таре», по-видимому разрезали. Для нас интересен и документ 1567/1568 гг.: «На Белоозере Марко Ферापонтовской да Саврас купили 9 бочек щучины и судочины и лещовины, да свежие рыбы 80 судочков числа да 30 шук» [Словарь промысловой лексики 2005: 162]. Кажется, в средневековье дорогая рыба продавалась с учетом ее индивидуальных размеров, регулярно фиксируемых в документах, например:

<...> в нынешнемъ во 184-мъ году февраля въ 12 день принято на Оптекорской дворъ свежей и свежепросольной рыбы присылки Яитцкого промышленника Степана Трофимова: Свежей: <...> Осетры: 26 осетровъ по 2 аршина безъ дву вершковъ, 151 осетръ по 2 аршина бес четверти, 27 осетровъ по поль 2 аршина по поль 2 вершка, 297 осетровъ по поль 2 аршина, 200 осетровъ по поль 2 аршина по 2 вершка [Дела тайного приказа 1907: 214].

Основная ловля осетров, скорее всего, происходила в июне – начале июля, когда рыба заходила в Волхов на нерест [Кудерский 2011: 113-114). Мы полагаем, что «осетрина» берестяной грамоты № 259/265 — это совершенно понятная и хорошо знакомая современному человеку слабосоленая или копченая осетрина, сложенная и перевозимая в ведерке как в наиболее удобной таре. В летний пери-

од, в зависимости от погоды, такой продукт может храниться 1-2 недели.

Возможно, что одну из причин посылки «осетрины» в Новгород могут объяснить ихтиологические наблюдения над остатками рыб в поселениях Новгородского края. Атлантический осетр, из-за порогов не мог подниматься вверх по Волхову и, следовательно, не ловился в Новгороде. Судя по статистике, количество остатков осетра в Приладожье и нижнем течении Волхова разнится очень сильно, а в целом, к X в., в отличие от XIII-IX вв., оно резко уменьшилось [Лебедев 1960: 41; Тарасов 2008: 102]. По-видимому, в Новгороде осетр был достаточной редкостью и считался деликатесом, и нам становится понятнее смысл «гостинца» Григория Домне.

2. Лосось

В некоторых грамотах (№№ 51, 92, 186, 260 [Янин 1975: 137-138]) лосось упомянут без интересующего нас гастрономического контекста, лишь в виде формы платежа или какого-то, не понятного нам действия. (№ 186). Не ясно, идет ли речь о свежей, соленой или сушеной рыбе.

Грамота № 131

«цто было в пудогѣ прѣзда ту прѣзку сѣргѣ възале изо олтѣ закроу с проста ꙗ: а было о русалеахо в пудогѣ а цто про самозерци хедзыле есемо не платѣце а платѣце в томо цто про межи раду нѣту а нѣне самезерци в городѣ говорѣ с нѣми самѣ а ас ти осподине буду а а борзо буду а нине есеме к тобѣ рибоко послале а во шуѣ ни лидиѣ ни ловоу».

Перевод: Сколько было в Пудогѣ прѣзги, ту прѣзгу взял Сергей — просто ранней семгой (букв.: ранней семги) из Ояти. А я был в Пудогѣ на русальной неделе. А что касается сязозерцев, то я ходил [к ним], так как они [в настоящий момент] не платят, а [вообще] платят (= обязаны платить) потому, что нет договора о границах [угодий]. А теперь сязозерцы в городе (т. е. в Новгороде), говори с ними сам. Я же, господин, буду, я скоро буду. Я тут тебе рыбки (букв.: рыбок) послал. А в Шуѣ ни людей (?), ни лова [Зализняк 2004: 600-601].

Грамота была найдена на Неревском раскопе, на усадьбе «Б» и датируется временем не позднее 70-х гг. XIV в. Все исследователи, начиная с публикаторов грамоты [Арциховский 1958: 70] указывали

на местоположение территорий, упомянутых в грамоте. Их несколько не смутило, что эти пункты отстоят друг от друга на сотни километров. Арциховский и Борковский даже отметили, что «автор письма много путешествовал по Обонежью». Вместе с тем, более детальное рассмотрение географической ситуации, как нам кажется, может помочь в интерпретации текста грамоты.

Пудога на р. Водле и Сямозеро — наиболее отдаленные от Новгорода пункты поездки, реконструируемой по грамоте. На Сямозеро, автор письма, скорее всего, ехал по р. Шуе, через Вагатозеро и р. Сяпся (для лодок она судоходна). Водный путь туда и обратно по Свири проходит мимо устья Ояти. Следует отметить, что автор письма посещает наиболее богатые, по крайней мере, в XIX–XX вв., рыбной места — Шую с Сяпсей и Вагатозером и Водлу [Пушкарев 1900: 57; Смирнов 1971: 21].

Фразу «**что было в пудоги прызда ту прызку сѣргитѣ взале изо олтѣ закром с проста**», необходимо по смыслу разделить на два совершенно самостоятельных блока. Получение «празги» в Пудоге, поселении, находящемся на реке Водле, восточном притоке Онежского озера, в 35 км от него, никак не может быть связано с ситуацией с «закромом» на реке Ояти, южным притоке р. Свирь, соединяющей Онежское и Ладожское озера и впадающей в Свирь практически у берега Ладожского озера. Расстояние между этими местами — несколько сотен километров.

Изложение содержания грамоты должно было бы выглядеть так: 1. Попытка получения празги в Пудоге; 2. Сообщение о «закром» в Ояти; 3. Указание на время пребывания в Пудоге — неделя «Русалий»; 4. Рассказ о положении дел на Сямозере; 5. Сообщение о скором прибытии и о посылке рыбы; 6. Сообщение о ситуации на Шуе. Очевидно, что фраза о «закром» на Ояте, если предавать ей самостоятельное значение, странным образом «очутилась» внутри рассказа о делах в Пудоге.

Ситуация проясняется, если понимать этот текст так, как, видимо, понимает его А. А. Зализняк, (к сожалению, не объяснивший детально своей интерпретации), т.е.:

Сколько было в Пудоге арендной платы, эту плату взял Сергей в другой форме, а именно, просто в виде улова (или доходов от улова) ранней семгой (той, что выловлена сейчас) из Ояти. А я был в Пудоге на русальной неделе [Зализняк 2004: 601],

Очевидно, что отношения с «Сергием» в этом случае не должны были иметь характер предметного обмена (рыба в виде платы).

«Бразгу» на устье Ояти и в Пашской губе в 1490-х гг. брали деньгами:

А опричь тех лоток кереводных на Пашской губе и на тех водах и в Ченбе хто лотками ловит, ино с лотки на великого князя емлют крестьяне Настасьинской волости Оятцкие по шти денег бразги [Выпись на рыбные ловли 1999: 292],

также, как и «празгу» на Волхове и Ладоге в 1500 г.:

И тони все на Волхове и места все на озере на Ладожском приказаны ведать великого князя прикащику порожскому Семену Мартынову сыну Онаткину из празги [Выпись на рыбные тони 1999: 101].

Слово «проска» в значении «милостыня» использовалось в Обонежье и в XIX в. [Поляков 1991: 92]. О «празге» говорят и некоторые карельские документы XV в. [Купчая на участок по морским рекам 1929: 140; Купчая на землю и воды 1929: 149].

В этом случае план письма приобретает следующий вид: 1. Отчет о делах в Пудогe и Сямозере; 2. Сообщение о скором возвращении и посылке рыбы; 2а. Замечание о ситуации в Шуе («дорожные впечатления»), по-видимому, прямо не относящееся к деловому отчету. Судя по письму, написавший его человек был в Обонежье в мае-июне. В Пудогe он был на «Русалиях», т.е., скорее всего, где-то в последних числах мая или самом начале июня [Виноградова 2009: 494-495; Пропп 1995: 141]. Следовательно, на Ояти он должен был быть в середине или начале мая.

К сожалению, А. Б. Страхов, в целом верно истолковавший значение слова «закрой» в этой грамоте [Страхов 1995: 237], по его собственным словам, «обращаясь к реальности», обратился к «реальности» «Словаря русских народных говоров» и «Живой речи кольских поморов» И. С. Меркурьева, но отнюдь не к реальности фактических знаний о лове рыбы в Ладоге и Онеге. Исследователь не заметил, что все материалы, на которые он сослался, относятся к рекам бассейна Белого, а не Балтийского, моря.

<...> на западном побережье Белого моря ежегодный лов лосося открывали промыслом «заледки» («кирьяка») — остатков перезимовавшей в низовьях рек осенней семги. По старому календарному стилю это происходило во второй половине мая в течение примерно 1,5 недель. С первых чисел июня начинался основной промысел — лов «закройки». Он продолжался 3-4 недели. Затем наступал небольшой (около недели) перерыв, и с заходом в реки «межени» («тинды») —

начинался ее лов, который вели до середины июля. После перерыва примерно в 2 недели (с первых чисел августа) рыбаки сосредотачивали основные усилия на промысле осенней семги (идущей на нерест — *Д.П.*), который продолжался непрерывно до октября, а нередко захватывал ноябрь и начало декабря [Исаченко 1930; Козлов 1865: 164; Линдберг 1972: 102; Казаков 1998: 336; Мартынов 2007: 26].

Все эти описания действительно для рек беломорского бассейна. Для онежско-ладожского региона таких названий разных волн миграций лосося не сохранилось в реальном быту рыболовов, хотя сами эти волны идентичны по содержанию и срокам беломорским (возможно, с некоторым опережением, с учетом более южного расположения устья Свири и Ояти).

В Ладоге, Свири, Онежском озере и его притоках (устьях) лосось (т.н. «ходовой») идет вверх по течению рек и речек обычно в мае, и этот процесс может продолжаться до конца июня. Такая рыба весит несколько меньше т.н. «нагульной», остающейся в озере до глубокого захода в реки для нереста (Смирнов 1971, 21). В XIX–XX вв. «...наибольшие уловы пресноводного лосося в Ладожском озере давали Свирская губа и р. Свирь до ее зарегулирования плотинами ГЭС» [Казаков 1998: 362]. По-видимому, в XV в. р. Свирь, Свирская губа и р. Оять было также богата рыбой («А ловят в той воде лосося и сизи и таймени»), о чем свидетельствуют многочисленные рыбные тони и «колы» новгородских бояр (Настасьи Григорьевой, Луки Федорова, Ивана Офоносова, Горошкова(?)) в этом месте [Выпись на рыбные ловли 1999: 291–300]. Ср. также ситуацию спустя 80 лет: 1573 г. июля 30 [Жалованная тарханная подтвердительная грамота 1950: 455–461; Берг 1948: 230]. По Введенскому на Ояти погосту в сер. XVI в. новгородскому владыке шло 1200 лососей и 2 бочки сигов дохода [Писцовые книги 1999: 83]. Интересно, что и в XIX в. эти места были богаты рыбой

Кстати тут замечу, что весь юговосточный угол Ладожского озера, в который вливается Свирь, усеян бесчисленными длинными рядами мереж и что в самом устье Свири находятся в безпрестанном действии 5 или 6 больших неводов, так что конечно немногим только рыбам должно удаваться из Ладожского озера проникнуть в Свирь [Кесслер 1868: 32–42].

Автор письма посылает адресату «рыбок». Понятно, что посылать в Новгород «рыбку» можно только какую-то особенную, такую, какой в самом Новгороде нет. Семга «закрой» — это первая деликатесная рыба сезона. Летом товары отсюда отправлялись водою.

Предположить, что во вт. пол. XIV в. рыба могла перевозиться во льду, в бочках с водой или в «прорезных стругах» мы не решаемся. Поездка от устья Ояти до Новгорода составляет несколько дней, поэтому в Новгород, скорее всего, была послана только уже приготовленная рыба — слабосоленая или копченая.

Комментировать выражение «а во шуѣ ни лидиѣ ни ловоу» трудно. По источникам XVI в. известно, что в р. Шуе ловили лососей и весной и осенью [Покровский 1932: 50], но на соседней р. Суне лососи ловились только осенью [Виноградов 1936: 213-217]. Возможно, что к моменту приезда автора письма на р. Шую рыба из озера еще не дошла до реки.

3. Сиг

Грамота № 144

приказъ · косарик · ѿ есифа · възми · Тимофеѣа · н · сиговъ · [ω]Г рѣбла
а роко · на роство»

Перевод: Распоряжение Косарику от Есифа. Возьми у Тимофея 50 сигов примерно на три рубля. А срок [платы] — на Рождество» [Арциховский 1958: 22-24; Куза/Медынцева 1974: 226-227; Зализняк 2004: 538].

Грамота была найдена на Неревском раскопе на усадьбе «Б», в слоях 20-30-х гг. XIV в. Не вдаваясь в дискуссию по истолкованию финансовой стороны данной операции (покупка в кредит, получение товара в счет долга), отметим, что количество сигов, скорее всего, говорит нам о том, что речь идет не о живой рыбе, а о соленой или вяленой. Получить такое количество свежей рыбы одновременно, наверное, было затруднительно, в то время как для соленой рыбы такая цифра не кажется большой. Очевидно, что 50 сигов вряд ли получились для личного потребления, но, скорее, для торговли.

Грамота № 147

поклоно ѿ подвоискаго ко филипу нь пожали г(ос)подине про сигы ѿце
сигово нету а поцта тобѣ буде гъже а азѡ тебе кланяюса.

Перевод: Поклон от подвойского Филиппу. Не прогневайся, господин, из-за сигов — еще сигов нет. А почестье тебе будет хорошее. А я тебе кланяюсь [Куза 1974: 224; Зализняк 2004: 472].

Грамота найдена на Неревском раскопе на усадьбе «Д» и датируется 1220-1240-ми гг. Первые сиги появляются в устье Волхова после ледохода, в мае. Сиг поднимался вверх по Волхову, доходя до Хутины к середине августа, двигаясь вверх для нереста на Мсте в середине октября [Берг 1948: 367]. «Сиговые» тони известны в нижнем течении Волхова [Выпись на рыбные тони 1999, 95-96; Выпись на рыбные ловли 1999: 287-288] и принадлежали они Юрьеву монастырю и «розным боярам сведенным» — Офонасовым, Тучиным и др. Некоторые из этих тоней были «осенними». Полагаем, что в грамоте говорится о свежей рыбе первого улова, т.е. эта грамота была, скорее всего, написана в мае.

Грамота № 831

(фрагмент): Ѡтъ коузыме и отъ дети его къ рагоуилови ко старшоум[о](у) ----- (ко)[р](ъ)воу тебе во полуторь [гривь](не) -----[и сирє] а то гривною кри(лъ есмь и) [дѣс]а[тъ сиг]ово и пол[ъ]ть во дѣсать коуно [...].

Перевод: От Кузьмы и от его детей к старшему Рагуилу. [Я дал (?) коро]ву тебе ценой в полторы гривны; <...> [и] сыры ó это я купил за гривну; да десять сигов и полоть в десять кун <...> [Зализняк 2004: 600-601; Гиппиус 2004, 220].

Грамота найдена на Троицком раскопе в усадьбе «Е» и датируется вт. четв. XII в. Большое количество рыбы (10 сигов, т.е. от 10 до 30 кг рыбы, в эквиваленте свежей рыбы [Берг 1948: 366]), возможно, дает основание полагать, что речь идет об обработанной (вяленой или сушеной) рыбе. О какой полоти идет речь, не ясно, но скорее всего, это часть (половина) рыбины, т.к. если бы это было бы мясная полоть, в тексте было бы об этом написано.

Грамота № 280

<...> ꙗꙗ таймени ꙗꙗ просоле и ꙗꙗ сигово ꙗꙗ таймени ако[л]и н[о] <...>.

Перевод: <...> 3 тайменя, 2 (из них или сверх них) — просол (т. е. малосольные), и 5 сигов и 5 тайменей Яковлевы <...> [Куза/Медынцева 1974: 227; Янин 1975: 139; Зализняк 2004: 584].

Грамота найдена на Неревском раскопе в усадьбе «Е» и датируется 70-80 гг. XIV в. В этой грамоте нам интересно то, что, по-видимому, здесь вместе упоминается свежая и соленая рыба. «Таймень» (в бас-

сейне Балтийского моря, в бассейне Белого — «кумжа») — это одна из разновидностей лосося [Кесслер 1868: 66; Берг 1948: 235-239].

4. Лещ и щука

Грамота № 169

василевѣ · софонтьева · онтане · послале · овдокиму · два клеца · да
· щука · с василевы · рыбы · клець послале · клець стопане · четворты
<...>.

Перевод: [Люди] Василя Софонтьева [послали] Овдокиму: Онтан послал два леща да щуку; из Василевой рыбы леща послал; леща Степан — четвертого <...> [Зализняк 2004: 600-601].

Грамота найдена на Неревском раскопе на усадьбе «К» и датируется концом XIV в. Смысл грамоты неясен, но нам важно, что здесь упоминаются лещ и щука. Очевидно, что это, скорее, не торговая операция и не сбор подати (в 1496 г. с лещевых ловель великого князя на Ладоге шло, в среднем, по 5 рыб с одного места) [Выпись на рыбные ловли 1999: 289]: единичная разнородная рыба — это скорее, признак каких-то частных отношений, на что, может быть, намекает слово «послали». (См. аналогию в грамоте № 842). Возможно, что речь идет о свежей рыбе. Для полноты описания упоминаний о той или иной рыбе в берестяных грамотах отметим также прозвище «Щукин» землевладельца Алексея Щукина из грамоты № 310, найденной на усадьбе «И» Неревского раскопа и датирующейся нач. XV в. и, возможно, связанным с ним топонимом «Щукино» в Иловской волости Егорьевского Удомельского погоста Бежецкой пятины [Янин 1975: 123-124; Зализняк 2004: 670].

5. Рыба

Рыба без обозначения ее вида упоминается в берестяных грамотах №№ 99, 249, 406, 682, 799.

5.1. Грамота № 99

{пло}поклоно ѿ --(-)рика к оциѳоруо · прикажзиваеши про риби · а мни
смедри не плата без руба · а ни посла еси цоловѣка · да грамотоу ·
а цто оу тебе недоборе стари пришли зересе.

Перевод: Поклон от Ондрика (?) Онцифору. Ты даешь распоряжение о рыбах. Смерды же не платят мне без разверстки, а ты не послал человека с грамотой. А что касается твоего старого недобора, пришли жеребьи (т. е. запись о распределении долей) [Куза/Медынцева 1974: 223-224; Янин 1975: 106-107; Зализняк 2004: 600-601].

Эта грамота была найдена на Неревском раскопе на усадьбе «Д» и датируется 1340-1360 гг. О какой рыбе говорится в грамоте, не ясно, но очевидно, что перед нами повторение ситуации, описанной в грамоте № 131. Это взимание повинности в виде поставки рыбы, скорее всего, приготовленной для длительного хранения. Вероятно, документов о разделе территории или улова между смердами и Онцифором у смердов не было, его надо было присылать из Новгорода.

5.2. Грамота № 249

оу ПИТИНА · СНА · оу ИГАЛЪ · и оу МИКИТЪ · ТРЕТИЕГО · Л[Ъ](ТА) ----- НА
 ·ДІ· РУБЛЪ · МИКУЛИНЬ · ЧЛВКЪ · СТЕН[Ъ] · НА-----КОНЕВЫХЪ · ВОДАХЪ ·
 оу ЖАБЬЯ НОСА · ОУБИ(ЛЪ ОУ) НАСЪ · ----- ВУЕВА · СНА · и КАВКАГАЛУ · А
 ОУЗАЛЪ · ТОВАРА · НА ·І· [РУБЛЕ]ВЪ КИРЕЕВЪ · СНО · и НОВЗЪ · ЛОПИНЬ ·
 ЛОНЪ · оу ГЮВИЕВА · СНА · оу ТОГО ЖЪ · ЖАБЪЯ НОСА · ПРИЕХАВШЪ · СЕВИ-
 ЛАКШАНЪ ·И· ЧЛВКЪ · ВЗАЛЪ · ТОВАРА · НА ·Е· РУБЛЕВЪ · І ЛОТКУ · НА ТЫХ
 ЖЪ · КОНЕВЫХЪ ВОДАХЪ · оу МУНДУА · оу ВАРМИНА · СНА · ВЗАЛЪ ·І· ЛЕН-
 ДОМЪ · РЪБЪ.

Перевод: У Игалы, Питина сына, и у Микиты в позапрошлом году [взяли товара] на 14 рублей. Микулин человек Стень ó на Коневых Водах у Жабьего Носа убили у нас [такого-то], [...] воева сына, и Кавкагалу, а товара взяли на 10 рублей. Киреев сын и Новзе лопарь, севилакшане, в прошлом году, приехавши ввосемьмером, у того же Жабьего Носа у Гювиева сына взяли товара на 5 рублей и лодку. На тех же Коневых Водах у Мундуя, Вармина сына, [они же] взяли 10 лендом рыбы [...] [Зализняк 2004: 624].

Грамота найдена на усадьбе «Е» Неревского раскопа, датируется 80-90 гг. XIV в. В данном случае речь, скорее всего, идет о свежевыловленной рыбе, т.к. если перевод слова «лендомъ» правильный, см.:

Лендомъ или лендома (заимствование из прибалтийско-финского) — по-видимому, мера объема или веса (соответствующая грузу, поднимаемому одной лодкой, «а boatful»), см.: Хелимский 1986: 252-253; ср. учань как мера в № 532 (оуцане дровь, оуцане сына [Зализняк 2004: 624],

то, на наш взгляд, только свежевыловленную, не упакованную в тару рыбу можно измерять лодками.

5.3. Грамота № 406

[...] [...]и рѣби и масло [и си]р[и] а [то п]раз[к]а [·҃· го]д(о) ---[дѣи] то а ми тоби ѿ҃гнѣ ѿфоносе кланѣемѣ а даро ведаешѣ ·҃· куници ·҃· годо а поцнѣ прошати жени или синовии жени ·҃· бѣли а сину бѣлка.

Перевод: <...> и рыбы и масло и сыры это празга (*арендная плата*) за три года, [ты знай (?)] это. А мы тебе, господин Офонос, кланяемся. А дар (оброк) ты знаешь: три куницы за три года». Далее следует указание для посланного: «А если он (Офонос) начнет просить для жены или для сына, то жене две белки, а сыну белка [Зализняк 2004: 593].

Грамота была найдена вне раскопа и датируется 60-80 гг. XIV в. Подбор продуктов, отдаваемых в виде празги (см. комментариев к грамоте № 131), очень напоминает аналогичные наборы в новгородских писцовых книгах (характерное сочетание «сыр — масло + мясной (в нашем случае — рыбный) продукт» [Бассальго 1999: 314].

5.4. Грамота 682

покланание ѿ харитание ко съѿии ежь то [т]и есьмь посълааа г̄ резане ми хальби на повои да же ти въ даль да молю ти са госьпоже ка моа да посъль во борожь и рѣбиць въдаль ти и целоую та.

Перевод: Поклон от Харитании Софье. Что касается того, что я послала Михалю три резаны на повой (плат), то пусть он отдаст (очевидно, повой). Да еще прошу тебя, госпожа моя: пусть он поскорее выдаст соленье (вероятно, соленую рыбу) и [свежих] рыбок. Приветствую тебя [Зализняк 2004: 395-396].

Грамота датируется 1160-1180 гг., найдена на усадьбе «И» Троицкого раскопа. Это письмо содержит просьбу выдать соленую рыбу и свежую. Предполагается, что адресат хорошо понимает, о каком солении и рыбе идет речь, ведь иначе автор письма, несомненно, конкретизировал бы свою просьбу. Мы не уверены, что под «солениями» (посъль) имеется ввиду обязательно соленая рыба. Перечень продуктов в данном случае состоит из двух позиций, поэтому характер категорий перечисляемых объектов не определяется. Теоретически здесь может говориться и о соленом мясе, и о соленых овощах.

5.5. Грамота 799

[...] рѣзана въ середоу на рѣбахъ ·ї : въ пятницу на рѣбахъ ·ї на смолѣ в ѣ оушькѣ положена коуна ж радатѣ не възато полѣтретѣ гривнѣ.

Перевод: [за то-то] резана. В среду за рыб 10 (вероятно, резан); в пятницу за рыб 10.» Последующий отрезок остается пока неясным. Конец: «У Радаты не взято две с половиной гривны [Зализняк 2004: 369].

Грамота найдена на усадьбе «Е» Троицкого раскопа и датируется 60-80 гг. XII в. Отметим, что деньги (?) за рыбу, т.е. наверное, за покупку рыбы, отдаются в среду и пятницу, т.е. в постные дни. По характеру записей эта грамота напоминает приходно-расходную книгу.

6. Рыба соленая и сушеная

6.1. Грамота № 258

[...] [(...)] у давыда ·ѳ· лососи сухъхѣ г· просолни · у ивана ·з· лососии с[ухъхѣ](хѣ) (.....).

Перевод: У Давыда 9 лососей сушеных и 3 малосольных, у Ивана 7 лососей сушеных» [Зализняк 2004: 584].

Грамота была найдена на усадьбе «Е» и датируется 50-70-ми гг. XIV в., вероятно, написана Максимом Онциферовичем.

«Лосось сушеный» — это, скорее всего, слегка вымоченная в соли, очищенная и потом вывешенная на воздух половинка тушки рыбы (лосось крупная рыба, поэтому, скорее всего, для вяления она делилась на половинки, «полти»), т.е. вяленая рыба. Такая рыба может быть перевезена в любой таре или без нее. В летнее время ее сохранность при транспортировке не превышает недели. Срок хранения напрямую зависит от степени сухости рыбы, в случае семги высушивать рыбу сильно — достаточно бессмысленно, ведь это жирная рыба и в сильно высушенном виде она теряет свои достоинства). Для зимнего времени это не важно. Учитывая, что основной лов лосося приходился на октябрь — ноябрь, можно предположить, что это летняя заготовка на зиму [Янин 1975: 138]. «Малосольная» («соленая») рыба без полного погружения в жидкость, состоящую из соли и выделившейся из рыбы жидкости («тузлука»), быстро подсыхает. Поэтому, перевозка такой рыбы возможна только в

плотно закрытых бочках. Как это совместить с небольшим количеством рыбы, указанным в грамоте, непонятно.

6.2. Грамота № 882

на соли резана: на рубахъ резана: на копоу съ: д: ве- кыше: на ро...

Перевод: За соль резана. За рыб резана. На выплату (очевидно, наемному работнику) работнику примерно четыре векши [Зализняк 2004: 370].

Трудно не согласиться с объяснением содержания грамоты Зализняком: «Перед нами смета расходов совершенно того же типа, что № 926 (см. Б 94). Расходы были связаны с заготовкой и засолкой рыбы» [2004, 370].

6.3. Грамота Ст. Р. 2

приказъ ѿ кузми к сину к своему к исаку [ко оуд]иану и к тимофию соли не купи -----ди не купа с трица -----[то]и у мосту а проса здѣ соли по семи лубовъ за рубль а наши хота давать а на днѣ ни луба не продать а просоле здѣ по пяти гривонъ бочка.

Перевод: Наказ от Кузьмы сыну своему Исаку, Ульяну и Тимофею. Соли не покупай(те)[...]?» <Смысл 3-й и начала 4-й строки из-за повреждений неясен. Далее:> А просят здесь соли по семи лубов (лубяных коробов) за рубль. А наши хотят отдавать (по такой цене). А на день ни луба не продать (затем автор решил заменить `не продать? на `не продается?). А просол (малосольная рыба) здесь по пяти гривен бочка [Арциховский 1978: 144-145; Зализняк 2004: 684].

Грамота найдена на раскопе № 10 и датируется первой четвертью XV в. Комментируя текст, Арциховский пишет:

<...> У мосту — с таким названием по писцовым книгам XV-XVI вв. известны две деревни в Бежецкой пятине. Вероятно, у Моста находится автор письма Кузьма. Впрочем, не исключено, что он пишет из Новгорода, торг в котором располагался у моста через Волхов [Арциховский 1978: 145].

В этой грамоте мы видим упоминание о «просоле», т.е. соленой рыбе, продаваемой бочками, и имеющую текущую рыночную цену (5 гривен), т.е., по-видимому, продаваемой на Торгу. То, что речь, скорее всего, идет о новгородском Торге, подсказывает нам упоминание моста в форме «у мосту», что, на наш взгляд, свидетельствует о

конкретной, понятной и автору и адресату топографической привязки данного объекта. Прибрежная часть новгородского Торга выходила к мосту через Волхов. В этой зоне наиболее удобно было швартоваться кораблям, приходившим из Руси.

В грамоте написано «а просят здесь», грамота найдена в Старой Русе. Следовательно, Кузьма и его «компаньоны» или коллеги, такие же, как он, но не связанные с ним торговцы солью («наши»), находятся в Новгороде, где (на Торге?) за 7 лубов соли дают цену в 1 рубль. (Ср. сообщение 1409 г.: «Тоя же зиме въ Пскове отложшиша коунами торговати и начаша пенязми торговати и бяше тогда соли Русе на полтину полпята зобнице [...]» [Псковские летописи 1955: 35]). Вероятно, это достаточно маленькая цена, и объясняя своему сыну Исаку, Ульяну и Тимофею, почему «наши» склонны согласиться на такую низкую цену (такое согласие требует оправдания!), Кузьма ссылается на рыночную конъюнктуру («А на день ни луба не продать»), выраженную, по-видимому, в перенасыщенности рынка. Поэтому он указывает своим подчиненным или компаньонам прекратить закупку соли для продажи в Новгороде. Каким бы ни был размер такой бочки, стоимость в 5 гривен кажется нам очень высокой, что может указывать на дорогие сорта засоленной рыбы.

7. Мелкая сушеная рыба и внутренности рыбы

7.1. Грамота Ст. Р. 30

Ї матефеа ко винилу добываи вереи дома и по пяти гривено крипи а ѡтоселе са не надеи а молочи потру камо еси дело два воза суца исправи не исправиши ли а сто гривено за два воза а цето ти са остало суца то остави ести а темота купи безо отоступа.

Перевод: От Матфея к Винилу. Веревки для сетей ищи [в продаже] у себя и покупай по пяти гривен, а отсюда их [получить] не надейся. А Петру скажи: «Куда ты дел два воза сущика? Доставь [их]. Если же не доставишь, то [заплатишь] сто гривен за два воза». А что из сущика у тебя осталось, то оставь на еду. А сети купи непременно» [Зализняк 2004: 449].

Упомянутые в грамоте «два воза суца» — это два воза мелкой сушеной рыбы, в настоящее время называемой «сущиком», ср.:

1. В России в большом ходу и имеет весьма важное значение сушение разной мелкой рыбы в особо устраиваемых печах. Этот промысел, известный под именем «сушикового», особенно распространен в

приозерных губерниях (Олонецкой, Псковской, Новгородской), где по большим и малым озерам ловится громадное количество снетка, ерша, окуня («остряченки»), плотицы, идущих в общей своей массе на «сушь», являющийся по доступности цены почти исключительно животной пищей для простого народа. Поэтому такой промысел и имеет такое важное значение. Сушение этой мелочи производится прямо на поду жарко натопленной несколько видоизмененной русской печи. Для умелого сушения надо иметь большой навык, чтобы не сжечь рыбы и не вынуть ее из печи сырою. Сушеная мелкая рыба идет преимущественно для приготовления рыбной ухи, отличающейся превосходными вкусовыми и питательными качествами [Полная Энциклопедия 1901: 466].

2. Сушка снетков производится скупщиком. Сушат их в больших печах и притом в различном жаре, смотря по тому — имеют ли в виду близкий или дальний сбыт. Обыкновенно сушка производится следующим образом: угли в печи разгребаются, середина посыпается песком или солью, и затем аккуратно, рядами, кладутся снетки, слоем не более как в два пальца толщины, после чего сверху их опять посыпают солью. Главная задача мастера заключается в том, чтобы не пересушить и не недосушить рыбу. <...> В каждую посадку идет обыкновенно три четверти снетков и 12 фунтов соли, а из печи получается, смотря по высушке, полтора-два с половиной пуда» [Бахтияров 1994: 110; Майонов 1877: 74, 94-95];

3. «<...> живут все лето без свежих овощей, питаюсь сомнительного качества лепешками и супом, сваренным из «суща». Под именем «суща», как известно, здесь в большом ходу консерв, изготовляемый из сушеных мелких (3–5 см) окуньков и ершей, среди которых, впрочем, попадаются и мальки других рыб, более ценных пород. «Суш» или «сущик» вылавливается в данном районе не в Онеге, а в ближайших к нему маленьких озерах, в роде Тудозера и др. Промыслом «суща» здесь заняты деревни Устье, Насоново, Щекины, Мелькино и Бобовщина. Сколько именно заготавливается всего в течение года «суща» — установить мне не удалось. Однако, несомненно, что вылавливается таким образом огромное количество мальков, так как в летнее и осеннее время, вплоть до лова ряпушки, главная пища всей округи — «суш» [Васильковский 1927: 91].

Для этого продукта питания важны следующие особенности: 1. Он делается из совершенно разной мелкой рыбы, т.е. не зависит от сезона. Такую рыбу можно ловить всегда и везде; 2. Приготовление «сущика» может происходить на поду русской печи (что характерно для позднего времени, XVII-XX вв., т.е. в доме, в деревне, но может быть осуществлено прямо на месте лова, на берегу. Для этого не требуется никаких специальных действий, кроме строительства печи (необходима глина, камни, бревна), которая может использовать-

ся и в следующие сезоны [Онегов 1985: 14-17; Уляшов 1999: 34]. Получившийся продукт (из 5 кг живой рыбы выходит 1 кг сущика) — легкий, транспортабельный, очень эффективный, как основа для ухи. Он может храниться очень долго, и его использование зимой, особенно на территориях, где невозможно купить продукты питания (например, в лесу) очень удобно. Учитывая простоту способа приготовления как самого сущика, так и блюд из него, полагаем, что со времени написания грамоты технология не изменилась и уверенно экстраполируется на средневековый быт. Характерно также изготовление сущика у карелов, актуальное и для настоящего времени:

Сущик — *кара* (с.к.), *kabakala* (с.к., люд., ливв.), *maimakala*. Свежевыловленную рыбу (мелочь) потрошат, у плотвы отрезают головы, хорошо моют всю рыбу и на ночь кладут в подсоленную воду. Утром рыбу достают из рассола, дают стечь воде («подсушивают») и раскладывают на противни. Идеальная сушка рыбы — в русской печи. Прежде сушили ее, не подсаливая, на разостланной в печи соломе. Рыба сохнет в протопленной печи часов двенадцать, причем ставить ее надо не в очень большой жар, чтобы не подгорела. Хранят сушеную рыбу в мешке или корзине, в сухом теплом месте. Если рыба хорошо обработана и в меру подсолена, она хранится долго. Из сущика варили суп, иногда использовали его для приготовления вторых блюд [Никольская 1986; 21-22].

Учитывая, что сущик, вероятно, занимал низшую ценовую позицию в ассортименте рыбных «полуфабрикатов», требование платы 100 гривен за два воза «сущика», наверное, должно рассматриваться как «гиперболическая» форма угрозы [Зализняк 2004: 449]. Из контекста грамоты, можно осторожно предположить, что Винил и, может быть, Петр, были связаны с заготовкой «сущика» и его продажей или отправкой его в Новгород для продажи.

7.2. Грамота № 219

оу ивана въ земль девать гривень възми полъ ч{в}ьтвьрть гривнии овеса патъ на деса дежекъ овса оу боуакъва брата дови гривене патъ кнъ оу данешиници за три гривене възимить вершыю на низъ саси оу аръшъвиц на доувоу бъркъвьскоу дове гривене и десаь кнъ оу тоушоуевиви гривена на съли и дови ногаи на чървьвахъ сьм.

Перевод: У Ивана за землю девять гривен; возьми три с половиной гривны [и] пятнадцать кадей овса. У Буякова брата две гривны [и] пять кун. У Даньшиничей за три гривны возьмите зерном. В низовье Сяси у Ярошевича

(или: Ярошевичей) за два берковца (по-видимому, соли) две гривны и десять кун. У Тушуевичей (?) гривна за соль и две ногаты за рыбы внутренности [...] [Зализняк 2004: 439].

Грамота найдена на Неревском раскопе в усадьбе «К» и датируется нач. XIII в. Разительный контраст представляет собой денежная сторона текста этой грамоты. Две ногаты за «чревь» — во много раз меньше, чем самая маленькая из перечисленных сумм. Отметим, что «Тушуевичи(?)» платят за соль и рыбы внутренности.

7.3. Грамота № 349

[[...]] [(...)] [...] [по]рома : ѿѣ : коуно во плото на соли : е. коуно и гривн на рѣбѣдо а на церевадо : е : коуно к[...] [...] : ѿ : гривово · бѣ : е : коуно».

Перевод: «Парома» 18 кун в стену (т. е. в казну [?]). За соль 5 кун и гривна. За рыбу семница. За рыбы внутренности 5 кун». После лакуны: «[...] 9 гривен без пяти кун» [Зализняк 2004: 491].

Грамота найдена на Неревском раскопе в усадьбе «Д» и датируется 70-ми гг. XIII в. В этой грамоте объединены платежи за соль, рыбу и рыбы внутренности. Возможно, это расходы по засолу рыбы, и связанные с ним какое-то использование рыбьих внутренностей (см. комментарий к грамоте № 926).

Упоминание «чрева» в грамоте № 403 в составе русско-карельского словарика (Грамота без места и без даты — Зализняк 2004: 598) не дает ничего нового из-за отсутствия дополнительной информации.

7.4. Грамота № 362

всподѣну юрию онцифороцю ондрике цоло бѣ послалъ ѣсме тѣ[с]ацю су[щ]а [у ѡс] и сво[ѣ][...] [(...)] [(...)].

Перевод: Господину Юрию Онцифоровичу Ондрик бьет челом. Я послал тысячу сущика.

Грамота подсказывает нам, как могли продавать «сущь» - на тысячи штук. Ср.: «3000 суца» (Бассальго 1999, 319, 333) . Для такого емкого и легкого товара это кажется оправданным. Судя по грамотам

№ 362 и Ст. Р. 30 «сущь» закупаля оптом на длительный (вероятно, в основном, зимний) период.

Грамота № 456 («а въдае емѣ Г рѣзан[ѣ] [...] (д)о сыти крени сѣща а масса ...[хѣ]-осѣда [...]») [Зализняк 2004: 439] найдена на Тихвинском раскопе и датируется посл. четв. XII в. Публикаторы грамоты предложили другое чтение: «..а въдае ему 3 резане..(д)осыти к сени сушаа масса[...]» [Арциховский 1978: 54-55]. Вариант Зализняка кажется нам более точным. Что такое «крени» непонятно, равно и отношение этого слова к «сущу».

7.5. Грамота № 893

(« [(...)] [(...)] [...] [ε :] (п) [ы]шныць : в : осмине и [...] самъ абыно же : промъшлаа : въ домоу : рано : въстани : а поздно л[аги] : а адо [ти : есм] (ь) ... [ти : б]оу[д]оуть : и чъревиe : и въхо : ачи ти не боудеть : солили : соуц[а] (---) [п]рисовeсть : [сыгы] (та)[...] [...] [б]ε [д]ь[а]а : али ти : [не д]ьлаета : а наеми : въ на : наимито :»).

Перевод (с конъектурами): «[...]пшеницы две осмины [...] [делай] сам. Если же ведаешь домом, то рано встань, а поздно ляг. А я [...] [рыбу солите как] есть — и потроха, и всё. Если же [окажется, что] вы не солили суца, [а где] случаем сведаете — испробовав, [купите] [...] [ради; если же они (родители) [уже] не могут трудиться, то найми для них работника» [Зализняк 2004: 289-290].

Грамота найдена на Троицком раскопе в усадьбе «Е» и датируется вт. четв. XII века.

Если перевод грамоты верный («[...] [ти : б]оу[д]оуть : и чъревиe : и въхо» — «[рыбу солите как] есть „ и потроха, и всё»), то перед нами указание на засол рыбы с потрохами (см. комментарий к гр. № 926) для вяления. Так солят только небольшую рыбу, соление мелкой рыбы вместе с внутренностями — верный признак ее дальнейшей сушки или провяливания. Такое предположение подтверждает следующая фраза грамоты:

ачи ти не боудеть : солили : соуц[а] (---) [п]рисовeсть : [сыгы] (та)[...]

Перевод: Если же [окажется, что] вы не солили суца, [а где] случаем сведаете — испробовав, [купите] [...]

«Сушик», о котором идет речь, сначала засаливается, а потом уже высушивается. (см. комментарий к гр. Ст. Р. 30). Несколько смуща-

ет указание на необходимость попробовать эту мелкую сухую соленую рыбу перед покупкой, ведь ее много и часто она бывает разных видов в одной продаже. Вероятно, автор грамоты имеет ввиду проверку степени солености рыбы. Этот фрагмент грамоты, на наш взгляд, можно пересказать так: «(Рыбу для вяления?) солите вместе с внутренностями. Если вы не (заготовили) засолили «сушика», то купите его, предварительно попробовав на вкус».

7.6. Грамота № 926

·д· грвнѣ на т[ѣ]хони кони · снѣу его · грвна · микифору полъ ·з· кнѣ и грвна · гюлопиничю ·з· кнѣ · пльсковитиноу полъ ·ѳ· кнѣ домашкоу · полъ ·ѳ· рѣзанѣ · на соли кна · на рѣбахъ · в· кнѣ · на салѣ ·ѳ· ѡ цевии ·д· вѣкш»).

Перевод: Четыре гривны за Техонова коня. Сыну его гривна. Микифору пять с половиной кун и гривна. Гюлопиничу семь кун. Псковитину восемь с половиной кун. Домашку восемь с половиной резан. За соль куна. За рыб две куны. За рыбий жир девять. На рыбы внутренности четыре векши [Зализняк 2004: 411].

Грамота найдена на Троицком раскопе в усадьбе «Е» и датируется началом XIII века. В этой грамоте объединены платежи за соль, рыбу, рыбий жир и рыбы внутренности. Зализняк пишет:

Это смета расходов — уже произведенных или предстоящих. Наряду с крупными суммами (до четырех гривен) фигурируют и мелкие расходы в одну-две куны и даже совсем маленькая сумма в четыре векши. Заключительная часть списка связана с заготовкой рыбы: названы соль (необходимая для засолки), рыба, рыбы внутренности (т. е. икра и молоки), ср. грамоты № 893, 882, 219, 349. Названо также «сало», которое в данном контексте естественно понимать как рыбий жир, ср. приписку писца в псковском ирмологии 1344 г.: «състи оужинать клюкования съ саломъ съ рыбьимъ» (ГИМ, Синод. № 932, л. 54); см. также Слов. XI-XVII (23: 25), статья сало, где отмечены, в частности, белужье сало, акулье сало, трескино сало [ibid.].

Следует заметить, что, насколько нам известно, древнерусские документы вплоть до сер. XVII в. не знают «предварительных смет». Разнохарактерность платежей подсказывает нам, что эта грамота — запись текущих расходов, хорошо известная по поздним монастырским приходно-расходным книгам XV-XVII вв. Если же верно предположение Зализняка о еще одном возможном варианте пере-

вода («Другое мыслимое решение состоит в том, что *ѿ* здесь служит заменой для *от* («*ѿ* *цѣревию*» — Р. мн.), что означает «от [цены] рыбьих внутренностей») [Зализняк 2004: 411], то тогда перед нами — приходно-расходная запись.

«Рыбье сало», т.е. рыбий жир, по-видимому, мог использоваться для разных надобностей. Поздние источники описывают различные способы приготовления рыбьего жира. «Жир вытапливается только из налимов и изредка из судака, но делается это лишь на домашнюю потребу — под овсяные блины, до которых прионежане большие охотники» [Майнов 1877: 95-96].

Из рыбьих внутренностей варили рыбий жир («чери вый»), который шел как для приготовления пищи, так и для освещения. Для получения «чери вый» рыбы внутренности нагревали в котле с небольшим количеством воды, не доводя до кипения. Вытопленный жир снимали с поверхности воды ложкой и сливали в предназначенную для него посуду» [Конков 1983: 160].

На Севере «рыбье сало» делали из трески. «Трескино сало» было предметом активной торговли на Русском Севере как в XVII в. [Таможенные книги 2014: 196, 197, 200, 203], так и в XVIII в. (торговля рыбьим салом в Архангельске «для распродажи во внутренные города» [Описание Архангельской губернии 1813: 103]). Ср.:

Приготовление рыбьего жира поморами. Печень трески, называемая «макса», и есть та часть трески, из которой извлекается рыбий жир. Она светло-коричневого цвета, очень плотная и весит от 3 до 5 фунтов, т.е. составляет обыкновенно одну пятнадцатую веса самой трески. Прежде, когда не было фабричного способа изготовления рыбьего жира, поморы сами занимались выгонкой его. Это делалось очень примитивно. Для этой цели они упаковывали максу в маленькие бочонки, в которых и оставляли ее лежать. Через некоторое время макса начинала гнить. От гниения разрушались жировые клетки, жир стекал на дно бочонка и через особое отверстие дна вытекал наружу. Нечего говорить, что этот способ нужно признать неудовлетворительным, так как рыбий жир получался с продуктами гниения печени, и сам начинал гнить, благодаря чему, несмотря на свою прозрачность, он обладал сильным запахом. Кроме того, такой способ был непродуктивным, так как не весь жир извлекался из печени и много пропадало совершенно даром [Капица 1913: 76-80].

Мы видим, что в грамотах упоминаются сушенная рыба («сушь»), рыбы внутренности (вероятно, потроха и молоки), рыбий жир. Возможно, что часть этих субпродуктов солилась и сушилась для дальнейшего использования, ср. упоминания о блюдах из ассорти-

мента русской кухни XVI-XVII вв.: «А рыба прутовая и всякаа вялая... — очищено и по блюдом розскладено до стола, и изготовлено. А государю о том з женою о всяком обиходе домашнем посоветовати ж и ключнику наказывати, как челядь кормити по вся дни:а в постные дни... иногда сущ, [...], или [...] рыба ветреняя и прутовая, или просол — вымыти, и выскресть, и вычистити, и уварити хорошо» [Домострой 1990: 47-48], а также: «череву да пруть лосося сухие», «прут осетрей сухой» [Кормовая книга 1991: 72], «потрох щу-чей», «потрох осетрей» [Расходная книга 2010: 23-367]. Возможно, что какие-то продукты (например, молоки и печень налима), использовались в свежем виде для начинки пирогов («короваи» «с молоками мневными», «с печенками да с молоки со мневными», «с молоками осетра») [Забелин 2014: 918-955] или для отдельных блюд («потрох зборной из живых») [Расходная книга 2010: 23-367].

Нам кажется, что представленные выше материалы анализа упоминаний о рыбе в берестяных грамотах XII-XV вв. несколько расширяют наши знания о древнерусской материальной культуре.

Источники

- Выпись на рыбные ловли (1999) — *Выпись на рыбные ловли на р. Волхов, на Ладожском озере и на р. Мсте*, [в:] Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского Дворца 1530-х гг., Москва.
- Выпись на рыбные тони (1999) — *Выпись на рыбные ловли на Паиской губе и р. Свири*, [в:] Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского Дворца 1530-х гг., Москва, 291-300.
- Грамота Белозерскаго Князя (1836) — *Грамота Белозерскаго Князя Михаила Андреевича, о том чтобы княжеские рыбники давали рыбу в Кириллов монастырь, на память святого Кирилла и в праздник Успения Божией Матери*, [в:] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедициею императорской Академии наук, том первый. Санкт-Петербург, 49.
- Дела тайного приказа (1907) — *Дела Тайного Приказа*. Книга первая. Русская Историческая Библиотека, издаваемая Императорскою Археографическую комиссиею. Том двадцать первый. Санкт-Петербург.
- Домострой (1990) — *Домострой*. Сост. В. В. Колесов. Москва: Советская Россия.
- Жалованная тарханная подтвердительная грамота (1950) — *Жалованная тарханная подтвердительная грамота, выданная из Большого Прихода московскому Новодевичью монастырю на рыбные ловли и деревни в Обонежской пятине, Введенском погосте, по р. Оятки с притоками*, [в:] Садиков П. А. Очерки по истории опричины. Москва — Ленинград, 455-461.
- Кормовая книга (1991) — *Кормовая книга 7132-го года*, [в:] Писарев, Н. Домашний быт русских патриархов. Репринтное воспроизведение издания 1904 года. Москва, 72.

- Купчая на землю и воды (1929) — *Купчая на землю и воды по рекам Выгу, Шуге, Вонге, Кемь, и по другим морским реками на участок в Дикой (Лешей) Лоти, купленные Иваном Обакуновым у Юрия Каргуева*, [в:] *Летопись занятий Археографической комиссии*. XXXV, № 43, Ленинград, 149.
- Купчая на участок по морским рекам (1929) — *Купчая на участок по морским рекам и реке Кемь, купленной Иваном Менуевым с братьями у Фалилея из Вадолы, Саввы и Сидора Юрьевых*, [в:] *Летопись занятий Археографической комиссии*. XXXV. № 23, Ленинград, 140.
- Оброчная на рыбные ловли (1864) — *Оброчная на рыбные ловли митрополита Геронтия*, [в:] *Акты, относящиеся до юридического быта древней России*. Т. 2. Санкт-Петербург, 560.
- Описание Архангельской губернии (1813) — *Описание Архангельской губернии, ее городов и достопримечательных мест со многими древними историческими известиями и замечаниями, к дополнению Российской истории служащими, из разных рукописных и печатных книг монастырских церковных Архив, из достоверных словесных преданий и других несомнительных источников, с приобщением Архангельской губернии карты, плана и вида города Архангельска, собранное в Архангельске С. Козмою Молчановым и изданное Главным Правлением Училищ*. Санкт-Петербург.
- Писцовые книги (1999) — *Писцовая книга письма Андрея Лихачева 7072 г.*, [в:] *Писцовые книги Обонежской пятины XVI в.* Санкт-Петербург.
- Псковские летописи (1955) — *Псковские летописи*. Вып. 2. Москва.
- Полная Энциклопедия (1901) — *Полная энциклопедия русского сельского хозяйства*. Том IV. Санкт-Петербург, 1901.
- Расходная книга (2010) — *Расходная книга Патриаршего приказа кушаньям, подававшимся патриарху Адриану и разного чина лицам с сентября 1698 по август 1699 г.* Рязань.
- Словарь промысловой лексики (2005) — *Словарь промысловой лексики Северной Руси XV-XVII вв.* Выпуск 2. К-О, Санкт-Петербург.
- Таможенные книги (2014) — *Таможенные книги Сухоно-Двинского пути*. Выпуск 2. Санкт-Петербург.

ЛИТЕРАТУРА

- Арциховский, А. В. (1969), *Пища и утварь*, [в:] *Очерки русской культуры XIII-XV вв.* Ч. 1. Москва, 117-302.
- Арциховский, А. В./ Борковский, В. И. (1958), *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1953-1954 гг.)*, Москва.
- Арциховский, А. В., Борковский, В. И. (1958), *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1955 г.)*. Москва.
- Арциховский, А.В., Янин, В. Л. (1978), *Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1962-1976 гг.)*, Москва.
- Бассальго, А. Л. (1999), *Новгородские Писцовые книги рубежа 15-16 вв.: справочник по статьям доходов, мерам и ценам*, [в:] *Писцовые книги Обонежской пятины*. Сост. К. В. Баранов. Санкт-Петербург, 4-333.
- Бахтияров, А. А. (1994), *Живорыбные садки и Сельдяной буйан (1887)*, [в:] А. А. Бахтияров, Брюхо Петербурга. Очерки столичной жизни. Санкт-Петербург.

- Берг, Л. С. (1948), *Рыбы пресных вод СССР и сопредельных стран*, Москва — Ленинград.
- Васильковский, П. Е. (1927), *Поездка на южное побережье Онежского озера. (Лето 1926 года)*, [в:] Труды Ленинградского общества изучения местного края. Т. I. Ленинград.
- Виноградов, Н. Н. (1936), *Рыбные ловли на Онежском озере четыре века тому назад*, [в:] Рыбное хозяйство Карелии, вып. 3. Ленинград, 213-217.
- Виноградова, Л. Н. (2009), *Русалии*, [в:] Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Под ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва, 494-495.
- Гиппиус, А. А. (2004), *К прагматике и коммуникативной организации берестяных грамот*, [в:] Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1997-2000 гг.). Москва.
- Забелин, И. Е. (2014), *Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях*, Москва.
- Зализняк, А. А. (2004), *Древненовгородский диалект*, Москва: Языки славянской культуры.
- Исаченко, В. Л. (1930), *Семга и ее промысел в реках Севера*. Электронный ресурс. URL: http://www.arctic.org.ru/2002/sem_niv.htm. [Доступ 19.11.2015]
- Казаков, Р. В. (1998), *История и состояние промысла атлантического лосося в России*, [в:] Атлантический лосось, Санкт-Петербург.
- Капица, П. Л. (1913), *Рыбий жир*, [в:] Аргус, №10, 76-80.
- Кесслер, К.Ф. (1868), *Рыбы и рыболовство Онежского озера*, [в:] Кесслер К.Ф. Материалы для познания Онежского озера и Обонежского края, преимущественно в зоологическом отношении: Приложение к трудам Первого съезда русских естествоиспытателей. Санкт-Петербург, 32-42.
- Козлов, Н. (1865), *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Архангельская губерния*. Санкт-Петербург.
- Конаков, Н. Д. (1983), *Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в.*, Москва.
- Кудерский, Л. А. (2011), *Промысел осетра в Ладожском озере: история и финал*, [в:] Кудерский. Избранные труды, т. 1. Исследования по ихтиологии, рыбному хозяйству и смежным дисциплинам. Сборник научных трудов ГосНИОРХ, вып. 339, Санкт-Петербург — Москва, 113-114.
- Куза, А. В./ Медынцева, А. А. (1974), *Заметки о берестяных грамотах*, [в:] Нумизматика и эпиграфика. Т. IX. Москва, 226-227.
- Лебедев, В. Д. (1960), *Пресноводная четвертичная ихтиофауна европейской части СССР*, Москва, 41-44.
- Линдберг, Г. У./ Герд, А. С. (1972), *Словарь названий пресноводных рыб СССР*, Ленинград.
- Мартынов, В. Г. (2007), *Атлантический лосось (Salmo salar L.) на Севере России*, Екатеринбург.
- Майнов, В. В. (1877), *Поездка в Обонежье и Корелу*, Санкт-Петербург.
- Медынцева, А. А. (1984), *Письма Григория — тиуна боярского (по материалам берестяных грамот)*, [в:] Культура и искусство средневекового города, Москва, 53-75.
- Никольская, Р. Ф. (1986), *Карельская кухня*, Петрозаводск.
- Онегов, А. С. (1985), *Что такое сущик?* [в:] Рыболов. № 3, 14-17.
- Поляков, И.С. (1991), *Три путешествия по Олонецкой губернии*, Петрозаводск.
- Покровский, В. В./ Смирнов, А. Ф. (1932), *Очерк рыболовства Онежского озера*, [в:] Рыбное хозяйство Карелии. Ленинград — Москва.
- Пропп, В. Я. (1995), *Русские аграрные праздники*, Санкт-Петербург: Терра.
- Пушкарев, Н. Н. (1900), *Рыболовство на Онежском озере*, Санкт-Петербург.

- Рыбина, Е. А. (2003), *Берестяные грамоты о хозяйстве в средневековом Новгороде*, [в:] От Древней Руси к России нового времени. Сборник статей. К 70-летию Анны Леонидовны Хорошкевич, 198-204.
- Смирнов, Ю. А. (1971), *Лосось Онежского озера*, Ленинград.
- Страхов, А. Б. (1995), *Филологические наблюдения над берестяными грамотами: VI-IX*, [в:] Palaeoslavica, III, 244-247.
- Тарасов, И. И. (2009), *Рыболовство в средневековой Ладoge*, [в:] Староладожский сборник. Вып. 7. Санкт-Петербург.
- Тарасов, И. И. (2003), *О характере рыболовства в Нижнем Поволховье во второй половине I тыс. н.э.*, [в:] Староладожский сборник. Выпуск 6, Санкт-Петербург, 178-192.
- Тарасов, И. И. (2008), *Обзор промысловой ихтиофауны Новгородской земли в средние века по данным археологии*, [в:] Исследование археологических памятников эпохи средневековья: сборник научных статей, Санкт-Петербург.
- Уляшов, М. (1999), *Сушим суццик*, [в:] Наука и жизнь. №10, 34.
- Янин, В. Л. (1975), *Я послал тебе бересту...* Москва.

Mention of fish and fish products in birch bark from Novgorod

The article is an annotated list of references to fish and fish products in birch bark of the XII-XV centuries. The study is the beginning of an attempt to create a data base for the history of Russian cuisine.

Keywords: birch bark manuscript, Russian cuisine, fish and fish products, data base

Проблемы становления нормы
церковнославянского языка

ния *ω* и *ο* сменяются в такой последовательности: выделение буквой *ω* начала слова, затем выделение множественного числа с помощью *ω* в начале и в середине слова, а потом применение принципа антистиха (*ω* и *ο* различают омонимичные формы и морфемы). Целью данной статьи является рассмотрение эволюции орфографических принципов употребления *ω* и *ο* в московских печатных богослужебных текстах со второй половины XVI в. (с начала книгопечатания) до середины XVII в. (до реформы патриарха Никона). Для этого нами были рассмотрены издания основных богослужебных книг: Служебника, Минеи общей и месячных, Октоиха, Псалтири, Триоди постной и цветной, Апостола и Евангелия (в пределах определенной выборки листов совпадающих текстов, примерно по 29-33 листа в каждом издании), которые последовательно сравнивались с 1550-х гг. до середины 1640-х гг. Список источников и их условных сокращений с номерами исследованных страниц см. в конце статьи.

Прежде чем описывать эволюцию орфографических принципов, дадим краткие сведения о фонетическом употреблении *ω* и *ο*. Подробное исследование этого вопроса в различных рукописях см. в: Зализняк 1990; Колесов 1962а; Колесов 1962б; Тугай 1983; Хрымова 1994.

В великорусских рукописных памятниках XIV-XVI вв. *ω* и *ο* использовались для обозначения двух фонем: /*ô*/ “закрытое” и /*ɔ*/ “открытое”, т.е. эти буквы были не дублетными, произносившимися одинаково, а обозначали разные фонемы. В грамматических и орфографических трактатах (по рукописям конца XVI и XVII вв.⁴) содержатся указания о различении фонем /*ô*/ и /*ɔ*/: звук, передаваемый буквой *ω* характеризовался как «логовать» или «гладокъ и логовать» (что соответствует дифтонгическому произношению фонемы /*ô*/), для *ο* употреблялся эпитет «остръ» (т.е. монофтонг /*ɔ*/) (см. анализ свидетельств средневековых грамматистов о двух фонемах «типа *ο*»⁵ в Зализняк 1990: 24-27). В рукописи XIV в. «Мерило праведное» представлена система различения /*ô*/ и /*ɔ*/, названная А. А. Зализняком омеговой (*ω* обозначает фонему /*ô*/, *ο* — фонему /*ɔ*/). Помимо этого им выделены еще 3 графические системы различения /*ô*/ и /*ɔ*/: каморная, узколи-

⁴ По публикации: Ягич 1895.

⁵ Под фонемами «типа *ο*» вслед за А. А. Зализняком [1990: 2] мы понимаем обобщенное наименование фонем /*ô*/ и /*ɔ*/.

терная и широколитерная (там же: 3-5). Для нас представляет интерес широколитерная система, т.к. она представлена в изданиях анонимной типографии⁶, работавшей в Москве в середине XVI века (предположительно в 1553-1565 гг.)⁷. В этой системе *о широкое* в середине слова обозначает фонему /ɔ/ “закрытое”, а *о узкое* — фонему /o/ “открытое”, *ω* при этом используется безразлично к обозначению двух фонем. Наиболее последовательно такая система применяется в *ЕвУзк*⁸. В *ЕвСред*, *ПсСред*, *ЕвШир* и *ПсШир* такая система проводится с заметным числом ошибок, т.е. является уже омертвевшей (см. там же: 4-5, 24).

В Триоди постной [...] данная система соблюдается, хотя и не безупречно, только на нескольких начальных листах, после чего противопоставление широкого и узкого *о* утрачивается (одновременно почти с полным исчезновением знаков ударения) [там же: 5].

К концу XVI в. на великорусской территории орфографическое отражение фонетического противопоставления двух фонем «типа *о*» утрачивается. Если в изданиях анонимной типографии представлена омертвевшая система различения двух фонем, то в изданиях Ивана Федорова⁹ распределение букв *о широкое* и *о узкое* в середине и конце слова зависит только от ударения: под ударением употребляется *о широкое*, а не под ударением — *о узкое*. Например: *сегò*, *дòндеже* 212а, *дòмокомъ* Д. мн. 9а, *вѣчнòмъ* 216, *невозмòжно* 216а. Отклонения от этого малочисленны. Буква *ω* в середине встречается исключительно редко, в основном, в начале книги: *мнωжáншнми б* (далее *множáншнми* 9), *íñпóлнншлѣ* 7, 9а (далее *íñпóлнншлѣ* 10а), *íмóре* 8а и некоторые др. «Унификация их орфографии [двух *о* —

⁶ О деятельности анонимной типографии см., например, Немировский 1964: 147-269.

⁷ Анонимная типография оставила после себя 6 безвыходных изданий. Это так называемые узкошрифтное Евангелие (по каталогу Зернова 1958 №4), среднешрифтные Евангелие и Псалтирь (по Зерновой №1, 2), широкошрифтные Евангелие и Псалтирь (по Зерновой №5, 6), Триодъ постная (по Зерновой №3). Существовало еще издание Триоди цветной, из которого сохранилась только одна страница, см. об этом: Немировский 1964: 192-193.

⁸ Анализ чередования и эволюции двух фонем «типа *о*» в узкошрифтном Евангелии см. в Тугай 1983.

⁹ О деятельности Ивана Федорова см.: Немировский 1964: 270-340; Берков 1935: 95-117.

С.К.] допускает предположение о том, что в какой-то момент любое ударное /О/ любой словоформы в противоположность безударному /О/ могло произноситься как [ô]» [Тугай 1983: 62-63]. Таким образом, распределение о *широкого* и о *узкого* подчиняется акцентным условиям. Другими словами, о и о становятся вариантами одной буквы о, находящимися в дополнительном распределении. Буквы о и ѡ становятся омонимичными, т.к. обозначают одну фонему /o/, это дает возможность распределять о и ѡ в зависимости от различных орфографических установок. Буква ѡ при этом становится маркированным членом пары «ѡ — о/о», где о и о — акцентные варианты.

Для букв ѡ, о, о будем разграничивать позиции начала и неначала слова. Под понятием *начала слова* объединим для краткости изложения не только позицию абсолютного начала слова, но также начало корней после приставок и служебных частей речи (союзов и предлогов). Предлоги *о, об*, употреблявшиеся слитно со знаменательным словом в тот период, также будем рассматривать как начало слова. Сами по себе предлоги *о, об* не имеют грамматических форм, но при слитном написании они подчиняются общему правилу при распределении о и ѡ относительно числа, как и префиксы *о, об*.

2. Буквы о *широкое* / о *узкое* / ѡ во второй половине XVI в. — начале XVII в.

2.1. Буквы о/ѡ в начале слова

Позиция начала слова не входит в число различительных позиций для двух фонем «типа о» [Зализняк 1990: 22]. В начале слова ни в одном издании XVI в. и в последующих изданиях XVII в. о *узкое* не употребляется, только о *широкое*, конкурирующее здесь с буквой ѡ. Таким образом, употребление о *широкого* (далее для краткости просто о) и ѡ в начале слова является орфографической традицией, позволяющей проследить преемственность между изданиями одних и тех же богослужебных текстов разных печатников.

В изданиях анонимной типографии употребление о и ѡ в начале слова не имеет единого принципа, буквы находятся в отношениях свободного варьирования. Приведем их соотношение в пределах нашей

выборки, при этом надо иметь в виду, что при анализе полного текста изданий процентное соотношение может измениться.

В *ТрП* в начале слова ѿ используется в 173 (72%) примерах, ѡ в 67 (28%) примерах. В *ЕвУзк*¹⁰ ѡ — в 31 (62%) примере, ѿ — в 19 (38%) примерах. В *ЕвСред*¹¹ ѡ в 38 (84,5%) из 50 примеров; в *ПсСред* ѡ в 73 (91,25%) из 80 примеров. В *ЕвШир* во всех примерах (всего 50) употребляется ѡ в начале. В *ПсШир* также преобладает ѡ: в 66 (82,5%) из 80 примеров.

Примечательно, что в *ЕвСред* и *ПсСред* употребляются графические знаки о «очное» в словах ѡко *ЕвСред* 27, 37, ѡчи 209, ѡчєи 211, ѡчїю 37, *ПсСред* 48а и двойное ѡ в словах ѡблѡнадеѡтє *ЕвСред* 37а, 38, ѡбємѡнадеѡтє 31, также в середине слов ѡдѡѡю 15, ѡѡѡѡє 36, ѡдѡѡю 38а, ѡѡѡю ѡнадеѡтє 106а и о с крестом внутри в слове ѡѡѡѡтѡ *ПсСред* 64а (см. ил. 1, 2, 3).

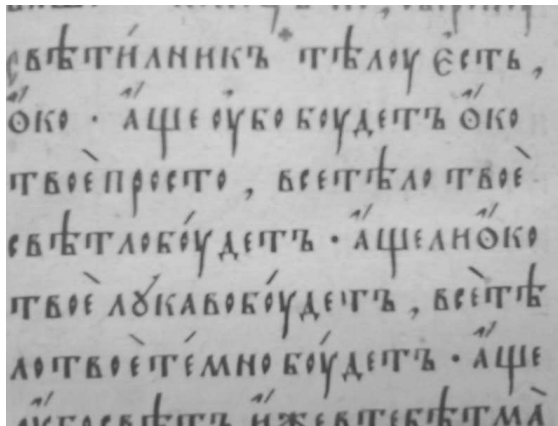


Иллюстрация 1 (Евангелие среднешрифтное, л. 37).

¹⁰ Об особенностях правописания и фонетики узкошрифтного Евангелия см. Немировский 1964: 159-160.

¹¹ Об особенностях правописания и фонетики среднешрифтного Евангелия см. Немировский 1964: 202-203.

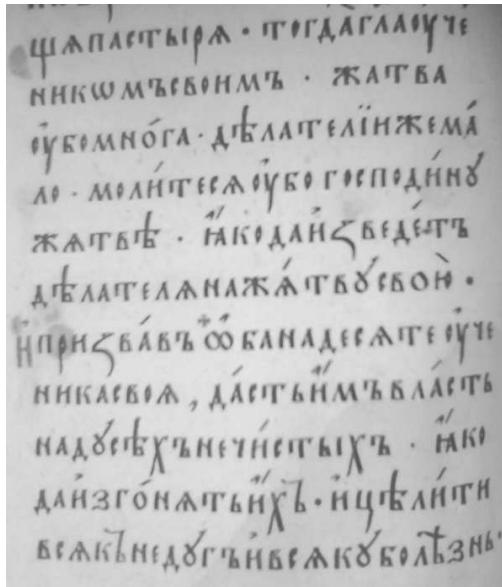


Иллюстрация 2 (Евангелие среднеширифтное, л. 37а).

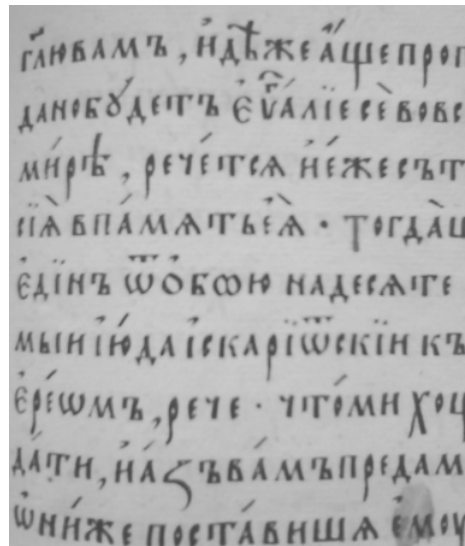


Иллюстрация 3 (Евангелие среднеширифтное, л. 106а).

В изданиях Ивана Федорова в начале слова всегда употребляется ѿ. Например, в *An1564*: ѿ слѣпн 137, ѿ вѣж кон 239а, ѿ ѿрѣжн 218 и др.

Традицию Ивана Федорова продолжают Никифор Тарасиев¹² и Андроник Тимофеев Невежа (1587-1602¹³), считающиеся его учениками [Словарь 1988: 40]. В *Пс1568* (изданной ими совместно) в начале слова всегда стоит *o*. В *Пс1577*, изданной Андроником Невежей уже самостоятельно в Александровской слободе, соблюден такой же принцип, встретилось только 4 исключения с *o* из 80 форм нашей выборки.

В своем первом московском издании, *ТрП1589*, Андроник Невежа в большинстве случаев употребляет *o* в начале слова. Соотношение *o* и *o* составляет 210 (78%) к 58 (22%) примерам. В следующем издании, *ТрЦ1591*, в начале слова уже преобладает *o*: соотношение *o* и *o* составляет 143 (70%) к 61 (30%) примеру. В качестве заглавной буквы в начале песнопений во всех текстах до 1640-х гг. употребляется только *o*, например, в *Мобиц1600* *o* б р ѣ т ѣ 2а, *o* ц ы ц ѣ н ѣ 139а, поэтому далее употребление *o* не будем учитывать при подсчете соотношений *o* и *o* в начале слова.

В *An1597* в 209 (78,6%) из 266 примеров с начальным *o* употребляется *o*, *o* употребляется в 57 (21,4%) примерах (51 из них приходится на самое начало книги). В *Мобиц1600* в 120 (89%) из 135 примеров употребляется *o*, например: *o* б р ѣ з о м ѝ 3, *н е o* б о р ѣ м ѝ ю 136а, *п р о o* б р ѣ з ѝ ѣ т ѝ 326а. В *Сл1602* и *Пс1602* уже почти во всех случаях вхождения начального *o* употребляется *o*. Буква *o* вводится в начало слова в 1590-х гг. Так Андроник Невежа изменяет традицию Ивана Федорова в оформлении начала слова. Эта позиция маркируется буквой *o* во всех последующих рассмотренных нами изданиях с 1590-х по начало 1620-х гг., хотя процентное соотношение *o* и *o* в них варьируется.

Использование *o* в начале слова характерно и для некоторых рукописей XIV – XVI вв. Такой принцип отмечен в Травнике¹⁴ конца XVI – первой трети XVII вв. и в Лаврентьевском списке летописи (1377 г.) [Зализняк 1990: 24]. Присутствует он, например, в Служебни-

¹² О нем см.: Словарь 1989: 125-126. О деятельности типографии Никифора Тарасиева и Андроника Невежи см.: Сводный каталог 1984.

¹³ В скобках после имени здесь и далее указаны года работы в качестве печатников.

¹⁴ Травник и лечебник. РГБ НИОР, ф. 37 (собр. Т. Ф. и С. Т. Большаковых), № 431.

ке из собрания Свято-Троицкой Сергиевой Лавры¹⁵. Андроник Невежа выбирает один из принципов маркирования начала слова, представленный в средневековых рукописях.

Принципа употребления ѡ в начале слова придерживается и сын Андроника Невежи — Иван Андроник Невежин (1603–1611), а затем справщики Московского Печатного двора¹⁶ (далее МПД), возобновившего свою работу в 1614 г. после его разорения литовцами

Издания Ивана Андроника Невежина не полностью идентичны в плане употребления буквы ѡ изданиям его отца, но в них сохраняется тенденция к преобладанию ѡ в начале слова. В первом его самостоятельном издании, *ТрЦ1604*, соотношение ѡ и ѓ составляет 168 (82,4%) к 36 (17,6%) примерам. По сравнению с предыдущим изданием Триоди Цветной 1591 г. наблюдаются изменения как ѓ на ѡ, так и наоборот. Но характерно, что изменения ѡ на ѓ происходят только 21 раз (31,3% от общего числа изменений), а изменение ѓ на ѡ — 46 раз (68,7%), т.е. присутствует тенденция к увеличению ѡ в начале слова. В *Ан1606* ѡ используется в 218 примерах (82%) из 266, что немного больше, чем в предыдущем *Ан1597*. В *ТрП1607* Иван Невежин в некоторых словах также изменяет ѓ на ѡ, и иногда ѡ на ѓ, в результате чего соотношение ѓ и ѡ в начале слова становится примерно одинаковым: 147 (55%) и 121 (45%) пример.

Первые издания МПД после возобновления его работы в орфографическом плане идентичны изданиям Ивана Андроника Невежина или Андроника Тимофеева Невежи. Евангелия и Псалтири, изданные в анонимной типографии, не повлияли в орфографическом отношении на последующие издания тех же богослужебных книг; другие печатные богослужебные книги ведут свою историю от изданий Андроника Невежи и Ивана Невежина. В частности, *Сл1616,1623* повторяют издание *Сл1602*; *Пс1619* повторяет издание *Пс1602*; *Мобщ1618* повторяет издание *Мобщ1600*; *ТрП1621* и *ТрЦ1621* повторяют *ТрП1607* и *ТрЦ1604*. В *Ан1621* появляются небольшие отличия от предыдущего издания, но, в целом, тенденция не изменяется.

¹⁵ Электронный ресурс:

<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=218>

¹⁶ О деятельности Московского Печатного двора в первой половине XVII в. см.: Покровский 1913; Поздеева, Пушкин, Дадыкин 2001.

2.2. Буквы о/о/ѵ в середине и конце слова

Распределения о *широкого* и о *узкого* в середине и конце слова в зависимости от ударения, установившегося в изданиях Ивана Федорова, придерживаются Андроник Невежа, Иван Невежин, а потом и справщики МПД¹⁷. Эта зависимость прослеживается в изданиях МПД вплоть до 1660-х гг., затем она постепенно разрушается и уже не зависимо от ударения употребляется только о *широкое* в середине и конце слова. Такое изменение видно, например, при сравнении двух последовательных изданий Службников 1655, 1658 и 1667 гг. Изменения происходят постепенно: в Службнике 1655 г. изредка появляется о в середине слова, но в основном сохраняется о, в Службнике 1658 г. о используется все чаще, а в Службнике 1667 г. о используется уже очень редко (ср. ил. 4, 5, 6).

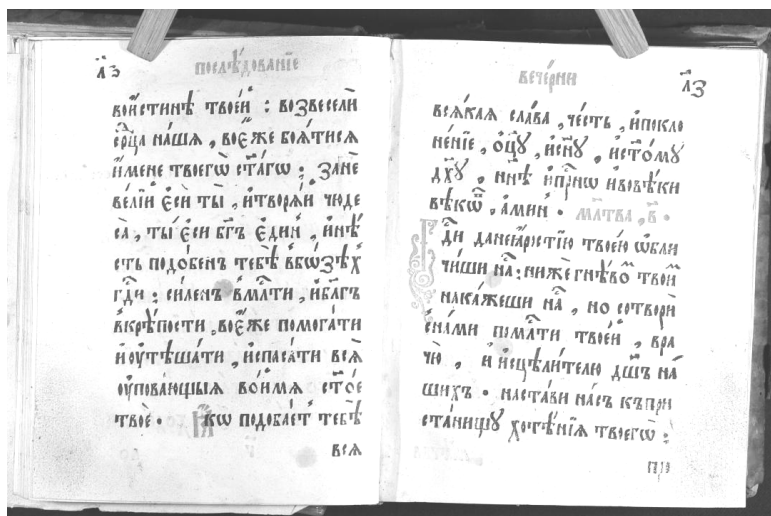


Иллюстрация 4 (Службник 1655 г., стр. 36-37). См. стр. 36, последняя строка: *подо-
вѣтѣ*; стр. 37 строка сверху: *но сотворѣ*; последняя строка: *хотѣнѣ
твоегѣ*.

¹⁷ Далее во всех примерах на месте о *широкого* и о *узкого* будем употреблять обобщенно о. Исключение составляют примеры из Евангелия 1606 г., изданного Радишевским (см. п. 3).

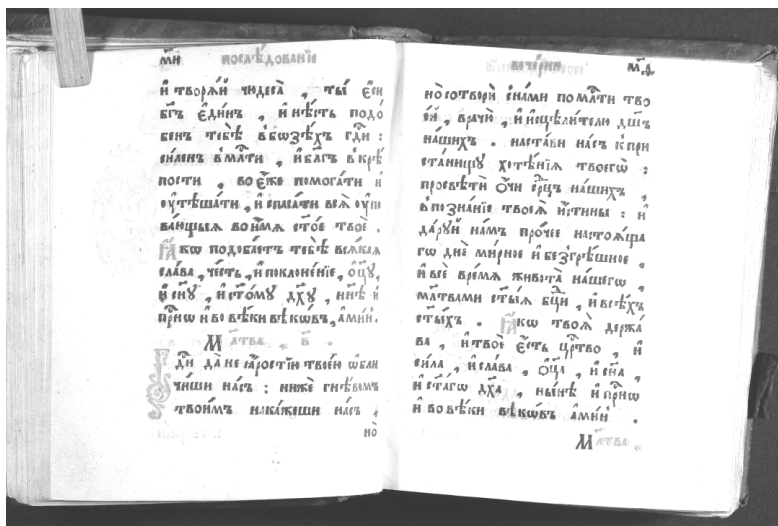


Иллюстрация 5 (Служебник 1658 г., стр. 48-49). См. стр. 48, 8 строка сверху: по до-
 в а ѣ т з; стр. 49, 1 строка сверху: н ѡ і о т в о р ѣ; 4 строка сверху: х о т ѣ н ѣ а
 т в о е г ѡ.



Иллюстрация 6 (Служебник 1667 г., стр. 46-47). См. стр. 46, 5 строка сверху: подо-
 в а ѣ т з; 12 строка сверху: н ѡ і о т в о р ѣ; последняя строка: х о т ѣ н ѣ а т в о е г ѡ.

Не исключено, что для других богослужебных книг временные границы изменений будут другие.

В середине и конце слова в изданиях Андроника Невежи, Ивана Невежина и изданиях МПД до 1620-х гг. *ω*¹⁸ почти не употребляется.

Особый принцип распределения букв *ω/о/о* как в начале, так и в середине слова прослеживается в изданиях печатников, работавших одновременно с Иваном Невежиным в царской типографии в период смутного времени — Анисима Михайлова Радишевского (1606-1610) и Никиты Федорова Фофанова (1609–1618). Исследователи пока еще точно не установили, работали они вместе в одной типографии или в трех разных [Словарь 1998: 290]. Издания Радишевского и Фофанова рассмотрим отдельно.

3. Издания Анисима Михайлова Радишевского

Анисим Михайлов Радишевский¹⁹ по происхождению был волынцем, учился в Остроге, что дает основания исследователям считать его учеником Ивана Федорова [Немировский 1984: 80]. В Москву он приехал в 1586 г. и по приказанию Василия Шуйского в 1605 г. принялся за издание книг. Анисим Радишевский напечатал всего два богослужебных издания: *Ев1606* и *Усм1610*. *Усм1610* в 1630-х гг. подвергся цензурному запрещению, его экземпляры были изъяты и сожжены [Словарь 1998: 294]. Справой Устава 1610 г. занимался Логгин, уставщик Троице-Сергиевого монастыря, а Радишевский явился здесь только издателем [Крылов 2012: 40]. Устав 1610 г. в 1630-х гг. подвергся цензурному запрещению, его экземпляры были изъяты и сожжены²⁰ [Словарь 1998: 294]. Это издание не повлияло на последующее издание Устава 1633 г., за основу которого взяли один из рукописных Уставов XVI в.

Особый интерес представляет *Ев1606*, которое отражает волынское происхождение своего издателя. Ближе всего употребление букв *ω* и *о* *широкое/о узкое* в *Ев1606* стоит к украинскому принципу распределения фонем /δ/ “закрытое” и /ɔ/ “открытое”. Украинский принцип заключается в следующем: а) /О/ из раннедревнерусского

¹⁸ Из подсчетов исключены слова иноязычного происхождения типа *сї ѿ нз*, в которых *ω* употребляется как следование греческой орфографии.

¹⁹ О нем см.: Словарь 1998: 290-295; Немировский 1984: 79-87.

²⁰ Некоторые экземпляры этого издания все же сохранились до настоящего времени.

обычного *o* есть /ǫ/ в перестроенном²¹ слоге (например, *дворъ*) и /ɔ/ в неперестроенном слоге (например *очи, ходять*), б) /O/ из «вставного» *o* есть /ɔ/ (например, *полотна*), в) /o/ из *e* (обычного) распределено также, как /O/ из обычного *o* (см. подробнее: Зализняк 1990: 30). «Общим для всех восточнославянских диалектных систем с двумя фонемами «типа *o*» было правило: /O/, восходящее к раннедревнерусским *ъ* и *ь*, есть /ɔ/» (например, *рот, кусок*) [там же: 29].

В *Ев1606* буква *ω*, в основном, соответствует фонеме /ǫ/ «закрытое», а графемы *o/o* — фонеме /ɔ/ «открытое». Однако в этом Евангелии представлены только фрагменты некогда стройной системы различения двух фонем «типа *o*», заметно большое количество отступлений от этого принципа. Возможно, образцом для *Ев1606* послужила какая-то рукопись, в которой орфографически различались две фонемы «типа *o*».

Буква *ω* появляется на месте /ǫ/, чаще в ударной позиции, чем в безударной. В частности, *ω* употребляется по украинскому принципу на месте /ǫ/ в новых перестроенных слогах, хотя и непоследовательно, чередуясь с *o* широким. Например: *д ѿ м з* 41а (10x²²) и *д ѿ м з* 44 (4x), *н р ѿ д з* 56а (7x) и *н р ѿ д з* (2x), *п ѿ д з* 54 (3x) и *п ѿ д з* 54 (2x), *р ѿ д з* 70 (2x) и *р ѿ д з* 49 (2x). В других формах этих слов также употребляется *ω* под ударением, хотя уже слог не является перестроенным, например: *д ѿ м ѿ ч* 43а, 45а (но *д ѿ м ѿ ч* 44); *н р ѿ д ѿ* 42а (7x), *н р ѿ д ѿ* 42а (9x), *н р ѿ дом з* 48 (9x), *к н р ѿ до ч* 74а; *ѣ р ѿ дом з* 55 (bis), *н р ѿ до ч* 55а. В безударном положении в этих же корнях употребляется *o узкое*, например: *н з ѿ дом ѿ* 44а, *домов ѿ ч ѿ* 62, 84 и др. произв. (всего 8), *п ло д ѿ* 89а. Иногда в безударном положении встречается *ω*, видимо, по аналогии с ударным слогом: *н р ѿ д ѿ ч е л ѿ* 45, *н ѣ ѣ п л ѿ д ѿ* 58а.

Принцип постановки *ω* на месте /ǫ/ в новом перестроенном слоге соблюдается также в следующих случаях: 1) в корнях сущ. Р.п. мн.ч.: *н н ѣ п ѿ г з* 44, *н ѿ г з* 44а, *к ѿ ш з* 71; 2) во флексиях сущ. м.р. Р.п.

²¹ Под перестроенным слогом А. А. Зализняк понимает «слог, за гласным которого прежде (т.е. в раннем древнерусском) шел слог с редуцированным, впоследствии выпавшим» [Зализняк 1990: 30].

²² Цифра в скобках указывает количество таких же примеров на последующих страницах.

мн.ч.: сыно́въз 76, волко́въз 44а, дѣ́хъвъз 55а, ѿгладѣ́въз 63а; 3) во флексиях сущ. м.р. Д.п. мн.ч.: под ударением зѣ́бѣмъз 61, 61а, ѡтро́къмъз 62а, ѡучѣ́нникѣмъз 64а (7х) и во втором заударном слоге ѿгрѣ́шникѣмъз 49а, мѣ́нѣмъз 84 (2х), тѣ́рѣжнѣмъз 88а. Однако во флексии Д.п. мн.ч. возможны и двоякие написания: ѡплѣ́омъз и ѡплѣ́омъз 72. Часто, возможно, по аналогии с формами на -ѣмъз, ѣ появляется и во флексиях других словоформ Д. мн., где она оказывается не под ударением и не во втором заударном слоге. Например: чело́вѣкъмъз 53а (4х), ѿрѣ́ѣмъз 51, ча́дѣмъз 68а и др. (всего 7х с первым заударным слогами), разбѣ́ннѣмъз 89 (третий заударный слог). В данном случае также возможны двоякие написания одних словоформ, например: ѡсы́къмъз 52, 85а и ѡсы́комъз 45. Но чаще встречаются написания с ѡ узким в соответствии с фонемой /ѡ/: ѡблѣ́номъз 76а, прѣ́рѣкомъз 52, дрѡ́гомъз 49, нарѣ́домъз 48; 4) во флексиях глаголов в форме аориста 1 л. мн.ч. во втором заударном слоге: пла́кахѣмъз 49, ѡстѣ́внѣхѣмъз 83; другие же подобные формы получают ѣ, видимо, по аналогии, например: пѣ́скѣхѣмъз 49, нево́змогѣ́хѣмъз 75, 83, ѿдо́хѣмъз 83а, но встречается и форма без ѣ: нево́зѣ́хѣмъз 70а.

В неперестроенных слогах на месте исконного *о также иногда появляется ѣ по великорусскому принципу²³: хѡ́щѣмъз 54а, хрѡ́мы 68а и др. произв. (3х), дѣ́брьѣ В.мн. 61 (но дѣ́брьѣ 61а), прѡ́сѣнѣ 86, не ѿсѣ́хѣднѣз 75 и др. произв. (3х) (но прѣхѣ́днѣз 76а, хѣ́днѣз 87), вѣ́рѣ 61а, мѣ́рѣ 65 (но ѡ́морю 65 (bis), ѿ́морѣ 68а), гѡ́лѣбѣ 88а. Встречаются и другие случаи употребления буквы ѣ: 1) некоторые единичные примеры употребления ѣ на месте /ѡ/ (исконного *ъ): ѣзкрѣ́внѣѣ 61, ѿсѡбѣ́рнѣнѣз 45, ѡзкрѣ́вѣѣз 46, ѿсѡбѣ́крѣ́вѣ 46а. В таких примерах на постановку ѣ, скорее всего, повлияло ударение, т.к. в XVII в. фонемы /ѡ/ и /ѡ/, видимо, уже противопоставляются по акцентному принципу. В других случаях словоформы тех же слов употребляются с ѡ: ѣзкрѣ́внѣѣ 54 (bis), 62, ѣзкрѣ́внѣѣ 82а,

²³ По великорусскому принципу ѡ из раннедревнерусского обычного *о есть /ѡ/ в ударном слоге оротонической словоформы и /ѡ/ в прочих случаях [Зализняк 1990: 29-30].

ннѣобѣрицихъ 47, наѣвекрѣвь II 72; 2) в корне *мног-* во всех случаях вхождения этого корня (всего 24 раза): *мнѡѣз* н 40 (5х), *мнѡѣго* 40а (2х), *мнѡѣгъ* 87 и др. произв. В данном случае употребление *ѡ* носит только орфографический характер, наблюдается такое написание и во многих рукописях XVI в. (см. об этом: Зализняк 1990: 23).

Распределение *ѡ* *широкого* и *ѡ* *узкого* в *Ев1606* так же, как и в других изданиях XVII в., зависит от ударной/безударной позиции: под ударением употребляется *ѡ* *широкое*, не под ударением — *ѡ* *узкое*. Поскольку орфографическое отражение фонем /ѡ/ и /ѡ/ в этом тексте непоследовательное, буква *ѡ* редко ставится на месте закономерного для более раннего периода /ѡ/ “закрытого”, чаще там употребляются буквы *ѡ* так же, как и на месте /ѡ/ “открытого”, распределяясь в зависимости от ударения. Например: *ѡѣзкрѣвциа* б2, *наѣбрѣжцихъ* 49 (*ѡ* *широкое* на месте /ѡ/), *нѣзакѡнъ* 49 (*ѡ* *широкое* на месте /ѡ/), *ѡѣвѣѣкого* (*ѡ* *узкое* во втором заударном слоге на месте /ѡ/), *прѣмѣѣдрѣчь* б2 (*ѡ* *узкое* на месте /ѡ/).

Таким образом, в *Ев1606* присутствуют следы старой системы различения двух фонем «типа *ѡ*», которая трансформируется во многих случаях в орфографические правила постановки *ѡ* в определенные морфемы. Такое употребление буквы *ѡ* не повлияло на последующие издания Евангелий. Издание МПД 1627 г. подчиняется общей орфографической тенденции 1620-х гг. (об этом см. п. 5).

4. Издания Никиты Федорова Фофанова

Никита Федоров Фофанов был выходцем из Пскова. Как самостоятельный печатник он издал в Москве *Мѡбц1609*, после разорения типографии в 1611 г. он завел новую типографию в Нижнем Новгороде и напечатал там сочинение о Смуте в 1613 г. (см. об этом: Зернова 1928; Сигорский 1939). После восстановления МПД Фофанов был вызван в Москву для восстановления печатного дела и напечатал там *Пс1615* и *Окт1618* (Ч. 1 и 2) [Словарь 2004: 179-184].

Все издания Никиты Фофанова отличаются самостоятельностью, поэтому они выбиваются в орфографическом отношении из общей тенденции и не влияют на последующие издания тех же книг. Например, в *Мѡбц1600* (Андроник Невежа) и *Мѡбц1618* (МПД)

Приведем также некоторые примеры с *ω* в основах глаголов и прилагательных: *пѡчнтѣмъ* 5а, *превознѡсимъ* 9, *сѡбнрѣютсѣ* 357, *нѣѣзакѡнновѣхѡѣ* 359; *дѣхѡвныѣ* *сѣѣтлостн* 7а, *вѡдныѣхъ* *сѣѣрѣн* 153а, *богѣтн* *н ѡѣбѡзѣн* 357.

Флексии существительных м.р. Д.п. и Р.п. мн.ч. также иногда выделяются буквой *ω*: *-ωмъ* используется в 20 примерах, *-омъ* в 12 примерах; *-ωвъ* в 5 примерах, *-овъ* в 2 примерах. Например: *чннѡмъ* 3а, *члѣкомъ* 9а, 24а, 154а, 360, 362 и *члѣкомъ* 37, 43а, *дрѣгомъ* 32 и др.; *ѡвргѡвъ* 33, *грѣхѡвъ* 30а и *грѣхѡвъ* 43а, *грѣдѡвъ* 43а.

В *sing.* формах *ω* используется спорадически, как правило, словоформа с *ω* встречается только один раз, а потом та же словоформа употребляется с *о*. Приведем некоторые примеры с *ω* в *sing.* формах (всего 15 примеров) и в скобках написания с *о*: *мнрѡвн* 7а (*мнрѡвн* 23, 25а, 26а), *тѡврншн* 9 (*тѡврншн* 42а), *рѡжьшѣ* 150а (*рѡжьшѣ* 151а), *мѡлѡѣ* 152 (*молѡѣ* 9а) и др.

В изданиях Фофанова, *Пс1615* и *Окт1618*, изданных уже на МПД после его восстановления, *ω* в середине слова уже не употребляется (за исключением единичным отступлений) так же, как в изданиях Андроника Невежи, Ивана Невежина и в изданиях МПД второй половины 1610-х гг. Никита Фофанов сам становится печатником МПД. Таким образом, семантическое выделение множественности не получает продолжения в других изданиях МПД того времени.

Позиция начала слова в *Пс1615* оформляется, в основном, через *ѡ*, которое встречается в 89 примеров (89,3%) из 102. Следующее издание Псалтири на Печатном дворе, *Пс1619*, повторяет издание Андроника Невежи, *Пс1602*, с *ѡ* в начале слова. Вознесенский [2010: 136] отметил также, что Фофанов пользовался какой-то рукописью при издании *Пс1615* и не ориентировался на предыдущее издание Андроника Невежи в текстологическом и типологическом отношении.

Последнее же издание Фофанова (выполненное совместно с Федыгиным), *Окт1618*, полностью подчиняется общим правилам: в начале слова там преобладает *ѡ*, которая употребляется в 123 примерах (69%) из 178. Таким образом, в изданиях Никиты Фофанова мы видим процесс унификации нормы и подчинения личных орфографических принципов общей тенденции в условиях централизованной работы МПД.

5. Выделение плюральных форм в 1620-30-х гг.

В начале 1620-х гг. изменяются принципы употребления букв *ω* и *ο*, это связано с изменениями работы на МПД. В начале 1620-х гг. вводится отдельная должность справщика, ведавшего исправлением текста. Справщики и писцы составляли отдельную коллегия и до 1626 г. помещались отдельно от МПД [Покровский 1913: 23]. Примерно в 1620-21 гг. на МПД начинает работать старец Арсений Глухой²⁵, который под руководством Дионисия Зобниновского²⁶ в 1615-16 гг. трудился в Троице-Сергиевом монастыре над исправлением богослужбных книг. Вместе с Арсением работали также Иван Наседка²⁷ и Антоний Крылов²⁸. За исключение в чине освящения воды на Богоявление слов «и огнем» они подверглись церковному суду в 1618 г., на котором их обвинили в ереси²⁹. После оправдания в 1619 г.³⁰ патриархом Филаретом Романовым (годы правления 1619-1633) Арсений Глухой был приглашен справщиком на МПД.

Первые изменения в употреблении *ω* и *ο* заметны уже в *МслД1620*, затем в *МслЯнв1622*, наиболее последовательно новые принципы реализуются в *МслФ1622*. В приходно-расходных книгах МПД указано, что после выхода январской Минеи 1622 г. получал книги «старец Арсений с товарищи» (РГАДА, ф. 1182, оп. 1, д. 3, л. 20), после выхода февральской Минеи выдавались книги также старцу Арсению (д. 3, л. 304а). Следовательно, старец Арсений и вводил эти новые принципы. Сравнение этих инноваций с орфографическими особенностями двух Канонников (далее *Кан281* и *Кан283*), написанных Арсением Глухим в 1616 г. в Троице-Сергиевом монастыре³¹, подтверждает вывод о его «авторстве» вносимых изменений.

²⁵ Подробнее об Арсении Глухом см.: Словарь 1992: 103-105; Скворцов 1890а; Филарет 1859: 308-309, №198.

²⁶ О нем см.: Словарь 1992: 274-276; Скворцов 1890б.

²⁷ Иван Наседка — справщик МПД с 1637 г. по 1651 г.; см. о нем подробнее: Словарь 1993: 63-65; Опарина 1998.

²⁸ Антоний Крылов — справщик МПД с 1619 г. по 1630 гг.; см. о нем: Словарь 1992: 87-89.

²⁹ Об исправлении Требника при патриархе Филарете см.: Казанский 1848; Макарий 1882; Филарет 1888:113-116; Николаевский 1890; Опарина 1998: 37-44; Скворцов 1890а; Киселев 1960: 138-139.

³⁰ См. об этом в: Казанский 1848: 16; Поспелов 1865: 50.

³¹ В предисловиях к этим Канонникам как помощник в деле сличения разных списков упоминается и Антоний Крылов.

В 1620-30-х гг. вводится принцип выделения плюральных форм с помощью буквы *ѡ*, подобно указаниям трактата XVI в. «О множестве и о единстве»: «Множество ѡнз трѡерѡжной, ѧ́ ѧ́дѧньство крѡглои» (цит. по [Ягич 1895: 719]), где даются примеры употребления *о* в ед.ч. (ѡнз, ѡнѧ) и *ѡ* во мн.ч. (ѡннѧ тѡ рѧщѧ; мнѡжетвеннѡ рѧчь) [там же: 723]. Об этом принципе говорится также в трактате «Сила существу книжного писма» и в текстуально совпадающем с ним сочинении «Алфавит, како которая речь говорити, или писати»³², который приписывается Д. Скворцовым Арсению Глухому [Скворцов 1890а: 8]. Примеры в трактатах даются следующие: ед.ч. — оѡз ѧѡыи, ѡтрѡкз, ѡтрѡковѧца; мн.ч. — ѡѡз ѧѡыхз, ѡтрѡкз ѡнѡхз, ѡтрѡковѧцы [Ягич 1895: 715-716; Калайдович 1824: 203].

Благодаря возникновению новой орфографической установки *ѡ* в начале слова устраняется в *sing.* (и в формах, не охарактеризованных по числу, например, наречиях и инфинитивах, далее для краткости будем их учитывать вместе с *sing.* формами) и остается в *dual./pl.* формах. Кроме того, в *dual./pl.* формах (а также в корне *мног-*, имеющем семантику множественности) *ѡ* ставится в середину слова в различные морфемы.

5.1. Буква *ѡ* в начале слова

В *МслД1620* наблюдаем постепенное устранение *ѡ* в начале слова. Так, например, в начале книги (на первых десяти листах) *ѡ* доминирует в начале слова: 26 примеров с *ѡ* против 10 примеров с *ѡ́*, далее (во второй и третьей частях нашей выборки) соотношение *ѡ* и *ѡ́* составляет уже 12 примеров против 97 примеров. В целом, в пределах всей выборки листов *ѡ* употребляется 38 раз, а *ѡ́* — 107 раз (т.е. 26% и 74%). О сознательном и постепенном устранении *ѡ* в начале слова говорят факты написания одинаковых словоформ или однокоренных слов с *ѡ* в начале книги и с *ѡ́* в середине книги, например: *на ѡ́дрѣ* 1а и *на ѡ́дрѣ* 252а, *про ѡ́бразѡ* 11а и

³² Опубликовано в: Калайдович 1824: 198-207.

проѡбражѣн 256, ѡтроцы 6, 11 и ѡтроцы 280. То есть в *МслД1620* можно увидеть процесс перехода от одного принципа оформления начала слова к другому: от ѡ к ѡ́.

В *МслЯнв1622* новый принцип оформления начала слова проявляется более последовательно: почти всегда употребляется ѡ́ с самого начала книги независимо от формы числа, т.е. в начале и sing., и dual./pl. форм, т.е. ѡ́ теряет функцию маркера начала слова. В следующем издании Миней за февраль (того же года) появляется уже дифференциация sing. и dual./pl. форм с помощью ѡ́ и ѡ́́.

Показательным для принципа употребления ѡ́ и ѡ́́ в начале слова в кавычной *МслФРук1622* является стих в 7-й песни канона разных служб: да ка́плѣтъ вѡ́дѣ ѡ́блѣцы, глѣ́нѣ бо на ѡ́блѣцѣ лѣ́гцѣ но́ймо на́стѣло ѣ́сть (29а, 33, 47, 59, 77а и др.), в котором в одном слове в форме ед.ч. ѡ́ (на ѡ́блѣцѣ), а в форме мн.ч. ѡ́́ (ѡ́блѣцы).

В кавычной *МслФРук1622* sing. формы пишутся с ѡ́ в начале, как это уже установилось в предыдущем издании за январь. Например: ѡ́рѣ́жѣ 39, 55а, 59а, 67а, 270а, вѡ́бражѣ́н 84, ѡ́зарѣ́н 77а, 100а и др.

В dual. и pl.³³ формах в большинстве случаев употребляется ѡ́́, только в 16 примерах (26,5%) от общего числа pl. форм (всего 60) пишется ѡ́́́. Например: ѡ́́чѣ́ма 37а, ѡ́́нѣ́хъ 72, ѡ́́бразы 75а. В случаях ошибочных написаний ѡ́́ во мн.ч. исправляется корректором на ѡ́́́, что говорит о начале введения принципа маркирования дв./мн.ч. с помощью ѡ́́́, а также о том, что писец еще не приобрел навык новых написаний. Приведем примеры исправлений: ѡ́́троцы – ѡ́́́троцы 39, 262а, 304, ѡ́́нѡ́́нмъ – ѡ́́́нѡ́́́нмъ 71а,

³³ Далее для краткости изложения будем объединять dual. и pl. формы и условимся обозначать их совместно как pl. формы. Это делается по той причине, что dual. формы встречаются в текстах редко, в некоторых текстах нашей выборки они не встретились вовсе. А поскольку dual. формы (кроме особых случаев, которые будут оговорены отдельно) подчиняются в текстах тем же принципам, что и pl. формы, то выделение этих форм в отдельную группу представляется излишним утяжелением изложения материала и статистических подсчетов.

прообразивше — проѡбразивше 82а, ѡдѡѡблена — ѡдѡѡблена 19а, ѡнаѡз — ѡнаѡз 51а и др. Всего таких исправлений 37, что составляет 62% от общего числа pl. форм с начальным ѡ.

Орфография Канонников, написанных Арсением Глухим, подтверждает, что такая инновация принадлежит именно ему. Так в двух Канонниках в начале sing. форм преимущественно употребляется о' (в *Кан281* 90,6% примеров, в *Кан283* 85% примеров). Употребление ѡ' в начале pl. форм не является столь последовательным (в *Кан281* 67,5% примеров, в *Кан283* 84% примеров). Написание pl. форм колеблется, например: *Кан281* ѡбллки и ѡбллки 127, *Кан283* ѡгнеными 345а и ѡгнеными 343. Но, тем не менее, преобладает общая тенденция писать ѡ' в начале pl. форм, что потом реализуется более последовательно в *МслФ1622*.

В следующих месячных изданиях Минея (ноябрь 1623 г., март 1624 г. — август 1630 г.) уже последовательно проводится принцип выделения начала pl. форм с помощью буквы ѡ'. Однако в кавычной *МслАвзРук1630*³⁴ большинство pl. форм пишется через ѡ — 28 примеров из 36 (77,8%), а через ѡ' только 6 примеров (16,7%), 2 раза ѡ исправляется на ѡ'. Такое же соотношение ѡ' и ѡ' и в печатном издании *МслАвз1630* (28 к 8). Характерно, что в sing. формах последовательно употребляется ѡ' (91 раз), ѡ' только 5 раз. Таким образом, *МслАвз1630* не столь последовательно выделяется начало pl. форм с помощью графемы ѡ', как в Минеях за другие месяцы.

В последующие издания богослужебных текстов также вводится принцип выделения начала pl. форм. Последовательность введения этого принципа в тексты следующая (в скобках даются предыдущие издания): *Тр1623*, *Пс1624* (*Пс1622*), *Мобц1625* (*Мобц1618*), *Сл1627* (*Сл1623*), *Ев1627* (не связано с предыдущими изданиями), *ТрП1630* (*ТрП1621*), *ТрЦ1630* (*ТрЦ1621*), *Ан1631* (*Ан1623*). Конечно, присутствуют в текстах и «ошибочные» написания с точки зрения новой тенденции, которые могут быть связаны с перепечаткой буквы из предыдущего издания, но численное превосходство «правильных» примеров позволяет говорить о достаточно последовательном проведении этого

³⁴ Для установления количественного соотношения написаний ѡ' и ѡ' в начале слова были исследованы лл. 1–34а в кавычной рукописи и тот же самый текст на лл. 1–26а в печатном издании.

принципа. Приведем соотношение «правильных» и «неправильных» написаний для sing. и pl. форм в *Сл1627*: sing. формы — *о* в 88 примерах (85,4%), *ѡ* в 15 примерах (14,6%) от общего числа sing. форм (всего 99). Приведем примеры изменений по сравнению со *Сл1623*³⁵: *ѡѣвышнемъ* 87а — *оѣвышнемъ* *мнѣ* 88а, *ѡлтáрь* 91, 106, 115 — *олтáрь* 92, 108, 118, *кѣтлѡбразно* 91а, 110а — *кѣтообразно* 92а, 113, *ѡѣннѣ* 111 — *оѣннѣ* 113а и др.

В некоторых случаях употребление *ѡ* в sing. формах связано с определенными графическими принципами, например, перед *о* (*ѡѡстакленїи* 101, 102, 104). Возможно также сохранение единообразного написания словоформ, их более чем одно повторение говорит о тенденции (*ѡмнѣ* 101, 106а; *нѡстакленїе* 102а, *нѡстакленїа* 115).

В *Сл1627* *ѡ* употребляется не только в pl. формах (*нѡлюдехъ* 89, *нѡвѣхъ* 89, *ѡплавающихъ* 89а и др.), но также в инфинитивах и существительных в форме ед.ч., контекстуально связанных с идеей множественности, т.е. помимо грамматического применяется еще и семантический критерий. Например: *ѡнзбавитиѡ намъ* 89а, 114, *нѡподобн насъ ѡбръѣти бѣгодати* 114а, *нѡѡмноженїи плодѡвъ* 89а, *нѡговокѡпленїи вѣхъ* 106а. Таким образом, *ѡ* употребляется (при подсчете pl. форм учитывается также случаи, где выражена семантика множественности) в 40 примерах (81,6%), а *о* в 9 примерах (18,4%). В 4 случаях множественность выражена в предлоге (в т.ч. *ѡ*), поэтому корень употребляется через *о*: *ѡѡтрокъ* 109, *ѡѡглашенныхъ* 105а, *ѡѡглашенныхъ* 104а (bis). Под влиянием последней словоформы на той же странице пишется *оглашенїи*, что в принципе противоречит тенденции употреблять *ѡ* в pl. формах, однако в текстах иногда возникает написание по аналогии.

³⁵ Первый пример из *Сл1623*, второй — из *Сл1627*.

5.2. Буква *ω* в середине слова

В начале 1620-х гг., например, в *МслД1620* и *МслЯнв1622*, *ω* в середине слова встречается спорадически. В *МслД1620* *ω* употребляется 4 раза в *pl.* формах и 7 раз в *sing.* формах, а также в корне *мног-*. При этом употребление *ω* в корне *мног-* колеблется: 12 примеров с *ω* и 10 примеров с *ο*, соотношение *ω* и *ο* составляет 54,5% к 45,5%.

В *МслЯнв1622* корень *мног-* употребляется 4 раза с *ω* (33%) и 8 раз с *ο* (67%). Во флексии *сущ. м.р. Д.п. мн.ч.* *ω* употребляется 5 раз (38,5%), а *ο* 8 раз (61,5%). Кроме того, еще 4 *pl.* формы на одной третьей странице в начале книги употребляются с *ω*: *гωр'áмз*, *χолм'ωвз*, *н'кωнц'á*, *н'г'т'ωчникн*, далее подобные грамматические формы не выделяются буквой *ω*.

Принцип выделения *мн.ч.* с помощью буквы *ω* в середине слова и в корне *мног-* впервые последовательно вводится в *МслФ1622*. В кавычной *МслФРук1622* *ο* исправляется на *ω* в середине слова в существительных, прилагательных, местоимениях и глаголах во всех возможных случаях присутствия *ο* (в префиксе, корне, суффиксе и флексии). Приведем примеры.

- 1) во флексии существительных *м.р. Р.п. мн.ч. -ωвз*: *д'ар'óвз* — *д'ар'ωвз* 259а, 283а, *р'од'овε* *р'од'óвз* — *р'од'овε* *р'од'ωвз* 265а, *н'ш'ε'ф'ε'óвз* — *н'ш'ε'ф'ε'ωвз* 297, всего 5 примеров.
- 2) во флексии существительных *м.р. Д.п. мн.ч. -ωмз*: *н'з'ы'комз* — *н'з'ы'кωмз* 6, 7а, 21 и др. (23х), *ч'л'комз* — *ч'л'кωмз* 20а, 24а (9х), *ч'нн'óмз* — *ч'нн'ωмз* 275, всего 46 примеров.
- 3) в основе³⁶ существительных: *ц'ε'др'ó'тз* — *ц'ε'др'ω'тз* 15, 47а, *н'нош'á* — *н'нош'á* (И. мн.) 19, 56, 87, *н'н'ε'нымн'к'он* — *к'он'ω* 20а, 21, 72, *к'од'к'ó'р'ф'χз* — *к'од'к'ω'р'ф'χз* 56а, *п'ор'ε'д'ф'*

³⁶ Объединяем в одну группы все морфемы основы слова (префикс, корень, суффикс, соединительную гласную в сложных словах, тематический гласный в аористах), т.к. в следующий период книжной справы, в 1640-е гг., они будут подвергаться общему процессу устранения *ω* (кроме корней *сущ. Р.п. мн.ч. на -з*), тогда как у флексий (кроме флексий аориста) будет другая история.

“открытое”, в связи с чем в Д.мн. писалась либо *ω*, либо другая буква, обозначавшая /*ô*/ закрытое (в зависимости от графической системы различения двух фонем — см. подробнее [Зализняк 1990: 3-5]). Однако в северо-западнорусских рукописях (например, Мериле праведном), а также в печатном *ЕвУзк* отмечается «незаконное» /*о*/ в Д.мн., что говорит об объединении окончаний Д.мн. и Т.ед. [там же: 56-57]. В Геннадиевской Библии, например, отмечается употребление *ω* в Д.мн. в противоположность *о* в Т.ед. [Хан Чжи Хен 2009]. Правда, в этом исследовании отмечается, что в Геннадиевской Библии *ω* используется по принципу антистиха. Такое мнение представляется ошибочным, переносящим более поздние категории на предшествующие эпохи. Более вероятно здесь отражение противопоставления двух фонем «типа *о*», что еще нуждается в своем исследовании.

Поскольку форма Д.мн. всегда находилась в зоне внимания писцов, можно предположить, что первоначальное фонетическое различие двух фонем, отражавшееся на письме, постепенно утрачиваясь в живой речи, оставляет орфографическую традицию, пересмысленную в 1620-30-х гг. с точки зрения новых принципов. С другой стороны, орфографический принцип писать «множество *ѡнз трѡєрѡжнѡй, ѧ ѧдїньство крѣглой*» был зафиксирован еще в орфографических трактатах XVI в.

В текстах 1620-30-х гг. не происходит выделения именно флексий Д.п. мн.ч. (как это будет происходить в 1640-х гг.), т.к. *ω* ставится там, где присутствует звук [о], который может находиться и в корне. В случае наличия двух *о* в таких формах предпочтение отдается гласной под ударением. Например: *МслФрук1622* глагѡломз — глагѡломз 90а, закѡномз — закѡномз 93, 94а. Таким образом, выделяется не флексия определенной грамматической формы, а только форма мн.ч.

Для орфографических руководств 20-30-х гг. XVII в. характерна полемика в вопросе использования орфографического показателя мн.ч. Как отмечает Е. А. Кузьмина, «анонимные авторы трактатов «*Кнїга глїмаи гра(м)мѧтїка по ѧзыкѣ словѣнскѣ*» и «*Начало кнїзѣ глїемей гра(м)мѧтїка*»³⁸ полемизируют с Лаврентием

³⁸ РГБ НИОР, ф. 299 (собрание Н. С. Тихонравова), № 366, 207 л., датирован 1622 г. Опубликован в: Грамматический сборник 2002. Полемика с Лаврентием Зизанием см.: Грамматический сборник 2002: 22, 50, 51, 52, 158, 228-230.

Зизанием, который регламентировал использование *ω* как показателя множественного числа не в окончании (*нѡѡнн, кѡнн, мѡрѡ* л. 28а, 34а, 35)» [Кузьминова 2007: 528]. В этом они совпадают с грамматикой Мелетия Смотрицкого 1619 г. Однако вопреки такой полемике в богослужебных текстах 1620-30-х гг. орфографической тенденцией является именно использование *ω* как показателя множественности в любой части слова, подобно указаниям грамматики Лаврентия Зизания (далее *ГЗ*). В анонимной грамматике конца 1620-х – начала 1630-х гг. (далее грамматика *Син734*³⁹) также указывается, что *ω* должна употребляться «в нѡлѣ речѣнїа нвсрѣдннѣ нвконцѣ. вначалѣ впрѣлосѣ яко ѡтѣбѣ ѡмнѣ. всрѣдннѣѡ ѡконцѣ впрѣбщенїи в двѡѣственѡмъ ѡмножественѡмъ числѣ а ѡн, о. в единственѡмъ числѣ. яко бѡгомъ богѡмъ. члѡкомъ члѡкомъ нпрѣѡмъ» (л. 17а). Текст этого канона в этом (не во всем) совпадает с правилом *ГЗ* (л. 86а). Здесь впервые появляется указание на использование *ω* в предлоге, но это не отражается в текстах 1620-30-х гг. В правиле сообщается также о постановке *ω* в дв. и мн.ч., однако примеры приводятся только на окончание сущ. Д.п. мн.ч. В парадигмах же словоизменения автор грамматики *Син734*, как и в *ГЗ*, активно использует *ω* в корне dual. и pl. форм. Например, сущ. дв.ч. *И.В.Зв. мѡрѡ, Р.Сказ. мѡрю*; мн.ч. *Р. мѡрь, Д. мѡрѡмъ, В. мѡрѡ, Зв. мѡрѡ, Т. мѡрѡмн, Сказ. мѡрѡхъ* (л. 37); глаг. мн.ч.: *являхѡмъ* 64а, *быхѡмъ* 65а, 67. В описании парадигм находим также примеры употребления *ω* в pl. формах: *прннѡсѡтъ* 39а, 44, *нпрѡчѡ* 64а, 69, 97 и др., *ѡѡказѡхѡмъ, члѡѡмъ* 99а, *мнѡгорѡдно* 94 и др.

Исходя из употребления *ω* в текстах, а также формулировки правил *ГЗ* и грамматики *Син734*, можно сделать вывод о некой ориентации (или совпадении установок) справщиков МПД 1620-х гг. во главе со старцем Арсением на *ГЗ*, но только выборочную (*ω* в середине pl. форм, но не в приставке *о, об*), причем применение этих принципов отмечается раньше составления грамматики *Син734*. В принадлежащем Арсению Глухому «Алфавите» сообщается о раз-

³⁹ Описание этой грамматики см. в: Запольская 2010. Грамматика хранится в Синодальном собрании ГИМ. Н. Н. Запольская предположила, что автором этой грамматики является Антоний Подольский [там же: 269].

делении ед., дв. и мн.ч.: «[...] Единственныя рѣчи съ двойственною не смѣшай и множественную рѣчь отъ единственна и двойственна во всѣмъ отдѣляй» (цит. по [Калайдович 1824: 205]). Как видно, стремление графически отделить ед., дв. и мн.ч. было присуще и Арсению Глухому, и автору грамматики *Син734*, и другим орфографическим руководствам XVI-XVII вв., однако на разных основаниях.

6. Буквы ѿ и о в 1640-х гг.

В 40-х гг. XVII в. снова происходит изменение правил употребления буквы ѿ. В этот период вводится принцип антистиха, т.е. противопоставления омонимичных грамматических форм и морфем, при котором помимо букв ѿ и о используются уже и другие пары (ѣ/ѣ, ѿ/ѿ, ѡ/ѡ). Другими словами, маркирующая функция буквы ѿ трансформируется в дифференцирующую функцию. Изменение орфографических принципов связано со сменой справщиков. В 1640 г. главным справщиком МПД назначают Михаила Рогова⁴⁰. Начало изменений следует связывать именно с его именем, а не с именем, например, Ивана Наседки, еще одной знаменитой личности того времени. Иван Наседка работает справщиком на МПД с 1637 г., однако в это время орфографические изменения не наблюдаются⁴¹. Начало изменений по сравнению с 1630-ми гг. впервые отмечается в Псалтири 12.V.1642 г. (как в употреблении буквы ѿ, так и других дублетных букв). Известно, что Михаил Рогов участвовал в работе над Евангелием 1640 г., Уставом 1641 г., Маргаритом 1641 г., но в этих изданиях еще не отразились новые орфографические принципы. Как видно, новые правила вводились не сразу с приходом нового справщика, а через некоторое время после начала его деятельности.

Ранее мы писали о распределении букв о и ѿ по принципу антистиха (наряду с буквами ѣ/ѣ и ѿ/ѿ после шипящих) в середине XVII в. (см. Кусмауль 2013). Позиции, в которых употребляется ѿ, следующие

⁴⁰ Михаил Рогов — справщик МПД с 1640 г. по 1649 г. Подробнее о нем см.: Словарь 1998: 309-312.

⁴¹ Исключение составляет появление в некоторых словах диграфа ѿѣ по ударением (например, ѿѣчѣ) в противоположность монографу ѣ, как в изданиях 1600-30-х гг. (ѣчѣ). Такие изменения наблюдаются только в Евангелиях, начиная с 1637 г., года прихода Ивана Наседки на МПД.

шие: флексии суш. м.р. Р.п. и Д.п. мн.ч., корень усеченных форм Р.п. мн.ч., флексия адъективов (имен прилагательных, полных причастий, местоимений и порядковых числительных) Р.п. ед.ч. -г w, а также префиксы ѡ-, ѡб- и суффикс наречия -w. Однако более детальный анализ предшествующего периода установил, что w в этих позициях появляется впервые в 1640-х гг., еще до московского переиздания грамматики Смотрицкого Иваном Наседкой и Михаилом Роговым в 1648 г. (далее Г1648). Это говорит о том, что справщики МПД ориентировались на грамматику Смотрицкого и изменяли орфографические нормы в процессе издания книг, а только потом орфографическая практика была зафиксирована при переиздании грамматики⁴². Эта грамматика стала определяющей для всей последующей книжной справы XVII в.

Правило Г1648 сообщает о написании о и w следующее: «о, ѡ w, Полагѡтсѡ ѡ въ началѣ ѡ вѣ средѣ ѡ на концѣ. в началѣ оѣбw о; ѡкw, ѡнз, ѡна, ѡно, ѡнѡ, ѡлѡ ѡни, ѡбразз, ѡтѣцз, ѡтрокз, ѡрѣлз. тѡкоже ѡ вомножествѣннwмz числѣ ѡдѣже соѡщѡ ѡменѡ беспредлѡга, сѡнце писѡтн. ѡтцѡ, ѡтроци, ѡрлѡ, ѡвци. ѡ w, тѡкоже, ѡкw, w, предлѡгз. ѡ пишѣтсѡ въ снцѣвѡхz ко ѡменемz, ѡ кзѡмѣстѡ ѡменѡ, ѡ кз глѡмz; ѡкw, ѡѡѡннѣ, ѡгрнгорѡн, ѡнѣмz, ѡнѣѡ, ѡѡномz . ѡтѡмz, ѡсѣмz, ѡсѣѡ. ѡ глаголѡщемz, ѡвѣщѡющѣмz. ѡлѡ чрѣзз ѡбѣ, во глаголѣ; ѡкw, ѡблчѡю, ешн, етз, ѡбразѡѡю, ешн, етз. ѡ прѡчѡм. въ средѣже w полагѡтсѡ тѡкмw вомножествѣннwмz числѣ въ пѣрвѡй чѡстѡ ѡменѣ вѡдѡтѣльнwмz падѣжн; ѡкw, чѡлѡвѣкwмz, богѡмz, прѡвѣдннѡѣ грѣшннѡмz. ѡ прѡчѡм. Тѡкоже ѡ въ рѡдномz падѣжн множествѣннагw числѡ, ѡкw, тѣхz сѡлз; ѡлѡ сѡхз бѡгз; ѡлѡ сѡхз рѡдз, чрѣзз оѡсѣченѡе. ѡ прѡчѡм. ѡщѣже, w, рѡдный падѣжь хрѡнѡтѣз ѣдѡнствѣннагw числѡ, моѡжеска ѡ срѣднѡгw рѡдѡ; ѡкw, тѡгѡ ѡлѡ сѡгѡ чѡлѡвѣка ѡтѣцз ѡлѡ сѡгѡ ѡтрѡчѡтѣ жнвѡтз. ѡ прѡчѡм. ѡ пѡкн,

⁴² Подробное сравнение грамматики Смотрицкого 1619 г. и грамматики 1648 г. см.: Horbatsch 1964; Кузьминова 2007.

пѣшеѣ ѡнарѣчїи ѡ; ѣкѡ, достѡйнѡ, прѣвѣднѡ, тѣкѡ, тѡкмѡ. ѣ прѡчѣѡ» (л. 53-53а). В этом направлении и осуществляется справа 1640-х и последующих годов в отношении букв о и ѡ.

Особенностью справки 1640-х гг. по сравнению со справой 1650-60-х гг. является устранение ѡ из pl. форм, другими словами в текстах 1640-х гг. ѡ уже не ставится во все возможные pl. формы, что было характерно для предшествующего периода. При этом новые орфографические установки справщиков могут пересекаться в некоторых точках с предшествующими установками, благодаря чему употребление ѡ совпадает в изданиях 1630-х и 1640-х гг., разница заключается только в орфографическом правиле.

Рассмотрим подробнее различные позиции, в которых буква ѡ устраняется, сохраняется или вводится.

6.1. Распределение ѡ и ѓ в начале слова

В начале слова начинает действовать морфемный принцип распределения букв ѡ и о: ѡ употребляется в приставках и предлогах *о, об*, а ѓ — в начале корня. Графическое начертание ѓ, более круглое, чем обычное о, и с двумя точками вверху и внизу, появляется в богослужебных изданиях в середине 1640-х гг.⁴³ При этом примерно до конца 1660-х гг. сохраняется противопоставление вариантов о/ѓ по акцентному принципу, т.е. в период 1640-60-х гг. существует тройное противопоставление ѓ/о/ѓ. После того, как в середине и конце слова господствующей становится о (см. п. 2.2), остается только два члена противопоставления ѓ/о, которые распределяются относительно начала/начала слова. В результате, в современном церковнославянском языке ѓ получает название *о широкого*, а о — название *о узкого*.

В начале слова возникает оппозиция ѓ/ѡ по принципу антистиха, действующего в сфере морфемного анализа слова. В 1620-30-х гг.

⁴³ Впервые ѓ появляется в Кирилловой книге 1644 г., затем распространяется на другие богослужебные издания. Появление ѓ связано с процессом демонстрации границы слова и стремлением выделить начало слова с помощью широких вариантов букв (об этом см.: Кусмауль 2014: 82-83).

ѡ ставилась в начало pl. форм не зависимо от морфемы (корень или префикс/предлог). Это обусловило разные процессы в 1640-х гг., которые видны при сравнении двух следующих друг за другом изданий 1630-х и 1640-х гг. В начале корней ѡ (в pl. формах) и ѓ (в sing. формах) заменяются на ѓ. В префиксах/предлогах о, об ѡ сохраняется (в pl. формах) и ѓ заменяется на ѡ (в sing. формах). Таким образом, достигается единообразие в написании pl. и sing. форм с точки зрения корня или префикса. Приведем примеры сначала на начало корня, а потом на префикс.

Изменения в начале корня: *МслД1636-45*⁴⁴ ѡнѣхъ 224а — ѓнѣхъ 223, во ѓбнѣтелехъ 404а — во ѓбнѣтелеѣхъ 442а (всего 5 примеров); *МслИл1629-46* ѡбнѣднмымъ 409а — ѓбнѣднмымъ 358 (всего 2 примера); *Окт1638к1649* ѡблалкн — ѓблалкн 30, ѡрѣжнницы — ѓрѣжнницы 294, ѡбразы — ѓбразы 304, ѡчн — ѓчн 331 (всего 11 примеров). В текстах 1640-х гг. намечается дифференциация в написании корней именных (с ѓ) и отглагольных форм (с ѡ), к которым относятся также отглагольные существительные. Например: *МслД1636-45* ѓдѣлнѣа 3а — ѡдѣлнѣа 3а, ѡзѡбразѣнїе 207 — ѓзѡбразѣнїе 241, (всего 7 примеров); *МслИл1629-46* преѓбнѣдѣвшн 208а — преѡбнѣдѣвшн 186а, проѓбразнѣвъ 410а — проѡбразнѣвъ 359 (всего 4 примера); *Окт1638к1649* во ѓрѣжнѣте — во ѡрѣжнѣте 327а, проѓбразнѣше — проѡбразнѣше 380а (всего 3 примера). В Соколов 1907: 11 правописание ѡ в таких случаях объясняется тем, что начальная ѡ удерживается в производном слове после приставки: преѡбразнѣа. Однако ѡ употребляется и в начале глагольных форм, например, ѡдѣлнѣа, тогда как в однокоренном существительном ѓдѣжда пишется ѓ.

Разграничение именных и отглагольных форм не было зафиксировано ни в грамматиках конца XVI — начала XVII вв., ни в более ранних орфографических руководствах. Это является изобретением справщиков МПД 1640-х гг. В современный период развития

⁴⁴ Двойная запись цифр в условном сокращении здесь и далее говорит о сравнении двух следующих друг за другом изданий, идущие далее примеры являются: первый — примером из предыдущего издания, второй — примером из последующего издания.

церковнославянского языка применяется такой же принцип разграничения глагольных и именных форм.

В сложных прилагательных и образованных от них наречий *o* используется для устранения двойного *o* в середине слова. Например: *МслИл1629-46* многоо́бръзны̆ 200а — многоо́бръзныхъ 179, *Окт1638к1649* крѣтоо́бръзно — крѣтоо́бръзно 380а.

Особо следует остановиться на лигатуре *wo*, которая традиционно употреблялась как предлог и префикс *от*, однако в слове *отец* она использовалась как сокращение корневых букв *от* как во мн., так и в ед.ч. Например: *МслФрук1622*: *wo* ѿ ѿ 33, 33а, *wo* ѿ а 38а, 51, *wo* ѿ е е 50а, *o wo* ѿ е м з 58а. В изданиях 1640-х гг. происходит изменение написания лигатуры *wo* в начале корня в формах слова *wo* ѿ з и его производных *wo* тѣческѣн, *wo* ѿ е е, прѣ *wo* ѿ з на *o* широкое (буква *т* «прячется» под титло): *o* ѿ з⁴⁵, *o* тѣческѣн⁴⁶, ѿ ѿ е е⁴⁷, прѣ *o* ѿ з⁴⁸. Это слово и его производные также подчиняются общей тенденции маркирования начала корня с помощью широких вариантов букв и употребления в корне *o*, а не *wo*.

Префикс/предлог *o*, *об*: примеры, когда *wo* не изменяет свое написание в pl. формах: *МслИл1629-46* wo бo глѣтѣ 4 — 3а, wo гтѣкѣтѣ 407а, 409а — 356а, 358; *Окт1638к1649* wo дѣржѣцнхъ 117а, wo бѣгѣтѣ 299а.

В sing. формах (или в формах, не охарактеризованных по числу) или в pl. формах, где в предлоге/префиксе *o/об* употреблялась до этого буква *o*, происходит изменение написания на *wo*. Изменению подвергается также *o* заглавное, находившееся в префиксе, которое употреблялось в первой трети XVII в. независимо от маркирующих функций *o* или *wo*. Например: *МслД1636-45* *o* блнстѣ 223 — *wo* блнстѣ 221,

⁴⁵ *o* ѿ з и другие падежные формы: *МслД1636-45* 9а-8а и др. (14х), *МслИл1629-46* 203а-182 и др. (4х), *Окт1638к1649* 95 и др. (33х)

⁴⁶ *o* тѣческѣн и другие падежные формы: *МслИл1629-46* 7а-7 (2х), *МслД1636-45* 206-240.

⁴⁷ ѿ ѿ е е и другие падежные формы: *МслД1636-45* 398-436, *Окт1638к1649* 298 (5х).

⁴⁸ прѣ *o* ѿ з и другие падежные формы: *МслД* 222а-220а (2х), *МслИл1629-46* 208-186, *Окт1638к1649* 111.

о́деснѣю 403 — ѡдесно́ю 411, всего 69 примеров (60 ед.ч. и 9 мн.ч.); *МслИл1629-46* о́бѣтвенѣи 5а — ѡбѣтвенѣи 5, пре́одолеѣтъ 411а — преѡдолеѣтъ 359а, всего 73 (96%) примера изменения от общего числа sing. форм; *Окт1638к1649* о́блечѣ — ѡблечѣ 6а, 7, 210а, о́бѣрѣвѣтъ — ѡбѣрѣвѣтъ 30, о́держѣтъ — ѡдержѣтъ 30 и др. (всего 325 примеров).

В других предлогах и префиксах pl. форм ѡ заменяется на о, что связано с общим процессом устранения ѡ из середины слова (см. п. 6.2). Например: *МслИл1629-46* ѡвѣѣми 3 — овѣѣми 3, почитѣемъ 4а — почитѣемъ 4, вѡсплѣщѣ 414 — восплѣщѣмъ 362, *Окт1638к1649* прѡповѣдаемъ — проповѣдаемъ 336а. Таким образом, префиксы (*со, по, про, вос/воз*) приобретают единообразное написание в sing. и pl. формах, так же как и корневые морфемы. О таком написании префиксов (по терминологии того времени — предлогов) сообщается в *Г1648* отдельно в правиле о дифтонгах (л. 56а-57).

6.2. Устранение буквы ѡ в середине слова

В 1640-х гг. в противоположность тенденции 1620-30-х гг. устраняется выделение мн.ч. с помощью ѡ в середине слова. Это происходит в корнях различных частей речи, а также во флексиях глаголов. Приведем примеры:

- 1) основы существительных: *МслИл1629-46* вѣкѡрѣѣхъ 9, 409 — вѣкѡрѣѣхъ 8, 358; *МслД1636-45* вѣрѣѡвѣнни 204а — вѣрѣѡвѣнни 238а; *Окт1638к1649* рѡдн — рѡдн 100а, мѡлѣтѡвѡми — молѣтѡвѡми 101, 102, 102а, и др. (всего 38 примеров);
- 2) основы прилагательных: *МслИл1629-46* бѣгѡвѡннѣи 4 — бѣгонѡвѡннѣи 4, бѣзѡкѡннѣхъ 200а — бѣзѡкѡннѣхъ 179а; *МслД1636-45* бѣѡвѡвѣскннѣи 204а — бѣѡвѡвѣскннѣи 238а, земленорѡднѣхъ 223 — земленорѡднѣхъ 221а; *Окт1638к1649* плѡтьскѡ — плѡтьскѡ 7, грѣхѡвѡннѣи — грѣхѡвѡннѣи 30 и др. (всего 48 примеров);

- 3) основы глаголов и причастий: *МслИл1629-46* *водворѣющеа* 3а — *водворѣющеа* 3а; *МслД1636-45* *пророчествѣа* 3 — *пророчествѣа* 3, *пѣйте* *нпревѣднѣйте* 4а, 402 — *пѣйте* *нпревѣднѣйте* 4а, 440; *Окт1638к1649* *поклннѣа* — *поклоннѣа* 7а, *прнвѣднмъ* — *прнвѣднмъ* 30, 291а, *пѣюще* — *поѣще* 115а, 125а, 126а и др. (всего 87 примеров);
- 4) корень *мног-*: *МслИл1629-46* *многоплетѣнныа* 209 — *многоплетѣнныа* 187; *МслД1636-45* *множество* *многочисленое* 399а — *множество* *многочисленое* 437а; *Окт1638к1649* *многомлѣтнѣе* — *многомлѣтнѣе* 292, 293а, 319 и др. (всего 19 примеров);
- 5) флексия аориста 1 л. ед.ч.: *ТрЦ1635-48* *сѡгрѣшнѣомъ* 581, 587 — *сѡгрѣшнѣомъ* 524а, 530, *прѡсѣтнѣомѣ* 582а — *прѡсѣтнѣомѣ* 526, *наѡучнѣомѣ* 582а — *наѡучнѣомѣ* 526.

В рл. формах глаголов происходит выбор в пользу *ѣ* *широкого* и показатель множественности переносится с корня на окончание. Таким образом, где возможно, устраняется *ѡ* в корне, а в окончании появляется *ѣ*: *пѡѣмъ* — *пѡѣмъ* *МслИл1629-46* 200а — 179а, *Окт1638к1649* 126; *нѡзѡпѣемъ* — *нѡзѡпѣемъ* *МслИл1629-46* 200а — 179а и др.

В некоторых словах и при отсутствии в предыдущем издании буквы *ѡ* в корне, в окончании появляется *ѣ*: *МслД1636-45* *пѡѣмъ* 4, 226, 403 — *пѡѣмъ* 4, 224а, 441, *прннеѣемъ* 398 — *прннеѣемъ* 436; *МслИл1629-46* *вѣлнчѣемъ* 204 — *вѣлнчѣемъ* 182а и др.

В некоторых случаях при устранении *ѡ* в корне *ѣ* в окончании не появляется: *МслД1636-45* *пѡѣмъ* 205 — *пѡѣмъ* 239, *МслИл1629-46* *вѡпѣемъ* 203а, 413 — *вѡпѣемъ* 182, 361.

Непоследовательное соблюдение этой тенденции (*ѣ* в окончаниях глагола) в 1640-х гг. приводит к разнобою в написании глаголов (например, *пѡѣмъ* и *пѡѣмъ*), которое устраняется на последующих этапах книжной справы в пользу узкого варианта *ѣ*, когда в середине 1650-х гг. начинает проводиться более последовательно принцип антистиха. Поскольку у презенсов 1 л. мн.ч. отсутствует омонимия с други-

ми формами, буква *ѣ* в их флексиях как показатель множественности устраняется.

Таким образом, в 40-х гг. XVII в. в процессе изменения принципа выделения мн.ч. устанавливается единообразие (с известными оговорками) в написании различных морфем (префиксов, корней, флексий).

6.3. Расподобление омонимичных грамматических форм

Буква *ѡ* как показатель множественности устраняется не из всех рл. форм. В 1640-х гг. за ней закрепляется функция разграничения грамматической омонимии, поэтому *ѡ* сохраняется в формах, омонимичных другим формам. Поскольку об этих формах мы уже писали ранее, сравнивая с правилами *Г1648*, то подробно здесь не будем останавливаться на всех примерах и сравнении с грамматиками.

Приведем только несколько примеров на разные формы.

Корень существительных. В формах существительных Р.п. мн.ч. буква *ѡ* сохраняется, как и в предыдущем издании (например, *МслД1636-45* вѣ́киѡхъ рнлѡ́гъ лѡ́тыѡхъ прѣтѣрпѣ́лѡ ѣ́и 206–240) или ставится в новом издании, если до этого не употреблялась (например, *МслД1636-45* ѡ́глагѡлз бѣ́ѣстѣнныѡхъ ѡ́ла 9 — ѡ́глагѡ́лз бѣ́ѣстѣнныѡхъ ѡ́ла 8).

Кроме формы Р.п. мн.ч., *ѡ* сохраняется и в других падежах мн.ч., омонимичных И.п. Например, в Т.п. мн.ч.: *МслИл1629-46* закѡ́ны хѣ́ы 200а-179а; в В.п. мн.ч.: *МслИл1629-46* цѣ́дрѡ́ты 415-362а, *ТрЦ1635-48* ѡ́дѡ́мы 5-4а. Разница по сравнению с изданиями 1620-30- гг. в кодификаторских установках. Если ранее *ѡ* указывала на мн.ч. в любом падеже, то в 1640-х гг. *ѡ* дифференцирует формы мн.ч. от омонимичных форм ед.ч.

Интересен случай употребления *ѡ* в И.п. ед.ч. слова *собор*: *МслИл1629-46* како́ собѡ́ръ бѣ́благѡ́дѡ́тныи ѡ́дѡ́ци ѡ́ пнлѡ́товѡ́ прѣ́дѡ́тъ ѡ́ла 2а — собѡ́ръ 2; *МслД1636-45* звѣ́здѡ́мъ собѡ́ръ вѣ́дѣ́тъ 222а — собѡ́ръ 221. В данном случае применяется лексическое осмысление множественности, характерное для 1620-30-х гг. (например, в *Сл1627*). Такие написания не встречаются в *Окт1638к1649*, изданном после *Г1648*, также в самой *Г1648*. Это

преимуществу в конце слова, поэтому маркированными оказываются флексии имен существительных и ω «переносится» из корня во флексию. Например: *МслИл1629-46* $\epsilon\delta\pi\omega\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\alpha$ 411a — $\epsilon\delta\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omega\mu\alpha$ 359a, *МслД1636-45* $\eta\kappa\pi\omega\delta\upsilon\nu\gamma\omicron\mu\alpha$ $\eta\beta\omicron\rho\acute{\epsilon}\eta\iota\epsilon\mu\alpha$ 206 — $\eta\kappa\pi\omega\delta\upsilon\nu\gamma\omega\mu\alpha$ $\eta\beta\omicron\rho\acute{\epsilon}\eta\iota\epsilon\mu\alpha$ 240. В том случае, если во флексии оказывается e , то употребляется ϵ *широкое*: *МслД1636-45* $\eta\nu\omega\gamma\tau\acute{\epsilon}\mu\acute{\iota}\sigma\tau\rho\omicron\gamma\acute{\alpha}\eta\iota\alpha$ 204 — $\eta\nu\omega\gamma\tau\acute{\epsilon}\mu\alpha$ 238 (так же, если не было ω до этого: $\eta\nu\omega\gamma\tau\acute{\epsilon}\mu\alpha$ 207 — $\eta\nu\omega\gamma\tau\acute{\epsilon}\mu\alpha$ 241). Подобное возникает и во флексии сущ. ж.р. Р.п. мн.ч. $-\eta\iota$, где уже ϵ выполняет не дифференцирующую, а маркирующую функцию. Например: *МслД1636-45* $\mu\omega\psi\acute{\iota}\eta$ 208 — $\mu\omega\psi\acute{\epsilon}\eta$ 242, *МслИл1629-46* $\eta\kappa\omega\rho\beta\acute{\epsilon}\eta$ 200 — $\eta\kappa\omega\rho\beta\acute{\epsilon}\eta$ 179;

Флексия адъективов Р.п. ед.ч. $-\gamma\omega$. Флексия адъективов (полных прилагательных, полных причастий, местоимений и числительных) Р.п. ед.ч. $-\gamma\omega$ противопоставляется флексии В.п. ед.ч. $-\gamma\omicron$. В Р.п. ед.ч. последовательно ставится ω вместо \omicron . Несомненно, возможны ошибки справщиков в этом отношении, когда в Р.п. употребляется \omicron , а в В.п. — ω , но таких отклонений небольшое количество. Приведем несколько примеров изменений без примеров ошибочных написаний.

МслИл1629-46 $\hat{\epsilon}\tau\eta\acute{\nu}\alpha\gamma\omicron$ $\eta\sigma\tau\hat{\rho}\tau\omicron\nu\omicron\sigma\eta\gamma\omicron$ $\kappa\acute{\iota}\rho\eta\kappa\alpha$ 209a — $\hat{\epsilon}\tau\eta\acute{\nu}\alpha\gamma\omega$ $\eta\sigma\tau\hat{\rho}\tau\omicron\nu\omicron\sigma\eta\gamma\omega$ 187a, $\sigma\tau\epsilon\pi\acute{\epsilon}\nu\eta\eta$ $\delta\grave{\alpha}\gamma\omicron$ $\gamma\lambda\acute{\alpha}\sigma\alpha$ 411a — $\delta\grave{\alpha}\gamma\omega$ 360, всего 58 примеров (93,5%) изменений из 62 форм Р.п. ед.ч.; *МслД1636-45* $\beta\sigma\epsilon\gamma\omicron$ 2a — $\beta\sigma\epsilon\gamma\omega$ 2a, $\lambda\upsilon\sigma\tau\eta\beta\alpha\gamma\omicron$ 208 — $\lambda\upsilon\sigma\tau\eta\beta\alpha\gamma\omega$ 242, всего 74 примера (97,4%) изменений из 76 форм Р.п. ед.ч.; *Окт1638к1649* $\mu\acute{\alpha}\tau\eta$ $\acute{\epsilon}\gamma\omicron$ — $\acute{\epsilon}\gamma\omega$ б, 100, $\gamma\rho\tau\chi\eta$ $\omega\acute{\epsilon}\mu\lambda\upsilon\sigma\alpha\gamma\omicron$ — $\omega\acute{\epsilon}\mu\lambda\upsilon\sigma\alpha\gamma\omega$ 305a, $\sigma\tau\omicron\lambda\pi\eta$ $\eta\sigma\tau\eta\eta\eta\gamma\omicron$ $\rho\acute{\alpha}\zeta\mu\alpha$ — $\eta\sigma\tau\eta\eta\eta\gamma\omega$ 327, всего 240 примеров форм Р.п. ед.ч.;

Суффикс наречия $-\omega$. Суффикс наречия $-\omega$ по принципу антистиха противопоставляется флексии краткого прилагательного ср.р. $-\omicron$. В суффиксе наречий (а также в словах $\eta\kappa\omega$, $\tau\acute{\alpha}\kappa\omega$, $\kappa\acute{\alpha}\kappa\omega$, $\omicron\psi\beta\omega$ ⁵⁰) наиболее последовательно происходит изменение написания

⁵⁰ Слова $\eta\kappa\omega$, $\omicron\psi\beta\omega$, $\tau\acute{\alpha}\kappa\omega$, $\kappa\acute{\alpha}\kappa\omega$ в современном церковнославянском языке (Соколов 1907: 11–12, Гаманович 1991: 148) характеризуются как союзы,

с о на ѡ. Отклонения здесь малочисленны. Иногда встречается ошибочная постановка ѡ во флексию краткого прилагательного вместо о. Приведем примеры изменений.

МслД1636-45 прѣмлаѡ свѣтло 2а — свѣтлѡ 2а, нѡблѡбызѡци чѣсто 397 — чѣстѡ 435, всего 88 примеров, а также 65 раз ѡко изменяется на ѡкѡ, т.е. 153 примера (97%) из 158 наречий.

Окт1638к1649 тѡмо — тѡмѡ 6, 100, нѣтрнднѣвно — нѣтрнднѣвнѡ 7, ѡѣко — ѡѣкѡ 28, 38а (всего 8х) и др. (всего 204 примера), а также ѡко изменяется на ѡкѡ 61 раз.

Итак, начиная с 1640-х гг. ѡ начинает употребляться в следующих позициях: 1) в префиксе/предлоге ѡ, ѡѡ; 2) в суффиксе наречий - ѡ; 3) в окончании адъективов Р.п. ед.ч. -г ѡ; 4) во флексии сущ. м.р. Д.п. мн.ч. -ѡ м з, Р.п. мн.ч. -ѡ в з; 5) в корне усеченных форм существительных Р.п. мн.ч. (г л л г ѡ л з); 6) в иноязычных словах⁵¹. В современном церковнославянском языке соблюдаются такие же правила относительно употребления буквы ѡ, см. Соколов 1907: 11-14; Гамазович 1991: 61, 76, 144; Плетнева/Кравецкий 2012: 238.

7. Результаты исследования

Таким образом, в течение второй половины XVI — первой половины XVII века происходит последовательное изменение в принципах употребления буквы ѡ. От простого обозначения любого звука [о] в изданиях анонимной типографии (без относительно к различению фонем /ѡ/ и /ѡ/), через маркирование начала слова в изданиях Андроника Тимофеева Невежи, Ивана Андроника Невежина и МПД второй половины 1610-х — начала 1620-х гг., затем через выделение любых рл. форм в начале и середине слова в 1620-30-х гг. к употреб-

ѡѣкѡ в Плетнева/Кравецкий 2012: 238 – как утвердительная частица *ведь, именно, -то*; в *Г1648* ѡкѡ и тѡкѡ относятся к наречиям (л. 53а). Нашей целью не является морфологическое осмысление этих слов, поэтому отнесем их к наречиям и включим в общий подсчет изменений.

⁵¹ Появление ѡ в иноязычных словах в 1640-е гг. мы рассматривали ранее в Кусмауль 2014: 93.

лению по принципу антистиха в омонимичных морфемах и грамматических формах в 1640-х и последующих годах. Буква *ω* при этом почти всегда оказывается маркированным членом графической оппозиции (за исключением изданий анонимной типографии). Буква *ω* противопоставляется различным графическим вариантам омонимичной буквы *ο*, которым также отводится определенная роль. Дополнительное распределение знаков *ο* *широкое* и *ο* *узкое* по акцентному принципу (с дополнительным местом для *ο* *широкого* безотносительно к ударению — начало слова) приводит к тому, что *ο* *узкое* приобретает факультативный характер по отношению к *ο* *широкому* и выступает его безударным вариантом. Буква *ω* противопоставляется вариантам *ο(ο)* по орфографическому принципу (*ω* как маркер начала слова, затем множественного числа). В 1640-х гг. вводится новое графическое начертание *ὀ* и возникают противопоставления *ὀ/ὀ* в начале слова и *ω/ο(ο)* не в начале слова, действующие уже по принципу антистиха, а также противопоставление *ὀ(ὀ)/ο(ο)* по принципу начала/начала слова. Буква *ω* в оппозиции *ὀ/ὀ* является маркером префикса/предлога, а в оппозиции *ω/ο* выполняет дифференцирующую функцию. Противопоставление *ο/ο* относительно ударности/безударности еще сохраняется в 1640-50-х гг., а затем постепенно устраняется к концу 1660-х гг. В результате, тройное противопоставление вариантов *ὀ/ο(ο)* трансформируется в двойное противопоставление *ὀ/ο*. Если обобщить варианты *ὀ/ο(ο)* в единый ряд как букву *ο* и рассмотреть по отношению к ним букву *ω*, то становится очевидным путь от эквиполентной оппозиции *ο/ω* по фонологическому принципу (в XIV-XVI вв.) к привативной оппозиции по грамматическому принципу (в XVII в.).

Источники

- An1564* — Апостол, Москва, Иван Федоров, 1 марта 1564. РГБ НИОРК, 2°, 8-й экз., инв. № 6233.
An1597 — Апостол, Москва, Адроник Тимофеев Невежа, 1597. РГБ НИОРК, 2°, 3-й экз., инв. №1362 (лл. 1-10а, 153-162а, 241-250а, всего 30 листов).
An1606 — Апостол, Москва, Иван Андроников Невежин, 1606. РГБ НИОРК, 2°, 3-й экз., инв. №1365 (лл. 1- 10а, 153- 162а, 241-250а, всего 30 листов).

- An1621* — Апостол, Москва, Печатный двор, 1621. РГБ НИОРК, 2°, 4-й экз., инв. №8303, (лл. 1-10а, 153-162а, 241-250а, всего 30 листов).
- An1623* — Апостол, Москва, Печатный двор (печ. Иосиф Кириллов), 1623. РГБ НИОРК, 2°, 2-й экз., инв. №4468, (лл. 1-10а, 153-162а, 241-250а, всего 30 листов).
- An1631* — Апостол, Москва. Печатный двор, 1631. РГБ НИОРК, 2°, 3-й экз., инв. №3957, (лл. 1-10а, 153-162а, 241-250а, всего 30 листов).
- ЕвУзк* — Евангелие (узкошрифтное), Москва, анонимная типография, ок. 1553-1554. РГБ НИОРК, 2°, 5-й экз., инв. №9129 (лл. 27-37, всего 10,5 листов) (нумерация карандашом сверху страницы справа).
- ЕвСред* — Евангелие (среднешрифтное), Москва, анонимная типография, ок. 1555. РГБ НИОРК, 2°, 2-й экз., инв. №3608 (лл. 35-50, всего 15,5 листов) (нумерация карандашом сверху страницы справа).
- ЕвШир* — Евангелие (широкошрифтное), Москва, анонимная типография, ок. 1564. РГБ НИОРК, 2°, 2-й экз., инв. №3609 (лл. 25- 40, всего 15,5 листов; нумерация листов в два счета, первый счет — кириллические цифры внизу страницы — Евангелие от Матфея и Марка, Евангелие от Луки и Иоанна — кириллическая нумерация только тетрадей, индексы страниц даются по карандашной нумерации, начинающейся с Евангелия от Луки).
- Ев1606* — Евангелие, Москва, Анисим Михайлов Радишевский, 29.VI.1606. РГБ, НИОРК, 1°, 3-й экз., инв. №2241 (лл. 40- 89, всего 50 листов).
- Ев1627* — Евангелие, Москва, Печатный двор (печ. Кондратий Иванов), 1627. РГБ, НИОРК, 2°, 1-й экз., инв. №4787 (лл. 44а-62а, всего 17,5 листов).
- Кан281* — Канонник, переписанный Арсением Глухим, Троице-Сергиева лавра, 1616 г. РГБ НИОР, ф. 304/1 (собрание Свято-Троицкой Сергиевой лавры), №281, 4°, 200 л. (лл. 4-21а, 75а-87, 122-127а, всего 31 лист).
- Кан283* — Канонник, переписанный Арсением Глухим, Троице-Сергиева лавра, 1616 г. РГБ НИОР, ф. 304/1 (собрание Свято-Троицкой Сергиевой лавры), №283, 4°, 588 л. (лл. 334-349, всего 15,5 листов).
- Кириллова книга*, Москва, Печатный двор, 1644. РГАДА БМСТ/СПК 44, 2°.
- Мобиц1600* — Миняя общая, Москва, Андроник Тимофеев Невежа, 19.VIII.1600. РГБ НИОРК, 2°, 4-й экз., инв. №1906 (лл. 1-10а, 134-157а, 323-332а, всего 30 листов).
- Мобиц1609* — Миняя общая, Москва, Никита Федоров Фофанов, 6.XI.1609. РГБ НИОРК, 2°, 3-й экз., инв. №2347 (лл. 1-54а, 147-157а, 353-363, всего 75,5 листов).
- Мобиц1618* — Миняя общая, Москва, Печатный двор (печ. Иосиф Кириллов), 1618. РГБ НИОРК, 4°, 3-й экз., инв. №2861 (1-14, 179-191а, 429а-442, всего 39,5 листов).
- Мобиц1625* — Миняя общая, Москва, Печатный двор, 1625. РГБ НИОРК, 2°, 4-й экз., инв. № 9565 (лл. 1-9а, 135-144а, 390а-400, всего 29,5 листов).
- МслН1623* — Миняя служебная ноябрь, Москва, Печатный двор (печ. Иосиф Кириллов), 1623. РГБ НИОРК, 4°, 3-й экз., инв. №2136 (лл. 1-14а, 432-451а, всего 34 листа).
- МслД1620* — Миняя служебная декабрь, Москва, Печатный двор (печ. Иосиф Кириллов), 1620. РГБ НИОРК, 4°, 4-й экз., инв. №2141 (лл. 1-13а, 251-257а, 277-284, II 164а-178а, всего 42 листа).

- МслД1636* — Миняя служебная декабрь, Москва, Печатный двор, 1636. РГБ НИОРК, 2°, 6-й экз., инв. №4073 (лл. 1-10а, 204-208а, 221а-226, 397-406а, всего 30,5 листов)
- МслЯнв1622* — Миняя служебная январь, Москва, Печатный двор, 1622. РГБ НИОРК, 2°, 8-й экз., инв. №8777 (лл. 1-10а, 50-59а, всего 20 листов).
- МслФ1622* — Миняя служебная февраль, Москва, Печатный двор, 1622. ГИМ. Син. печ. №50, 2°.
- МслФРук1622* — Миняя служебная, февраль, рукописная, кавычная для печатного издания 1622 г. ГИМ. Син. №184, 2°, 340 л. (лл. 1-101, 248-308, всего 161 листов).
- МслАвг1630* — Миняя служебная август, Москва, Печатный двор, 1630. РГАДА, БМСТ/СПК 893, 2°.
- МслАвгРук1630* — Миняя служебная, август, рукописная, кавычная для печатного издания 1630 г. РГАДА, ф. 381/1 №248, 2°, 651 л. (лл. 1-104, 330-396, всего 171 лист).
- МслД1645* — Миняя служебная, декабрь, Москва, Печатный двор, 1645. РГАДА, БМСТ/СПК 676, 2° (лл. 1-9, 238-242, 220-224, 435-444, всего 29 листов).
- МслИл1629* — Миняя служебная, июль, Москва, Печатный двор, 1629. РГАДА, БМСТ/СПК 862, 2° (лл. 1-10, 200-209, 406-415, всего 30 листов).
- МслИл1646* — Миняя служебная, июль, Москва, Печатный двор, 1646. РГАДА, БМСТ/СПК 865, 2° (лл. 1-9, 179-187, 355-362, всего 26 листов).
- Окт1618* — Октоих, Москва, Печатный двор (печ. Никита Федоров Фофанов и П.В. Федыгин), 1618. РГАДА БМСТ/СПК 14, 2° (лл. 3-12а, 244-253а, 428а-438, всего 30 листов).
- Окт1638к1649* — Октоих, Ч.2 (гласы 5-8), Москва, Печатный двор, 1638, кавычный экземпляр для издания 1649 г. РГАДА БМСТ/СПК 4604, 2°.
- ПсСред* — Псалтирь (среднешрифтная), Москва, анонимная типография, ок. 1559. РГБ НИОРК, 2°, 1-й экз., инв. 32616 (лл. 48-67а, всего 20 листов; нумерация листов карандашом).
- ПсШир* — Псалтирь (широкошрифтная), Москва, анонимная типография, после 1664. РГБ НИОРК, 2°, 2-й экз., инв. №3414 (лл. 61-83а, всего 23 листа; нумерация листов кириллическая).
- Пс1568* — Псалтирь, Москва, Никифор Тарасиев и Невежа Тимофеев, 20.XII.1568. РГБ НИОРК, 4°, 1-й экз., инв. №2553 (лл. 51-71, всего 20,5 листов; нумерация листов карандашом).
- Пс1577* — Псалтирь, Александровская слобода, Андроник Тимофеев Невежа, 1577. РГБ НИОРК, 4°, 3-й экз., инв. №5228 (лл. 49-67, всего 18,5 листов; нумерация карандашная только на нескольких листах).
- Пс1602* — Псалтирь, Москва, Андроник Тимофеев Невежа, 30.XI.1602. РГБ НИОРК, 4°, 3-й экз., инв. №2617 (лл. 55а – 75а, всего 20,5 листов; нумерация листов карандашом).
- Пс1615* — Псалтирь, Москва, Печатный двор (печ. Никита Фофанов), 6.I.1615. РГБ НИОРК, 4°, 2-й экз., инв. №2620 (лл. 1-30, всего 30 листов; нумерация листов отсутствует).
- Пс1619* — Псалтирь, Москва, Печатный двор (печ. софийский поп Никон), 3.X.1619. РГБ НИОРК, 4°, инв. №2622 (лл. 52а-72а, всего 20,5 листов; нумерация листов отсутствует).
- Пс1622* — Псалтирь, Москва, Печатный двор, 19.III.1622. РГБ НИОРК, 4°, инв. №2623 (лл. 53а-73а, всего 20,5 листов; нумерация листов кириллическая).

- Пс1624* — Псалтирь, Москва, Печатный двор, 1624. РГБ НИОРК, 4, м/ф 7-63/238 (лл. 53а-73а, всего 20,5 листов; нумерация листов карандашом).
- Служебник, первая половина XVI в., собрание Свято-Троице Сергиевой Лавры, 4°, 219 л. Электронный ресурс: URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=218> (Литургия Иоанна Златоустаго, лл. 25-94, всего 70 листов).
- Сл1602* — Служебник, Москва, Андроник Тимофеев Невежа, 25.VI.1602. РГБ НИОРК, 4°, 6-й экз., инв. №8350, (лл. 92-124, всего 33 листа).
- Сл1616* — Служебник, Москва, Печатный двор, 14.III.1616. РГАДА, БМТ/СПК (Церк.) 842/889, 4° (лл. 55-89, всего 35 листов).
- Сл1623* — Служебник, Москва, Печатный двор, 1623. РГБ НИОРК, 4°, 4-й экз., инв. №5609 (лл. 87-116а, всего 30 листов).
- Сл1627* — Служебник, Москва, Печатный двор, 1627. РГБ НИОРК, 4°, из библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, отдел 4, №3, инв. № 6102 (лл. 88-119, всего 32 листа).
- Служебник, Москва, Печатный двор, 1655. 4°. Электронный ресурс. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/21>
- Служебник, Москва, Печатный двор, 1658. 4°. Электронный ресурс. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/25>
- Служебник, Москва, Печатный двор, 1667. 4°. Электронный ресурс. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/29>
- Тр1623* — Требник, Москва, Печатный двор, 1623. РГАДА БМСТ/СПК 2257, 4°, 741 л. Ч. 2. (лл. 412-417, 422-431а, 454-468а, 654-668а, всего 45 листов).
- Тр1625* — Требник, Москва, 1625. РГАДА БМСТ/СПК 1750, 2°, 344 л. (лл. 268-271, 275-280а, 295-304, II 77-87а, всего 29 листов).
- ТрII* — Триодь постная, Москва, анонимная типография, ок. 1556. РГБ НИОРК, 2°, 2-й экз., инв. №3914 (лл. 2-7а, 166а-176а, II 3а-12, всего 27 листов).
- ТрIII589* — Триодь постная, Москва, Андроник Тимофеев Невежа, 8.XI.1589. РГБ НИОРК, 2°, 7-й экз., инв. №8508 (лл. 4-13а, 215-224а, 423-432а, всего 30 листов).
- ТрIII607* — Триодь постная, Москва, Иван Андроник Невежин, 28.II.1607. РГБ НИОРК, 2°, 3-й экз., инв. №2246 (лл. 4а-15, 233-243, 452а-462а, всего 32 листа).
- ТрIII621* — Триодь постная, Москва, Печатный двор (печ. софийский поп Никон), 5.XII.1621. РГБ НИОРК, 2°, 2-й экз., инв. №2923 (лл. 4а-15, 236-246, 455а-465а, всего 32 листа).
- ТрIII630* — Триодь постная, Москва, Печатный двор, 24.IX.1630. РГБ НИОРК, 2°, 5-й экз., инв. №3494 (лл. 4а-15, 235-246, 473-483а, всего 32 листа).
- ТрЦ1591* — Триодь цветная, Москва, Андроник Тимофеев Невежа, 24.XI.1591. РГБ НИОРК, 2°, 5-й экз., инв. №3915 (лл. 25-34а, 208-217а, III 179-188а, всего 30 листов).
- ТрЦ1604* — Триодь цветная, Москва, Иван Андроник Невежин, 30.VIII.1604. РГБ НИОРК, 2°, 5-й экз., инв. №1911 (лл. 29-40, 237-248, II 295-306, всего 34,5 листов).
- ТрЦ1621* — Триодь цветная, Москва, Печатный двор (печ. Кондратий Иванов), 13.VIII.1621. РГБ НИОРК, 2°, 4-й экз., инв. №8262 (лл. 29-40, 237-248, II 295-306, всего 34,5 листов).
- ТрЦ1630* — Триодь цветная, Москва, Печатный двор, 23.I.1630. РГБ НИОРК, 2°, 3-й экз., инв. №3481 (лл. 29-40, 237-248, 564-575, всего 34,5 листов).

- ТрЦ1635 — Триодь цветная, Москва, Печатный двор, 1635. РГАДА БМСТ/СПК 1812, 2° (лл. 2-11, 312-321, 578-587, всего 30 листов).
- ТрЦ1648 — Триодь цветная, Москва, Печатный двор, 1648. РГАДА БМСТ/СПК 1823, 2° (лл. 2-10, 289-298, 522-530, всего 28 листов).
- Устав (Око церковное), Москва, А.Н. Радишевский, 25.IV.1610. Ч.1 и Ч.2. РГБ НИОРК, 2°, 3-й экз., инв. №2377.

ГРАММАТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

- ГЗ — Лаврентий Зизаний. *Граммати́ка словѣнска съвърше́ннѧ ѿскѹтка ѡ семѣи члѣстѣи слова, ѿ ѿны • нѹ ѿны*; Вильно, типография братства Св. Духа, 12.II.1596 г. — Цит. по изданию: Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого. Сост., подг. текста, научный комментарий и указатели Е. А. Кузьминовой; предисловие Е. А. Кузьминовой, М. Л. Ремневой, Москва: Изд-во МГУ, 2000.
- Син734 — Анонимная грамматика, примерно конец 1620 — начало 1630-х гг. ГИМ, Синодальное собр., №734, 4°, лл. 1-102.
- Г1648 — Грамматика, Москва, Печатный двор, 1648 г. — Цит. по изданию: Грамматика 1648 г. Предисл., научн. коммент., подг. текста и сост. указателей Е. А. Кузьминовой. Москва: МАКС Пресс, 2007.
- Приходно-расходная книга МПД (7)130 г. (1622–1623 гг.). РГАДА, ф. 1182, оп. 1, д. 3.

ЛИТЕРАТУРА

- Берков, П. Н. (1935), *Несколько замечаний о деятельности Ивана Федорова и его предшественников*, [в:] Иван Федоров – первопечатник. М.-Л.: АН СССР, 95-117.
- Вознесенский, А. В. (2010), *К истории славянской печатной Псалтири. Московская традиция XVI – XVII веков. Простая Псалтирь*, Москва — Санкт-Петербург: Альянс-Архео.
- Алипий (Гаманович), иеромонах (1991), *Грамматика церковно-славянского языка*, Москва: Художественная литература.
- Грамматический сборник (2002), *Грамматический сборник 1620-х гг.* Издание и исследование Е. А. Кузьминовой. AION-SLAVISTICA. Annali dell’Istituto Univesitario Orientale di Napoli. Dipartimento di studi dell’Europa orientale. Sezione SLAVISTICA. Quaderno № 1.
- Зализняк, А. А. (1990), «*Мерило праведное*» XIV века как акцентологический источник, München (Slavistische Beiträge. Band 266).
- Запольская, Н. Н. (2010), *Неизвестная грамматика церковнославянского языка XVII в.*, [в:] Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij. Napoli, 267-282.
- Зернова, А. С. (1928), *Памятник нижегородской печати 1613 года*, [в:] Сборник публичной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. [Вып.] 1, Москва, 57-98.
- Зернова А. С. (1958), *Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв. Сводный каталог*. Москва.

- Казанский, П. (1848) *Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете*, [в:] Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. №8. I. Исследования. Москва, 1-26.
- Калайдович, К. Ф. (1824), *Алфавит, как которая речь говорити, или писати*, [в:] Иоанн, екзарх Болгарский: Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий. Москва, 198–207.
- Киселев, Н. П. (1960), *О московском книгопечатании XVII века*, [в:] Книга: исследования и материалы, Сб. 2., Москва, 138-139.
- Колесов, В. В. (1962а), *[ѡ] (о закрытое) в древненовгородском говоре*, [в:] Исследования по грамматике русского языка. Т. 3. Ленинград, 149-161.
- Колесов, В. В. (1962б), *Эволюция фонемы [ѡ] в русских северо-западных говорах*, [в:] Научные доклады высшей школы. Филологические науки, № 3, 94-104.
- Крылов, Г., протоиерей (2012), *Книжная права патриарха Гермогена*, [в:] Журнал Московской патриархии. № 11, 38-43.
- Кузьминова, Е. А. (2001), *Антистих*, [в:] Православная энциклопедия. Т. II. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 549-550. Электронный ресурс. URL: <http://www.pravenc.ru/text/115812.html>.
- Кузьминова, Е. А. (2007), *Предисловие. Научный комментарий*, [в:] Грамматика 1648 г. Предисл., науч. коммент., подг. текста и сост. указателей Е. А. Кузьминовой. Москва: МАКС Пресс, 3-5, 495-612.
- Кусмауль, С. М. (2013), *Нормализация употребления дублетных букв по принципу антистиха в процессе книжной sprawy середины XVII в.*, [в:] Русский язык в научном освещении. № 1 (25), 223-243.
- Кусмауль, С. М. (2014), *Книжная справа 1640-х гг.*, [в:] Slověne=Словѣне. International Journal of Slavic Studies. Vol. 3. №1, 72-101.
- Макарий (Булгаков), митрополит (1882), *История русской Церкви*. Т.11, Санкт-Петербург.
- Немировский, Е. (1964), *Возникновение книгопечатания в Москве. Иван Федоров*, Москва: Книга.
- Немировский, Е. Л. (1984), *Анисим Михайлов Радишевский (О первопечатниках-просветителях)*, [в:] Русская речь, 1984. №1, 79-87.
- Николаевский, П. Ф., протоиерей (1890), *Московский Печатный Двор при патриархе Никоне*, [в:] Христианское чтение. Ч. 1, № 1-2, 114-141; Ч. 2, № 9-10, 434-467.
- Опарина, Т. А. (1998), *Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии*, Санкт-Петербург.
- Плетнева, А. А./Кравецкий, А. Г. (2012), *Церковнославянский язык: Учеб. изд. 5-е изд., стереот.*, Москва: АСТ-ПРЕСС КНИГА.
- Плетнева, А. А. (2001), *Антистих*, [в:] Православная энциклопедия. Т. II, Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 551-552. Электронный ресурс. URL: <http://www.pravenc.ru/text/115812.html>
- Поздеева, И. В./Пушков, В. П./Дадыкин, А. В. (2001), *Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры. 1618-1652 гг.: От восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона: Исследования и публикации*. Москва: Издательство объединения «Мосгосархив».

- Покровский, А. А. (1913), *Печатный Московский двор в первой половине XVII в.*, Москва.
- Поспелов, С. (1865), *Преподобный Дионисий, архимандрит Троицкого Сергиева монастыря*, [в:] Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения (ЧОЛДП). Кн. 2, Москва, 24-68.
- Сводный каталог (1984), *Сводный каталог и описание старопечатных изданий кирилловского и глаголического шрифтов: Описание старопечатных изданий кирилловского шрифта*. Вып. 19. Типография Никифора Тарасиева и Невежи Тимофеева. Сост. Ю. А. Лабынцев, Москва, 28-32.
- Сигорский, А. (1939), *Первопечатная нижегородская книга*, [в:] Горьковская область., № 6, Горький, 99-101.
- Скворцов, Д. (1890а), *Инок-справщик Арсений Глухой (Читано в заседании Тверской Ученой Архивной комиссии 5 мая 1890 года)*, Тверь. (Перепечатано из Тверских епархиальных ведомостей, 1890, №2)
- Скворцов, Д. (1890б), *Дионисий Зобнинский, архимандрит Троице-Сергиева монастыря (ныне лавры)*, [в:] Тверские епархиальные ведомости. 1889, №№ 20-22, 1890, №№ 1-5.
- Словарь (1988), *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2* (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1. А – К, Ленинград: «Наука».
- Словарь (1989), *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2* (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2. Л – Я, Ленинград: «Наука».
- Словарь (1992), *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3* (XVII в.). Ч. 1. А – З, Санкт-Петербург: РАН, Институт русской литературы (Пушкинский Дом).
- Словарь (1993), *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3* (XVII в.). Ч. 2. И – О, Санкт-Петербург: РАН, Институт русской литературы (Пушкинский Дом).
- Словарь (1998), *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3* (XVII в.). Ч. 3. П – С, Санкт-Петербург: РАН, Институт русской литературы (Пушкинский Дом).
- Словарь (2004), *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3* (XVII в.). Ч. 4. Т – Я. Дополнения, Санкт-Петербург: РАН, Институт русской литературы (Пушкинский Дом).
- Соколов, Д. Д. (1907), *Справочная книжка по церковно-славянскому правописанию*, Санкт-Петербург.
- Тугай, Е. В. (1983), *К вопросу об эволюции двух фонем «типа о» в XVI в.*, [в:] Филологические науки. №2. М., 1983. – С. 62–68.
- Успенский, Б. А. (2002), *История русского литературного языка (XI-XVII вв.)*, Москва: Аспект Пресс.
- Филарет (Гумилевский) (1859), *Обзор русской духовной литературы: 862 – 1720 гг.* Кн.1., №198 (Арсений Глухой), Харьков, 308-309.
- Филарет (Гумилевский), митрополит (1888), *История русской Церкви*. Ч. 4. 5-е изд., Москва.
- Хан Чжи Хен (2009), *Принцип антистиха в Геннадиевской и Острожской Библии*, [в:] Вопросы истории и этимологии славянских языков: Международный научный симпозиум «Славянские языки и культуры в современном мире», 24-26 марта 2009 г., Москва, 178.

- Хрымова, М. Б. (1994), *Фонемы [o] и [ó] и их орфографическая передача в рукописях XVII в.*, [в:] Динамика русского слова: Межвузовский сборник статей к 60-летию проф. В. В. Колесова. Санкт-Петербург, 34-38.
- Ягич, И. В. (1895), *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*. (Исследования по русскому языку), 1885-1895. Т. 1, , отд. вып., Санкт-Петербург.
- Horbatsch, Olexa (1964), *Die vier Ausgaben der kirchenslavischen Grammatik von M. Smotryc'kyj*, Wiesbaden.

The evolution of principles of using the letter w (omega) in the second half of the 16th century – the first half of the 17th century

The author of the article writes about the observed consistent changes of the principles concerning the usage of the letter *w* in printed texts. In the first Russian editions the letter *w* functioned as a counterpart of the letter *O*, at the beginning of the 17th century by means of this letter the beginning of the word started to be marked. In the twenties and thirties of the 17th century the letter *w* was used regularly in the endings of plural forms as well as on the principle of anti-verse to differentiate morphemes and form homonymical forms in the middle of the 17th century.

Keywords: first Russian editions of the printed texts, changes of the principles of spelling, homonymous forms

МАРИЯ ДАВЫДЕНКОВА
Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет
(Москва, Россия)

Написание приставок на *з/с* в церковнославянской и русской дореформенной орфографической традиции

1. Задачи исследования

Причины, побудившие нас предпринять данное исследование, связаны с актуальными задачами практической лексикографии. В процессе работы над Словарем богослужебного языка Русской Православной Церкви авторскому коллективу пришлось встретиться с орфографической вариативностью источников, касающейся написания в церковнославянских текстах приставок *без-*, *воз-*, *из-*, *низ-*, *раз-* и *чрез-* перед глухими согласными. Поскольку в Словаре подобная вариативность крайне нежелательна, встал вопрос о необходимости выработки единого принципа написания слов с данными приставками, основанного на отечественной грамматической традиции. В статье старославянские и ранние церковнославянские фрагменты приводятся славянизированным шрифтом в соответствии с написанием источников, а поздние церковнославянские — в упрощенной графике курсивом.

2. Написание приставок на *з/с* в различные исторические эпохи

2.1. Древнейшие памятники

История частного вопроса о приставках оказалась тесно связана с основной тенденцией славянской, а затем и русской орфографии — движением от фонетического принципа к морфологическому. В старославянском языке приставки *без*, *въз*, *из*, *раз*, а также сходные с ними предлоги оканчивались на этимологический звук [z], после

которого не следовало редуцированного гласного. Этим они противопоставлены остальным приставкам и предлогам и поэтому называются «безъеровыми». Согласный [з], если он оказывался перед глухим согласным, ассимилируется, изменялся в [с]. Поскольку старославянская орфография была фонетической, это оглушение отражалось и на письме: *исходити, расточити, бесплътнъ* (см.: Хабургаев 1974, 102-103) Перед зубными [з], [с], [ж’], [ш’] или [ч’] последний согласный приставки мог подвергаться дальнейшей ассимиляции по месту образования, что также отразилось в древнейших письменных памятниках, см.: Хабургаев 1974: 103; Селищев 2006: 288; Мальцева 1999: 109.

Позиционные изменения фонемного состава морфем в словоформах последовательно передавались на письме: [...] *изѣсти*, но *испити*, *ишезноути*, *иждити*, а не *изпити*, *изчезноути*, *изжити*; *бесоуда*, а не *безсоуда*... Встречающиеся иногда в древнейших текстах, например в Остромировом Евангелии, написания *изъцркве* свидетельствуют о вставке «неорганического» [ъ] в предлоге, а не об отсутствии передачи оглушения [Осипов 2010: 68].

2.2. Тексты XIII-XV веков

После падения редуцированных в орфографии намечается тенденция к морфологизации. В связи с этим на письме

отражено появление долгих [...] согласных на стыке приставок и предлогов с консонантным началом следующей морфемы, нехарактерных для эпохи открытого слога: *рассоудити*, *беззловык* [Осипов 2010: 87].

В дальнейшем это сопровождается появлением буквы ъ после исконно безъеровых приставок и предлогов [Осипов 2010: 97]. Следующий этап — написание буквы з (с вставным ъ) перед глухим согласным, что Б. И. Осипов объясняет «переходом от фонетического написания согласной буквы в них к морфологическому: *безъчестье*, *безъ прерѣканья*, *безъ смущенья*, отмечая при этом параллельное сохранений «старых фонетических написаний» [Осипов 2010: 100].

2.3. Старопечатные издания

В старопечатных изданиях XVI-XVII вв. морфологическое написание касается в основном безъерových предлогов (*изсонмица*), «хотя в приставках оглушение обычно передано: *вскочивъ, растерзавше*» [Осипов 2010: 153].

2.4. Практика написания в XVIII веке

XVIII век является переходным периодом: практическое написание колеблется между живым произношением, церковнославянской традицией и новой нормой, построенной на единстве правописания морфемы. Характерно в этом отношении замечание А. П. Сумарокова, который пишет, что М. В. Ломоносов у предлогов «никогда не искал корня и превращал литеру *з* в *с*, привнося таким образом порчу в язык» [Сумароков 1787: 13-14]. Из этой цитаты видно, что для Сумарокова морфологический принцип, основанный на «искании корня», является само собой разумеющимся, а фонетическое написание, восходящее к глубокой древности, воспринимается как «порча языка».

3. Нормирование правописания в XVIII-XX веков

3.1. Нормы XVIII века

Правописание начинает регулироваться грамматиками, поэтому интересно ознакомиться с правилами, которые они предписывают в отношении рассматриваемых приставок. Правила эти относятся в первую очередь к русскому гражданскому письму, так как орфография церковнославянских текстов считалась устойчивой. Впрочем, примерно до середины XIX в. церковнославянский язык воспринимался как стилистическая разновидность русского (что видно, скажем, из издаваемых в этот период общих для обоих языков словарей), и орфографические правила для того и другого языка вполне могли считаться едиными. В грамматиках XVIII в. нормы написания приставок на *з/с* четко не сформулированы. Например, в предисловии к Словарю Академии Российской прямо говорится об отсутствии определенных правил:

Часто [...] з употребляют вместо с и с вместо з и проч. [...] Академия почла за нужное следовать в Словаре своем правописанию книг церковных, пока сей же самый труд откроет ей довольные способы к утверждению единожды навсегда правил правописания [Словарь Академии 1789: XIII].

Насколько последовательны в этом отношении сами «книги церковные», т.е. церковнославянский корпус источников, будет видно из дальнейшего.

3.2. Школьные грамматики конца XVIII века и 1-й половины XIX века

Указания школьных грамматик этого периода носят скорее рекомендательный характер. В широко известной в конце XVIII столетия «Российской грамматике» А. А. Барсова по поводу оглушения и озвончения согласных сказано следующее:

Сей перемене особливо подвержена буква з в называемых так частицах (в современной терминологии — приставках — М.Д.). *без, воз, из, раз, роз*, когда после них в сложном слове следует согласная твердая (в современной терминологии — глухая — М. Д.), ибо тогда з переменяется в с, которое по большей части и на письме изображаемо быть должно [Барсов 1981: 83-84].

В неоднократно переиздаваемых грамматиках Н. И Греча — самом авторитетном школьном учебнике русского языка первой половины XIX в. — предлагается следующая схема: в приставках *воз-, из-, раз-, низ-* перед *к, т, п, х, ч, ш* буква з «превращается в твердый с, [...] перед твердыми *с, ц, щ* сия буква [с] не применяется» [Греч 1851: 262]. Приставка *без-* не включена в этот список, т.к. в ней, по-видимому, считалось необходимым всегда сохранять з. В грамматике это не оговаривается, но практика написания свидетельствует именно о таком понимании вопроса. Возможно, следовало писать з в приставке *без-* для максимального различения ее на письме от слова *бѣсъ*.

3.3. Выработка академических правил во второй половине XIX века

В этот период появляется более упорядоченная академическая орфография, разработанная академиком Я. К. Гротом. В его много-

кратно переиздаваемых пособиях по правописанию сформулировано следующее правило:

относительно исчисленных предлогов на *з* издревле допущено исключение, которое отчасти соблюдается и нынче: в слитном употреблении их перед безголосными *к х п т ф*, перед шипящими *ч ш щ* и перед *ц* пишут по произношению: *вос, ис, нис, рас* [...] Только перед *с* всегда удерживается *з* [Грот 1912: 47].

Правописание максимально упорядочено, но морфологический принцип полностью не соблюдается, т.к. в большинстве случаев по традиции продолжает писаться *с*. Такие нормы были общеупотребительными на протяжении второй половины XIX и в начале XX века вплоть до орфографической реформы 1918 года.

3.4. Орфографические дискуссии конца XIX — начала XX века

Дискуссии о подготовке к реформе орфографии начались еще на рубеже XIX и XX веков (см.: Григорьева 2004: 44). В 1900-х годах оформились две главные точки зрения. Первая господствовала в орфографической комиссии при Московском университете под председательством Р. Ф. Брандта. В решениях комиссии отстаивается строго морфологический принцип в правописании: «приставки *воз-, низ-* и *раз-*, как и приставки *без-, чрез-* (*через-*) никогда не меняют *з* на *с*» [Доклад 1901: 42]. Противоположное мнение разделяла комиссия Казанского педагогического общества: «приставки *воз-, низ-, из-, раз-, без-, чрез-* писать по фонетическому принципу» [Будде 1904: 15]. В 1912 г. в качестве итога предшествующих дискуссий были приняты «Постановления Орфографической комиссии», в которых касательно приставок на *з/с* была принята точка зрения Казанского педагогического общества:

Подкомиссия, имея в виду устранение противоречий, признала правильным написание *с* во всех указанных приставках перед всеми глухими согласными, например: *восприятие, рассудить, бесполезно, рассада, чересполосный* и т.д. [Постановления 1912: 10].

Так появилось ныне принятое в русском языке написание данных приставок. Напомним, что все вышесказанное относится к гражданскому письму и не проливает свет на нормы поздней церковнославянской орфографии, которые, по-видимому, ничем не регулировались. Пособия, появившиеся в конце XX в., воспроизводят «готовов-

ские» правила правописания. И современный читатель знаком с церковнославянской и дореволюционной гражданской орфографией именно в этом варианте, см.: Гаманович 1991: 32, 147; Асмус 1999: 21, который может показаться восходящим к глубокой древности и потому незыблемым.

4. Анализ фактического материала Церковнославянского подкорпуса Национального корпуса русского языка

4.1. Методы поиска материала

Между тем анализ правописания церковнославянских текстов, проведенный по Национальному корпусу русского языка (Национальный Корпус 2015), дает несколько иную картину. Пользуясь возможностями сплошного поиска по оцифрованным источникам, которые предоставляет данный ресурс, мы получили конкретные данные, касающиеся правописания «безъеровых» приставок перед глухими согласными, как в зависимости от конкретной приставки, так и в зависимости от первой буквы корня.

При формировании запроса указывалось начало слова: одна из приставок, оканчивающаяся на *з* или на *с*, и глухая согласная после нее, например *безк-*. В запросы были включены приставки *без-*, *воз-*, *вз-*, *из-*, *низ-*, *раз-*, *чрез-*, каждая – дважды: с исходом на *з* и на *с*. В качестве начальных согласных корня брались: *к, н, с, т, х, ц, ч, ш, щ*, т.е. 9 букв. Слова с корнями, начинающимися на *ф*, также запрашивались, но поиск показал отсутствие таких слов, поэтому при подсчетах они не упоминаются. Поиск по Корпусу в общей сложности дал более 70000 вхождений, т. е. примеров на слова с указанными параметрами. Поскольку все эти примеры подсчитывались автоматически, в их число попало некоторое количество слов без приставок, корень которых начинается со сходного сочетания букв, например, *воскъ, искати, расти*, а также небольшое количество слов с приставкой *в-* (*во-*). Однако эти случаи не настолько многочисленны, чтобы давать серьезную погрешность. Поэтому мы включаем эти примеры в общую статистику, делая при этом соответствующее примечание.

4.2. В зависимости от вида приставки

Исходя из данного параметра, примеры группируются следующим образом.

Таблица 1.

Приставка	з	с	Примечание
<i>без-</i>	6842	66	
<i>воз-</i>	4471	17117	Есть слова с приставкой <i>во-</i> , с корнем <i>воск-</i>
<i>вз-</i>	0	1028	Есть слова с приставкой <i>в-</i>
<i>из-</i>	1518	32492	Есть имя собственное <i>Иссааръ</i> , слова с корнем <i>иск-</i>
<i>низ-</i>	771	36	
<i>раз-</i>	2150	4090	Есть слова с корнем <i>раст-</i>
<i>чрез-</i>	2	0	
Итого	15754	54829	

Из приведенной таблицы видно, что преимущественным является написание приставок через *с* (54829 примеров). Написания с *з*, если не считать приставок-исключений, встречаются в Прологе, Добротолюбии, но есть и в Минеях (большинство – в службах новым святым), и в Елизаветинской Библии. Исключение составляют приставки *без-*, *низ-* и *чрез-*, в которых, наоборот, преобладает написание с *з*. Приставка *без-* в подавляющем большинстве случаев (6842) сохраняет *з*, что согласуется с предписаниями дореформенных грамматик. Все написания ее с *с* (66 случаев) зафиксированы в Прологе — источнике, не подвергнувшемся в позднее время последовательному редактированию и сохраняющем и в печатных изданиях XVIII-XIX вв. черты орфографической и грамматической неустойчивости.

Приставка *низ-* изначально не была «безъеровой», этимологически — это имя существительное, в результате транспозиции ставшее предлогом и приставкой (см.: Фасмер, 2015, /Н/НИ/8427-NIZ). Поэтому в древнейших памятниках данная приставка имела **ъ**, и на письме не отражалась ассимиляция по глухости ее конечного согласного. Еще в грамматиках XVIII в. приставка *низ-* не входит в общий перечень приставок, подвергающихся оглушению. Лишь

начиная с пособий Греча она становится в общий ряд с другими приставками на *з/с*.

С приставкой *чрез-* зафиксированы всего 2 примера, в обоих пишется *з*, что можно объяснить последующим началом корня с *с*: *чрезсловесный* и *чрезсловесно*.

Таким образом, анализируя полученные данные церковнославянского корпуса, мы можем вывести следующую закономерность: в церковнославянских текстах перед корнями, начинающимися глухим согласным, в приставках *воз-*, *вз-*, *из-*, *раз-* преимущественно пишется *с* (54727 вхождений против 8139 с *з*), а в приставках *без-* и *низ-* в основном пишется *з* (7613 вхождений против 102 с *с*). Приставка *чрез-* не является показательной, так как не найдены случаи ее написания перед каким-либо согласным, кроме *с*.

4.3. В зависимости от первой буквы корня

От начала корня написание *з* или *с* в приставке зависит следующим образом (см. таблицу). Для большинства корней на глухой согласный более частотным является написание предшествующих приставок с *с* (54936 случаев против 15765 обратных), но есть исключения.

Таблица 2.

Первая буква	<i>з</i>	<i>с</i>	Примечание
<i>к</i>	443	5593	Есть формы слов <i>воскъ</i> и <i>искати</i>
<i>п</i>	2522	22391	
<i>с</i>	9960	14	Есть имя собственное <i>Иссааръ</i>
<i>т</i>	114	16704	Есть слова с приставкой <i>во-</i> ; с корнем <i>раст-</i>
<i>х</i>	136	6085	
<i>ц</i>	96	3656	С буквой <i>с</i> — только <i>исц-</i>
<i>ч</i>	1183	479	
<i>ш</i>	1308	14	
<i>щ</i>	3	0	
Итого	15765	54936	

Как и следовало ожидать, *з* пишется перед корнями, начинающимися на *с* (9960 случаев из 9974), но фактически к исключениям относятся и корни на шипящие *ч, ш, щ* (2494 примера с *з* и 493 примера с *с*). Случай начала корня на *ц* следует оговорить особо. Подавляющее большинство примеров дает гнездо *исцѣлити*, и эти слова почти всегда пишутся с приставкой *ис-* (3656 случаев), а другие лексемы с корнем, начинающимся на *ц*, имеют приставки на *з*, т.е. представляют собой исключения. Но на эти 12 лексем нашлось всего 96 примеров, т.е. почти в 40 раз меньше, чем производных от слова *исцѣлити*. Поэтому рассматривать вопрос о частотности здесь можно с разных точек зрения: по количеству примеров и по количеству лексем. В зависимости от этого следует формулировать и некие рекомендации по правописанию слов с корнями на *ц*.

Таким образом, если на основании частотности употребления в церковнославянских источниках выводить закономерность написания *з* и *с* в приставках в зависимости от первого согласного корня, она будет несколько отличаться от правил русской дореформенной орфографии. Скорее она будет похожа на предписания цитированных выше грамматик конца XVIII — начала XIX в.: перед корнями, начинающимися на согласные *к, п, т, х, ц*, на конце приставок пишется *с*, а перед корнями, начинающимися с *с, ч, ш, щ*, пишется *з*.

5. Опыт предшествующих словарей

Поскольку практической целью данного исследования является выработка принципа расположения слов в словаре церковнославянского языка, можно посмотреть, как данный вопрос был решен при составлении подобных словарей в прошлом.

5.1. Словари старославянского и древнерусского языка

В старославянских и древнерусских словарях, см.: Срезневский 1989; Аванесов 1991; Словарь русского языка 2008; Цейтлин 1994, преобладает фонетический принцип, соответствующий данным старославянских и ранних древнерусских рукописей, а также и более поздних, отражавших факты некнижного языка. То есть все слова с «безъеровыми» приставками даны в варианте с *с*, а для соответствующих слов с *з* сделаны отсылочные статьи.

5.2. Словари церковнославянского языка

Собственно церковнославянские словари отражают схему, довольно близкую к полученной нами на основании фактических данных. Среди словарей XIX в. заслуживает внимания рукописный «Словарь речений из богослужебных книг» прот. А. И. Невоструева [Невоструев 2015], написанный в 40-е-70-е годы. Современное продолжающееся издание этого словаря позволяет сделать некоторые выводы об орфографических предпочтениях автора, в том числе и в отношении интересующих нас приставок. Невоструев на практике реализует следующий орфографический принцип. Приставка *без-* пишется только через *з*. В остальных приставках перед глухими согласными *к, п, т, х, ц* пишется *с*, а перед *с* пишется *з* (кроме слова *иссыхаю*). Орфографические колебания присутствуют только перед *ч*.

«Полный церковнославянский словарь» прот. Г. М. Дьяченко [Дьяченко 2001], по интересующему нас вопросу, к сожалению, может дать мало достоверной информации. Это связано с тем, что он не является в строгом смысле церковнославянским словарем, т. к. в него включено большое количество старославянской и древнерусской лексики.

В церковнославяно-болгарском словаре архим. Атанасия (Бончева) [Бончев 2002] в основном прослеживается традиционно-орфографический принцип: везде в приставках пишется *с*, кроме корней на *с* и приставки *без-*, а на обратные случаи даются отсылки. Но при этом слова с корнями на шипящие и *ц* пишутся неупорядоченно, отсылочные статьи отсутствуют.

6. Результаты исследования

Возвращаясь к первоначальной цели нашего исследования, связанной с задачами лексикографического порядка, мы можем сделать следующие выводы. Реальное правописание церковнославянских слов с приставками на *з/с* перед глухими согласными не всегда совпадает с предписанием существующих грамматик, что отчасти отражается и в прежних словарях церковнославянского языка. Поэтому для упорядочения правописания заголовочных слов во вновь создаваемом словаре, необходимого для облегчения поиска, следует сформулировать понятные принципы правописания слов с упомянутыми приставками. Желательно, чтобы эти принципы были основаны не на теоретических предписаниях устаревших грамматик (особенно с уче-

том того, что они регулировали не церковнославянскую, а русскую орфографию), а на реальной частотности тех или иных написаний. Для тех конкретных случаев, которые не подойдут под данные правила, найдется место в качестве орфографических вариантов лексем, подтвержденных иллюстративным материалом статей.

ЛИТЕРАТУРА

- Аванесов, Р. И. (ред.) (1991), *Словарь древнерусского языка XI-XIV вв.*, Москва, вып. 1-4 (1988-1991).
- Асмус, В. В., прот. (1999), *Краткое пособие по старой орфографии русского языка*, Москва.
- Барсов, А. А. (1981), *Российская грамматика А. А. Барсова*, Москва: МГУ.
- Бончев, Атанаси, архим. (2002), *Речник на църковнославянския език*. Т. 1. София.
- Будде, Е. Ф. (1904), *Очерк истории возникновения, развития и деятельности комиссии, образованной Казанским Педагогическим обществом*, [в:] Труды и протоколы Педагогического общества, состоящего при Казанском университете, Казань, 1-16.
- Гаманович, Алипий, иером. (1991), *Грамматика церковно-славянского языка*, Москва.
- Греч, Н. И. (1851), *Учебная русская грамматика (для учащихся)*, Ч. 4. Правописание, Санкт-Петербург.
- Григорьева, Т. М. (2004), *Три века русской орфографии*, Москва: Эллис.
- Грот, Я. К. (1912), *Русское правописание*, Санкт-Петербург.
- Доклад (1901), *Доклад Педагогического общества, состоящего при Московском университете, по вопросу упрощения русской орфографии*, [в:] Вопросы воспитания и обучения: Труды Педагогического общества, состоящего при Московском университете. Вып. 1. М.
- Дьяченко, Г. М., прот. (2001), *Полный церковнославянский словарь*, Москва.
- Мальцева, Р. И. (1999), *Предлоги в старославянском и древнерусском языках: семантическая и функциональная эволюция*, Краснодар.
- Национальный Корпус (2015), *Национальный корпус русского языка. Церковно-славянский корпус*. Доступен в Интернете по адресу: <http://ruscorpora.ru/search-orthlib.html> [Режим доступа: 28.10. 2015]
- Невоструев, А. И., прот. (2015), *Словарь речений из богослужебных книг*. URL: http://pstgu.ru/faculties/philological/science/slov_Nevostri/ [Режим доступа: 28.10. 2015]
- Осипов, Б. И. (2010), *Судьбы русского письма: история русской графики, орфографии и пунктуации*, Москва — Омск.
- Постановления (1912), *Постановления Орфографической подкомиссии*, Петроград.
- Селищев, А. М. (2006), *Старославянский язык*, Москва.
- Словарь Академии (1789), *Словарь Академии Российской*, Ч.1. Санкт-Петербург.
- Словарь русского языка (2008) *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, вып. 1-28, Москва, 1975-2008.
- Срезневский, И. И. (1989), *Словарь древнерусского языка*. Т. 1-3. Москва: Книга.

- Сумароков, А. П. (1787), *О правописании*, [в:] Полное собрание сочинений в 10 т. Т. 10. Москва.
- Фасмер, М. (2015), *Этимологический словарь русского языка*, [в:] <http://vasmer.slovaronline.com> [Режим доступа: 23.10.2015]
- Хабургаев, Г. А. (1974), *Старославянский язык*, Москва.
- Цейтлин, Р. М. (ред.) (1994), *Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков)*. Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой, Москва.

Writing of the prefixes ending in z/s in Church Slavonic and the pre-reform Russian traditions

The task of the article is to determine the causes of variability in spelling of prefixes ending in z/s in Church Slavonic texts and the development of appropriate rules of spelling of these prefixes for work on a dictionary of Church Slavonic language. The article explores the tradition of writing from the most ancient written records till the reforms of the 20th century, as well as pre-reform Russian grammar references on this issue. The research is conducted by the methods of corpus linguistics on the material of the Russian National Corpus. In conclusion spelling principles are suggested, based on the available frequency of spellings, which could be recommended in practical lexicography.

Keywords: Church Slavonic, historical lexicography, prefixes, spelling variation, corpus linguistics

Гимнография:
поэтика, стилистика, этимология

СВЯЦ, ФЕДОР ЛЮДОГОВСКИЙ
Институт славяноведения РАН
(Москва, Россия)

Цитирование хайретизмов Великого акафиста в хайретизмах поздних акафистов Богородице

0. Введение

Летом 2015 года увидела свет монография «Структура и поэтика церковнославянских акафистов» [Людоговский 2015]. Эта книга, по сути дела, представляет собой введение в акафистологию (термин И. П. Давыдова: Давыдов 2004): в ней затрагивается широкий круг тем, однако для большинства этих тем дается лишь общий обзор, зачастую базирующийся на довольно случайном материале. Полагаем, что на начальном этапе исследования такого рода особенности методики были неизбежны. Однако теперь настало время переходить к следующему этапу изучения акафистов — к разработке более узкой проблематики на вполне конкретном и репрезентативном материале.

Специфика жанра акафиста во многом, если не во всем, определяется структурой текстов этого жанра. Соответственно, важным направлением акафистологии должно стать изучение этой структуры, тех факторов, которые обеспечивают ее стабильность во времени и в пространстве, а также тех микротекстов, которые представляют собой ее элементы.

К числу таких микротекстов относятся прежде всего акафистные строфы (кондаки и икосы) и их составляющие: повествовательные части строф, хайретизмы, икосный и кондачный рефрены. Сюда же можно причислить фразы, образующие акrostих (при наличии текстового акrostиха в акафисте), строфические ключи (элементы славянского псевдотекстового акrostиха), дистих (в некоторых греческих акафистах), молитвы (в церковнославянских акафистах) и др.

Хайретизм — наиболее узнаваемый и характерный компонент акафиста. Именно хайретизмы (а также рефрен — микротекст, по структуре близкий к хайретизмам) определяют специфику икосов в сравнении с кондаками; в свою очередь, икосы составляют характерную особенность акафиста в сравнении, например, с древним многострофным кондаком.

Таким образом, изучение хайретизмов должно быть одним из первых и важных направлений в исследовании акафистных микротекстов. Данная статья открывает серию публикаций, посвященных хайретизмам церковнославянских акафистов.

0.1. Цели исследования

Настоящая статья имеет целью показать взаимосвязь между первым акафистом Богородице (и первым акафистом вообще) — Великим акафистом — и более поздними акафистами Богородице путем сопоставительного анализа их хайретизмов и икосных рефренов. Мы намеренно не говорим о влиянии: хотя все анализируемые нами акафисты Богородицы были написаны после Великого акафиста, однако *post hoc, non est propter hoc*. В самом деле, между первым Акафистом и большинством рассматриваемых нами текстов лежит по меньшей мере двенадцать (если не пятнадцать — см. Petlomaа 2001, 113-114) веков — и за это время были созданы те тексты общественного богослужения, которые используются и по сию пору; и эти тексты — службы Октоиха, Триоди, Минеи и др. — могли оказать на акафисты не меньшее влияние, нежели Великий акафист. С другой стороны, все тексты этого жанра (и Великий акафист здесь не является исключением) испытывали и испытывают влияние Священного Писания: Псалтири, первой главы Евангелия от Луки, содержащей сцену Благовещения, и прочих книг Ветхого и Нового Завета. Тем не менее, мы постарались выявить все сближения и сходства между хайретизмами и рефреном Великого акафиста и хайретизмами и рефренами прочих акафистов Богородице.

Полученные данные потребовали обработки и интерпретации. Нам показалось логичным расклассифицировать хайретизмы, обнаружившие сходство с хайретизмами Великого акафиста, по двум основаниям: 1) по степени буквальности воспроизведения (иногда хайретизмы Великого акафиста цитируются без каких бы то ни было изменений, но чаще подвергаются разного рода модификациям), 2) по степени сохранения хайретизмами своей позиции в структуре

акафиста. Два этих основания определили план этой статьи: она (помимо введения и заключения) состоит из двух параграфов, представляющих обозначенные выше классификации хайретизмов.

В качестве материала для исследования нами был выбран четырехтомный акафистник, изданный в Минске в 2007 году [Акафистник 2007]. Выбор этого издания объясняется тем простым фактом, что на сегодняшний день это, насколько нам известно, наиболее крупное собрание акафистов: четыре тома объединяют порядка 200 текстов, которые, как мы предполагали (в ходе обработки материала выяснилось, что наше предположение было не вполне верным), обладают высокой степенью единообразия в плане редактур, грамматики, орфографии и т. д.

Для данной статьи (и для еще одной-двух последующих статей) были привлечены вошедшие в состав четырехтомника акафисты Богородице. (В дальнейшем мы планируем охватить также акафисты ангелам и святым — т. е. почти все тексты сборника.) Общее число проанализированных акафистов (включая Великий акафист) — 60 текстов. Все эти 60 акафистов содержат хайретизмы, начинающиеся с формы *радуйся*; соответственно, акафист Сретению был исключен нами из рассмотрения, так как, во-первых, его хайретизмы и рефрен начинаются с формы *гряди*, порождающей иные синтаксические конструкции хайретизмов в сравнении с *радуйся*-акафистами, и, во-вторых, данный акафист обращен не только к Богородице, но и к Спасителю, что в значительной степени противопоставляет его прочим акафистам Богородице.

Поясним наиболее важные термины, которые будут использоваться в статье. Начальную часть хайретизмов и рефренов, общую для всех рассматриваемых нами акафистов — словоформу *радуйся*, — будем именовать инициалью хайретизмов. При цитировании хайретизмов и рефренов инициаль, как тривиальная часть любого подобного микротекста, будет опускаться — т. е., к примеру, говоря о первом хайретизме первого икоса Великого акафиста, мы будем цитировать его следующим образом: *Еюже радость возсияет*, а не *Радуйся, Еюже радость возсияет*. Ту часть хайретизмов, которая расположена правее инициали, мы будем называть основной частью хайретизма. Совокупность хайретизмов, присутствующих в икосе (без рефрена!), мы будем именовать блоком хайретизмов. Часть икоса, предшествующую блоку хайретизмов, назовем повествовательно частью икоса. Остальные термины при необходимости будут вводиться по ходу изложения.

Поскольку далее нам придется многократно ссылаться упомянутые выше 60 акафистов Богородице, дадим им краткие обозначения: 1) Акафист Пресвятой Богородице (Великий акафист) — **ВА**; 2) далее — в алфавитном порядке полных названий: Абалацкая — **Абал**; Афонская (Экономисса) — **Афон**; Бельничская — **Белын**; Благовещение — **Благ**; Благодатное Небо — **БН**; Боголюбивая — **Богол**; Введение во храм — **Введ**; Взыскание погибших — **ВП**; Владимирская — **Влад**; Воспитание — **Восп**; Всецарица — **Всец**; Грузинская — **Груз**; Державная — **Держ**; Донская — **Дон**; Достоинно есть (Милующая) — **Дост**; Живоносный Источник — **ЖИ**; Жировицкая — **Жиров**; Знамение (Курская-Коренная) — **КК**; Знамение (Новгородская) — **Знам**; Иверская — **Ивер**; Казанская — **Каз**; Калужская — **Калуж**; Киево-Печерская — **КП**; Козельщанская — **Козел**; Косинская (Моденская) — **Косин**; Любечская — **Любеч**; Минская — **Мин**; Млекопитательница — **Млек**; Муромская — **Муром**; Неопалимая Купина — **НК**; Нерушимая Стена — **НС**; Неупиваемая Чаша — **НЧ**; Нечаянная Радость — **НР**; Озерянская — **Озер**; Песчанская — **Песч**; Покров — **Покр**; Почаевская — **Почаев**; Прибавление Ума — **ПУ**; Призри на смирение — **ПС**; Рождество Богородицы — **РБ**; Светлая Обитель странников бездомных — **СО**; Скоропослушница — **Скор**; Смоленская — **Смол**; Спорительница хлебов — **СХ**; Споручница грешных — **СГ**; Табынская — **Таб**; Тихвинская — **Тихв**; Толгская — **Толг**; Три радости — **ТР**; Троеручица — **Троер**; Умиление (Псково-Печерская) — **УПП**; Умиление (Серафимо-Дивеевская) — **УСД**; Умягчение злых сердец — **УЗС**; Успение — **Усп**; Утоли моя печали — **УМП**; Феодоровская — **Феод**; Холмская — **Холм**; Целительница — **Целит**; Ченстоховская — **Ченст**.

Ссылки на хайретизмы будут давать путем указания 1) акафиста, 2) номера икоса и 3) номера хайретизма. Например: ВА 3.1 — 1-й хайретизм 3-го икоса Великого акафиста (*Радуйся, Еюже радость возсияет*); Ченст 12.2 — 2-й хайретизм 12-го икоса акафиста в честь Ченстоховской иконы Богородицы (*Радуйся, мрак греха отгоняющая*).

При необходимости сослаться на определенную строфу того или иного акафиста будут использоваться обозначения следующего типа: И1 — 1-й икос, К2 — 2-й кондак; ВА И12 — 12-й икос Великого акафиста; Целит К13 — 13-й кондак акафиста Богородице в честь иконы «Целительница».

Икосный рефрен будем обозначать как P: BA P — рефрен Великого акафиста, Ивер P — рефрен акафиста в честь Иверской иконы Богородицы.

При цитировании хайретизмов и рефренов, как уже было сказано, будет опускаться их инциаль — словоформа *радуйся*.

Общее число хайретизмов и рефренов, входящих в состав исследованных акафистов (включая Великий акафист), — 6800.

Для обработки материала была создана база данных в СУБД Microsoft Access.

1. Классификация A: способы модификации

Механизм преобразования хайретизмов и рефрена Великого акафиста в хайретизмы и рефрены прочих акафистов Богородице можно представить как выполнение одной или нескольких операций из числа перечисленных ниже. Напомним, мы работаем с *основной частью* хайретизмов и рефренов, поэтому все элементы, о которых говорится как о находящихся слева, в середине или справа, располагаются *правее* инициали хайретизмов, т. е. словоформы *радуйся*:

- 1) нулевая модификация — буквальное воспроизведение (см. ниже 1.1);
- 2) изменение порядка слов (1.2);
- 3) грамматические трансформации (1.3);
- 4) контаминации двух и более хайретизмов (1.4);
- 5) увеличение объема текста путем вставки одной или нескольких лексем слева (1.5.1), в середине (1.5.2) и справа (1.5.3);
- 6) уменьшение объема путем изъятия одной или нескольких лексем слева (1.6.1), в середине (1.6.2) и справа (1.6.3),
- 7) замена одной или нескольких лексем одной или несколькими лексемами слева (1.7.1), в середине (1.7.2) и справа (1.7.3);
- 8) сочетания двух модификаций (1.8);
- 9) сочетания трех модификаций (1.9).

Разумеется, указанные модификации и даже их сочетания не позволяют описать и интерпретировать все преобразования хайретизмов BA в хайретизмы других акафистов Богородице. Наиболее распространенной модификацией, очевидно, является та, которую можно было бы назвать заменой одной или нескольких лексем из хайре-

тизма ВА фрагментом произвольной длины — но эту модификацию, в силу ее тривиальности, мы ниже рассматривать не будем.

1.1. Нулевая модификация: буквальное воспроизведение

В этой рубрике мы считаем допустимыми мелкие несовпадения орфографии и морфологии, однако при наличии таковых всякий раз приводим отличающийся фрагмент.

Как нетрудно заметить, в ряде случаев для хайретизмов из ВА характерно буквальное воспроизведение в том или ином акафисте не только по одному, но иногда и парами. Перечень подобных случаев приведен далее в 2.1.

1.1.1. Икос 1

ВА 1.4 (*слез Евиных избавление*) = ТР 7.6.

ВА 1.9 (*Звездо, являющая Солнце*) = Белын 2.9 (*звездо...*).

1.1.2. Икос 2

ВА 2.1 (*совета неизреченного Таиннице*) = Тихв 7.4, Ченст 8.1 (*Совета Неизреченного Таиннице*).

ВА 2.3 (*чудес Христовых начало*) = Целит 9.1, Ченст 11.2.

ВА 2.6 (*мосте, преводяй сущих от земли на небо*) = Белын 8.10, Ивер 4.4.

ВА 2.9 (*Свет неизреченно родившая*) = Белын 2.3, Ивер 4.7.

ВА 2.10 (*еже како, ни одинаго же научившая*) = Ивер 4.8.

ВА 2.11 (*премудрых превосходящая разум*) = ПУ 1.9.

ВА 2.12 (*верных озаряющая смыслы*) = Восп. 6.4, ПУ 1.10.

1.1.3. Икос 3

ВА 3.2 (*плода бессмертного стяжание*) = СХ 2.7.

ВА 3.4 (*Садителя жизни нашея рождающая*) = СХ 2.8.

ВА 3.7 (*яко рай пищный процветаети*) = СХ 3.7 (та же позиция), СХ 12.4 (один и тот же хайретизм воспроизводится дважды в одном и том же акафисте).

ВА 3.8 (*яко пристанище душам готовиши*) = СХ 3.8 (та же позиция).

ВА 3.9 (*приятное молитвы кадило*) = Ченст 11.5.

ВА 3.10 (*всего мира очищение*) = ТР 1.11.

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) = Феод 4.7.

ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) = Феод 4.8, ВП 1.6.

1.1.4. Икос 4

ВА 4.10 (*светлое благодати познание*) = Ченст 1.3.

1.1.5. Икос 5

ВА 5.2 (*заря таинственного дне*) = Ивер 4.5.

ВА 5.10 (*пламене страстей изменяющая*) = Бельн 11.10, СХ 5.7.

ВА 5.12 (*всех родов веселие*) = СХ 5.8.

1.1.6. Икос 6

ВА 6.6 (*каменю, напоивший жаждущия жизни*) = СХ 6.7.

ВА 6.8 (*покрове миру, шириши облака*) = Дост 5.6, Любеч 9.1, СХ 12.6, Толг 2.10.

ВА 6.9 (*пище, манны приемнице*) = СХ 6.4.

ВА 6.11 (*земле обетования*) = Тихв 3.11.

1.1.7. Икос 7

ВА 7.9 (*Судии праведнаго умоление*) = Абал 12.4, Восп 7.7, Дост 5.9, Смол 10.11, СХ 5.1.

ВА 7.10 (*многих согрешений прощение*) = Восп 7.8, СХ 7.8.

ВА 7.11 (*одеждо нагих дерзновения*) = СХ 7.7.

1.1.8. Икос 8

ВА 8.3 (*неверных сумнительное слышание*) = Скор 9.1.

ВА 8.4 (*верных известная похвало*) = Скор 9.2, Каз 2.3.

ВА 8.8 (*девство и рождество сочетавшая*) = Бельн 4.3 (*Девство и Рождество...*).

ВА 8.11 (*ключу Царствия Христова*) = СХ 8.7, Белын 8.11 (та же позиция, что и в ВА).

ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) = СХ 8.8.

1.1.9. Икос 9

ВА 9.1 (*премудрости Божия приятелище*) = Держ 3.6 (...*Божией*...).

ВА 9.3 (*любомудрыя немудрыя являющая*) = ПУ 11.3.

ВА 9.9 (*из глубины неведения извлекающая*) = ПУ 7.1.

ВА 9.10 (*многи в разуме просвещающая*) = ПУ 7.2, Белын 7.12 (*многих*...).

ВА 9.11 (*кораблю хотящих спастися*) = Белын 9.10.

1.1.10. Икос 10

ВА 10.1 (*столпе девства*) = ТР 7.5.

ВА 10.2 (*дверь спасения*) = СО 10.6 (*двере*...).

ВА 10.4 (*Подательнице Божественныя благости*) = ТР 12.8, РБ 3.9.

ВА 10.8 (*Сеятеля чистоты рождающая*) = Ивер 10.5.

ВА 10.9 (*чертоже безсеменнаго уневещения*) = Знам 11.5, Ивер 10.3, Скор 5.4.

ВА 10.10 (*верных Господеви сочетававшая*) = Ивер 10.6, РБ 7.11.

ВА 10.11 (*добрая Младопитательнице девам*) = Смол 10.1.

1.1.11. Икос 11

ВА 11.3 (*молние, души просвещающая*) = Белын 11.7, ПУ 11.4, Скор 6.1.

ВА 11.4 (*яко гром враги устрашающая*) = Белын 11.8.

ВА 11.5 (*яко многосветлое возсияваеши просвещение*) = Ивер 4.12.

ВА 11.8 (*греховную отъемлющая скверну*) = Белын 5.11, ТР 9.8.

ВА 11.9 (*бане, омывающая совесть*) = Белын 5.12, Каз 12.5.

ВА 11.10 (*чаше, черплющая радость*) = Скор 8.7, ТР 6.11 (в последнем случае запятая после *чаше* отсутствует).

ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) = Держ 2.12.

1.1.12. Икос 12

ВА 12.2 (*святая святых большая*) = Восп 3.2, Скор 2.6 (*Святая святых большая*), Абал 1.12, 2.12, 3.12, 4.12, 5.12, 6.12, 7.12, 8.12, 9.12, 10.12, 11.12, 12.12 (*Святая, святых большая*) (фактически в этом акафисте данный хайретизм, занимая последнюю позицию в блоке хайретизмов каждого икоса, является частью икосного рефрена).

ВА 12.6 (*честная похвало иереев благоговейных*) = Держ 12.5.

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) = Феод 12.11 (та же позиция), РБ 6.5.

ВА 12.12 (*души моя спасение*) = Феод 12.12 (та же позиция), РБ 6.6.

1.1.13. Икосный рефрен

ВА Р (*Невесто Невестная*) = Груз Р (та же позиция); в роли хайретизма: Афон 7.11, ЖИ 9.7, Ивер 10.4, Каз 11.1, Скор 8.2, Смол 9.2, ТР 5.11.

1.2. Изменение порядка слов

ВА 6.5 (*море, потопившее фараона мысленного*) — ср. Тихв 2.9: *море, фараона мысленного потопившее.*

ВА 6.7 (*огненный столпе, наставляяй суция во тьме*) — ср. Ивер 4.2: *столпе огненный, наставляяй суция во тьме*; Феод 7.2: *огненный столпе, суция во тьме наставляяй*

ВА 10.1 (*столпе девства*) — ср. Смол 2.5: *девства столпе.*

1.3. Грамматические трансформации

Подобного рода изменения в чистом виде обнаруживаются лишь для двух последних хайретизмов Акафиста (см. ниже); однако в сочетании с другими модификациями этот прием является не таким уж редким (см. 1.8.4, 1.8.8, 1.8.13, 1.8.14, 1.8.15, 1.9.1, 1.9.5, 1.9.6). ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. Знам 12.11: *телес наших врачевание*. ВА 12.12 (*души моя спасение*) — ср. Знам 12.12, Бельн 12.6, Дост 12.12, Смол 12.12, Таб 3.8: *душ наших спасение*. Как видим, здесь единственное число заменяется на множественное; в других, смешанных, случаях речь может идти об изменении синтаксической позиции словосочетания (например, обращение превращается в прямое или косвенное дополнение), трансформации отглагольного

существительного в причастие (и наоборот), замене дательного приименного родительным и др.

1.4. Контаминация

Контаминацией, применительно к нашему материалу и задачам, мы будем называть такое совмещение основных частей двух или (реже) трех хайретизмов ВА в одном хайретизме какого-либо позднего акафиста, что «строительный материал» нового хайретизма остается узнаваемым и, таким образом, сохраняет свою связь с ВА. Ниже мы рассмотрим два основных вида контаминации — компрессию и сложение.

1.4.1. Компрессия

Под компрессией как частным случаем контаминации мы понимаем такое совмещение двух или трех хайретизмов, когда при сохранении синтаксической конструкции по меньшей мере одного из них используется лексема или словосочетание из другого хайретизма (других хайретизмов). В ходе компрессии, как правило, имеет место уменьшение совокупного объема исходных хайретизмов (ср. 1.6), а также могут происходить грамматические трансформации (см. 1.3).

ВА 2.12 (*верных озаряющая смыслы*) / ВА 11.3 (*молнии, души просвещающая*) — ср. ТР 9.11: *молнии, души озаряющая*.

ВА 5.2 (*заре таинственного дне*) / ВА 11.1 (*луче умного Солнца*) — ср. Всец 11.1: *заре умного Солнца*.

ВА 5.2 (*заре таинственного дне*) / ВА 11.1 (*луче умного Солнца*) / ВА 11.2 (*светило незаходимаго Света*) — ср. Жиров 6.2: *заре Солнца незаходимаго*.

ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) / ВА 10.4 (*Подательнице Божественныя благости*) — ср. Жиров 4.4: *Подательнице благ вечных*.

ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) / ВА 11.6 (*яко многотекущую источаеши реку*) — ср. Холм 6.4: *многотекущая реко благ вечных*.

ВА 11.1 (*луче умного Солнца*) / ВА 11.2 (*светило незаходимаго Света*) — ср. Груз 11.2: *луче незаходимаго солнца*.

ВА 11.8 (*греховную отъемлющая скверну*) / ВА 11.9 (*бане, омывающая совесть*) — ср. ЖИ 6.2: *бане, омывающая греховную скверну*.

ВА 11.9 (*бане, омывающая совесть*) / ВА 11.10 (*чаше, черплющая радость*) — ср. УПП 6.6: *чаше, омывающая совесть*.

1.4.2. Сложение

Сложением хайретизмов мы будем считать такую модификацию, при которой основная часть нового хайретизма образуется последовательно расположенными основными частями двух хайретизмов ВА, соединенными союзом *и* или же бессоюзной связью. В чистом виде сложение хайретизмов в проанализированном материале нам не встретилось, однако имеются примеры использования подобного механизма в сочетании с другими модификациями (см. 1.8.19, 1.8.21, 1.9.10).

1.5. Увеличение объема хайретизма

Довольно распространенным приемом модификации хайретизмов ВА является увеличение его объема при сохранении основной части исходного хайретизма в неприкосновенности. Иными словами, имеет место вставка некоего фрагмента: слева от основной части (см. ниже 1.5.1), в середину (1.5.2) и справа (1.5.3).

1.5.1. Вставка слева

ВА 1.1 (*Еюже радость возсияет*) — ср. Благ 1.1: *Благодатная, Еюже радость возсияет.*

ВА 1.2 (*Еюже клятва исчезнет*) — ср. Благ 1.2: *Обрадованная, Еюже клятва исчезнет.*

ВА 1.3 (*падшаго Адама воззвание*) — ср. Благ 1.5: *Богоизбранная Отроковице, падшаго Адама воззвание.*

ВА 1.4 (*слез Евиных избавление*) — ср. Благ 1.6: *Пренепорочная Дево, слез Евиных избавление.*

ВА 2.9 (*Свет неизречно родившая*) — ср. БН 11.1: *Божественный Свет неизречно родившая.*

ВА 4.1 (*Агнца и Пастыря Мати*) — ср. Знам 12.2 = Троер 8.3: *Нетленная и Неискусобрачная Агнца и Пастыря Мати.*

ВА 4.10 (*светлое благодати познание*) — ср. Косин 8.3: *всесветлое благодати познание.*

ВА 7.1 (*цвете нетления*) — ср. Ченст 1.7: *Неувядаемый Цвете нетления.*

ВА 10.2 (*дверь спасения*) — ср. ПС 5.1: *Всепетая, дверь небесная, отверзающая нам дверь спасения* (правда, здесь разные синтаксиче-

ские позиции словосочетания *дверь спасения*: в ВА это обращение, а в ПС — прямое дополнение).

ВА 12.2 (*святая святых большая*) — ср. ПУ 3.4: *Отроковице, Святая Святых большая*.

ВА 12.7 (*Церкве непоколебимый столпе*) — ср. Ивер 8.3: *Православныя Церкве непоколебимый столпе*.

1.5.2. Вставка в середину

ВА 1.6 (*глубино неудобозримая и ангельскими очима*) — ср. Благ 5.5: *глубино неисчерпаемая, неудобозримая и ангельскими очима*.

ВА 1.5 (*высото неудобовосходимая человеческими помыслы*) — ср. Благ 5.6: *высото неизглаголанная, неудобовосходимая человеческими помыслы*.

ВА 2.10 (*еже како, ни единаго же научившая*) — ср. БН 1.10: *еже како веровати ни единаго же научившая*.

ВА 4.3 (*невидимых врагов мучение*) — ср. РБ 9.9: *невидимых врагов наших мучение*.

ВА 8.8 (*девство и рождество сочетавшая*) — ср. Знам 9.3: *девство и Рождество в Себе дивно сочетавшая*; Скор 3.5: *девство и рождество чудесно сочетавшая*; Целит 9.4: *девство и рождество в себе чудно сочетавшая*.

ВА 9.2 (*промышления Его сокровище*) — ср. Ивер 9.4: *промышления Его о нас сокровище*.

ВА 10.1 (*столпе девства*) — ср. НР 10.1: *столпе и ограждение девства*; Знам 11.9 = Смол 6.8: *столпе и утверждение девства*.

ВА 11.10 (*чаши, черплющая радость*) — ср. Ченст 2.1: *чаши, черплющая вечную радость*.

1.5.3. Вставка справа

ВА Р (*Невесто Невестная*) — ср. Муром 5.3: *Невесто Невестная, от Духа Свята заченишая Сына Эммануила*; Целит 1.3: *Невесто Невестная, заченишая Сына от Духа Святаго*.

ВА 3.1 (*отрасли неувядаемая розго*) — ср. Ивер 3.3: *отрасли неувядаемая розго, дивную лозу Нине даровавшая*.

ВА 3.9 (*приятное молитвы кадило*) — ср. Озер 11.1: *приятное молитвы кадило, за спасение мира у Престола Святыя Троицы присно благоухающая*.

ВА 4.1 (*Агнца и Пастыря Мати*) — ср. Ченст 4.1: *Агнца и Пастыря Мати нетленная.*

ВА 4.10 (*светлое благодати познание*) — ср. Озер 6.5: *светлое благодати познание, о Тебе бо вся силы небесныя хвалятся.*

ВА 8.11 (*ключу Царствия Христова*) — ср. Холм 12.9: *ключу Царствия Христова, врата небесная нам отверзающая.*

ВА 8.12 (*надежду благ вечных*) — ср. Озер 6.6: *надежду благ вечных, Тобою бо земнороднии к жизни вечней приуготовляются.*

ВА 10.1 (*столпе девства*) — ср. Афон 4.3: *столпе девства и океане милосердия.*

ВА 10.9 (*чертоже безсеменного уневещения*) — ср. Благ 10.3: *чертоже безсеменного уневещения, в немже Творец всего мира днесь вместися.*

ВА 11.1 (*луче умнаго Солнца*) — ср. Благ 11.2: *луче умнаго Солнца, весь мир светом Лица Божия просветившая.*

ВА 11.2 (*молние, души просвещающая*) — ср. Ивер 4.10: *молние, души просвещающая и верных смыслы озаряющая.*

ВА 11.10 (*чаше, черплющая радость*) — ср. Смол 4.7: *чаше, черплющая радость всему миру.*

ВА 12.2 (*святая святых большая*) — ср. Введ 7.2: *Святая Святых большая, яко к Престолу Божию представшая; Благ 7.4: Святая Святых большая, от серафимов почитаемая и приснославимая.*

1.6. Уменьшение объема хайретизма

Аналогично увеличению объема (см. выше 1.5), имеет место и уменьшение объема за счет изъятия одной (гораздо реже — двух и более) лексем из основной части хайретизма ВА: слева (см. 1.6.1), из середины (1.6.2) или справа (1.6.3). Как видно из приведенных ниже примеров, уменьшение объема хайретизма встречается существенно реже описанной выше модификации увеличения объема.

1.6.1. Изъятие слева

ВА 4.9 (*твердое веры утверждение*) — ср. НР 7.2 = БН 7.2: *веры утверждение.*

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) — ср. ВП 1.5: *к смертным благоволение.*

ВА 8.1 (*Бога неместимаго вместилище*) — ср. ВП 1.4 = Каз 8.1 = Холм 8.1: *Неместимаго вместилище*.

ВА 12.8 (*Царствия нерушимая стено*) — ср. ТР 9.3: *Нерушимая Стено*.

1.6.2. Изъятие в середине

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Тихв 2.7: *лествице, Еюже сниде Бог*.

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) — ср. УСД 12.5: *Божие благоволение*.

ВА 12.1 (*селение Бога и Слова*) — ср. Смол 9.3: *селение Бога Слова*.

1.6.3. Изъятие справа. ВА 1.6 (*глубино неудобозримая и ангельскими очима*) — ср. ТР 2.3: *глубино неудобозримая*.

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Смол 1.9: *лествице небесная*.

1.7. Замена лексемы

Данную модификацию можно рассматривать как последовательно примененные операции уменьшения (1.6) и увеличения (1.5) объема: одна из лексем основной части хайретизма ВА изымается и на ее место ставится другая (служебные части речи здесь не учитываются). При этом морфологические характеристики лексемы могут как сохраняться, так и меняться. Как и в предыдущих двух случаях, модификация замены может быть применена к лексеме, находящейся в начале основной части хайретизма (см. ниже 1.7.1), в середине (1.7.2) или в конце (1.7.3). Разумеется, сама по себе замена лексемы, вне связи с семантикой, малоинтересна. Поэтому мы, при наличии такой возможности, будем указывать на семантические связи «старой» и «новой» лексем.

1.7.1. Замена лексемы слева

ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. Ивер 5.8: *наше к Богу дерзновение*. Здесь сразу же требуется комментарий. Мы полагаем, что применительно к богослужебным текстам в данном случае (замена *смертных* на *наше*) можно говорить о контекстуальных синонимах (или, если угодно, функциональных эквивалентах). В самом деле: обращение к Богу весьма часто исходит от коллективного

субъекта, который часто обозначается личным местоимением 1 л. мн. ч. Но те же самые «мы» могут фигурировать и в 3 л. мн. ч. и носить именование *грешных, смертных, земнородных*, а также (и здесь нет никакого противоречия) *людей* (т. е. народ Божьего), *христиан, верных* и даже *святых* (впрочем, последнее характерно скорее для текстов Нового Завета).

ВА 5.11 (*верных наставнице целомудрия*) — ср. Скор 6.5 = Целит 10.6: *юных наставнице целомудрия*; Восп 4.7: *усердная Наставнице целомудрия*. Лексему *юный* можно рассматривать как контекстуальный гипоним лексемы *верный*.

ВА 7.7 (*во чреве носящая Избавителя плененным*) — ср. Восп 3.6: *яко растиши Избавителя плененным*.

ВА 7.8 (*рождашая Наставника заблуждим*) — ср. Восп 3.7: *яко носиши Наставника заблуждим*.

ВА 12.1 (*селение Бога и Слова*) — ср. Восп 3.1: *Мати Бога и Слова*. Общий компонент значения лексем *селение* и *Мати* (разумеется, с учетом богословского контекста) — ‘вместилище’, ‘место обитания.’

1.7.2. Замена лексемы в середине

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) — ср. Восп 9.7: *Божие ко грешным благоволение*; Ивер 5.7 = Мин 7.12: *Божие к нам благоволение*. См. комментарий к первому примеру в 1.7.1.

ВА 9.9 (*из глубины неведения извлачающая*) — ср. КК 10.9: *из глубины зол извлачающая*. Здесь *неведение* — контекстуальный гипоним лексемы *зло*.

ВА 10.9 (*чертоже безсеменного уневещения*) — ср. Любеч 9.3: *чертоже Божественного уневещения*.

1.7.3. Замена лексемы справа

ВА 8.11 (*ключу Царствия Христова*) — ср. Ченст 6.7: *ключу Царствия небснаго*. Здесь параллель также вполне прозрачна: *Царство Христово* — *Царство Божие* — *Царство Небесное*.

1.8. Комбинации двух модификаций

Во многих случаях хайретизмы поздних акафистов Богородице могут трактоваться как результат комбинации различных модифика-

ций, примененных к хайретизмам Великого акафиста. Ниже модификации внутри их комбинаций даются в алфавитном порядке, сами комбинации также следуют алфавитному порядку. Если одна из модификаций — изменение порядка слов, а другая — вставка/изъятие/замена слева/в середине/справа, то, во избежание двусмысленности, считаем, что «сначала» была произведена вставка (изъятие, замена), а «затем» — перестановка слов.

1.8.1. Вставка в середину + вставка справа

ВА 11.10 (*чаши, черплющая радость*) — ср. НЧ 4.2: *чаши, черплющая нам радость от источника бессмертия.*

1.8.2. Вставка в середину + замена лексемы слева

ВА 6.4 (*идольскую лесть обличившая*) — ср. Муром 3.2: *бесовскую лесть тем обличившая.*

ВА 12.8 (*Царствия нерушимая стена*) — ср. Муром 12.5: *Церкве Православныя Нерушимая Стена.*

1.8.3. Вставка в середину + изменение порядка слов

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Бельн 8.9: *лествице небесная, еюже Бог к нам сниде.*

1.8.4. Вставка слева + грамматическая трансформация

ВА 4.4 (*райских дверей отвержение*) — ср. УМП 2.12: *нам райския двери отверзающая.*

1.8.5. Вставка слева + изъятие в середине

ВА 2.1 (*совета неизреченного Таиннице*) — ср. Всец 10.5: *Троицкого Совета Таиннице.*

1.8.6. Вставка слева + изменение порядка слов

ВА 2.12 (*верных озаряющая смыслы*) — ср. Груз 2.4 = Держ 12.7: *славою чудес Твоих верных смыслы озаряющая.*

ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) — ср. Скор 8.9: *мироположнице благоухания Христова.*

1.8.7. Вставка слева + компрессия. ВА 1.9 (*Звездо, являющая Солнце*) / ВА 11.1 (*луче умнаго Солнца*) — ср. Абал 8.9: *светозарная звездо умнаго солнца.*

1.8.8. Вставка справа + грамматическая трансформация

ВА 6.11 (*земле обетования*) — ср. Держ 10.5: *саде земли обетования.*

ВА 10.11 (*добрая Младопитательнице девам*) — ср. Толг 12.2 = Троер 10.1: *добрая Младопитательнице дев и безматерних сирот.*

1.8.9. Вставка справа + изменение порядка слов. ВА Р (*Невесто Невестная*) — ср. Тихв 5.4: *Невестная Невесто, осенением Духа зачешная Сына.*

ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) — ср. Ченст 4.5: *благ вечных надеждо верная.*

1.8.10. Вставка справа + изъятие в середине

ВА 6.8 (*покрове миру, ширший облака*) — ср. Озер 3.5: *покрове ширший облака, явлением иконы Твоя милостивно нас посетившая.*

1.8.11. Вставка справа + изъятие слева

ВА 5.11 (*верных наставнице целомудрия*) — ср. Целит 5.6: *Наставнице целомудрия и воздержания.*

ВА 12.8 (*Царствия нерушимая стено*) — ср. РБ 11.5: *Нерушимая Стено, от огненнаго запаления избавляющая.*

1.8.12. Вставка справа + замена лексемы слева

ВА 12.3 (*ковчеже, позлащенный Духом*) — ср. Тихв 3.3: *кивоте, позлащенный Духом, Законодателя носивый.*

ВА 5.11 (*верных наставнице целомудрия*) — ср. НК 10.3 = Троер 10.5: *юных Наставнице целомудрия и воздержания*.

1.8.13. Грамматическая трансформация + замена лексемы слева

ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) — ср. Смол 4.5: *мира Христова благоухание*.

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. СГ 7.7: *болезней наших врачевание*.

1.8.14. Грамматическая трансформация + замена лексемы справа

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. Бельн 12.5 = Дост 12.11: *телес наших здравие*; Таб 3.7: *телес наших укрепление*.

1.8.15. Грамматическая трансформация + изъятие слева

ВА 1.3 (*надшаго Адама воззвание*) – ср. ТР 2.8: *Адамово воззвание*.

ВА 11.4 (*яко гром враги устрашающая*) — ср. Ивер 8.7: *врагов устрашение*.

1.8.16. Замена лексемы в середине + замена лексемы слева

ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. Почаев 12.2: *христиан ко Христу дерзновение*. Здесь произведена замена двух лексем контекстуальными синонимами: *сметные* — *христиане*, *Бог* — *Христос*.

1.8.17. Замена лексемы в середине + замена лексемы справа

ВА 9.9 (*из глубины неведения извлекающая*) — ср. Бельн 7.11: *из глубины неверия извлекающая* (обе новые лексемы сохраняют словообразовательную структуру прежних лексем; более того: в случае с *извлекающая/извлекающая* мы имеем дело с вариантами одного и того же корня; *неверие* — контекстуальный синоним лексемы *неверие*); Каз 12.10 = ЖИ 12.6: *из глубины погибели спасающая* (*погибель* может рассматриваться как контекстуальный синоним к *неведению*).
ВА 12.6 (*честная похвало иереев благоговейных*) — ср. Всец 12.9: *сердечное радование иереев благоговейных*.

1.8.18. Замена лексемы слева + изменение порядка слов

ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. Бельн 9.12: *к Богу наше дерзновение*.

ВА 4.4 (*райских дверей отвержение*) — ср. Ченст 11.3: *врат райских отвержение*. Здесь *двери*, имеющие в традиционных церковнославянских богослужебных текстах положительные коннотации, заменяются контекстуальным синонимом *врата* — однако данная лексема (опять-таки, в традиционных текстах, к числу которых большинство акафистов отнести все же нельзя) имеет устойчивые отрицательные коннотации (ср. хотя бы Мф 16:18); см. об этом: Кравецкий 1995, 96.

ВА 5.2 (*заре таинственного дне*) — ср. Скор 11.2: *заре дне невечеряго*.

ВА 5.11 (*верных наставнице целомудрия*) — ср. Афон 12.7: *юных целомудрия Наставнице*. См. комментарий ко второму примеру в 1.7.1.

ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) — ср. Каз 8.9: *Ходатаице вечных благ*.

ВА 10.4 (*Подательнице Божественная благодати*) — ср. Держ 3.7: *Божественная благодати Подательнице*.

1.8.19. Замена лексемы справа + сложение

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) / ВА 12.12 (*души моя спасение*) — ср. СХ 3.6: *тела моего здравие и души моя спасение*.

1.8.20. Изменение порядка слов + изъятие слева. ВА 12.6 (*честная похвало иереев благоговейных*) — ср. Бельн 8.2: *иереев благоговейных похвало*.

ВА 12.8 (*Царствия нерушимая стено*) — ср. КК 5.2: *стено нерушимая*; Ченст 12.5: *Стено Нерушимая*.

1.8.21. Изменение порядка слов + сложение

ВА 2.12 (*верных озаряющая смыслы*) / ВА 11.3 (*молние, души просвещающая*) — ср. Ивер 4.10: *молние, души просвещающая и верных смыслы озаряющая*.

1.9. Комбинации трех модификаций

1.9.1. Вставка в середину + грамматическая трансформация + изменение порядка слов

ВА 4.4 (*райских дверей отверzenie*) — ср. Белын 8.12 = ТР 3.10: *двери райския нам отверзающая.*

1.9.2. Вставка в середину + замена лексемы в середине + замена лексемы справа

ВА 9.9. (*из глубины неведения извлекающая*) — ср. Муром 9.6: *из глубины греховныя и нас воздвигающая.*

1.9.3. Вставка в середину + замена лексемы в середине + изменение порядка слов

ВА 10.4 (*Подательнице Божественныя благости*) — ср. Влад 1.7: *Божия благости скорая Подательнице.*

1.9.4. Вставка в середину + изменение порядка слов + изъятие лексемы слева

ВА 12.7 (*Церкве непоколебимый столпе*) — ср. СО 4.4: *столпе веры непоколебимый.*

1.9.5. Вставка слева + вставка справа + грамматическая трансформация

ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) — ср. Дост 8.6 = Косин 6.4: *во дни уныния надеждою вечных благ воодушевляющая.*

1.9.6. Вставка справа + грамматическая трансформация + замена лексемы слева

ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. Целит 4.7: *грешным к Богу дерзновение дарующая.*

1.9.7. Вставка справа + замена лексемы слева + изменение порядка слов

ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) — ср. НК 7.2: *мироположнице благоухания Христова, облагоухавшая падшее человечество*.

1.9.8. Вставка справа + изменение порядка слов + изъятие слева

ВА 12.8 (*Царствия нерушимая стена*) — ср. НС Р: *Стено Нерушимая, Заступнице наша и утешение*.

1.9.9. Замена лексемы слева + изменение порядка слов + сложение

ВА 8.1 (*Бога невместимаго вместилище*) / ВА 12.3 (*ковчеже, позлащенный Духом*) — ср. Феод 7.3: *кивоте, Духом позлащенный, Невместимаго Бога вместивший*.

1.9.10. Изменение порядка слов + изъятие слева + изъятие справа

ВА 12.6 (*честная похвало иереев благоговейных*) — ср. Ивер 8.9: *иереев похвало*.

2. Классификация Б: по сохранению позиции

В этом параграфе мы представим классификацию соответствий между хайретизмами Великого акафиста и новых акафистов по параметру сохранения или, напротив, изменения их позиции в структуре текста. Основными единицами рассмотрения будут: 1) пара хайретизмов (см. ниже 2.1, 2.3, 2.5, 2.6, 2.7, 2.10, 2.13, 2.14, 2.16, 2.17); 2) в ряде случаев — соседние, но не образующие пару хайретизмы (см. подробнее в следующем абзаце; см. тж. ниже 2.6.2, 2.7.2, 2.8, 2.11, 2.14.2, 2.15, 2.16.2); 3) отдельный хайретизм (или рефрен; см. 2.2, 2.4, 2.9, 2.12, 2.18). Под парой хайретизмов (в первую очередь применительно в Великому акафисту, но не только) мы понимаем последовательность двух хайретизмов, первый из которых имеет нечет-

ный номер, а второй — четный. В икосах Великого акафиста (и в значительной части икосов прочих акафистов) именно такие последовательности двух хайретизмов обладают общностью структуры, содержания и (в греческих акафистах, в том числе в оригинале Великого акафиста) ритмического рисунка. Правда, можно указать случаи, когда большее сходство характерно для последовательности четного и нечетного хайретизмов (см., например: ЖИ 5.4-5, 6-7), но это скорее исключение, чем правило.

Соответственно, под соседними (но не парными) хайретизмами мы понимаем последовательность двух хайретизмов, первый из которых имеет четный номер, а второй — нечетный. Как будет показано ниже, пары хайретизмов Великого акафиста в новых акафистах могут также отражаться как пары, но они могут и превращаться в соседние непарные хайретизмы или же распадаться (при этом оставаясь или же не оставаясь в пределах одного икоса; в отдельных случаях порядок следования хайретизмов меняется на противоположный). И наоборот: находящиеся в пределах одного икоса, но не соседствующие хайретизмы Великого акафиста могут находить отражения в новых акафистах как пары или как соседние непарные хайретизмы. И для пар хайретизмов, и соседних непарных хайретизмов, и для отдельных хайретизмов мы будем приводить примеры тех случаев, когда позиция в акафисте сохраняется полностью либо частично — или же не сохраняется вовсе.

Полное сохранение позиции означает, что в Великом акафисте и в новом акафисте соответствующие хайретизмы располагаются в икосе с одним и тем же номером и занимают одинаковое положение внутри блока хайретизмов (см. ниже 2.1, 2.2). При этом тождественным положением хайретизмов внутри блока считается не только в том случае, когда у них один и тот же номер при счете от начала, но и, для последних и предпоследних хайретизмов, при счете от конца (т. е., например, 12-й хайретизм в ВА и 8-й хайретизм в СХ считаются тождественными позициями, поскольку в обоих случаях это последние хайретизмы в блоке).

О частичном сохранении позиции мы будем говорить в следующих случаях: 1) пара хайретизмов в новом акафисте сдвинута не более чем на два пункта относительно положения исходных хайретизмов в ВА (т. е. номер икоса тот же, но позиция незначительно изменилась; см. 2.3); 2) аналогичным образом отдельный хайретизм сдвинут на один пункт вверх или вниз внутри своего икоса (см. 2.4); 3) пара хайретизмов (сохранившаяся — см. 2.5, распавшаяся — см. 2.6, возникшая — см. 2.7), или утратившие соседство непарных

хайретизмы (см. 2.8), или же отдельный хайретизм (см. 2.9) находятся в том же икосо, что и в ВА, но в существенно иной позиции внутри блока хайретизмов; 4) пара хайретизмов (см. 2.10), или соседние непарные хайретизмы (см. 2.11) или же отдельный хайретизм (см. 2.12) находятся в икосо с другим номером в сравнении с ВА, однако на тех же позициях внутри строфического блока; 5) пара хайретизмов сохранилась (см. 2.13), распалась (см. 2.14) или же образовалась (см. 2.16), или же соседние непарные хайретизмы утратили соседство (см. 2.15), однако соответствующие хайретизмы нового акафиста находятся в пределах одного икоса.

Отсутствие сохранения позиции для отдельного хайретизма (см. 2.18) означает вполне очевидную вещь — в новом акафисте у хайретизма, соответствующего микротексту из ВА, иной номер икоса и иная позиция внутри блока хайретизмов. Применительно к паре хайретизмов отсутствие сохранения позиции означает тот факт, что пара разделилась, причем один хайретизм оказался в одном икосо, а другой — в другом (см. 2.17).

На описанную выше классификацию мы частично наложим классификацию из предыдущего параграфа. А именно, мы будем различать, с одной стороны, буквальное воспроизведение хайретизмов (как правило, это первый подпункт каждого пункта: 2.1.1, 2.2.1 и т. д.) и, с другой стороны, те случаи, когда имели место какие бы то ни было модификации (раздел «прочее» — второй или, реже, третий подпункт: 2.1.2, 2.2.2 ... 2.8.2, 2.10.3, 2.13.3, 2.15.3, 2.17.2, 2.18.2). Для пар хайретизмов (а также для соседних непарных хайретизмов) в ряде случаев будет указываться промежуточное положение: один из хайретизмов, образующих пару, воспроизводится буквально, другой — с модификациями (см. 2.10.2, 2.13.2, 2.15.2).

Как и в параграфе 1, внутри каждого подпункта порядок подачи материала определяется порядком следования хайретизмов Великого акафиста.

2.1. Точное сохранение позиции, для пары хайретизмов

Здесь собраны, как нам представляется, наиболее красноречивые (хотя и немногочисленные) свидетельства того влияния, которое оказали хайретизмы ВА на поздние акафисты Богородице, в частности, на их структуру.

2.1.1. Буквальное воспроизведение

ВА 3.7 (*яко рай тицный процветаеши*) = СХ 3.7, ВА 3.8 (*яко приста- нице душам готовиши*) = СХ 3.8.

ВА 8.11 (*ключу Царствия Христова*) = СХ 8.7 (предпоследний хайре- тизм), ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) = СХ 8.8 (последний хайретизм).

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) = Феод 12.11, ВА 12.12 (*души моя спасение*) = Феод 12.12.

2.1.2. Прочие случаи

ВА 1.1 (*Еюже радость возсияет*) — ср. Благ 1.1: *Благодатная, Еюже радость возсияет*, ВА 1.2 (*Еюже клятва исчезнет*) — ср. Благ 1.2: *Обрадованная, Еюже клятва исчезнет*.

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. Дост 12.11: *телес наших здравие*, ВА 12.2 (*души моя спасение*) — ср. Дост 12.12: *души наших спасение*.

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. Знам 12.11: *телес наших врачевание*, ВА 12.2 (*души моя спасение*) — ср. Знам 12.12: *души наших спасение*.

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. Смол 12.11: *телес наших безмездное врачевание*, ВА 12.2 (*души моя спасение*) — ср. Смол 12.12: *души наших спасение*.

2.2. Точное сохранение позиции, для одиночного хайретизма (рефрена)

2.2.1. Буквальное воспроизведение

ВА Р (*Невесто Невестная*) = Груз Р.

ВА 5.12 (*всех родов веселие*), последний хайретизм икоса = СХ 5.8, последний хайретизм икоса.

ВА 8.11 (*ключу Царствия Христова*) = Белын 8.11.

2.2.2. Прочие случаи

ВА 4.1 (*Агнца и Пастыря Мати*) — ср. Ченст 4.1: *Агнца и Пастыря Мати нетленная*.

ВА 8.1 (*Бога невместимаго вместилище*) — ср. Каз 8.1 = Холм 8.1: *Невместимаго вместилище*.

ВА 11.1 (*луче умнаго Солнца*) — ср. Всец 11.1: *заре умнаго Солнца*; НР 11.1: *Луче от Солнца правды — Христа Бога нашего*.

ВА 11.2 (*светило незаходимаго Света*) — ср. УМП 11.2: *заре незаходимаго Света Божественнаго, нас озаряющая*.

ВА 12.12 (*души моя спасение*) — ср. Белын 12.6 = Дост 12.12 = Знам 12.12 = Смол 12.12: *душ наших спасение*.

2.3. Незначительное смещение позиции, для пары хайретизмов

2.3.1. Буквальное воспроизведение

Сдвиг на две позиции вверх: ВА 7.9 (*Судии праведнаго умоление*) = Восп 7.7, ВА 7.10 (*многих согрешений прощение*) = Восп 7.8.

2.3.2. Прочие случаи

Сдвиг на две позиции вниз: ВА 1.3 (*надшаго Адама воззвание*) — ср. Благ 1.5: *Богоизбранная Отроковице, надшаго Адама воззвание* (предпоследний хайретизм), ВА 1.4 (*слез Евиных избавление*) — ср. Благ 1.6: *Пренепорочная Дево, слез Евиных избавление* (последний хайретизм).

2.4. Незначительное смещение позиции, для одиночного хайретизма

2.4.1. Буквальное воспроизведение

Сдвиг на позицию вниз:

ВА 6.6 (*каменю, напоивший жаждущия жизни*) = СХ 6.7.

ВА 11.3 (*молние, души просвещающая*) = ПУ 11.4.

Сдвиг на позицию вверх:

ВА 9.11 (*кораблю хотящих спастися*) = БН 9.10.

ВА 12.6 (*честная похвало иереев благоговейных*) = Держ 12.5.

2.4.2. Прочие случаи

Сдвиг на позицию вниз:

ВА 11.1 (*луче умнаго Солнца*) — ср. Благ 11.2: *луче умнаго Солнца, весь мир светом Лица Божия просветившая.*

ВА 12.8 (*Царствия нерушимая стено*) — ср. БН 12.9: *Церкве Православныя Нерушимая Стено и Небо Благодатное.*

Сдвиг на позицию вверх:

ВА 2.6 (*мосте, преводяй суцих от земли на небо*) — ср. Толг 2.5: *мосте Божественный, имже вернии благонадежно преходят моря житейскаго лютую пучину.*

ВА 11.2 (*светило незаходимаго Света*) — ср. Скор 11.1: *деннице Солнца незаходимаго* (ср. тж., впрочем, ВА 11.1: *луче умнаго Солнца*).

2.5. Сохранение номера икоса, для пары хайретизмов

2.5.1. Буквальное воспроизведение

ВА 11.3 (*молние, души просвещающая*) = Белын 11.7, ВА 11.4 (*яко гром враги устрашающая*) = Белын 11.8.

2.5.2. Прочие случаи

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. Белын 12.5: *телес наших здравие*, ВА 12.2 (*души моя спасение*) — ср. Белын 12.6: *душ наших спасение.*

2.6. Сохранение номера икоса, при распадении пары хайретизмов

2.6.1. Буквальное воспроизведение

Примеров нет.

2.6.2. Прочее

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. ТР 2.5: *лествице высокая, юже Иаков виде*, ВА 2.6 (*мосте, преводяй суцих от земли*

на небо) — ср. ТР 2.4: *мосте к небесем приводяй*. Как видим, здесь первый член пары сохраняет позицию, тождественную позиции исходного хайретизма в ВА, однако второй хайретизм смещается на две позиции вверх; таким образом, паре хайретизмов в ВА соответствуют два соседних, но формально непарных хайретизма в ТР. О ситуации, прямо противоположной описанной в данном пункте (соседние непарные хайретизмы преобразуются в пару), см. ниже 2.7.2; о перестановке хайретизмов см. 2.7.2 и 2.9.3.

2.7. Сохранение номера икоса, при образовании пары хайретизмов

В обоих приводимых ниже примерах — буквальное воспроизведение хайретизмов ВА.

2.7.1. Хайретизмы ВА находятся на ненулевом расстоянии

ВА 10.8 (*Сеятеля чистоты рождашая*) = Ивер 10.5, ВА 10.10 (*верных Господеви сочетавашая*) = Ивер 10.6.

2.7.2. Хайретизмы ВА находятся на нулевом расстоянии

ВА 7.10 (*многих согрешений прощение*) = СХ 7.8, ВА 7.11 (*одеждо нагих дерзновения*) = СХ 7.7. Здесь соседние, но непарные хайретизмы ВА преобразуются в новом акафисте в пару хайретизмов (ср. зеркальную ситуацию выше в 2.6.2). Кроме того, обратим внимание, что хайретизмы нового акафиста, соответствующие исходным хайретизмам ВА, следуют в обратном порядке (аналогично тому, что мы видели в 2.6.2; ср. тж. 2.9.3).

2.8. Сохранение номера икоса при утрате соседства двумя хайретизмами

2.8.1. Буквальное воспроизведение

ВА 10.8 (*Сеятеля чистоты рождашая*) = Ивер 10.5, ВА 10.9 (*чертоже безсеменного уневещения*) = Ивер 10.3.

2.8.2. Прочее

ВА 11.2 (*светило незаходимаго Света*) — ср. УМП 11.2 (для этого хайретизма позиция сохраняется полностью!), ВА 11.3 (*молние, души просвещающая*): *заре незаходимаго Света Божественнаго, нас озаряющая*, УМП 11.5: *Мати света истиннаго, благочестивых души просвещающая*.

2.9. Сохранение номера икоса, для одиночного хайретизма

2.9.1. Буквальное воспроизведение

ВА 2.9 (*Свет неизреченно родившая*) = Бельн 2.3.
ВА 5.10 (*пламене страстей изменяющая*) = СХ 5.7.
ВА 6.9 (*пище, манны приемнице*) = СХ 6.4.
ВА 10.2 (*дверь спасения*) = СО 10.6 (*двере спасения*).
ВА 10.10 (*верных Господеви сочетавшая*) = Ивер 10.6.
ВА 10.11 (*добрая Младопитательнице девам*) = Смол 10.1.
ВА 12.2 (*святая святых большая*) = Абал 12.12 (*Святая, святых большая*) (как уже отмечалось, в данном акафисте этот хайретизм замыкает блок хайретизмов в каждом из 12 икосов, таким образом, фактически являясь частью икосного рефрена).

2.9.2. Прочее

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Тихв 2.7: *лествице, Еюже сниде Бог*; НС 2.1: *лествице высокая, землю с небесем совокупляющая*; Калуж 2.1: *лествице небесная, Иаковом предвиденная*.
ВА 3.1 (*отрасли неувядаемая розго*) — ср. Ивер 3.3: *отрасли неувядаемая розго, дивную лозу Нине даровавшая*.
ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. НР 3.2: *яко Тобою и мы имамы вящее к Богу дерзновение*.
ВА 5.11 (*верных наставнице целомудрия*) — ср. Целит 5.6: *Наставнице целомудрия и воздержания*.
ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) — ср. Дост 8.6: *во дни уныния надеждо вечных благ воодушевляющая*; Каз 8.9: *Ходатаице вечных благ*.
ВА 9.2 (*промышления Его сокровище*) — ср. Ивер 9.4: *промышления Его о нас сокровище*.

ВА 9.9 (*из глубины неведения извлекающая*) — ср. Муром 9.6: *из глубины греховныя и нас воздвизающая*.

ВА 10.9 (*чертоже безсеменного уневещения*) — ср. Благ 10.3: *чертоже безсеменного уневещения, в немже Творец всего мира днесь вместися*.

ВА 10.11 (*добрая Младопитательнице девам*) — ср. Скор 10.9: *Младопитательнице дев и безматерних сирот*; Троер 10.1: *добрая Младопитательнице дев и безматерних сирот*.

ВА 11.3 (*молние, души просвещающая*) — ср. Абал 11.5 = УМП 11.5: *Мати света истиннаго, благочестивых души просвещающая*; Феод 11.1: *Мати Превечнаго Света Христа, учением Его души просвещающая*.

ВА 11.4 (*яко гром враги устрашающая*) — ср. Всец 11.10: *громе, губителей устрашающий*.

ВА 12.6 (*честная похвало иереев благоговейных*) — ср. Всец 12.9: *сердечное радование иереев благоговейных*.

ВА 12.8 (*Царствия нерушимая стено*) — ср. Муром 12.5: *Церкве Православныя Нерушимая Стено*; Ченст 12.5: *Стено Нерушимая*; НС 12.6: *отечеству нашему неизменный покрове и Стено Нерушимая*.

2.10. Сохранение номеров хайретизмов, для пары хайретизмов

2.10.1. Буквальное воспроизведение

Нет примеров.

2.10.2. Буквальное воспроизведение одного из хайретизмов

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) — ср. ВП 1.5: *к смертным благоволение* (предпоследний хайретизм), ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) = ВП 1.6 (последний хайретизм).

ВА 12.1 (*селение Бога и Слова*) — ср. Восп 3.1: *Мати Бога и Слова*,

ВА 12.2 (*святая святых большая*) = Восп 3.2.

2.10.3. Прочее

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Благ 4.5: *лествице небесная, еюже Бог нисходит с небес* (предпоследний хайретизм в икосо), ВА 2.6 (*мосте, преводяй сущих от земли на небо*) — ср. Благ 4.6: *мосте, к небесем приводяй, имже мир исполняется чудес* (последний хайретизм в икосо).

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. Таб 3.7: *телес наших укрепление* (предпоследний хайретизм икоса), ВА 12.2 (*души моя спасение*) — ср. Таб 3.8: *душ наших спасение* (последний хайретизм икоса).

Некоторыми особенностями характеризуется следующий случай: ВА 1.5 (*высота неудобовосходимая человеческими помыслы*) — ср. Благ 5.6: *высота неизглаголанная, неудобовосходимая человеческими помыслы*, ВА 1.6 (*глубино неудобозримая и ангельскими очима*) — ср. Благ 5.5: *глубино неисчерпаемая, неудобозримая и ангельскими очима*. Здесь паре хайретизмов из ВА соответствует пара хайретизмов в Благ (модификация — вставка в середину), но в новом акафисте хайретизмы переставлены (ср. 2.6.2, 2.7.2); кроме того, хотя номера хайретизмов соблюдены (номер икоса при этом — другой), эта пара оказывается уже не в середине, а в конце строфического блока (в ВА — по 12 хайретизмов в Благ — по 6).

2.11. Сохранение номеров хайретизмов, для двух соседних хайретизмов

2.11.1. Буквальное воспроизведение

Примеров нет.

2.11.2. Прочее

ВА 12.2 (*святая святых большая*) — ср. Тихв 3.2: *Святая святых, в нюже единою вниде Вечный Архиерей*, ВА 12.3 (*ковчеже, позлащенный Духом*) — ср. Тихв 3.3: *кивоте, позлащенный Духом, Законодателя носивый*.

2.12. Сохранение номера хайретизма, для одиночного хайретизма

2.12.1. Буквальное воспроизведение

ВА 1.9 (*Звездо, являющая Солнце*) = Белын 2.9.

ВА 2.1 (*совета неизреченного Таиннице*) = Ченст 8.1.

ВА 5.10 (*пламене страстей изменяющая*) = Белын 1.10.

ВА 6.11 (*земле обетования*) = Тихв 3.11.

ВА 7.9 (*Судии праведнаго умоление*) = Дост 5.9.

ВА 9.3 (*любомудрыя немудрыя являющая*) = ПУ 11.3.

ВА 11.8 (*греховную отъемлющая скверну*) = ТР 9.8.

2.12.2. Прочее

ВА 2.10 (*еже како, ни единаго же научившая*) — ср. БН 1.10: *еже како веровати ни единаго же научившая.*

ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. Белын 9.12: *к Богу наше дерзновение.*

ВА 4.1 (*Агнца и Пастыря Мати*) — ср. Смол 11.1: *Агнца и Пастыря Нетленного рождшая.*

ВА 4.4 (*райских дверей отвержение*) — ср. Любеч 1.4: *райския двери благочестивым отверзающая; СГ 5.4: вход в Царство Небесное и нам, грешным, отверзающая.*

ВА 4.7 (*апостолов немолчная уста*) — ср. Ивер 3.7: *Евфимия златословесная уста.*

ВА 6.7 (*огненный столпе, наставляяй суция во тьме*) — ср. УМП 7.7: *иконою Твоею, яко столпом огненным, мрак греха отгоняющая.*

ВА 9.1 (*премудрости Божия приятелице*) — ср. НР 7.1 = БН 7.1: *премудрости и благости Божия откровение.*

ВА 9.2 (*промышления Его сокровище*) — ср. Ченст 8.2: *благодати Божия сокровищнице.*

ВА 9.9 (*из глубины неведения извлекающая*) — ср. КК 10.9: *из глубины зол извлекающая.*

ВА 11.6 (*яко многотекущую источаеши реку*) — ср. Скор 1.6: *чудес реко приснотекущая.*

ВА 12.2 (*святая святых большая*) — ср. Введ 7.2: *Святая Святых большая, яко к Престолу Божию представшая; Тихв 3.2: Святая святых, в нюже единою вниде Вечный Архиерей.*

ВА 12.3 (*ковчеже, позлащенный Духом*) — ср. Тихв 3.3: *кивоте, позлащенный Духом, Законодателя носивый*; Феод 7.3: *кивоте, Духом позлащенный, Невместимаго Бога вместивший*.

2.13. Сохранение принадлежности к одному икосу, для пары хайретизмов

2.13.1. Буквальное воспроизведение

ВА 2.9 (*Свет неизречно родившая*) = Ивер 4.7, ВА 2.10 (*еже како, ни одинаго же научившая*) = Ивер 4.8.

ВА 2.11 (*премудрых превосходящая разум*) = ПУ 1.9, ВА 2.12 (*верных озаряющая смыслы*) = ПУ 1.10.

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) = Феод 4.7, ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) = Феод 4.8.

ВА 8.3 (*неверных сумнительное слышание*) = Скор 9.1, ВА 8.4 (*верных известная похвало*) = Скор 9.2.

ВА 9.9 (*из глубины неведения извлекающая*) = ПУ 7.1, ВА 9.10 (*многи в разуме просвещающая*) = ПУ 7.2.

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) = РБ 6.5, ВА 12.12 (*души моя спасение*) = РБ 6.6.

2.13.2. Буквальное воспроизведение одного из хайретизмов

Воспроизводится первый хайретизм пары:

ВА 11.3 (*молние, души просвещающая*) = Скор 6.1, ВА 11.4 (*яко гром враги устрашающая*) — ср. Скор 6.2: *громе, соблазняющая устрашай*.

Воспроизводится второй хайретизм пары:

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Ивер 4.3: *лествице, досязаящая до небес, еюже сниде Бог*, ВА 2.6 (*мосте, преводяй сущих от земли на небо*) = Ивер 4.4.

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Бельн 8.9: *лествице небесная, еюже Бог к нам сниде*; ВА 2.6 (*мосте, преводяй сущих от земли на небо*) = Бельн 8.10.

ВА 9.9 (*из глубины неведения извлекающая*) — ср. Бельн 7.11: *из глубины неверия извлекающая*, ВА 9.10 (*многи в разуме просвещающая*) = Бельн 7.12 (*многих...*).

2.13.3. Прочее

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Груз 1.11: *лествице Божественного снисхождения*, ВА 2.6 (*мосте, проводяй сущих от земли на небо*) — ср. Груз 1.12: *мосте, от земли к небеси земнородных возводяй*.

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) — ср. Ивер 5.7: *Божие к нам благоволение*, ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. Ивер 5.8: *наше к Богу дерзновение*.

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) — ср. Спор 2.3: *Тобою бо нисходит к нам Божие благоволение*, ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. Спор 2.4: *Тобою бо имамы вящее к Богу дерзновение*.

ВА 4.9 (*твердое веры утверждение*) — ср. НЧ 7.2 = БН 7.2: *веры утверждение*, ВА 4.10 (*светлое благодати познание*) — ср. НЧ 7.3 = БН 7.3: *благодати явление*.

2.14. Сохранение принадлежности к одному икосу, при распадении пары хайретизмов

Во всех нижеприведенных примерах мы имеем дело с наличием модификаций при использовании хайретизмов ВА в новых акафистах.

2.14.1. Хайретизмы нового акафиста находятся на ненулевом расстоянии

В противоположность 2.7.1 можно указать случаи, когда в новом акафисте паре хайретизмов из ВА соответствуют два хайретизма, отстоящие друг от друга на несколько пунктов, однако находящиеся в пределах одного икоса (с номером, отличным от номера икоса в ВА; в 2.7.1 номер икоса в ВА и в новом акафисте совпадает).

ВА 2.1 (*совета неизреченного Таиннице*) — ср. Всец 10.5: *Троицкого Совета Таиннице*, ВА 2.2 (*молчания просящих веро*) — ср. Всец 10.1: *молчания взыскующих Собеседнице*.

ВА 6.5 (*море, потопившее фараона мысленного*) — ср. Тихв 2.9: *море, фараона мысленного потопившее*, ВА 6.6 (*каменю, напоивший жаждущия жизни*) — ср. Тихв 2.12: *камень, воду жизни источник*.

2.14.2. Хайретизмы нового акафиста находятся на нулевом расстоянии

Пара хайретизмов ВА преобразуется в соседние (но формально непарные) хайретизмы (ср. 2.7.2; в отличие от 2.7.2 номер икоса не сохраняется, перестановки отсутствуют).

ВА 7.7 (*во чреве носящая Избавителя плененным*) — ср. Восп 3.6: *яко растиши Избавителя плененным*, ВА 7.8 (*рождшая Наставника заблуждшим*) — ср. Восп 3.7: *яко носиши Наставника заблуждшим*.

ВА 4.9 (*твердое веры утверждение*) — ср. НР 7.2 = БН 7.2: *веры утверждение*, ВА 4.10 (*светлое благодати познание*) — ср. НР 7.3 = БН 7.3: *благодати явление*.

2.15. Сохранение принадлежности к одному икосу, при утрате соседства двумя хайретизмами

2.15.1. Буквальное воспроизведение

Примеров нет.

2.15.2. Буквальное воспроизведение одного из хайретизмов

ВА 11.10 (*чаши, черплющая радость*) = Скор 8.7, ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) — ср. Скор 8.9: *миропложнице благоухания Христова*.

2.15.3. Прочее

В обоих приведенных в этом пункте случаях хайретизмы в новом акафисте меняются местами.

ВА 11.10 (*чаши, черплющая радость*) — ср. Смол 4.7: *чаши, черплющая радость всему миру*, ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) — ср. Смол 4.5: *мира Христова благоухание*.

ВА 12.6 (*честная похвало иереев благоговейных*) — ср. Ивер 8.9: *иереев похвало*, ВА 12.7 — ср. Ивер 8.3: *Православныя Церкви непоколебимый столпе*.

2.16. Сохранение принадлежности к одному икосу, при образовании пары хайретизмов

В обоих приводимых ниже примерах — буквальное воспроизведение.

2.16.1. Хайретизмы ВА находятся на ненулевом расстоянии

ВА 3.2 (*плода безсмертного стяжание*) = СХ 2.7, ВА 3.4 (*Садителя жизни нашей рождающая*) = СХ 2.8.

ВА 5.10 (*пламене страстей изменяющая*) = СХ 5.7, ВА 5.12 (*всех родов веселие*), последний хайретизм в икосе = СХ 5.8, последний хайретизм в икосе.

2.16.2. Хайретизмы ВА находятся на нулевом расстоянии

Здесь, как и в 2.6, два соседних, но непарных хайретизма (первый — четный, второй — нечетный) преобразуются в пару: ВА 11.8 (*греховную отъемлющая скверну*) = Белын 5.11, ВА 11.9 (*бане, омывающая совесть*) = Белын 5.12.

2.17. Без сохранения позиции, при распадении пары хайретизмов

2.17.1. Буквальное воспроизведение.

Примеров нет.

2.17.2. Прочее

ВА 8.11 (*ключу Царствия Христова*) — ср. Холм 12.9: *ключу Царствия Христова, врата небесная нам отверзающая*, ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) — ср. Холм 6.4: *многотекущая реко благ вечных* и Холм 9.8: *подавание благ вечных нам являющая* (как видим, здесь, в отличие от подающего большинства прочих случаев, элемент пары ВА соотносится не с одним, а с двумя хайретизмами нового акафиста).

ВА 8.11 (*ключу Царствия Христова*) — ср. Ченст 6.7: *ключу Царствия небесного*.; ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) — ср. Ченст 4.5: *благ вечных надеждо верная*.

2.18. Без сохранения позиции, для одиночного хайретизма (рефрена)

2.18.1. Буквальное воспроизведение

Этот перечень представляет собой часть списка из 1.1.

ВА Р (*Невесто Невестная*) = Афон 7.11, ЖИ 9.7, Ивер 10.4, Каз 11.1, Скор 8.2, Смол 9.2; ТР 5.11.

ВА 1.4 (*слез Евиных избавление*) = ТР 7.6.

ВА 1.9 (*Звездо, являющая Солнце*) = Ивер 4.6.

ВА 2.1 (*совета неизреченного Таиннице*) = Тихв 7.4.

ВА 2.3 (*чудес Христовых начало*) = Целит 9.1, Ченст 11.2.

ВА 2.12 (*верных озаряющая смыслы*) = Восп. 6.4.

ВА 3.9 (*приятное молитвы кадило*) = Ченст 11.5.

ВА 3.10 (*всего мира очищение*) = ТР 1.11.

ВА 4.10 (*светлое благодати познание*) = Ченст 1.3.

ВА 5.2 (*зарю таинственного дне*) = Ивер 4.5.

ВА 6.8 (*покрове миру, шириши облака*) = Дост 5.6, Любеч 9.1, СХ 12.6, Толг 2.10.

ВА 7.9 (*Судии праведного умоление*) = Абал 12.4, Смол 10.11, СХ 5.1.

ВА 8.4 (*верных известная похвало*) = Каз 2.3.

ВА 8.8 (*девство и рождество сочетававшая*) = Бельн 4.3.

ВА 10.1 (*столпе девства*) = ТР 7.5.

ВА 10.4 (*Подательнице Божественныя благодати*) = ТР 12.8, РБ 3.9.

ВА 10.9 (*чертоже безсеменного уневещения*) = Знам 11.5, Скор 5.4.

ВА 10.10 (*верных Господеви сочетававшая*) — РБ 7.11.

ВА 11.5 (*яко многосветлое возсияваеши просвещение*) — Ивер 4.12.

ВА 11.9 (*бане, омывающая совесть*) = Каз 12.5.

ВА 11.10 (*чаше, черплющая радость*) = Скор 8.7.

ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) = Держ 2.12.

ВА 12.1 (*селение Бога и Слова*) = Смол 9.3.

ВА 12.2 (*святая святых большая*) = Скор 2.6 (*Святая святых большая*).

2.18.2. Прочее

В плане соблюдения структуры Великого акафиста данный раздел, по определению, не может представлять сколько-нибудь значительного интереса. Однако мы воспользуемся им, чтобы показать здесь хайретизмы, примечательные своим строением и/или содержанием, но по разным причинам нашедшие слабое отражение в § 1.

ВА Р (*Невесто Невестная*) — ср. Муром 5.3: *Невесто Невестная, от Духа Свята зачениая Сына Эммануила*; Целит 1.3: *Невесто Невестная, зачениая Сына от Духа Святаго*; Тихв 5.4: *Невестная Невесто, осенением Духа зачениая Сына*.

ВА 1.5 (*высоото неудобовосходимаа человеческими помыслы*) — ср. Введ 6.2: *двере, непроходимаа человеческими помыслы, во двери храма вошедшая*.

ВА 1.6 (*глубино неудобозримаа и ангельскими очима*) — ср. ТР 2.3: *глубино неудобозримаа*.

ВА 1.9 (*Звездо, являющаа Солнце*) — ср. ПС 6.5: *боготечная звездо, к Солнцу правды нас приводящая* (заметим, что словосочетание *боготечная звезда* заимствовано из начала 5-го кондака ВА: *Боготечную звезду узревше волсви, тоя последоваша зари...*; в свою очередь, содержание хайретизма ПС 6.5 перекликается с содержанием указанного кондака).

ВА 2.5 (*лествице небесная, Еюже сниде Бог*) — ср. Смол 1.9: *лествице небесная*; Всец 3.9: *лествице небесная, возводящая от земли к небеси*; УСД 10.7: *лествице к Богу возведшая*; НК 12.4: *лествицею добродетелей возводящая подвижников Христовых ко вратам Царствия Небеснаго*; Введ 6.1: *лествице одушевленная, ко храму Господню по степенем лествицы высокоя востекшая*; Козел 5.6: *лествице высокая, путь земным к небеси показавшая*; Косин 8.6: *лествице небесная, Иаковом предвидимаа*.

ВА 2.6 (*мосте, преводяй сущих от земли на небо*) — ср. ПС 5.5: *мосте, к жизни нестареющей приводящий верою и любовью Тя величающаа*; УСД 3.8: *мосте, горе возводяй*.

ВА 2.8 (*бесов мноплачевное поражение*) — ср. ТР 3.9: *демонов поражение и ослепление*.

ВА 2.11 (*премудрых превосходящая разум*) — ср. Толг 5.3: *величием чудес Твоих превосходящая разум человеческий*.

ВА 2.12 (*верных озаряющая смыслы*) — ср. Груз 2.4 = Держ 12.7: *славою чудес Твоих верных смыслы озаряющая*.

ВА 3.9 (*приятное молитвы кадило*) — ср. Озер 11.1: *приятное молитвы кадило, за спасение мира у Престола Святыя Троицы присно благоухающая*.

ВА 3.11 (*Божие к смертным благоволение*) — ср. Восп 9.7: *Божие ко грешным благоволение*; Дост 10.9: *Ходатаице Божия к людем благоволения*; Мин 7.12: *Божие к нам благоволение*; УСД 12.5: *Божие благоволение*; Покр 1.1: *Бога Отца Безначальнаго предвечное благоволение*.

ВА 3.12 (*смертных к Богу дерзновение*) — ср. Почаев 12.2: *христиан ко Христу дерзновение*; Целит 4.7: *грешным к Богу дерзновение дарующая*.

ВА 4.1 (*Агнца и Пастыря Мати*) — ср. Знамя 12.2 = Троер 8.3: *Нетленная и Неискусобращная Агнца и Пастыря Мати*.

ВА 4.4 (*райских дверей отвержение*) — ср. Ивер Р: *благая Вратарнице, двери райския верным отверзающая* (в свою очередь, этот рефрен становится хайретизмом в более позднем акафисте — см. Дон 12.8); РБ 11.2 = Держ 5.2: *Вратарнице, двери райския верным отверзающая*.

ВА 4.7 (*апостолов немолчная уста*) — ср. КК 9.6: *риторов и богопроповедников золотая уста*.

ВА 4.9 (*твердое веры утверждение*) — ср. Почаев 2.1 = Таб 5.4: *истинныя веры утверждение*; ПС 9.5: *ангелов славо, веры утверждение и сокровище спасения*.

ВА 6.4 (*идольскую лесть обличившая*) — ср. Ивер 1.2: *Еюже идольская прелесть упразднится*.

ВА 6.6 (*каменю, напоивший жаждущия жизни*) — ср. Тихв 2.12: *камень, воду жизни источивый жаждущим*.

ВА 6.8 (*покрове миру, ширший облака*) — ср. Ивер 8.1: *страны Росийския покрове, ширший облака*.

ВА 6.9 (*пище, манны приемнице*) — ср. УПП 12.3: *райския пици Приемнице*.

ВА 6.11 (*земле обетования*) — ср. Восп 8.5: *в землю обетования путевождующая*; Держ 10.5: *саде земли обетования*.

ВА 7.6 (*древо благосеннолиственное, имже покрываются мнози*) — ср. Дост 5.7: *древо благосеннолиственное, прохладу спасительную верным подающее*.

ВА 8.8 (*девство и рождество сочетающая*) — ср. НС 9.2: *яко Сей Жених Девство и Рождество в Тебе сочета*.

ВА 8.12 (*надеждо благ вечных*) — ср. Косин 9.5: *ко спасению и восприятию благ вечных наставляющая*; Косин 6.4: *во дни уныния надеждою вечных благ воодушевляющая*.

ВА 9.1 (*премудрости Божия приятелище*) — ср. Скор 10.4: *премудрости Божия свитче, рачителей целомудрия умудряющий*; ПУ 11.9: *премудрости и благости Божия откровение*.

ВА 9.9 (*из глубины неведения извлекающая*) — ср. Калуж 8.5: *от рова погибельнаго безнадежных извлекающая*; СХ 8.6: *к Свету Неприступному нас извлекающая*; Каз 12.10 = ЖИ 12.6: *из глубины погибели спасающая*.

ВА 10.2 (*дверь спасения*) — ср. ПС 5.1: *Всепетая, дверь небесная, отверзающая нам дверь спасения*.

ВА 10.4 (*Подательнице Божественная благодати*) — ср. Держ 3.7: *Божественная благодати Подательнице*.

ВА 11.4 (*яко гром враги устрашающая*) — ср. УСД 6.6: *жезле, враги устрашающий*.

ВА 11.6 (*яко многотекущую источаеши реку*) — ср. Каз 6.2 = Держ 5.3: *многотекущая реко Божественная благодати*; Холм 6.4: *многотекущая реко благ вечных*.

ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) — Толг 5.1: *алавастре драгоценный, Христова благоухания исполненный*.

ВА 12.1 (*селение Бога и Слова*) — ср. Знам 1.1: *освященное селение Бога Слова*; УЗС 7.3: *пространное селение Бога Слова*.

ВА 12.2 (*святая святых большая*) — ср. Введ 9.1: *Святая Святых Святейшая Дево, в жертву чистую девство Свое Богу принесшая*; Усп 5.12: *Святая святых, от серафимов глаголемая*; РБ 1.7: *Святая, святыми воспитанная*.

ВА 12.5 (*честный венче царей благочестивых*) — ср. Усп 1.8: *апостолом пречестный венче*.

ВА 12.6 (*честная похвало иереев благоговейных*) — ср. Бельн 8.2: *иереев благоговейных похвало*.

ВА 12.8 (*Царствия нерушимая стено*) — ср. Всец 3.4: *сирот и вдовиц Нерушимая Стено*.

ВА 12.11 (*тела моего врачевание*) — ср. СГ 7.7: *болезней наших врачевание*.

ВА 12.12 (*души моя спасение*) — ср. Таб 3.8: *души наших спасение*.

3. Выводы

Одной из главных целей данной статьи была презентация материала — хайретизмов и рефренов акафистов Богородице, соотносимых с хайретизмами и рефреном Великого акафиста. Тем не менее, представляется возможным сделать некоторые выводы и дать количественные оценки.

Если за точку отсчета брать Великий акафист, то следует отметить, что из 144 его хайретизмов 56 воспроизведены без скольких-нибудь существенных изменений хотя бы в одном из новых акафистов; рефрен Великого акафиста также неоднократно включается в другие акафисты Богородице — и в качестве икосного рефрена (Груз), и в качестве хайретизма. Можно сказать, что в среднем почти на каждый из 59 рассмотренных нами акафистов Богородице приходится одно включение хайретизма из Великого акафиста. На

самом деле распределение, конечно, не столь однородно — и эта неоднородность, естественно, двусторонняя: одни акафисты более охотно, чем другие, заимствуют хайретизмы из ВА; соответственно, и сами хайретизмы воспроизводятся с разной частотой.

Среди цитирующих акафистов лидируют СХ (15 хайретизмов из ВА) и Белын (12); далее идут Ивер (9), Скор и ТР (по 7), ПУ (6), Восп, Феод и Ченст (по 4), Держ, Каз, РБ и Смол (по 3), Абал (2 — если включение ВА 12.2 в качестве части рефрена считать за одно вхождение), Дост и Тихв (также по 2), Афон, ВП, Груз, ЖИ, Знам, Любеч, СО, Толг, Целит (по 1) — всего 25 акафистов. (Если к требованию буквальности цитирования добавить сохранение позиции, то и здесь на первом месте оказывается СХ: две пары и один одиночный хайретизм.)

Наиболее популярные в качестве цитат хайретизмы ВА таковы: ВА Р (*Невесто Невестная*) — 8 вхождений, ВА 7.9 (*Судии праведнаго умоление*) — 5, ВА 6.8 (*покрове миру, шириий облака*) — 4, ВА 12.2 (*святая святых большая*) — 3 (формально — 14 благодаря Абал), ВА 10.9 (*чертоже безсеменнаго уневещения*) — 3, ВА 11.3 (*молние, души просвещающая*) — 3.

Теперь перейдем от буквального цитирования к менее строгим критериям. 92 хайретизма (а также икосный рефрен) Великого акафиста нашли отражение в новых акафистах Богородице. Количественные оценки затруднительны (ввиду размытости критериев в оценке близости хайретизмов рассматривавшихся акафистов хайретизмам ВА), но и здесь на первые места (пусть и в несколько ином порядке) выходят Ивер (29 упоминаний в наших материалах), Белын (22), СХ (18), Скор и ТР (по 17). При этом хайретизмы и рефрены четырех акафистов — Богол, КР, Млек и Песч — не обнаружили сколько-нибудь очевидной связи с хайретизмами и рефреном ВА.

Что касается модификаций, то здесь преобладают такие изменения, которые ведут к увеличению объема текста (это и понятно: типичный объем хайретизмов ВА — от двух до четырех знаменательных слов, так что зачастую уменьшать уже просто некуда). Весьма интересной модификацией является контаминация хайретизмов ВА. Продуктивным методом преобразований является изменение порядка слов и разного рода грамматические (морфологические и синтаксические) трансформации, однако в чистом виде эти модификации встречаются редко.

Случаи сохранения позиции хайретизма в структуре акафиста при буквальном цитировании немногочисленны — 3 пары хайретизмов, 2 одиночных хайретизма и рефрен. Если говорить о хайретиз-

мах, в разной степени соотносимых с хайретизмами ВА, то здесь добавится еще 4 пары (причем три из них соотносятся с одной парой — ВА 12.11—12) и 5 одиночных хайретизмов (среди них также ВА 12.12). Вполне предсказуемо наиболее многочисленной является группа одиночных хайретизмов, позиция которых никак не соотносится с позицией хайретизмов-прототипов из ВА.

В ходе анализа собранных данных нам удалось получить результаты, напрямую не связанные с ВА.

Во-первых, было установлено, что имеется довольно большой набор хайретизмов, повторяющихся в ряде акафистов, но не восходящих к хайретизмам ВА. Это, например, такие хайретизмы, как *душевредных учений низложение* (Каз 7.11 = НР 7.5 = ПУ 6.9) и *душеполезных знаний дарование* (Каз 7.12 = НР 7.4 = ПУ 6.10 = БН 7.4 = Холм 11.2), *в час недоумений мысль благу на сердце полагающая* (НР 11.5 = ПУ 11.8 = Покр 6.7 = СН 11.7; ср. тж. ЖИ 11.2, НК 5.4, Дост 8.5), *верная Рабо Господня* (Дост 10.5 = ЖИ 9.8 = Каз 9.11 = ПУ 1.5 = СХ 9.7), *Заступнице наша усердная* (Абал 1.1 = УПП 10.7), *Заступнице усердная рода христианскаго* (Каз Р = Белын 12.1 = ТР 6.5), *Заступнице усердная рода христианскаго, от Бога нам дарованная* (БН 2.1 = НР 2.1), *нагих одеяние* (БН 6.6 = Знам 10.11 = Каз 11.10 = НР 6.6 = Скор 4.11 = СХ 1.6 = СГ 8.2), *слепых прозрение* (Ивер 7.7 = Каз 3.3 = Таб 11.3 = Феод 9.11 = Целит 7.2), *хромых хождение* (Ивер 7.8 = Таб 11.5 = Феод 9.2 = Целит 7.4) и мн. др.

Во-вторых, имеет место сложение (иногда — с синонимичными заменами) кратких частотных хайретизмов, например, Холм 9.4: *хромых хождение, немых глаголение* — ср. *хромых хождение* (см. выше — Целит 7.4. и др.) и *немых глаголение* (Целит 7.3); *нагих одеяние и пленных избавление* (Абал 5.10) — ср. *нагих одеяние* (см. выше) и *пленных освобождение* (Смол 6.6).

В третьих, видно, что многие хайретизмы акафистов Богородице буквально совпадают с названиями икон (при этом обычно это иконы, отличные от той, которой посвящен данный акафист; сами названия икон в ряде случаев могут восходить к библейским образам или к хайретизмам ВА): *Взыскание погибших* (БН 4.2 = НЧ 4.2 = ТР 4.2 = СГ 4.4 = Целит 3.9 = Знам 12.10), *всех скорбящих Радосте* (Восп 6.5 = Дост 8.1 = Каз 3.12 = ТР 4.1 = УПП 9.11 = УЗС 6.4 = РБ 11.8), *Купино Неопалимая* (Белын 11.9 = Влад 6.1 = Смол 1.11 = ТР 2.2 = Феод 7.1), *Отрадо и Утешение* (Восп 6.7) и др.

В-четвертых, нельзя не заметить (это очевидно уже из примеров, приведенных в предыдущих абзацах этого раздела), что в ряде случаев тождественные хайретизмы оказываются на тождественных

позициях в различных акафистах. Особенно часто такое явление наблюдается в БН и НЧ. При ближайшем рассмотрении выясняется, что один из этих акафистов — клон другого (это касается не только хайретизмов, но повествовательных частей строф). Поскольку акафист НЧ, по данным А. В. Попова, был одобрен Синодом в 1893 году [Попов 2013: 347-348], а БН в его работе не упоминается, логично предположить (и на это указывает качество текста), что вторичным является БН. Однако подобные совпадения характерных не только для двух указанных акафистов. Приведем примеры иных совпадений: *Невместимаго вместилище* (Каз 8.1 = Холм 8.1; данный конкретный случай, возможно, объясняется тем, что на той же позиции стоит хайретизм-прототип в ВА), *Мати света истиннаго, благочестивых души просвещающая* (Абал 11.5 = УМП 11.5), *многих согрешений прощение* (Восп 7.8 = СХ 7.8), *Взыскание погибших* (БН 4.2 = НЧ 4.2 = ТР 4.2) и др.

Дальнейший анализ хайретизмов в акафистах Богородице будет нацелен на решение следующих задач: 1) выявление богослужебных и иных текстов, послуживших источниками для хайретизмов и рефренов; 2) установление связей между сходными хайретизмами различных акафистов, не восходящими к ВА; 3) каталогизация клишированных хайретизмов; 4) выявление лексико-структурных констант, характерных для акафистов Богородице. В более отдаленной перспективе аналогичные задачи должны быть решены на материале акафистов святым.

ИСТОЧНИК

Акафистник 2007 — Акафистник. Т. I-IV. Минск: Белорусская Православная Церковь.

ЛИТЕРАТУРА

- Давыдов, И. П. (2004), *Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ)*, Благовещенск: АмГУ, 2004.
- Кравецкий, А. Г. (1995), *Опыт словаря литургических символов*, [в:] Славяноведение. № 4, 96-105.
- Людоговский, Ф. Б. (2015), *Структура и поэтика церковнославянских акафистов*, Москва: Институт славяноведения РАН.
- Попов, А. В. (2013), *Православные русские акафисты*, Москва: Изд-во Московской Патриархии.

Petlmaa, L. M. (2001), *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, The Medieval Mediterranean. Vol. 35.

**Quoting hairetisms of the Great Akathist (to the Theotokos)
in the later akathists to the Mother of God**

The author conducts a compilation of fragments of a classical Great Akathist text in veneration of the Mother of God, most probably deriving from the 5th-6th centuries, containing the 'Chaire!' (Rejoice!) incantation (Gr. hairetismos) in each verse of the second part of the oikoses, with the appropriate texts of contemporary hymns. Conclusions pertaining to the manner and range of quoting the Great Akathist as well as the changes introduced were drawn on the basis of the analysis of over 60 published and currently used texts. The text base incorporates 6800 hairetisms and was computer developed using the system database management (DBMS) Microsoft Access.

Keywords: Great Akathist to the Theotokos, New Church Slavonic, system database management

Свящ. МАКСИМ ПЛЯКИН
рабочая группа Издательского Совета
Русской Православной Церкви по кодификации акафистов
и выработке норм акафистного творчества
(Саратов, Россия)

Изменение языка богослужения: акафисты на русском языке

Внесенный в заголовок тезис об изменении языка богослужения может показаться излишне претенциозным и мало соответствующим действительности. Ведь, в самом деле, богослужебным языком нашей Церкви является церковнославянский, новонаписанные богослужебные тексты (после соответствующего цензурного рассмотрения) также публикуются на церковнославянском языке, а разговоры о русском языке в богослужении пока остаются в нашей Церкви периферийными.

Все это, безусловно, так. Однако автор не случайно сделал оговорку о том, что новые гимны публикуются у нас после соответствующего цензурного рассмотрения. В частности, в № 4 за этот год «Журнала Московской Патриархии» был опубликован акафист Пресвятой Богородице ради Ее иконы, именуемой «Всецарица»¹, одобренный Священным Синодом² после редактирования, проведенного «акафистной» рабочей группой Издательского Совета нашей Церкви, в которую входит и автор настоящей статьи.

И одна из задач, стоящих перед редакторами и из Синодальной богослужебной комиссии, и из нашей рабочей группы, — приведение языка текстов, поступающих на рассмотрение, к действующей в Церкви на данный момент норме. Эта норма, как уже отмечалось,

¹ ЖМП, №4, 2015 г., 86-96.

² См. журнал №131 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 декабря 2012 г.

— церковнославянский (точнее, новоцерковнославянский³) язык, а вот язык самих текстов, язык собственно богослужебного творчества славянским является уже далеко не всегда.

В упомянутом акафисте один из хайретизмов (11-й хайретизм 2-го икоса) первоначально звучал как «Радуйся, скиптре и державо Афон населяющих». Казалось бы, мысль понятна — Божия Матерь издавна именуется Игуменией и Владычицей Афона, а скипетр и держава — царские атрибуты. Но в церковнославянском языке слово *державка* имеет значение «сила, господство» [Дьяченко1900: 141]. И хотя этимологическая связь между славянским и русским словами очевидна, также очевидно, что автор акафиста употребил слово не в славянском его значении, а в русском. При редактировании хайретизм принял вид «Ра́дуйся, держа́вный покрóве Афóн населя́ющих».

А вот во втором примере, который мне хотелось бы привести, русизм остался и в официально используемом богослужебном тексте. 17 июня 2014 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл одобрил для чтения в храмах Русской Православной Церкви молитву о мире и преодолении междоусобной брани на Украине⁴. Одно из ее прошений звучит так: «Не оста́ви ста́до Своё от срóдник сво́их, во озлоблѣнии сущих, умáлитися». И вновь, казалось бы, смысл прозрачен — Господи, не допусти, чтобы число верных в Твоем стаде уменьшилось из-за их родственников, пребывающих в злобе. Однако в церковнославянском языке слово *ѡзлѡклѣнїѣ* имеет смысл, обратный русскому значению — это не состояние человека, находящегося в злобе, а угнетение, бедствие, нападение⁵ [Дьяченко1900: 378]. В результате текст (если бы мы читали его только по церковнославянским правилам) приобрел абсурдное звучание: мы молимся о том, чтобы стадо Божие не уменьшилось от тех, на кого напали, кто пребывает в бедственном положении. Однако и читающие, и слушающие эту молитву воспринимают ее в большинстве своем вполне адекватно, т. е. текст с русским вкраплением в церковнославянский текст не воспринимается носителями русского языка как ошибочный.

³ Термин предложен В. Ф. Марешем для отличия языка богослужебных книг, сложившегося после книжной реформы XVII-XVIII вв., от языка, зафиксированного в изданиях Московского Печатного Двора 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII вв.

⁴ См.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3675026.html>.

⁵ Ср. текст ектении на литии: *ѡцѣ мо́лимсѧ ѡ ѡзлѡклѣнїѣ и ѡ вѣ́лѡкой дѡшнѣ хрѣ́тіанствѣи, скорѣ́цей же ѡзлѡклѣнїѣи.*

Подобных текстов на смешанном славяно-русском языке уже существует довольно много, я привел лишь наиболее характерные. И даже при наличии редактуры текстов русский язык (и на уровне лексики, и на уровне синтаксических конструкций) потихоньку проникает в церковнославянский текстовый массив наших богослужебных книг.

И здесь необходимо вспомнить о том, что одним из важнейших параметров, показывающим реальное направление развития литургического языка, в том числе и его нормы, является язык богослужебного творчества [Людоговский/Плякин 2010]. А наиболее подверженный подобным изменениям пласт этого творчества — акафистография.

С одной стороны, акафисты как тексты, предназначенные в первую очередь для личного молитвенного употребления, не осознаются в полной мере как подлежащие регулированию общими правилами богослужебного языка (отдельные русизмы даже в печатных акафистах известны еще с Синодального периода), с другой стороны, практически бесконтрольное печатание акафистов в течение двух десятилетий позволяет по новонаписанным гимнам отслеживать реальные тенденции в богослужебном творчестве. Этими соображениями и определяется выбор в качестве объекта изучения в ракурсе трансформации богослужебного языка именно акафистов.

В данной статье рассматриваются акафисты, полностью написанные на русском языке. Их создание — показатель определенного сдвига в парадигме богослужебного творчества, поскольку славянские тексты с русскими вкраплениями или написанные на гибридном языке есть все же дань традиции, осознания хотя бы на уровне декларации церковнославянского языка как нормативного (хотя при этом тексты могут быть славянскими весьма условными). Так, творчество митрополита Новосибирского Варфоломея (Городцова; 1866-1956) хотя и характеризуется чрезвычайно свободным обращением к русскому языку⁶, но все же остается преимущественно в церковнославянском языковом поле, не позволяя говорить о том, что приснопамятный иерарх творил на ином, нежели церковнославянский, языке. Переход же к русскому языку показателен именно отказом от следования церковнославянской парадигме, сменой языка творчества.

⁶ В качестве примера можно привести тропарь из канона святителю Иоанну Тобольскому: «Возлюбил еси, святителю, просвещение духовное: / и в Чернигове, и во граде Тобольске усердно обучал еси будущих пастырей, / сам посещая школы, / и учил еси наставников и питомцев школы взывати Господу: / благословен Бог отец наших» («Зеленая» Минея-июнь, ч. I, стр. 318).

Прежде собственно описания гимнов необходимо сделать одно замечание: датировать эти акафисты (как и вообще большинство богослужебных текстов XX века), кроме самых поздних по времени написания, чрезвычайно затруднительно. Поэтому о времени их написания мы можем говорить лишь с тем или иным допущением. Это необходимо учитывать как поправку при изложении всех нижеследующих сведений.

Известные нам русскоязычные акафисты можно условно разделить на две группы: гимны, написанные в 1-й половине XX века, и гимны конца XX — начала XXI вв.

По всей видимости, наиболее ранний известный нам русскоязычный акафист — написанный легендарным русским литургистом Михаилом Николаевичем Скабаллановичем (1871-1931) акафист молебный Святому Духу. Он был напечатан с рукописи в «Вестнике русского христианского движения»⁷. Акафист написан под очевидным влиянием латинской богослужебной традиции. Так, хайретизмы выдержаны в подобии латинским литаниям. Это можно ярче увидеть из сопоставления:

Литания Святому Духу

*Дух мудрости и разума,
помилуй нас.*

*Дух науки и благочестия,
помилуй нас.*

*Дух страха Божьего,
помилуй нас.*

*Дух смирения и кротости,
помилуй нас.*

*Дух святости и справедливости,
помилуй нас.*

*Дух совершенства,
помилуй нас.*

Акафист (икос 12)

*Дух премудрости,
вселись в нас.*

*Дух познания,
вселись в нас.*

*Правый и умственный,
вселись в нас.*

*Бог и боготворящий,
вселись в нас.*

*Говорящий и действующий,
вселись в нас.*

*Распределяющий дарования,
вселись в нас.*

Вместо 1-го кондака в акафист включена стихира «Царю Небесный», однако в переводе на русский язык, с разбивкой по строкам и с приведением ритмики текста к латинской традиции:

⁷ Вестник РХД, №3 (137), 1982 г., 5-18.

Евхаристический гимн
Фомы Аквинского

*Эту тайну Пресвятую
Славим в поклонении.
Древнее установленья
Новым упрядняется,
Наша вера восполняет
Чувствам недоступное.*

Акафист (кондак 1)

*Прииди, Святой,
Вселись в нас,
Очисти нас
От всякой скверны
И спаси, Благий,
Души наши.*

В качестве 13-го кондака предложен перевод на русский язык гимна *Veni, Sancte Spiritus* (Приди, Дух Святой) — секвенции для службы латинского обряда на праздник Пятидесятницы, написанной Папой Иннокентием III около 1200 года. Эта секвенция состоит из 9 строф, т. е. предполагаемый классической традицией повтор 13-го кондака трижды здесь как бы усугублен — молящемуся предлагаются трижды по 3 строфы. Рефрен акафиста — «Приди, вселись в нас, очисти нас от всякой скверны и спаси, Благий, души наши».

Следующий по времени написания (и, видимо, наиболее известный и распространенный в молитвенной практике) гимн — написанный в 1920-е годы митрополитом Дмитровским Трифоном (Туркестановым; 1861-1934) акафист благодарственный «Слава Богу за все» [Никитин 1992: 243-251]. О нем написано довольно много, замечу лишь, что язык этого акафиста сближает его с русскими стихотворениями в прозе, давая возможность говорить об усвоении в молитвенном творчестве русской литературной традиции.

Гимн популярен не только у русскоязычной аудитории и не только среди православных — известны его переводы на английский⁸ и французский⁹ языки. А перевод на украинский, выполненный униатским священником Игорем Царом, можно считать примером литургического курьеза, поскольку опубликован был гимн под заголовком «Акафист подячний Пресвятій Тройці з нагоди 1010-ліття Хрещення рідної України»¹⁰. Рефрен гимна — «Слава Тебе, Боже, во веки».

Следующий по времени создания гимн — написанный святым священномучеником Петром Григорьевым (1895-1937, па-

⁸ An Akathist in Praise of God's Creation. URL: http://www.goarch.org/chapel/liturgical_texts/akathist_creation [9.11.2015]

⁹ Acathiste d'Action de Grâces «Loué soit Dieu pour Tout». URL : <http://www.pagesorthodoxes.net/liturgie/acathistes-canons.htm#1> Loué soit Dieu [9.11.2015]

¹⁰ <http://www.kyrios.org.ua/spirituality/akafisti/224-akafist-podjaka-presvjatij-trojtsi-z-nagodi-1010-littja-hreschennja-ridnoyi-ukrayini.html> [9.11.2015]

мать 10 (23) сентября) акафист святителю Мелетию, архиепископу Харьковскому¹¹. Этот гимн не только написан по-русски, он написан в стихах. Сама по себе идея стихотворных богослужебных текстов была в России 1920-х годов не новой — мы знаем о написанных митрополитом Сергием (Страгородским; 1867-1944), будущим Святейшим Патриархом, стихотворных каноне и акафисте в честь Боголюбской иконы Божией Матери, акафисте в честь иконы Божией Матери, именуемой «Умиление». Однако священномученик Петр не только выбирает стихотворную форму для акафиста, он переходит на русский язык. Для примера приведу 13-й кондак:

*О пастырю добрый Мелетие!
Ты — вождь христиан в лихолетие,
Ты — правды Божественной сын!
Молись среди райских долин
О чадах земной многослезной юдоли,
Живущих греховно по слабости воли.
Что б все мы, очистившись мукой креста,
Узрели за гробом Владыку Христа
И, горе забыв, со святыми ликуя,
Там пели средь вечной весны: Аллилуия!*

Рефрен гимна — «Радуйся, пастырю добрый Мелетие!»

Во всех трех акафистах, написанных в 1-й четверти XX века, молитвы, вопреки русской традиции, отсутствуют.

Вновь русский язык возвращается в акафистографию в конце 1980-х — начале 1990-х годов, когда создается Акафист мученикам Российским века сего, не прославленным¹². Автор гимна неизвестен. Некоторые слова в этом акафисте славянизированы (отче, иже), однако текст написан на русском и с русским синтаксисом. Акафист явно писался под влиянием двухтомника протопресвитера Михаила Польского (1891-1960) «Новые мученики Российские». Большая часть хайретизмов представляет собой обращение к одному или нескольким новомученикам, а в последних трех икосах нет даже имен — в хайретизмах обращение следует к новомученикам местностей (*Радуйтесь, семьдесят иереев Харьковских, в разное время убиенных*), а в последнем икосе — к жертвам массовых расстрелов 1920 – 1922 годов (*Радуйтесь, мученики: 76 Пермские, 31 Псковские, 124 Полтавские, 61 Самарские, 52 Саратовские, 47 Симбирские и 12 Семипалатинские*).

¹¹ Рукопись из личного архива О. Алешиной (г. Харьков).

¹² Рукопись из личного архива автора.

Как пример языка гимна — 8-й кондак: «Странно для неверующих видеть, как сила Божия в немощи проявляется. Вы же, священнослужители-мученики, истинную Христову веру твердо сохранили и, со всеми святыми Российскими прославляя и благодаря Господа, непрестанно поете Ему: Аллилуйя». Рефрен акафиста — «Радуйтесь, мученики Российские века сего, за веру, труды и правду безвинно пострадавшие».

На рубеже XX и XXI веков было написано «Моление грешника ко Пресвятой Богородице за всех сирот земли»¹³. Весьма пространный и поэтический текст был опубликован на частном Интернет-сайте, ныне не существующем. Автор неизвестен. Пример языка гимна: «Прости нас, Пречистая Богородица, за бесчисленные грехи наши, и дай нам силы исправиться. Но хотя и велики наши беззакония, все равно, они лишь капля в море милосердия Твоего; и Твоя любовь к нам, недостойным, не дает погибнуть рабам Твоим. Твое милующее сердце, которое не отвергает молитвы грешников, дает нам силы жить. О, Царица наша, молим Тебя от всего сердца — научи нас смиренной молитве к Тебе, Упованию нашему. Ибо без Тебя мы не можем ничего. Вложи в наши уста слово Премудрости Божией, и научи их петь Творцу: Аллилуиа» (6-й кондак). Рефрен гимна — «Матерь наша чадолюбивая, Пресвятая Богородица, согрей любовью Своею Материнской всех сирот земли».

В начале 2010-х годов писатели, супруги Дмитрий Савельев и Елена Кочергина написали два акафиста — Богомладенцу Иисусу, Господу нашему¹⁴, и Святому Духу, Утешителю нашему¹⁵. Оба гимна характеризуются некоторой гибридностью языка — в русском тексте время от времени попадают вкрапления церковнославянских слов, а то и целые фразы. Второй акафист написан очевидно по мотивам акафиста «Слава Богу за все», вплоть до совпадения некоторых фраз — так, в 1-м икосе текст начинается словами «Нагими и беспомощными приходим мы в этот мир, но благодать Твоя охраняет наши колыбели тончайшим светом». Соответствующая фраза из акафиста Владыки Трифона — «Слабым, беспомощным ребенком родился я в мир, но Твой Ангел простер свои светлые крылья, охраняя мою колыбель». Примеры текста гимнов:

¹³ Машинопись из личного архива автора.

¹⁴ <http://www.saveliev-kochergina.pravoslavnaya-proza.ru>

¹⁵ Там же.

Акафист Богомладенцу Иисусу
Кондак 2

Лежа в яслях, Богомладенче, прозревал Ты все грядущие века вплоть до вселенской кончины, прозревал жизнь каждого из нас и скорбел о согрешениях наших. И овчате бездумные, и вертеп сумрачный, и запах смрадный являли образ загнивающего мира. Но склонялась над колыбелью Та, которая удивила мир чистотою своею, и брала на руки Божественного Сына и, ликуя об избавлении рода падшего, пела Богу: Аллилуия!

Акафист Святому Духу
Кондак 12

Все, водимые Тобою, Душе Святой, есть сыны Божии, и никто не может назвать Иисуса Господом, как токмо Тобою. Поселяйся же в нас, яко семя, и возрастай в нас, яко древо развесистое, наполняя верою искреннюю, любовью к ближним и надеждою благ вечных. Открывай сердца наши Благовестию и своди Небо в души наши, дабы мы неустанно пели Богу: Аллилуия!

Рефрены гимнов — «Слава Тебе, пришедый в мир грешныя спасти, сохрани нас от греха!» и «Слава Тебе, Душе Святой, прииди [и] вселися в ны!»

В 2011 году в сети Интернет был опубликован акафист преподобному Роману Сладкопевцу¹⁶. Автор его в публикации обозначен не был. Как и акафист святителю Мелетию, этот гимн написан не только по-русски, но и в стихах. Из особенностей текста необходимо отметить рефрен в виде двустушия: «Радуйся, Романе, наш певец святой, / Гимны нам слагавший чистою душой!» Для примера приведу текст 10-го кондака:

*Ты спасти желал весь клир и всех мирян,
Истине учил ты вечной христиан.
И твое ученье, сладкое, как сон,
Раздавалось в храме, как Пасхальный звон.
И внимая слову мудрости твоей,
Бога прославляем мы хвалою своею:
Аллилуиа!*

В стихах же написана молитва к этому акафисту.

В качестве некоторой параллели к этому гимну, принадлежащей, однако, к классической традиции, можно указать написанный в начале XXI века болгарским писателем Петко Хиновым акафист великомученице Злате Мегленской¹⁷. Он также в стихах, у него также рефрен в виде двустушия (Радуйся, великомученице Злато, / златая целомудрия палато!), но его язык — церковнославянский. На при-

¹⁶ <http://sv-bogolubovo.ru/word/molitvy/akafist-prp-romanu-sladkopevtsu.html>

¹⁷ http://petkohinov.com/pravoslavie/14/zlata_akatist.html

мере этих двух гимнов можно видеть, как одна и та же задача в отношении формы гимна решается совершенно по-разному в языковом отношении.

Наконец, последний на сегодня по времени создания русскоязычный акафист был написан в течение прошедших осени и зимы. Автор гимна — протоиерей Александр Макаров, настоятель Свято-Николаевского храма г. Ясиноватая Донецкой области, назвал свой акафист «Радость православных»¹⁸. У этого гимна был скорбный повод к написанию — продолжающееся кровопролитие на востоке Украины. Однако, как пишет в предисловии к нему сам о. Александр: «Все светлое и доброе ярче открывается в экстремальных ситуациях. В таких условиях у меня возникло непреодолимое желание обратить внимание на все самое лучшее, что мы имеем и зачастую не ценим в мирной жизни. В таких условиях и родился акафист «Радость православных». Можно даже сказать, что если бы не произошла война, он, возможно, и не появился бы при спокойной жизни. [...] Акафист «Радость православных» настраивает молящихся обратить внимание на простые радости в духовной жизни христианина. Так же этот акафист является благодарностью всем людям, которые откликаются на зов о помощи мирным жителям Донбасса».

У акафиста сразу 14 акростихов — акростих строф акафиста «Любите Господа Бога и ближних», акростих молитвы (она стихотворная, как и сам акафист) «Верим, надеемся, любим» и акростихи по вторым словам всех хайретизмов внутри одного икоса:

- в 1-м икосе — «Радуюсь Богу»
- во 2-м икосе — «Троица Единая»
- в 3-м икосе — «Бог Отец любит»
- в 4-м икосе — «Бог Дух Святой»
- в 5-м икосе — «Иисус Христос»
- в 6-м икосе — «Страдал за нас»
- в 7-м икосе — «Искупил грехи»
- в 8-м икосе — «Верим Господу»
- в 9-м икосе — «Любим ближних»
- в 10-м икосе — «Прощаем грехи»
- в 11-м икосе — «Творим доброе»
- в 12-м икосе — «Радуюсь миру»

¹⁸ <http://trezvenie.org/>

Пример текста (кондак 3):

*Творческое слово космос сотворило,
Троица любовь в творении явила.
Время появилось и быстро потекло,
Воли испытанье с собой преподнесло.
Ясно созерцая великие дела,
Явно мы прославим Своего Отца:
Аллилуйя!*

Кроме гимнов, полностью написанных на русском языке, в одном из современных стихотворных акафистов текст самого гимна написан по-церковнославянски, а молитва — по-русски. Это акафист преп. Пимену Многоболезненному¹⁹, написанный в 1995 г. писателем и композитором Александром Сергеевичем Андрияновым (1956-2009). Акафист был написан, когда его автор уже был тяжело болен (паралич, потеря голоса, позже — рак), и по его словам, ему «захотелось подольше поразмышлять над этим аспектом (избрать болезнь в качестве инструмента спасения — *М.П.*), прочувствовать и принять необходимость болезни для спасения души, обратиться к святому, поговорить с ним и попросить у него помощи. Так родился этот акафист»²⁰.

В молитве отражен этот опыт тяжело больного человека, который через ропот и неприятие своей болезни постепенно приходит к осознанию воли Божией:

*Мы и терпим, стеноя, и мучаемся поневоле,
Ропотливы, прегорды, яд аспидов на устах,
Многохлопотные в своих мелких, бесплодных делах,
Не снося ни упрека, ни неудобства, ни боли.
[...]
Удели нам хоть толику пламенной к Богу любви,
Дай забыть о минутном во имя Небеснаго Царства,
Угаси своим стоном живущий в нас голос лукавства,
Тихим словом блуждающих нас за собой позови.
Дабы нам, недостойным, принявшим недуг благодарно,
Не прожить этих дней посещения тщетно, бездарно,
Да вменится терпенье скорбей паче всяких святынь.
Помогай же нам, Пимене, со Приснодевой! Аминь.*

¹⁹ http://akafist.narod.ru/P/Pimen_mnogobolezn.htm

²⁰ <http://preodolenie.pravoverie.ru/Akafist.htm>

Итак, мы рассмотрели известные на сегодня русскоязычные акафисты. Их немного, однако как минимум один из них (благодарственный акафист «Слава Богу за все») прочно вошел в молитвенную жизнь христиан, причем его читают по всему миру и отнюдь не только православные. Само существование подобных гимнов может представляться неким оксюмороном, маргинальным явлением, однако мы не можем игнорировать тот факт, что подобные гимны уже начали появляться. Направление богослужебного творчества начинает смещаться от исключительно новоцерковнославянского языка к гибридным и даже чисто русскоязычным текстам. Анализ новонаписанных текстов уже давно позволяет сделать вывод о том, что авторов, пишущих именно на церковнославянском языке, единицы. Гораздо чаще язык новых служб, канонов, акафистов является лишь отчасти славянским, крен в сторону русского языка может более или менее заметным, но он есть почти всегда.

Весьма сложно делать прогнозы в ситуации, когда язык новонаписанных текстов перед их публикацией принудительно корректируется редакторами в сторону более или менее точного соответствия норме, сложившейся более двухсот пятидесяти лет назад. Однако тот факт, что молитвы свят. Филарета Московского и преподобных Оптинских старцев, перечисленные выше акафисты (среди авторов которых один уже прославлен нашей Церковью в лике святых) входят так или иначе в молитвенную жизнь чад церковных, не позволяет совершенно отринуть этот опыт молитвы на русском языке.

Как уже отмечалось, акафисты в бóльшей степени подвержены языковому сдвигу, однако уже опубликована первая полная служба, написанная на русском языке — составленное протоиереем Геннадием Фастом (г. Абакан) богослужебное последование на память святого праведного Даниила Ачинского [Фаст 2006].

Даже в весьма консервативной по отношению к богослужебному языку Греции, в которой до недавнего времени новые гимны писались исключительно на так называемом византийском или церковном греческом языке, недавно в сети Интернет был опубликован первый акафист, написанный на современном, новогреческом языке — составленный протопресвитером д-ром Стилианом Макрисом акафист преподобному Паисию Святогорцу²¹, прославленному в этом году Константинопольской Православной Церковью в лике святых.

²¹ Машинопись из архива автора.

Процесс перехода в Греции от византийского греческого языка к новогреческому типологически соответствует переходу от церковнославянского языка к русскому в России. Однако будут ли эти процессы развиваться, завершатся ли они (и если завершатся, то как именно), какова будет новая литургическая норма при их завершении — покажет только время.

ЛИТЕРАТУРА

- Дьяченко, Г., прот. (1900), *Полный церковно-славянский словарь*, Москва.
- Людоговский, Ф., свящ. / Плякин, М., диак. (2010) *Литургические языки в Slavia Orthodoxa: современная ситуация*, [в:] Славянский альманах 2009, Москва, 380-399.
- Никитин, В. (сост.) (1992), *Малая Церковь. Настольная книга прихожанина*, Москва.
- Фаст, Г., прот. (2006), *Тихий свет Зерцал. Жизнь и посмертная слава праведного старца Даниила Ачинского*, Красноярск, 85-97.

Changes of the language of liturgy: akathists in the Russian language.

The author of the article touches upon the problem of interference of the Old Church Slavonic and the Russian language in the newly created texts of akathists, the most popular pieces of the contemporary Orthodox poetry. The analysis of hymn texts in the Russian language in terms of preserving tradition as well as changes introduced allows to pave the way of transformation which the language of Orthodox liturgy in Russia has is currently going through.

Keywords: language of Orthodox liturgy, contemporary liturgy creation, language interference between Church Slavonic and Russian

История и культура древлеправославия

НАТАЛЬЯ АНУФРИЕВА

Лаборатория археографических исследований УрФУ
(Екатеринбург, Россия)

Создание каталогов миниатюр и орнаментики книг поздней рукописной традиции (к постановке проблемы)

Русские лицевые (иллюстрированные) и орнаментированные рукописи — это важная составляющая книжного наследия наших предков, и она требует серьезного изучения. Они позволяют расширить представления не только об истории развития книжно-рукописных традиций отдельных регионов, но и о процессах, происходящих в искусстве декорирования рукописной книги периодов Средневековья и Нового времени. Анализ художественных элементов рукописей дает возможность проследить взаимосвязи и взаимовлияния различных культурных традиций, выявлять процессы возникновения и формирование определенных иконографических структур в миниатюре и систем орнаментации рукописной книги. Сегодня особенно актуально звучит мысль о необходимости не только изучения и обмена научными данными об оформлении рукописей в узком кругу исследователей рукописной книги, но и о популяризации художественного наследия народов, приобщении широкого круга читателей к возможности оценить во всем многообразии книжные памятники, большинство из которых сейчас «спрятаны» на полках книгохранилищ.

Начиная со второй половины XIX в. ведется работа по созданию иллюстрированных каталогов, включающих изображения систем орнаментации и иллюминации рукописной книги, составляют каталоги описаний лицевых рукописей отдельных коллекций, издаются статьи по проблемам описания лицевых рукописей [Бутовский 1870; Стасов 1887; Олсуфьев 1919; Ухова 1960; Подковырова 2001, 297-303; Ануфриева 2005, 3-27; Починская/Щенникова

2006: 107-142; Маркелов/Бильдюг 2008; Бубнов/Братчикова, Подковырова 2010; Ануфриева/Починская 2014 и др.]. Благодаря этой работе удается охватить вниманием достаточно большое количество дошедших до нас памятников из различных книгохранилищ страны. Однако практика работы с декорированными рукописями показывает, что подчас недостаточно только словесного описания миниатюр или элементов орнаментации в каталоге и даже приложения к нему снимков единичных образцов декора. Сегодняшние технические возможности позволяют находить новые методы работы с лицевыми рукописями и орнаментальным материалом. На наш взгляд, назрела необходимость создавать подробные иллюстрированные каталоги лицевых рукописей и орнаментики. Такая работа расширила бы источниковую базу исследований в области художественного оформления памятников письменности поскольку, одной из главных проблем, с которой сталкивается специалист, является невозможность проведения сравнительного анализа иконографии миниатюр и особенностей декора, т.е. визуального сопоставления изображений из разных коллекций.

Переживаемый нами век высоких технологий с его свободным доступом в интернет-пространство, обменом информацией на электронных носителях создает уникальные возможности для работы археографа, историка, искусствоведа. Однако на наш взгляд, они недостаточно используются. Несмотря на наличие в интернете ресурсов, содержащих электронные копии отдельных рукописей или фрагментов, количество их крайне мало, а главное, нет системы подбора памятников письменности для обнародования, и поэтому они дают случайную, фрагментарную информацию, которую сложно использовать в серьезной научной работе.

Проведение исследований по сравнительному анализу изобразительной традиции рукописей с использованием всей полноты имеющихся технических возможностей – задача, требующая скорейшей реализации. Еще в XIX в. князь П. П. Вяземский писал о том, что «...большой интерес имеют позднейшие лицевые рукописи, так как в них сохраняются древнейшие типы христианского искусства...» [Вяземский 1878: 12об.], и обращал внимание на то, что «...самое происхождение их, ... до такой степени не исследовано», что «...вопрос... не может быть разрешен иначе, как на основании ближайшего сравнения и сопоставления...» [Вяземский 1878: 12об.]. Ученый ставил проблему сосуществования в лицевых рукописях «древнейших типов» и заимствований из западноевропейской гравюры, писал об актуальности сравнения русской миниатюры с ил-

люстрацией «...китайской, персидской, греческой, итальянской, французской, ирландской, англо-саксонской и германской...» [Вяземский 1878: 10], что дало бы возможность установить происхождение основных изобразительных типов русского книжно-рукописного искусства. Эти вопросы актуальны и сегодня. Используя по максимуму технические достижения нашего времени, а также применяя метод сравнительно-исторического анализа рукописного материала, мы сможем получить добротные исследования лицевых и орнаментированных списков, и, таким образом решить те задачи, которые ставили перед наукой ученые еще в XIX в.

Полагаем, назрела необходимость создавать подробные иллюстрированные каталоги лицевых рукописей и орнаментики, которые содержали бы информацию обо всех памятниках книгохранилища с детальным описанием изображений миниатюр и орнаментальных включений, исторический обзор и иконографический анализ каждого памятника в целом, отдельных миниатюр, описание стилистических особенностей орнаментальных включений. Обязательным элементом таких каталогов должно стать приложение к описанию электронного носителя с постраничным показом всех памятников, включенных в них. Конечно, подобные издания являются идеальным вариантом, требующим и наличия специалистов для их подготовки и немалых финансовых средств. Поэтому, разумеется, необходимо реально смотреть на ситуацию и исходить из индивидуальных возможностей того или иного учреждения, не отказываясь от посильного вклада в решение общей задачи. Работа может быть ограничена только фиксированием имеющегося материала путем описания памятников письменности по схеме научного описания, причем степень полноты описания может варьироваться в зависимости от уровня квалификации описывающего. Техника позволяет получать дистанционные консультации специалистов крупных археографических центров. В случае отсутствия потенциала для проведения полномасштабных работ по созданию каталогов художественного оформления рукописей, главный акцент в работе предлагаем направить на создание электронных копий рукописей путем листового сканирования (в идеальном варианте), либо фотосъемки миниатюр и элементов орнаментики с представлением материала на DVD-дисках или публикацией в интернет-сети.

Такая работа с вовлечением в нее максимально широкого круга книгохранилищ позволит создать единую базу источников, на основе которой будет строиться анализ формирования и развития декорирования рукописей. Только таким путем мы сможем решить

вопросы выявления стилей оформления поздних рукописей, принципиальных различий между отдельными центрами книгописного искусства; особенностей иконографии миниатюр различных списков одного и того же памятника; установления имен художников и переписчиков рукописей с выявлением характерных особенностей их творчества; определения исторических, экономических и художественных истоков искусства декорирования рукописей и т. д.

Лабораторией археографических исследований Уральского федерального университета разработана своя схема описания рукописей, включающей подробную характеристику художественного оформления. Эту схему мы предлагаем использовать при создании каталогов (см. приложение). Она построена с учетом наработок археографов многих поколений.

В характеристике миниатюр мы обращаем внимание на описание сюжета, в котором основное внимание уделяется указанию и перечислению основных изобразительных мотивов, характерных деталей, надписей на пространстве листа миниатюры, которые дают общее представление о сюжете миниатюры и, как правило, о содержании главы текста, относящейся к данному изображению. Перечисление иконографических деталей миниатюр целесообразнее вести с указанием регистров (т. е. условного разделения пространства миниатюры на три части — верхний, средний, нижний регистр) и по схеме — сверху вниз и слева направо. Однако иногда возможно применять и другую схему — указывать основной изобразительный мотив (независимо от местоположения), а затем перечислять дополнительные (напр.: В среднем регистре, по центру миниатюры изображение престола, на котором восседает Иисус Христос. Слева и справа от него — ангельский чин, в нижнем регистре — стоящий на земле — Иоанн Богослов и т. д.). Применение двух разных схем обусловлено необходимостью передачи максимально точного и понятного представления о сюжете, что иногда целесообразнее делать, учитывая индивидуальные особенности миниатюры (центрированный сюжет либо разрозненная изобразительная информация в разных частях миниатюры).

В описании орнаментики необходимо различать понятия тип и стиль. Каждый элемент орнаментики содержит в себе как общую, так и частную характеристику. К общей характеристике мы относим понятие «тип», который показывает определенную знаковую принадлежность мотива к растительному миру, геометрической графике, условно-предметному обозначению каких-либо образов. Таким

образом, весь декор рукописной книги условно делим на три наиболее распространенных в рукописной книге типа: 1) растительный; 2) геометрический; 3) предметный (включает в себя изображения каких-либо предметов, людей, животных, элементы архитектуры и проч.). Стиль, по словам В. Н. Щепкина, есть «...техническое воплощение определенного принципа в искусстве...» [Щепкин 1999: 67], т. е. способ донесения до зрителя художественной информации. Элементы орнаментики в рукописной книге, как правило, объединены общими стилистическими особенностями. В декоре рукописной книги православной традиции выделяют стили орнаментики: византийский, тератологический, балканский, неовизантийский, старопечатный, а также стилистики разработанные художниками-старообрядцами в период развития поздней рукописной традиции: поморский, гуслицкий, ветковский, шарташский и др. (подробнее об этом см.: Починская/ Мангилев/ Ануфриева 2010: 117-142)

ПРИЛОЖЕНИЕ

СХЕМА ОПИСАНИЯ РУКОПИСЕЙ

1. Место хранения. Включает название страны, города, хранилища, фонда и шифр.
2. Автор. Указывается в том случае, если ему принадлежит (или приписывается по традиции) текст всей книги. Наличие материалов других авторов оговаривается при росписи состава книги.
3. Название. Приводится формализованное название, принятое в науке. (Напр.: Евангелие, Пролог, Минея и др.).
4. Инципит (начало текста в рамках законченной смысловой фразы). Если кодекс содержит один памятник, приводится его инципит. Напр.: «Святому епископу Ростовскому Кирилу, ходящи в татары с честью к царю Берьке за дом святых Богородиц...»; если кодекс содержит несколько памятников, то инципиты приводятся для каждого отдельного произведения при росписи состава (см. п. 123).
5. Место создания рукописи. Указывается, если в результате научных изысканий установлен район, конкретный населенный пункт, в котором создавалась рукопись, или если в тексте имеется соответствующее указание.
6. Датировка рукописи. Указывается арабскими цифрами век и наиболее узкая хронологическая локализация. (Напр.: 18 в., перв. пол.).
7. Материал. Указывается носитель, на котором воспроизведен памятник (как правило, это бумага). Приводится описание датирующих признаков бумаги — филиграней и штемпелей).
8. Формат. Для памятников на бумажном носителе указывается в долях листа. Напр.: 2 (4, 8, 16 и др.).

9. Размер листа в см. Приводятся измерения сначала по вертикали, затем — по горизонтали. (Напр.: 24,0x19,2).
10. Объем (листовая формула). Указывается общее кол-во листов на основании их подсчетов.
11. Письмо. Отмечаются: устав, полуустав, скоропись. Указывается одним почерком написана рукопись или несколькими.
12. Украшения.

По видам элементов орнаментики (вязь, заставки, концовки, инициалы, полевые украшения, грифонаж): а) наименование украшения; б) общее кол-во украшений одного вида; в) общая характеристика г) тип; д) стиль; е) техника исполнения; ж) колористическая характеристика; з) листы на которых расположены украшения; и) дополнительная информация (напр.: сведения из записи писца говорящие о времени создания украшений и автора, случаи поздних живописных наслоений поверх ранних, аналоги подобных украшений в других рукописях и др.).

Пример описания элементов орнаментики:

Заставки: 74, растительного типа, старопечатного стиля, выполнены пером с последующим наложением краски, цвета — красный, желтый, серый, черный; на л.: 12, 15, 17, 22, 25 об., 28 и т.д.; инициалы: 54, большие орнаментированные, растительного типа, старопечатного стиля, цвета — красный, голубой, желтый, черный, на л.: 12, 14, 17, 22 и т.д.; концовки: 9, в виде росчерка пером черного цвета.

Миниатюры: а) общее кол-во в списке; б) общая характеристика; в) стиль (если возможно установить); г) техника исполнения; д) колористическая характеристика; е) особенности изобразительного ряда; ж) листы на которых расположены миниатюры; з) состав и описание миниатюр (ропись состава глав с указанием инципитов и описаниями миниатюр, с перечислением основных позиций и мотивов и их расположения на пространстве миниатюры — верхний, средний, нижний регистр)

Пример описания миниатюр:

Миниатюры: 72, во весь лист, ограничены рамками красного цвета; рисунок пером, темпера; цвета — желтый, красный, малиновый, черный; объем изображений моделируется цветом, поверх краски в отдельных случаях идет прорисовка пером (складки одежды, языки пламени, контуры облаков и др.); на л.: 6, 9, 14, 23, 30, и т. д.

Состав и описание миниатюр: «Написанная ко агг[е]лу Ефесския ц[е]рккви» (гл. 3). Нач.: «Агг[е]лу Ефесския церккви напиши. Сия гл[агол]ет держай семь звезд в деснице своей...», л. 18-18 об.; миниатюра: л. 17 об. В верхнем регистре — на узком подковообразном облаке среди семи светильников стоит Иисус Христос. В правой руке он держит диск с семью звездами. В среднем регистре слева на фоне холмов изображен Иоанн Богослов. В нижнем регистре в центре — ангел протягивает правую руку Иоанну. В ле-

вой руке ангел держит свиток. В нижнем регистре справа — здание «Ефесския церкви».

13. Сохранность.
14. Переплет.
15. Записи.
16. Библиография.
17. Примечания.
18. Когда и где получена.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ануфриева, Н. В. (2005), *Иллюминированные рукописи Дрвлекранилища ЛАИ УрГУ (к вопросу о классификации)*, [в:] Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, вып. 6, 3-27.
- Ануфриева, Н. В., Починская, И. В. (2014), *Лицевые апокалипсисы Урала*. Екатеринбург.
- Бубнов, Н. Ю./ Братчикова, Е. К./ Подковырова, В. Г. (2010), *Лицевые старообрядческие рукописи XVIII — первой половины XX вв.* Каталог. Санкт-Петербург.
- Бутовский, В. И. (1870), *История русского орнамента с X по XVI столетие по древним русским рукописям*. Москва.
- Вяземский, П. П. (1878), *О значении русских лицевых рукописей. Протокол годового собрания членов общества любителей древней письменности 25-го апреля 1878 года*, [в:] Общество любителей древней письменности. Ф. 536. Оп. 3. Ед.хр. 484. 28 л. Санкт-Петербург, 10–12об.
- Олсуфьев, Ю. А. (1919), *Лицевые книги и их орнамент*, [в:] Сб. Троице-Сергиева лавра. Сергиев Посад.
- Подковырова, В. Г. (2001), *Лицевые старообрядческие Толковые апокалипсисы и проблемы их описания*, [в:] Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 297-303.
- Маркелов Г./ Бильдюг А. (2008), *Лицевые Апокалипсисы Русского Севера: Рукописи XVII–XIX вв. из фондов Дрвлекранилища Пушкинского Дома*. Санкт-Петербург.
- Починская, И. В./ Мангилев, П. И./ Ануфриева, Н. В. (2010), *Рукописные и старопечатные книги кириллической традиции: изучение, описание, хранение*. Учебное пособие. Екатеринбург.
- Починская, И. В./ Щенникова Н. В. (2006), *Иллюминированные рукописи из коллекции старопечатных и рукописных книг Челябинской областной картинной галереи*, [в:] Невьянская икона, вып. 2. Екатеринбург, 107-142.
- Стасов, В. В. (1887), *Славянский и Восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени*. Санкт-Петербург.
- Ухов, Т. Б. (1960), *Миниатюры, орнамент и гравюры в рукописях библиотеки Троице-Сергиевого монастыря. Каталог*, [в:] Записки отдела рукописей. Гос. б-ка им. Ленина. Вып.22. Москва.
- Щепкин, В. Н. (1999), *Русская палеография*. Москва.

**Arranging illuminated catalogues and ornamented books
of the later manuscript tradition (outline of a problem)**

The article touches upon the problem of creating the sole source base as well as the only methodology of the description of manuscripts, later tradition containing the original miniatures and ornaments. The author presents a plan (outline) of the unified description of such manuscripts, developed by the Laboratory of Archeographic Research at the Ural Federal University in Yekaterinburg and containing detailed principles of such a description.

Keywords: illuminated manuscripts of the Old Believers, the problem of sole source base, methodology of the description of manuscripts

СЕРГЕЙ БЕЛОБОРОДОВ

Лаборатория археографических исследований УрФУ
(Екатеринбург, Россия)

Институты наставников и духовных отцов уральских старообрядцев в середине XIX – начале XX вв.

Проблемы, связанные с поисками «истинного» священства, всегда сильно волновали уральских староверов-беглопоповцев. Главнейшим стал вопрос о правильном, с точки зрения старообрядческих богословов, рукоположении попов — без «примеса» обливательного крещения. В 1765 г., авторитетом инока-схимника Максима была закреплена возможность приема беглых иереев «грузинского поставления»¹. Несколькими годами позже изыскания Г. С. Коскина (инока-схимника Григория) «дополнили выводы о. Максима наблюдением, что условиям керженских и ирюмских соборов удовлетворяет также духовенство Рязанской епархии» [Покровский/Зольникова 2002: 21].

Однако уже в это время явно проявилась тенденция части старообрядцев (в основном зауральских) на отказ от любых священников. Правда, на Невьянском соборе 1777 г. было принято компромиссное решение, конституировавшее как поповскую, так и беспоповскую практику. Этим не замедлили воспользоваться лидеры зауральских общин, которые уже в конце XVIII в. фактически перешли на позиции беспоповщины («стариковщина»).

Хотя противники священства появились и среди бывших беглопоповцев горнозаводского Урала (например, Т. Б. Заверткин и его последователи в Невьянске и Нижнем Тагиле, которые уже со второй половины 1760-х гг. «отделились от попа и жили Тимофеевым исправлением» [ДЛ-1 1999: 223-224], в своем большинстве заводские общества еще более полувека старались поддерживать беглопоповскую традицию.

¹ Т.е. священников, рукоположенных архиереями, выходцами из Грузинского экзархата РПЦ, которые «не обливанцы».

Необходимо отметить, что во времена, предшествовавшие описываемому периоду, в общинах уральских беглопоповцев одновременно со старообрядческими священниками уже действовали головщики и уставщики.

Основной задачей головщиков (знаменщиков) было сохранение богослужебной певческой традиций — столпового знаменного распева и пения на глас и на подобен. В эту группу входили люди, чья музыкальная грамотность значительно превосходила средний уровень. По сути, это были профессиональные музыканты, отличавшиеся «точным знанием текста, прекрасным владением попевочным фондом, в том числе знанием тайнознаменных начертаний, единообразием ритма и норм подголосочной полифонии» [Казанцева, Коняхина 1999: 48]. Из них комплектовались хоры старообрядческих часовен. Наиболее заслуженные головщики занимались также перепиской крюковых рукописей и обучением молодежи музыкальной грамоте. Одним из обязательных условий, которому должны были следовать знаменщики, — соблюдение чистоты духовной и телесной, «ибо богодухновенное пение должно провозглашаться чистыми устами» [ibid: 50].

Уставщики, по-видимому, первоначально лишь помогали священнику во время службы, т.е. выполняли функции дьяконов и причетников. Однако вскоре их деятельность стала значительно многообразнее. В XVIII — начале XIX вв. это было связано, главным образом с тем, что беглых попов всегда не хватало. Их «приходы» были огромны, а потому староверы во многих населенных пунктах подолгу оказывались без полноценного богослужения. Вот тогда-то и начинали действовать уставщики. Они «читали и пели в своих часовнях, отправляя все те службы, кои могут совершать и простые миряне» [ЕЕВ 1902: 362]. На существование подобной практики указывал в своих дневниках С. Д. Нечаев еще в 1826 г.:

Где нет священника, там при часовнях бывают настоятели, которых выбирают старообрядцы из людей, способных читать, петь и несколько потолковать. Настоятели получают от священников благословение заменять их при службах, делать возгласы и совершать разные требы по нужде и без нужды [Нечаев 1893: 745].

Таким образом, еще задолго до того, как уральские беглопоповцы окончательно лишились священства, во многих общинах уже действовали наставники (уставщики). После перехода к беспоповской практике «легитимизация» института наставничества стала лишь вопросом времени. Очевидно, что уральские старообрядцы-поповцы

были прекрасно осведомлены о существовании подобного института у староверов беспоповских толков, а потому и обоснование возможности совершать требы, появившееся в первые годы истории часовенного согласия, чрезвычайно схоже с подобными воззрениями, например, поморцев: «крестить [мирянину можно] потому, что-де «Господь Иисус Христос многим апостолом, священства неимущим, повеле крестити», исповедывать [можно] потому, что «старча исповедь прिया», учинять с чтением канонов сводные браки потому, что-де иные святые, как, например, преподобная Феодора, были в сводном браке и спаслись» [ЕЕВ 1901: 129].

В конце 1830-х — начале 1840-х гг. на горнозаводском Урале был написан грандиозный труд, озаглавленный «Книга правый путь показующая истиннаго святоправославнаго христианства» (создатель которого, скорее всего, принадлежал к нижнетагильскому обществу старообрядцев). Подробный разбор этого произведения, главной целью которого была полемика с единоверческими миссионерами, сделан Н. Н. Покровским и Н. Д. Зольниковой [Покровский/Зольникова 2002: 142-182], поэтому, не повторяя общие выводы исследователей, акцентируем внимание на том, как анонимный автор рассмотрел тему наставничества.

Несколько вопросов и ответов в «Книге» посвящены применяемой уральскими староверами практике обходиться без священников. Так, например, в 30 вопросе старообрядцев спрашивали, отчего «по своей глупой закоснелости» не принимаете единоверческих иереев? В ответе цитировалось несколько святоотеческих текстов и высказываний инока-схимника Максима о душепагубности всех треб, исполняемых священниками-еретиками [Книга: 170-172 об.].

В 31 вопросе миссионер интересовался, «почему у вас, старообрядцев, простолюдины на исповедь приемлют»? Ответом стала пространная цитата из «Олонецких («Поморских») ответов» (102 ответ) со ссылками на сочинение Симеона Солунского, Номоканон и примеры из Патериков о возможности исповедания простому иноку, а по нужде — и мирянину [ibid: 172об.-175].

В 32 вопросе речь шла о том, «по каковому примеру или правилам у вас, старообрядцев, ваши настоятели, духовные отцы, простолюдины предвосхищают священная, касаются к страшному делу, причащают людей христовыми Святыми Таинами?». Отвечая, старообрядческий полемист цитировал Слово Василия Великого, Правила Иоанна Зонары, книгу Симеона Солунского, Катехизис и другие произведения о том, что в некоторых пустынях иноки причащались сами, и что «по нужде» возможно и простецу причащать Святыми Дарами [ibid: 175-176].

Наконец, на прямой вопрос, «по каковым правилам таковою дерзою смелостию творят у вас священнодействия простолюдины, еже не данная предвосхищают, и бывают убо они посему ложные священники?...», автор «Книги» привел выдержку из «Поморских ответов» (102 ответ), с рассуждениями на тему ложных священников, по сути, уклонившись от дискуссии о наставниках [ibid: 182-183].

В 1870-е — 1880-е гг. потребовалось более развернутое объяснение возможности нарушения староверами канонических норм. Связано это было с разгоравшейся полемикой между часовенными и «австрийцами» (старообрядцами-поповцами, сторонниками «белокриницкой иерархии»). В этой связи значительный интерес представляет обнаруженное нами сочинение, созданное на Урале в конце 1870-х — начале 1880-х гг. В одном из разделов этого произведения, озаглавленном «О богослужении простолудином в неприсутствии священных лиц», со ссылкой на авторитет новгородского архиепископа Нифонта, жившего в XII в., говорится:

Вопрос Кирика: Како должны быть службы, бываемые в клетех моленных, не сущу ту иерею, рекше полуношницы, и заутрени, и обедницы, и вечерни, и павечерицы до отпуста конечного, яко положено во уставех? Ответ Нифонта: Указания о сем многа имать в божественном писании, яко бываемыя службы, в моленных домех творимые от христиан или собором мнзех, соблюсти должны чины, положенные во уставех отеческих и типичех, у пр а з д н и в т о ч и ю и е р е й с к о е е к т е н и ю и в о з г л а с ы (выделено нами — *С. Б.*), размеряя по оным «Господи, помилуй», меньше и многащи, коего есть чина ектенія. И блюсти все чтением и пением благочинным, и кажением фимияна. И не оставлены да будут стихи и антифоны утренния, и на обедницах прочтение Апостола и Евангелия празднику, или дню, или святому, аще прилучится. И на вечерни прокимны и литийцы, и вся до отпуста павечернего. Ничтоже да не оставиши от писанного во уставех, яко же рехти².

То ли «Вопрошание Кириково» было недостаточно авторитетным источником для уральских старообрядцев, то ли приводимые доказательства не убеждали оппонентов, но вскоре (около 1882 г.) потребовалось осуществить новое исследование на заданную тему.

«Австрийский» иеромонах Феофилакт, некогда бывший черноризцем в одном из скитов уральских часовенных, отправил бывшим одноверцам 15 вопросов, затрагивающих «болевые точки» бес-

² Древлехранилище ЛАИ УрГУ. IV (Красноуфимское) собр. 180 р / 5341. Л. 68 об. — 69.

поповщины: о церкви, о таинствах, о сущности Антихриста. Были среди них «вопросания» о возможности требоисправления мирянами, об исповеди простецу, о чине венчания. Ответом «австрийцам» стало сочинение, принадлежащее перу одного из наиболее известных идеологов уральского староверия последней четверти XIX в. черноризца Нифонта. По нашему мнению, это произведение дает прекрасную возможность оценить «идеологический фундамент» позиций уральских часовенных второй половины XIX в.

В десятом вопросе инока Феофилакта спрашивалось: «Может ли простой человек без повеления епископа совершать тайны и исправлять?» Ответ:

Во время церковного благостояния, с явным презрением и пренебрежением к церковному чину, не может, ибо в Номоканоне о сем сие пишет (Потребник Иосифов, л. 715): «не хиротонисанных, но священная дерзающих, горши бесов нарицать», но не сих, иже нужде належашей, яко же простцу достоин действует в крещении, и покаянии, и причащении. Ибо в том же Номоканоне (зри л. 730) пишется: «аще кто убо есть священник неискусен же, а другой, не священник, искус имея духовного деяния, сему паче священника праведно есть помышления приимати и правило исправляти». На поле противу сего ответа напечатано: «Старча исповедь прията. [...] Ложныя же суть священники, иже хиротонию не имеющее, а облачатся во священныя ризы и литоргисают и прочая священнодействия творят. Сиевии воспоминаются в житии Афанасия Великого, и в книге Матфея Правилника, и прочая. А неси иже нужныя случаи и требы действуют. Обаче сия пишем не ради отлагания чина священническаго, но исповедуем христову священству вечну быти, сиречь до скончания века, яко же пишется в книге Кирилловой, и О вере, и прочая. [...] И се убо мы о себе извещение творим, яко ничтоже мудрствующе о себе, кроме предания древлеправославныя соборныя и апостольския церкви, но всеусердно желаем сохранить предания святых отец, писанная и неписанная. И сие творим неприемлюще священство, соблюдающееся от новостей нынешних учителей, иже хиротонию приемлют, и от инославных. И сих ради находимся в великих нуждах, соблюдающее веру праву, и надемся бытии сущи христиане и спастися. [...] Аще и церковей чювственных не имеем, и священническая действия и тайны не можем употребляти по уставу святыя церкви, но, яко простецам достоин нужде належашей, а не от нашего мудрования, таковое творим, того ради не получения деля неких таин, не подобает нам о спасении усомниватися³.

³ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VII (Нижнетагильское) собр. 5 р / 156. Л.29 об. – 30 об.

Казалось бы, все складывалось замечательно — уральские старообрядцы не против священства вообще, но время такое — «нужда належащая». Идеологическая база у института наставничества прочная. Сами наставники — люди, в большинстве, достойные, паства более чем лояльная. В целом — прекрасная перспектива для развития староверия на Урале. Однако этому помешали субъективные причины, о которых мы и попытаемся рассказать.

Основными общественными делами, которыми занимались наставники, были богослужения и требоисправления «со строгим соблюдением церковных обрядов и правил». Но, как показала жизнь, выполнить последнее условие оказалось совершенно нереально. Главнейшими из таинств, в которых непосредственно участвовали наставники, были крещение, брачение и погребение.

Обряд крещения, совершаемый старообрядцами, был, пожалуй, наиболее каноничен. Дело в том, что в творениях отцов церкви действительно есть правила, согласно которым за неимением священника, в случае нужды можно было крестить и отцу семейства, и вообще любому православному христианину (Номоканон, Краткий катехизис, Кормчая, примеры из Пролога и т.п.). Само же крещение состояло из троекратного погружения младенца (при этом наставник-мужчина погружал только мальчиков, а девочек — специально «благословленная» старушка). Сам чин крещения был предельно прост. Обряд совершался либо в купели, либо в открытом водоеме (реке или озере). После троекратного чтения Символа Веры, крещаемого погружали с головой в воду со словами: «крещается раб Божий, имярек, во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святаго Духа, ныне и присно и во веки веком, аминь». На младенца надевали тельный крест и крестильную рубашку. Трижды вычитывался «очистительный» 31 псалом. После чего крещение считалось совершенным. В таком виде обряд дожил до наших дней в большинстве старообрядческих общин Урала⁴. Хотя, справедливости ради, следует сказать, что даже в эти простейшие действия, связанные с крещением, некоторые наставники умудрялись вносить изменения.

Так, например, черноисточинский наставник С. И. Бульгин в 1880-е гг. проводил обряд без участия восприемников. На все замечания он отвечал: «до меня крестил Тит Мартемьянович 12 лет, да я уже 10 лет, и никто нам ничего не говаривал, что надо восприемни-

⁴ Автор данной работы лично наблюдал идентичный описанному обряд, который совершал в Невьянске в 1987 г. наставник местной общины Н. Г. Никифоров.

ков или [читать чин] отречения от сатаны» [Колегов 1903: 623-624]. В некоторых зауральских общинах наставницы при погружении младенца в воду произносили такие реплики: «Крещаю тебя не я, а сам Иисус Христос», «Погружаю тебя не я, а сама Пресвятая Богородица», «Воспринимаю тебя не я, а Иоанн Креститель». Существовал даже вариант, когда при погружении троекратно говорилось: «Крещаю тебя не в новую, а в самую старую веру, доиосифовскую» [ibid.: 624].

Наиболее показательным выражением перехода широких масс уральских беглопоповцев к беспоповской практике стали сводные браки. По всей видимости, первыми среди бывших поповцев на горнозаводском Урале сводные браки начали устраивать староверы Нижнего Тагила. Произошло это в конце 1838 г. Основателем «новой традиции» стали купец Гавриил Плотников, сын торгующего крестьянина д. Галишевой Меньшиковской волости Курганского уезда Федора Анисимова Плотникова [Варушкин 1866: 192]. В 1835 г. Ф. А. Плотников ездил в Москву, где побывал в молитвенных домах поморцев и федосеевцев и, «проживши там 25 дней, получил наставления» и копию «Чина брачного молитвословия» [Мангилев 2008: 122-123]. При встрече в Шадринске, в частной беседе Ф. Плотников рассказал нижнетагильскому единоверческому священнику о. И. Пырьеву, что число его последователей достигает 3000 человек; в течение 1836-1838 гг. сведено им было до 80 браков. При этом ведется особая метрика, с которой сведения подаются в волостное правление или земский суд [Варушкин 1866: 193].

Несколькими месяцами позже, в 1839 г. в канцелярию Пермского губернатора поступили новые материалы, касающиеся «раскольников, проживающих в Курганской области, вступающих в браки без обрядов». Тогда же выявлены сводные браки и в Шадринском уезде. Таким образом можно утверждать, что традиция бессвященнословных браков пришла на заводской Урал из Зауралья.

Одновременно с деятельностью Г. Ф. Плотникова (который хотя и сводил браки тагильских часовенных, сам все же принадлежал к согласию поморцев) в 1839 г. в Нижнетагильском заводе начал «составлять своды» один из старшин общества Троицкой часовни Федот Ушаков (Германов). Однако по распоряжению заводоуправления вскоре он был удален из Нижнего Тагила. Кстати, такая же судьба постигла Плотникова и двух его наиболее рьяных последователей, сосланных в 1840 г. в Обдорск⁵.

В это же время попытались перейти к бракосведению и в Черноисточинске, но, под давлением властей, арестованные

⁵ РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. 1839 г. Д. 14. Л. 68-70 об., 96.

наставники Семен Носов и Василий Санников обратились в единоверие и дали подписку, что и сами перестанут заниматься сведением браков, и других раскольников будут «отклонять от сводов», после чего их отпустили из-под стражи [Варушкин 1866: 194].

Сводные браки также были выявлены в поселке Лайского завода, где вскоре задержали двух «сводителей» — жителей д. Лаи Егора Лисина и Осипа Савина. Первого власти сослали на Кавказ, второго ждала та же участь, но он принял единоверие, и его простили [ibid.: 196-197]. В том же 1839 г. первые случаи сводных браков «были допущены» приказчиком Быньговского завода Венедиктом Гавриловым Мягковым, «сводившим своих детей». Через очень непродолжительное время Мягков был выслан на Богословские заводы, но «пример его нашел многих подражателей и быстро вошел в обычай» [Христоролюбов 1897: 17].

Неприятно пораженные появлением и быстрым распространением новой традиции бракосводничества, власти отреагировали очень оперативно: только в 1839-1840 гг. были утверждены три именных повеления императора Николая I «Об особых мерах к преграждению распространения» среди старообрядцев Пермской, Тобольской и Оренбургской губерний «беззаконных браков» [Байдин 1983: 168].

Согласно этим документам следовало: 1. Сводителей отлавливать и поступать с ними, как с совратителями; 2. Сведенные браки не признавать законными. Предлагать раскольникам узаконить их в единоверческой церкви, разъясняя все выгоды этого. 3. Закоренелых раскольников, распространителей этого учения, отправлять в Богословские и иные отдаленные заводы. Сведенным парам запрещалось совместное сожителство. «Девок» велено было отдавать обратно отцам. Если сойдутся вновь — разгонять опять [Варушкин 1866: 195-196].

Предпринятые меры несколько замедлили распространение сводных браков на горнозаводском Урале, но отнюдь не пресекли его совсем. Более того, вскоре старообрядцами был составлен некий суррогатный «чин», названный «Узаконение о браках», датированный 14 апреля 1841 г.⁶ (Приложение 4). По нашему мнению, создание этого «Узаконения» стало своеобразным отве-

⁶ Впервые этот документ воспроизвел в своей диссертации П. И. Мангилев по копии, сделанной во время археографической экспедиции. В Древлехранилище ЛАИ УрФУ нам удалось обнаружить еще два списка «Узаконения о браках» (IV (Красноуфимское) собр. 180 р/ 5341. Л. 60–61 и VII (Нижнетагильское) собр. 5 р / 156. Л. 53–54).

том на силовую акцию властей 1840 г., в ходе которой нижнетагильские старообрядцы лишились Троицкой часовни. Другим важным моментом, на который следует обратить внимание, мы считаем то, что подобные решения могли приниматься только соборно. Следовательно, с большой вероятностью можно предполагать, что в апреле 1841 г. в Нижнетагильском заводе состоялся собор беглопоповцев, который и стал поворотным моментом в переходе этого общества к беспоповской практике.

Однако не все уральские староверы были с этим согласны. «Упорнейшие из раскольников в Шарташском селении (явно выражавшие мнение екатеринбургского старообрядческого общества — прим. наше, С. Б.) упрекали правительство в 1841 г. за дозволение сводных браков, и такие браки называли просто блудным сожитием; но после и сами шарташцы вынуждены были, за неимением беглых попов, допустить у себя сводные браки» [Палладий (Пьянков) 1863: 117].

Характерно, что «Узаконение о браках» 1841 г. не могло стать и не стало единственным руководством для наставников других общин. Так, например, В. И. Байдин привел интересные данные о том, что уже в начале 1840-х гг. существовали варианты, значительно отличавшиеся от нижнетагильского. Ученым был обнаружен «Приговор о своде браков», составленный жителями Добрянского завода и семи сел Пермского уезда не позднее января 1843 г. Сравнение текстов этих документов показывает, что пермские староверы основательно переработали исходный образец:

«Узаконение о браках» 1841 г. ⁷	«Приговор о своде браков» 1843 г. ⁸
«...По случаю запрещения правительства о терпимости имеющегося для исполнения таинств христианских священства, которым окормлялись мы и подобные нам до сего более ста семидесяти лет, ныне имать воспрещатися. Душевные наши чувства к присоединению к господствующей,	«...Болше десяти лет подавали мы прошения... о терпимости и непреследовании наших священников..., на каковые не только не удостоились получить удовольствия и защиты, но более стесняемы. Господствующей же и единой церковей к священникам наши и детей чувства ду-

⁷ «Узаконение о браках» цит. по: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VII (Нижнетагильское) собр. 5 п / 156. Л. 53–54.

⁸ «Приговор о своде браков» цит. по: Байдин 1983: 169.

равно единоверческой, церкви подчинить себя возможности в себе не находим...».

«...Сами брачующиеся тому действуют: «Аз тя посягаю в жену мою. И аз тя посягаю в мужа моего, в ревности друг другу».

По собственному нашему благоизволению и детей наших, Божиим благословением и нашим родительским, при дозволении и личности нашей, утвердили.

В заключение сего целовали они святой и животворящий крест Христов и священного Евангелия слова, Христа, спасителя нашего, в неразрушимую между собою супружественную связь друг с другом до скончания жизни своей...».

шевные насиловать шестым таинством бракосочетания нипочем не согласны...».

«...Сами брачующиеся тому действуют, глаголющее: «Аз те посягаю в жену мою, аз же те посягаю в мужа моего, в верность друг другу».

По нашему собственному благословению дети наши обязаны целовать животворящий крест Христа искупителя нашего и священное Евангелие. При свидетельстве родителям подтвердить их на законное общее сожитие и непоколебимую любовь божиими иконами...».

Вероятно, в самом скором времени в других общинах появились и иные брачные обряды. Архимандрит Палладий (Пьянков), зафиксировавший некоторые из них, подробно расписал процедуру сводного брака в Невьянском заводе. Вначале отцы и матери брачующихся подводили их друг к другу со словами «Вручаю Богу и тебе. Живите. Бог благословит». Молодые становились на колени, а наставник читал им «прощение», заканчивавшееся Иисусовой молитвой. Затем свахи накрывали голову невесты повойником, расплетали косу на две («по-женски») и давали брачующимся свечи, которые те «должны держать против самого лица последними двумя перстами».

Далее вычитывались каноны Богородице, Николаю Чудотворцу, Кресту и др. После заключительной молитвы наставник ставил на голову жениху икону Спасителя, невесте — образ Богородицы (в Невьянске иконы привязывали к головам брачующихся, в других местах — либо они сами держали образа, либо их «дружки»). Затем следовало троекратное хождение посолонь вокруг стола. Молодые выпивали «соединение» (красное вино, разбавленное водой), а чашку разбивали — «на счастье» [Палладий (Пьянков) 1863: 162].

Исследователи неоднократно обращались к проблеме брака у старообрядцев⁹, а потому, не рассматривая вопрос более подробно, мы лишь подчеркнем, что у часовенных горнозаводского Урала обряд сведения браков не был унифицирован. Наставники разных общин применяли различные варианты брачения (вплоть до использования поморского «Чина брачного молитвословия»), результатом чего стало появление и закрепление на Урале большого количества отличающихся друг от друга традиций.

Хотя, как уже отмечалось во введении, законодательство в отношении сводных браков у старообрядцев почти не изменялось и во второй половине 1850-х и в 1860-е гг., необходимо указать, что определенные (и достаточно серьезные) трансформации произошли в сфере применения существовавших правовых норм, точнее, в том, как эти нормы исполняли власти на местах.

Так, по мнению одного весьма компетентного информанта,

еще более укрепился в Быньговском заводе раскол с освобождения от крепостной зависимости. В крепостное время раскол усиливался или ослабевал, смотря по тому, православные или раскольники были приказчиками в заводе. В руках приказчиков сосредоточивалась власть административная, судебная и полицейская... Когда уничтожилась в 1861 г. крепостная зависимость, а с ней и влияние приказчиков, раскольники беспрепятственно стали совершать свои сводные браки, что прежде при православных приказчиках делали всегда в тайне, так как сводных обыкновенно забирали в полицию, наказывали розгами, иногда даже разводили или отправляли к Невьянскому исправнику, который сажал их на известное время в башню и затем препровождал к священнику или миссионеру на увещание. Во избежание этих неприятностей, раскольники, особенно богатые, присоединялись к церкви и вступали в церковный брак. С уничтожением же крепостного права почти все, лицемерно присоединившиеся к церкви, снова возвратились в раскол и увлекли за собою и многих православных [Христолюбов 1897: 18].

Почти 35 лет (с 1839 г.) никаких законодательных актов по регистрации старообрядцев не имеющих священства не публиковалось. Лишь немногие документы в той или иной мере заменяли акты гражданского состояния: купцы-старообрядцы, получая гильдейские свидетельства в городских управах, заодно регистрировали рождение своих

⁹ См., например, обстоятельную работу П. И. Мангилева, в которой содержится исчерпывающая библиография по этому вопросу: Мангилев 2008: 12, 111-125, 305-307.

детей. Ревизские сказки и сословные посемейные списки подтверждали супружество между староверами, записанными мужем и женой, и происхождение от них детей¹⁰. Но в случае необходимости, например, при оформлении наследства, законность родства надо было доказывать через суд, прибегая к помощи свидетелей.

Наконец, 19 апреля 1874 г. были изданы «Правила о метрической записи браков, рождений и смертей раскольников» [ПСЗ 1876: 652-654], по которым сводные браки стали заносить в особые метрические книги при полиции, и рожденных от таких браков считать уже законнорожденными. Но, что интересно, процедура записи фактов рождения, смерти и особенно брака в полицейских органах воспринималась большинством староверов унижительной, а поэтому многие из них оставались вне регистрации.

По сути, введение «Правил» 1874 г. было попыткой установить для старообрядцев подобие гражданского брака, но ввести такой брак в его чистом виде, хотя бы и для раскольников, правительству представлялось опасным ввиду возможного распространения и утверждения самой идеи гражданского брака в сознании русского общества. Поэтому браки старообрядцев получили довольно неопределенную юридическую окраску. Так, например, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев в своем «Курсе гражданского права» писал: «Семейные отношения раскольников представлялись не более как фактическим состоянием, не имевшим юридической твердости и определенности» [Победоносцев 1889: 66-67].

По сделанному письменно или словесно заявлению о желании оформить брак полицейское управление или волостное правление составляет объявление и выставляет его в течение семи дней при дверях управления. Все, имеющие сведения о препятствиях, обязаны дать знать управлению. По истечении семи дней управление выдает лицу, заявившему желание записать свой брак, свидетельство о произведенном объявлении. С этим свидетельством оба супруга должны явиться лично с четырьмя свидетелями в полицейское управление, которое ведет метрические книги, и здесь совершается запись брака. Браки старообрядцев приобретают в гражданском отношении (через занесение их в установленные метрические книги) силу и последствия законного брака. Воспрещаются и не подлежат записи такие браки старообрядцев, которые запрещены гражданскими законами.

¹⁰ При составлении ревизских сказок в 1850 г., согласно императорскому указу, жен и детей староверов, приемлющих священство, признавали «на основании полицейских свидетельств или обывательских книг, не требуя в своем случае других доказательств о действительности брака», см.: Собрание постановлений 1858: 337.

Таким образом, браки старообрядцев не совершаются в присутствии гражданской власти, а только регистрируются уже совершенные по их обрядам, в чем и обнаруживается существенное отличие от настоящего гражданского брака [Шершневич 1907: 211].

Аналогичная ситуация сложилась и в области погребальной обрядности. Невозможность использования иерейского требника и отсутствие собственных наработок по этому вопросу уже в 1840-е гг. привели старообрядческих наставников к известному разнообразию деталей требоисправления [Чагин 1993: 89-102].

Покаяние — одно из семи важнейших христианских таинств. По православному учению после рассказа о своих прегрешениях священнику (а в особых случаях и просто мирянину), исповедующийся,

при видимом изъявлении <от духовного отца> прощения, невидимо разрешается от грехов самим Иисусом Христом, так что снова делается невинным и освященным, как после крещения [Барсов 1995: 357].

По справедливому замечанию Н. Н. Покровского,

провозглашенный на Невьянском соборе 1777 г. общий принцип, разрешавший исполнять требы как священникам, так и мирянам, был, понятно, распространен и на исповедь, и на покаяние. Тем более что бессвященническая исповедь традиционно считалась канонически допустимой в исключительных случаях и была в качестве таковой известна на Руси» [Покровский: URL].

Однако до той поры, пока на Урале существовало старообрядческое священство, старожилы предпочитали исповедоваться только перед иереями. Правда, это происходило очень нерегулярно (и даже далеко не ежегодно, как того требовали каноны православия). Но по сравнению с другими проблемами беглопоповцев такое нарушение было «несущественной мелочью».

Новый импульс традиция духовничества приобрела после перехода уральских беглопоповцев к бессвященнической практике. При этом наставник общины часовенных не обязательно должен был быть и духовным отцом. В данном случае соблюдался общехристианский принцип свободы выбора себе духовника. Зачастую такими, «старцами» — духовниками становились «авторитетные знатоки Писания и святоотеческой литературы, известные своей справедливостью и правильной жизнью» [ibid.].

Наиболее распространенный вариант исповедания приводил в своей работе архимандрит Палладий [Палладий (Пьянков) 1863: 161]. По его данным, известна на Урале была и традиция заочной исповеди, когда список грехов отсылался духовнику, а в ответ исповедующийся получал своеобразную индульгенцию — «разрешительную грамоту». Также была возможна «краткая исповедь», когда кающиеся «не рассказывают и не исповедуют со всей подробностью грехов своих пред наставником, а только прочитывают пред ним» [ibid.: 115]. Наконец, можно было вообще обойтись без духовного отца, прочитав «Скитское покаяние» перед иконой¹¹. Примечательно, что в старообрядческой среде использование этого текста стало общеупотребительным (что в древности практиковали только монахи-отшельники) и «Скитское покаяние», таким образом, стало своеобразным уставом самоисповеди.

Отметим, что эта проблематика еще не становилась объектом внимания исследователей. Это касается не только изучения литературной истории и редакций текста «Скитского покаяния» (известно, например, что существовали так называемые «поморский» вариант и несколько отличающийся от него «часовенный»), но и других новейших памятников покаянной литературы, использовавшихся старообрядцами: различных чинов исповеди, так называемых «прощений», «списков грехов», «епетимийников», «разрешительных грамот» и т.п.

Что касается причащения, то в рассматриваемый период были распространены два основных варианта осуществления этого таинства уральскими старообрядцами.

Во-первых, вплоть до 1890-х гг. продолжалась традиция причащения запасными дарами, которые, якобы сохранялись некоторыми скитскими старцами. Для этого использовался особый «Чин, како подобает самому себе причастити» полностью воспроизведенный в работе архимандрита Палладия [Палладий (Пьянков) 1863: 157-159].

Затронув эту тему, хотелось бы привести пространную цитату из воспоминаний Д. С. Колегова, рассказавшего о своей встрече со старцем Кастором (из Кедровских скитов).

Вот он вынимает из мешка бурак четвертной, полный просфор, обслуженных беглым священником. Все они завернуты в разные бумажки. Кастор сказал, что древние священники над ними служили,

¹¹ Об этом памятнике см.: Алмазов 1894: 112-115; Петров 1997: 179-191.

что даже все проскомидийные записки целы. [...] При рассказах Кастора старухи плакали и говорили, «как же, отче святой, нам воспользоваться от вас; хоть бы вы оставили нам одну крошечку». Немного подумавши, Кастор дал им несколько крошек от сухих просфор [Колегов 1903: 658].

Этот же автор поведал и о самом распространенном рецепте «тиражирования» запасных Святых Даров: «скитники делали так: возьмут крошку от просфоры, положат в тесто и испекут булку, а потом раздробляют ее на мелкие части» [ibid.: 659].

Во-вторых, отсутствие в большинстве старообрядческих общин запасных Святых Даров или сложность их получения, привели к тому, что с середины XIX в. в обиход входит (и вскоре становится основным) причащение Богоявленской водой (т.е. водой, освященной 5 (18) января накануне праздника Богоявления, которая, по преданию, обладала особыми свойствами). Очевидно в это же время было составлено «Последование о причащении святыя воды», в начале которого прямо указывалась причина его появления: «Егда нет лет кому причастится святых и животворящих пречистых христовых Таин, плоти и крови, да по совету духовного настоятеля, егда время приспеет, да причастятся священныя воды Богоявления»¹². Существовал вариант «Последования», отличавшийся от предшествующего только вводной частью. Со ссылкой на авторитет Никона Черногорца в нем говорилось: «В запрещенных же в сем времени должни суть на Рождество Христово и Богоявление и на три дни (рекше Великий четверток, Великую субботу и в Великую неделю Пасхи) вместо причащения приимати освящение святых Богоявлении»¹³.

Говоря о самом обряде, приведем его описание, основываясь на заметках миссионера, опубликованных в 1888 г. епархиальных ведомостях. Таинство начиналось 5 января около 6 часов вечера. После благословения наставника, шли на реку «почерпнуть воды», которую выливали в приготовленные «кадочки» (ведер по 10 каждая).

Затем начинается Великая вечерня и бывает возжение множества свеч и велие каждение фимиама. По прочтении паремий, Апостола и Евангелия, начинается само водоосвящение. Поют стихиру «Глас Господень...» несколько раз. [Наставник], взяв медный крест, по-

¹² Древлехранилище ЛАИ УрГУ. XI (Талицкое) собр. 294 р / 5189. Л. 61.

¹³ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. XV (Шатровское) собр. 101 р / 879. Л. 1.

гружает его трижды в воду крестообразно, поя тропарь «Во Иордани крещающуся...». Потом вливает в одну из кадочек из бутылки воду, будто бы хранящуюся у них с давних лет: от сего получают ежегодно «великую Богоявленскую воду», в другой же кадочке — «вода малая». По сих бывает причащение от «великой воды». Богомольцы подходят по два человека к столику, на коем поставлена чаша, «причащаются» от нее сами по три столовые ложки, творят поклон наставнику, и отходят. Певцы во все это время поют стихиру «Иже крестом ограждаеми, врагу сопротивляемя». Когда все «причастятся», тогда снова пьют воды по чашице — еще кто восхощет — и бывает расход. Это кончается часов в 9 вечера. Во втором часу по полудни начинается Великая повечерня, утреня, затем часы. За часами наставники приносят сосуды... и берут себе воды великой и малой, кому сколько потребно, по числу христиан у каждого настоятеля. Великой водой раскольники «причащают» своих прихожан, умирающих и больных, называя эту воду святым таинством» [ТЕВ 1888: 39].

Затронув вопрос духовничества у уральских старообрядцев, необходимо отметить, что во второй половине XIX в. весьма распространенными становятся случаи появления «духовных отцов»-женщин. При этом за всю предшествующую историю уральского староверия нам известен лишь один эпизод, когда женщина руководила духовной жизнью целой общины. Речь идет о «девке Настасье Хмелевой, которая у раскольника-приказчика Иякова Егорова [середина XVIII в., Ревдинский завод] всякие им, раскольникам, требы церемонизовала и душепагубные требы отправляла» [Белобородов 2012: 173]. Правда, нужно учитывать, что эта неординарная женщина происходила из знаменитого по всему Уралу рода невьянских старообрядцев Голицыных, но все же, признаем, что подобный факт следует отнести к разряду исключительных.

Не перечисляя всех «духовных матерей», известных в последней четверти XIX в., назовем лишь некоторых. Черноисточинский завод — девица Ф. М. Шабалина. Лично знавший последнюю, Д. С. Колегов так описывает стиль ее руководства:

Как известно, у беспоповцев в каждом заводе управляет духовными делами какая-нибудь старая дева. Так в Черноисточинске такою управительницей была Феодосья Михайловна Шабалина, старая дева. Один раз общественники порешили убрать наставника от службы. Он прибегает к Феодосье и говорит: «что я буду делать, ведь меня старики отставляют?». Она ему отвечает: «знай меня, и ничего из рук не выпускай, — и ничего не поделают». И точно, сколько старики не хабрились, наставник остался на своем месте» [Колегов 1903: 658].

Невьянск — вдова Евгения Каллистратовна Тюкина, вдова Евдокия Андреевна Тузова; Ревдинский завод — вдова Пелагея Никитична Баженова; с. Краснояр — вдова Васса Ивановна Белькова; Нижнеуфалейский завод — старая дева Марфа Степановна Гусева; Верхнеуфалейский завод — старая дева Ирина Чернушкина. Достаточно «богатыми» на духовниц были и зауральские уезды: село Воскресенское — Мариамна Дорофеевна Гаева (авторитет которой подкреплялся тем, что ее муж уже давно проживал в скитах); в деревнях Южаковой — вдова Ульяна Овчинникова («Самойлиха») и Антраке — крестьянская девка Васса Федоровна Струихина и др. [Белобородов 2012: 174].

Но, пожалуй, самой известной фигурой среди уральских наставниц была Матрена Афанасьевна Попова из Висимо-Шайтанского завода, известная как «отец Матрентий»¹⁴. Моленная, которой она руководила около трех десятков лет, входила в число «главных соборов» заводского поселка. Она считалась «женской» (хотя среди прихожан были и мужчины). «Почитатели этого собора есть в городах: Екатеринбурге и Кунгуре, и заводах: Нижнетагильском, Верхнетагильском, Быньговском и Невьянском так как Попова ежегодно и многократно совершает поездки в вышеозначенные города и заводы. Она отличается представительностью, высоким ростом и старается казаться женщиной особенной... И все раскольники считают ее женщиной особенной — «бой-бабой». Собор этот состоит в отношениях со скитами, разными старицами и старцами»¹⁵.

Завершая рассмотрение материалов по наставничеству и духовничеству, нам бы хотелось кратко подытожить изложенное выше. Институт наставничества у уральских беглопоповцев зародился задолго до того, как они лишились беглых священников. А вот духовники из мирян появились только после окончательного перехода к беспоповской практике.

Можно назвать отправную дату, свидетельствующую об окончательном переходе к беспоповщине для Нижнетагильского старообрядческого объединения — 1841 г. Общины, ориентированные на Невьянск и Екатеринбург пришли к этому немного позже.

«Идеологическое» обоснование возможности института наставничества началось в конце 1830-х — начале 1840-х гг. и про-

¹⁴ Кстати, именно она послужила прототипом героинь в нескольких произведениях Д. Н. Мамина-Сибиряка.

¹⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 5. Л.31.

должалось (с перерывами) до начала 1880-х гг. А вот попытки вернуться к вопросу о необходимости поисков истинного священства в среде уральских старообрядцев осуществлялись до конца XIX в.

В отличие от европейского протестантизма, где главную роль играло строгое следование букве библейских текстов, для уральских наставников важнейшее значение имело не Священное Писание и даже не Священное Предание, а закрепившаяся в той или иной местности богослужебная традиция.

Хотя наставников следовало выбирать собором, на самом деле принцип соборности соблюдался далеко не всегда и не везде. Большую роль при этом играл субъективный (человеческий) фактор.

Следует отметить, что с развитием института наставничества во второй половине XIX в. (особенно в последней четверти) в уральском старообрядчестве заметно выросла роль женщин, которые теперь нередко занимают посты наставниц и (чаще) духовниц.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ДЛ 1999 — Духовная литература староверов востока России XVIII – XX вв., Новосибирск, 1999.
- ЕЕВ 1901 — Отчет епархиального миссионера о состоянии и численность раскола в Екатеринбургской епархии за 1900 г. В: Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1901, № 9.
- ЕЕВ 1902 — Состояние в епархии раскола и сектантства (из отчета епархиального миссионера за 1901 г.). В: Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1902, № 8.
- Книга — Книга правый путь показующая истинного святоправославного христианства. — ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 117 р / 858.
- ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета (г. Екатеринбург, Россия)
- ПСЗ 1876 — Полное собрание законов Российской империи. Т. XLIX. Отделение I. Санкт-Петербург.
- Собрание постановлений (1858) — Собрание постановлений по части раскола. Санкт-Петербург.
- ТЕВ 1888 — Богоявленная вода у раскольников (беспоповцев) и освящение ее. В: Тобольские епархиальные ведомости, 1888, № 1-2.

ЛИТЕРАТУРА

- Алмазов, А. И. (1894), *Тайная исповедь в Православной восточной церкви*. Т. 2. Одесса.
- Байдин, В. И. (1983), *Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII — середина XIX вв.)*. Дис. ... канд. ист. Наук, Свердловск.

- Барсов, Н.И. (1995), *Покаяние*, [в:] Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 2. Ленинград — Москва.
- Белобородов, С. А. (2012), *Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX — начале XX вв.: на примере согласия беглопоповцев/часовенных*. Дис. ... канд. ист. наук, Екатеринбург.
- Варушкин, Н. (1866), *О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе*, [в:] Православный собеседник, 1866, Ч. 3, № 11.
- Нечаев, С. Д. (1893), *Дневник С. Д. Нечаева*, [в:] Братское слово. 1893, № 19.
- Казанцева, М. Г./ Коняхина, Е. В. (1999), *Музыкальная культура старообрядчества*, Екатеринбург.
- Колегов, Д. С. (1903), *Мое пребывание в расколе*, [в:] Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1903, № 20.
- Мангилев, П. И. (2008), *Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII — начале XX вв.* Дис. ... канд. ист. наук, Екатеринбург.
- Палладий (Пянков) (1863), *Обозрение Пермского раскола, так называемого «старообрядства»*, Санкт-Петербург.
- Петров, А. Е. (1997), «*Скитское покаяние*» в русской духовной традиции, [в:] Богословский сборник. 1997. № 1.
- Победоносцев, К. П. (1889), *Курс гражданского права*. Ч. 2. Санкт-Петербург.
- Покровский, Н. Н./ Зольникова, Н. Д. (2002), *Староверы – часовенные на востоке России в XVIII – XX вв.*, [в:] Проблемы творчества и общественного сознания. Москва.
- Покровский, Н. Н. (URL), *Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник*, URL: http://zaimka.ru/religion/pokrov_rost.shtml. [Режим доступа: 12.11.2015]
- Христолюбов, М. (1897), *Краткий исторический очерк Бынговского храма и прихода*, [в:] Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1897, № 1.
- Чагин, Г. Н. (1993), *Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в.* Пермь.
- Шершеневич, Г. Ф. (1907), *Учебник русского гражданского права*. Т. 2. Санкт-Петербург.

The institute of nastavniks (religion mentors) as well as spiritual fathers of the Ural Old Believers in the middle of the 19th – the beginning of the 20th centuries

On the basis of the conducted source research the author states that it was the local liturgical tradition that played the main role in the religious lives of Old Believers in the Ural instead of Holy Scriptures or paternalistic pieces. After switching to the Bespopovtsy practices of conducting masses in the Ural lay ‘clergymen’ appeared. The article discusses the subjective factor which was conducive to the conditions of the shaping of the institute of nastavniks in the second half of the 19th century. Separately recorded is the growth of women’s role more and more often performing the position of a nastavnik (mentor) or a spiritual father (duhovnik), in particular since the last quarter of the 19th century.

Keywords: the local liturgical traditions of Old Believers in the Ural, practices of Bespopovtsy, the institute of nastavniks, women’s role as a community spiritual leader

ЕЛЕНА ДУТЧАК, ЕЛЕНА КИМ, АНАСТАСИЯ БУРКУН
Томский государственный университет
(Томск, Россия)

Крестьянская община и старообрядческий скит: формула притяжения¹

В 1912 году пять монахинь и четыре белицы Тихвинской обители на р. Тое обратились к губернским властям с просьбой отдать им в аренду 84 десятины земли под строительство молитвенного дома и новых келий. Ходатайство они сопроводили описанием имущества, в котором значилось «три жилых дома, надворные постройки, жатвенная машина, сенокосилка, грабли, железный плуг, окучник для добытия картофеля, картофелекопатель, две рабочие лошади, восемь дойных коров, пятнадцать овец и двенадцать колодок ульев»².

Примеры успешных скитских экономик многочисленны, и в документах они, как правило, сопровождаются упоминанием неких «добровольных пожертвований», источник которых давно назван исследователями – «негласная, но прочная поддержка крестьянских миров» [Покровский 1992: 195]. При всей, казалось бы, очевидности этого факта, природа органичного сосуществования монашеской духовности и крестьянского прагматизма вряд ли может считаться раскрытой. В научной литературе взаимодействие сельского и таежного сообществ обычно оценивается как союз автономных единиц, чьи интересы совпадают лишь отчасти. Такой подход оправдан при анализе хронологически ограниченного материала, однако для понимания характера их связи в длительной временной перспективе — деревня менялась, из «дореволюцион-

¹ Исследование выполнено при поддержке программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» («Наука в Сибири и о Сибири»/ TSSW).

² Государственный архив Томской области (ГАТО), ф.3, оп. 4, д. 2840, л. 20-21 об., 25.

ной» превращаясь в «советскую», затем в «постсоветскую», и при этом продолжала защищать «свой» скит — явно недостаточен.

В частности, почти двухсотлетнее существование таежного монастыря староверов-странников в томско-чулымской тайге³ позволяет нам рассматривать отношения «скит — деревня» как вариант дуальной системы, равновесное состояние сакральной и профанной частей которой обеспечивается не только функциональным распределением ролей, но и осмыслением их в логике народной православной традиции дарообмена. О способах формирования подобной социально-символической конструкции и факторах, определяющих ее прочность, пойдет речь в настоящей статье.

Мы сконцентрировали исследование на периоде — конец XIX — начало XX столетий, когда в непосредственной близости от томско-чулымского скита складывается сеть населенных пунктов, сначала входивших в Семилуженскую, а с 1911 года — в Петропавловскую и Александровскую волости Томского уезда.

Усложнение поселенческой структуры Сибири в 1890-1917 гг. в российской историографии принято анализировать в контексте имперской политики колонизации края и попыток правительства решить проблему аграрного перенаселения в центральных российских губерниях [Тюкавкин 2001; Шиловский 2006: 3-6; Белянин 2014: 100-107]. Стоит учесть, что наряду с экономическими мотивами заметную роль в «крестьянском исходе» играли эсхатологические настроения. Их рост, отмечаемый исследователями на разных материалах, спровоцировало совпадение Пасхи и Благовещения в православном календаре 1912 года и апокрифическое пророчество о Страшном суде — «приду в день мой и матери моей». Именно апокалиптическими ожиданиями были вызваны как страх перед проведением первой Всероссийской переписи 1897 г., так и повышенный интерес в народной среде к астрологической литературе в преддверие XX столетия [Плющевский-Плющик 1898; Мельникова 2004: 250-266].

В момент приближения роковой даты скитские поселения, подтвердившие собственной длительной историей право на идейное руководство округой, объективно становились «точками притяжения». Таежный монастырь староверов-странников оказывался при-

³ Томско-чулымский таежный массив находится в бассейне реки Обь: на западе и востоке он ограничен реками Томь, Чулым и Яя, на севере — причулымскими болотами, а южные пределы находятся примерно в 100 км от г. Томска. Ранее район входил в состав Томского уезда, сегодня — это северо-восточные и северные территории Томской и Кемеровской областей Российской Федерации.

влекательным для конфессионального мигранта по ряду причин. Во-первых, скитники принадлежали к «денежному» и «безденежному» направлениям в согласии и пользовались авторитетом у сторонников тех и других. Во-вторых, окруженный заимками промысловиков он изначально предоставлял крестьянину-переселенцу выбор — сразу принять крещение-постриг или остаться мирянином с обязательствами «благодетеля-христолюбца».

Статистика крестьянских миграций в Томский уезд первого десятилетия XX века показывает быстрый прирост населения Александровской и Петропавловской волостей, и вместе с тем утверждение о концентрации в регионе староверов-странников не имеет прямых доказательств. Это определяется общими трудностями установления численности локальных старообрядческих сообществ: в официальные сводки могли попасть только «записные» староверы, и чиновники зачастую сами создавали цифры о «зараженности расколом» своих губерний и епархий [Зеньковский 2006: 365-369; Покровский 1973: 381-406]. Во многом отсутствие надежных источников информации сегодня преодолевается с помощью подсчетов по зафиксированным в епархиальной документации религиозным обрядовым практикам, доступным наблюдению конфессиональным запретам и материалам региональной топографии [Юркин: URL; Пригарин 2010; Островский 2014: 218-229].

Полагаем, что их применение необходимо соотносить с внутренней спецификой старообрядческих деноминаций, их стратификацией и отношением к легализации. Например, для страннического согласия, существующего как иерархия соподчиненных групп — «крещеные христиане», проходящие испытание «оглашенные» и миряне-«благодетели», — право официально именоваться «старовером» не имело значения даже после принятия указа о веротерпимости 17 апреля 1905 года. Напротив, от мирянина-«христолюбца», чьим религиозным долгом являлись забота о безопасности и благополучии скита, требовалось не афишировать свою религиозную принадлежность. Наставление «не искать убежища прежде, пока Господь не укажет онаго, и не бежать своего места, пока есть возможность оставаться» часто встречается в текстах томско-чулымских странников с неизменным пояснением — «ибо многие останутся и претерпят многое, за что будут несказанно щедро награждены» [Дутчак 2007: Приложение I. 44].

Этим можно объяснить следующий парадокс. Деревни восточной части томско-чулымского таежного массива, находившиеся под влиянием скитов часовенного и белокриницкого согласий, в 1907—

1917 гг. имеют в составе населения высокий процент легальных староверов (от 10 до 40%), рекордную статистику непосещения храмов и несанкционированного строительства часовен. В то время как данные по населенным пунктам, расположенным в 10-30 км от страннических монастырей, демонстрируют в этом отношении полную лояльность [Ворошилова 2015: 65-70].

Подтверждением тому, что благополучие было все же внешним, являются другие показатели. Во-первых, количество церквей — в Александровской и Петропавловской волостях, насчитывающих к 1911 году соответственно 18 и 27 населенных пунктов, было всего по одной, причем, возведенных еще в 1899 году на средства фонда имени Александра III [Список: URL]. Население не нуждалось в увеличении их числа и прошений о строительстве — в отличие от других волостей Томского уезда — не подавало.

Во-вторых, скрытое, но ощущаемое местными властями скитское влияние и их стремление «уберечь» от него крестьянина отразилось в региональной ойконимии. Сопоставление С. Р. Шигаповым «христианских» и «нейтральных» названий населенных пунктов показало, что граничащие с «владениями» странников деревни в 1890-1911 гг. получали «говорящие» наименования — Спасское, Троицкое, Успенское, Покровское и, наконец, Некрасовское, ставшее центром волости — селом Петропавловским. Подобная закономерность проверена исследователем на материалах соседней Ново-Кусковской волости, находившейся в зоне активности белокрыницкого скита, где к тому же по инициативе местного духовенства были сооружены сразу две церкви с алтарным посвящением св. Митрофану Воронежскому — известному борцу с «расколом» [Шигапов 2015: 59-67].

В-третьих, показательным является сопоставление доходов клира 4-х приходов, к которым относилось население Александровской и Петропавловской волостей, с продолжительностью его служения. Имевшие от 99 до 120 десятин земельных угодий и получавшие от казны и треб около 900-1000 рублей священники здесь не задерживались, а места псаломщиков вообще нередко пустовали и потому заполнялись отставными военными, учащимися семинарии и расстригами [Справочная 1900: 128-129, 131, 141-142; Справочная 1903: 121-122, 125, 136; Справочная 1911: 173-174, 175-176, 187-188; Справочная 1914: 132-134, 550-551, 553-554]. Конечно, на эти деньги клир должен был содержать не только свои семьи, храм и церковно-приходскую школу, но и выплачивать налоги и многочисленные благотворительные сборы, совершать поездки по деревням

и финансировать инспекционные визиты епархиального начальства, тем не менее, их годовой доход вдвое превышал суммы, получаемые духовенством других приходов Томского уезда.

И наконец, в рассказах современных жителей притаежных деревень их связь со скитом предстает как явление многопоколенное и даже обыденное: «Стебкиных знаешь? Она работала в сельсовете, а муж — на скорой помощи водителем. Жили они хорошо, девочка у них Катя. Его мать умерла в скиту, ее мать тоже там умерла. Когда он заболел, его туда привезли, крестили в первых избушках. А когда он умер, вся больница в тайгу приехала хоронить этого Стебкина»⁴.

Влияние староверов-странников в регионе стало возможным по одной причине. Крестьянское пустынножительство идеально соответствовало экономическим, демографическим и социокультурным особенностям притаежных областей Томского уезда, где 1) отсутствовали регулярное транспортное сообщение и земельный фонд, достаточный для организации аграрного производства в классическом виде; 2) высокая мобильность крестьянского населения была связана с лесными промыслами; 3) экономически затратным считалось открытие сети храмов, школ и медицинских учреждений. Неудивительно поэтому, что население чаще решало свои насущные проблемы с расположенным рядом старообрядческим монастырем, чем уездной властью или священниками: скитники могли регулярно совершать для мирян требы, объяснить им смысл религиозных праздников и правила поста, выступить арбитрами при разборе семейных и общинных конфликтов и научить противостоять девиациям.

Если к этому добавить, что традиционную крестьянскую культуру отличает «высокий уровень плотности неформальных сетей информации» [Фишман 2012: 20], становится очевидным — повседневные взаимодействия скитников и крестьян формировали так называемую «живую общность» (термин А. А. Сванидзе [1994: 89-102]), объединенную взаимными обязательствами входящих в нее групп-корпораций. Способность странников, вероучение которых требовало от мирян-«благодетелей» конформистского поведения, создавать в рамках существующих социальных структур собственный параллельный мир — «в официальном городе — город *не официальный*» — подчеркивалась еще П. Г. Рындзюнским [Рындзюнский 1978: 488]. В нашем случае речь может идти о неофициальном управлении странническими монахами и мирянами жизнью, как ми-

⁴ Красный Яр: аудиозапись // Архив археографической экспедиции Томского государственного университета (ААЭ ТГУ), кассета 8 (август 2000 г.).

нимум, двух волостей Томского уезда в конце XIX — первой четверти XX столетия.

Принципы его организации открывают, с одной стороны, тексты томско-чулымских скитников, ориентированные на мирскую аудиторию, с другой — документальные источники, отражающие действия сельской округи по поддержанию и защите таежного монастыря.

Религиозно-правовым основанием отношений «скит — деревня» можно считать корпус христианских канонических и уставных текстов, предназначенных одновременно для монахов и мирян. Прежде всего, укажем Номоканон и толкования на него византийского богослова и историка XII века Иоанна Зонары («Книга Зонары») как наиболее часто цитируемые странническими авторами. Причем, информативными являются не только сами «правила святых отец о мнисех и мирских человецех», но и их текстовое окружение. В качестве примера сочетания интеллектуальных интересов странников-нелегалов и социальных запросов крестьян, приехавших в Сибирь в ожидании судного часа, рассмотрим сборник, переданный скитниками в библиотеку Томского университета в 2005 г.⁵ По совокупности признаков — материалу для письма (почтовая бумага со стертыми чернильными печатями и журнал сберегательной кассы с сохранившимся типографским текстом) и почеркам скитников — рукопись нами датирована первой четвертью XX века.

Сердцевину сборника составляет «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г.» (л. 21-36). Список идентичен введенному в научной оборот А. А. Зиминим «Хронографическому изводу Повести о падении Царьграда по Уваровскому II списку» [Зимин 1956: 211-216] и содержит отсылку к 157 главе «древлеписьменного Гранографа». По воспоминаниям скитников, такая книга у них была, но судить о ее составе невозможно — рукопись утрачена.

Текст представляет собой переработку христианской воинской повести XVI в., в ходе которой исключены батальные сцены, сокращены рассуждения о неизбежности гибели города и изложение событий, в сущности, сведено к констатации происходящего. Вектор развития Повести — от воинской и эсхатологической к исторической

⁵ Научная библиотека Томского государственного университета. Отдел книжных памятников и рукописей (НБ ТГУ. ОКПИ). В-26.169. Сборник назидательного характера с Повестью о взятии Царьграда турками в 1453 г. Первая четверть XX в. 16°. 42 л. Авторы приносят искреннюю благодарность Е. А. Агеевой и А. Д. Паскалю за консультации при работе с рукописью. консультации при работе с рукописью.

и политической — был отмечен в 1950-е гг. М. Н. Сперанским и охарактеризован как следствие начавшихся в Смутное время процессов секуляризации культуры [Сперанский 1954: 136-165; Сперанский 1956: 188-225]. Однако ее «конвой» в страннической рукописи не позволяет усомниться в том, что для томско-чулымской аудитории первой четверти XX века она сохранила свои религиозные смыслы.

Рассказ о последних днях Царьграда в ней дан в сопровождении показательного, на наш взгляд, круга христианских сочинений, объединенных несколькими темами. Первую группу составляют назидания для иноков о прилежании, послушании и строгом выполнении предписанных уставом богослужений, правил совершения крещения-пострига и толкования библейских и святоотеческих текстов (поучение Нила Сорского «ученикам своим», выдержки из правил христианского иноческого жития и старообрядческих сочинений — «О святой тайне, сиречь о святом крещении, что надо бы смотреть или ис писания глядеть, что нужно познавать» и «Книги канониев»; л. 3-4 об., 6 об.-16).

Вторая — это своеобразное *credo* христианина «последних времен», которое представлено выдержками из соборных посланий Иоанна Богослова, «Маргарита», «Миротворного круга», «Кирилловой книги» и «Бесед снискательных о вопросах и ответех от богомудрых отец и от многих философов и искусных мужей» (л. 16-17, 19 об.-21).

Если описанные выше тексты в большей степени можно назвать предназначенными для скитской аудитории, то следующий комплекс сочинений отличает обращенность к сюжетам, важным для крестьян. В него входят:

- полный и сокращенный вариант «Сказания о лестовке» (л. 4 об.-6, 37-38 об.). О неслучайности его появления говорит сопоставление нашего сборника с северодвинской рукописью 1830-х гг., к которой в конце XIX века, как указывает В. П. Бударагин, «были приплетены «Сказание Ивана Пересветова о взятии Царьграда и о царе турецком Махмете», «Сказание о лестовке» и др.» [Бударагин 1979: 363];
- фрагменты житий воинов, биографии которых содержат устойчивый топос — христианская вера дает одержать победу над врагом, но требует осмысленного отношения к приказу: за явлением креста великомученику Прокопию следует разгром сарацинов, а отказ виленских святых Антония, Иоанна и Евстафия сбрить бороды означает противостояние князю-язычнику Ольгерду (л. 17-19);
- описание ритуальных действий по защите колодцев с отсылкой к Требнику издания 1651 г. (л. 39-39 об.);

- перечень наказаний согрешившим супругам и родителям умерших детей (Требник и Номоканон, л. 39 об.-41 об.).

Таким образом, разнородные тексты образуют целостное метафорическое сообщение. Это не «эзопов язык», а скорее попытка объяснить в соответствии с православной системой координат, как вести себя мобилизованному в армию страннику, чем должны руководствоваться христианские семьи и почему индивидуальная молитва и ритуальная чистота дома становятся точками опоры в разрушающемся на глазах «никонианском» Царьграде. Полагаем, что сборники подобного типа в конце XIX — начале XX века выполняли задачу переосмысления древнерусской теории «казней Божиих» в логике эсхатологии беспоповства: внешний хаос — предвестник Апокалипсиса — неотвратим, но существование таежной «чувственной пустыни» — последнего места пребывания православной церкви — дает шанс на спасение ее обитателям-монахам и их мирянам-«благодетелям».

В связи с этим важно установить — была ли услышана и понята скитская интерпретация социальной реальности жителями Петропавловской и Александровской волостей. В отсутствии прямых данных в качестве источников информации мы выбрали, во-первых, статистические показатели развития инфраструктуры территории, во-вторых, прошения волостных правлений к губернским и уездным властям. В совокупности они дают представление о степени готовности местного населения к реализации предлагаемого странническим вероучением жизненного сценария «христоролюбца-благодетеля».

По оценкам независимых наблюдателей, само скитское хозяйство уже на рубеже XIX — XX вв. являлось не только «отлично устроенным», но и получающим необычайно высокие для таежной климатической зоны урожаи ржи и пшеницы [Волков 1896; Духович 1896]. Однако истоки его экономической стабильности находились далеко за пределами Томского уезда — в Казанской и Ярославской губерниях⁶. Финансовая помощь купцов и мещан позволяла обеспечивать скит инвентарем и неопитами, но имелись ли условия для того, чтобы расселяющиеся по окрестным деревням единоверцы также были в состоянии оказывать «крещеным христианам» посильную помощь?

Ответ предполагает обращение к деятельности Переселенческого управления, с 1896 г. курировавшего колонизацию азиатских окраин России и, в частности, отвечавшего за размещение «вольных поселен-

⁶ Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф. 1431, оп. 1, д. 1325.

цев» в северо-западных пределах Семилуженской волости — притаежной полосы, разграничивающей «никонианский» и «страннический» миры. Результаты его деятельности таковы. К 1911 году были образованы новые Александровская и Петропавловская волости с необходимыми управленческими органами, и общее число населенных пунктов увеличилось с 1 до 45. В совокупности волости с числом жителей 10217 чел. получили 30 хлебозапасных магазинов, 25 торговых лавок (мелочных, казенных винных, пивных и мануфактурных), 5 мукомольных мельниц и колодцы. Кроме того, в Петропавловской волости разместились паточный завод и пароходная пристань, открыты телефонная и 2 земские почтовые станции и расквартированы томско-обской лесничий и представители 4 пароходных фирм. В волостях действовали по 2 сельских училища, а «петропавловцы» могли обучаться еще церковно-приходской и мебельно-столярной школах [Список 1899: 66; Список 1911: 8-9, 74-79; Книга 1913; Карта: URL].

Внешне картина поступательного развития выглядит вполне убедительно, если бы не одно «но» — дороги, без которых освоение этой территории, оказывалось проблематичным. «Пешком ни за что не пройти по таежной «тропе», наличие которой ведома только проводнику, усматривающему какие-то зарубки на деревьях. Тайга в своей гуще это не только сплетение всевозможных трав и кустарников, закрывающих всадника с головой, и без какого бы то ни было просвета, но еще и бесчисленное множество крупных и мелких деревьев, поваленных бурями и лежащих как попало по всем направлениям, то у самой земли, то под углами всевозможных градусов, то образуя как бы искусственные решетчатые стены и шлагбаумы», — писал чиновник департамента земледелия и землеустройства Министерства внутренних дел, инспектировавший в 1910–1911 гг. переселенческие районы Западной Сибири [Вошинин 1912: 62].

Поскольку отпущенных средств не хватало (160 рублей на версту дороги было ничтожно малой суммой [Андрющенко/Бузанова/Зиновьев 1999: 43]), строительные работы ограничились созданием транспортной связи между крупными населенными пунктами, но вглубь томско-чуймского таежного массива не заходили. Только сегодня он — после десятилетий промышленной заготовки леса — может считаться имеющим хотя бы сезонные проселочные дороги.

Однако в начале столетия населенные пункты Александровской и Петропавловской волостей, находящиеся в 30-80 верстах от губернского города и разделенные между собой расстоянием в 20-25 верст, половину года были предоставлены сами себе. В известной степени проблему должно было решить устройство церковных приходов, гра-

ницы которых не совпадали с административным делением и объединяли деревни, расположенные в 5-20 верстах от храма или молитвенного дома. Например, половину деревень Александровской волости разделили по приходам «петропавловцев» или «семилуженцев».

Казалось бы, разумное решение на деле не могло принести ощутимых результатов, во всяком случае, анализ информации справочных книг Томской епархии за 1898–1914 гг. дает основание для такого вывода.

Во-первых, оно создавало конфликт волостных и приходских интересов и одновременно возможность лавирования для тех, кто считал официальную церковь «никонианской». Во-вторых, даже если допустить, что многодетные священники с провинциальным образованием и в возрасте от 45 до 50 лет, не имея библиотек при храмах, были готовы бороться за паству, то вряд ли они могли противостоять странническим наставникам, цитирующим, например, житие Прокопия великомученика по Прологу «на бергамене 13-го века».

Свидетельством тому, что население волостей жило в своем ритме и по своим — неизвестным светским и духовным властям — законам является история прошений Александровского волостного правления об открытии почтового отделения⁷.

Как правило, сибирское село могло рассчитывать на почтовую связь двух видов. Земские станции создавались по инициативе власти в населенных пунктах, через которые удобно было наладить сообщение между губернским/уездным городом и отдаленными районами. Крупные села, находящиеся в стороне от транспортных магистралей, при условии участия волостных бюджетов получали, так называемые, «простые почты» с функциями приема и отправки простой и заказной корреспонденции и продажи почтовых марок. К 1911 г. две земские станции, обслуживавшие Нарымский тракт, действовали на территории Петропавловской волости, а «простая почта» — в селе Семилуженском.

О том, что даже содержание почтовой конторы, совершающей элементарные операции, было затратным для крестьянина, говорит отказ жителей Ново-Кусковской волости Томского уезда от дополнительного отделения, несмотря на все усилия переселенческого чиновника. С аналогичными трудностями столкнулись власти, пытавшиеся убедить новокусковцев в необходимости телеграфа, — деревне он тоже оказывался ненужным⁸. Тем не менее, 27 января

⁷ ГАТО, ф. 218, оп. 1, д. 142, 574.

⁸ ГАТО, ф. 218, оп. 3, д. 224, л. 16-16 об.

1917 г. Александровское волостное правление обращается к руководству Томского уезда и главному начальнику почтово-телеграфного округа с просьбой открыть почтовое отделение с правом работы не только с письмами, но еще денежными переводами и посылками. Это ходатайство от имени 30 деревень было снабжено аргументацией, из которой следовало, что все 7018 жителей волости испытывают крайне неудобство и несут материальные потери из-за поездок по «почтовым делам» в Томск.

По действующему правилу просители (помимо оплаты гербовых сборов) три года должны были оплачивать расходы по найму помещения, его отоплению и освещению, доставке корреспонденции, переводов и посылок и одновременно внести 245 рублей на оборудование и канцелярские расходы [Памятная 1909: 35].

На протяжении 1917-1918 гг. Александровское волостное правление, не имеющее свободных средств, трижды (!) обращается в разные инстанции с просьбой о кредите на открытие почтового отделения и заверениями о будущем выполнении своих обязательств. Последний отказ оно получило уже от новых, советских властей. Народный комиссариат почт и телеграфов, как и его предшественники — Главное управление почт и телеграфов имперской России и Министерство почт и телеграфов Временного правительства, отказали александровцам, посоветовав ждать из центра поступлений денежных средств на развитие почтовой связи в Сибири в целом⁹.

Эти события можно было бы отнести к историческим курьезам, если бы они не имели аналогов. Так, Ново-Кусковское волостное правление, в течение 1913-1915 гг. ведущее «борьбу с телеграфом», в то же самое время выказывает желание иметь при действующем почтовом отделении сберегательную кассу. Просьба крайне удивила уездных чиновников — на территории волости нет крупных торговых фирм, а у крестьянского населения — свободных средств¹⁰.

Полагаем, что истоки «странных» ходатайств, равно и ответ на вопросы — какие капиталы притаенная деревня собиралась хранить в сберегательной кассе в 1913-1915 гг. и кто отправлял ей посылки и деньги в 1917-1918 гг. — следует искать в той части повседневной жизни крестьянской общины, куда чиновникам был закрыт доступ. Иными словами — в ее связях со старообрядческими скитами: бело-

⁹ ГАТО, ф. 218, оп. 1, д. 574, л. 2.

¹⁰ ГАТО, ф. 218, оп. 3, д. 224, л. 17.

криницким и часовенным для новокусковцев и странническим для Александровской и Петропавловской волостей.

Это дает основание предположить существование, как минимум, двух скрытых и имеющих эсхатологическую подоплеку процессов. Первый из них был связан с несбывшимися пророчествами 1912 года: отправлявшиеся в Сибирь в ожидании Судного дня везли сюда имущество и накопления. Видимо, эти деньги теперь предполагалось пустить в оборот путем создания кооперативов и ссудо-сберегательных касс. О том, что такая форма сохранения капиталов старообрядческих общин была все же реализована, свидетельствует появление в скитах кассовых журналов в качестве писчего материала.

Отправной точкой второго процесса стала актуализация апокалиптического сценария в 1916-1918 гг. Нарастающий товарный и продовольственный кризис, революционные потрясения и гражданская война не только сократили объемы финансовой помощи скитам из «большого мира», но сделали проблематичной ее традиционную доставку «курьерами». Учитывая высокие адаптивные способности староверия, нет ничего удивительного в том, что «крещеными христианами» и их «благодетелями» был использован ресурс имперской бюрократической машины. В условиях социальной дестабилизации и расширяющихся военных действий «человек в пути» оказывался менее защищенным, чем структуры государственной коммуникации: противоборствующие политические силы одинаково нуждались в безопасности почтовых поездов и финансовых учреждений.

Кроме того, приход к власти партии с атеистической программой вызывал естественное стремление староверов спасти свои главные ценности — древние иконы и книги. Полагаем, что они и были содержимым посылок, которые александровцам по-прежнему приходилось получать в Томске. Косвенное подтверждение этому вновь обнаруживается в «скитской библиотеке» — *не-литургическая* часть ее книг XV-XVII вв., как правило, не сохранила своих «родных» переплетов — тяжелых, кожаных с массивными застежками. Свою жизнь в XX столетии они продолжили в «чужих досках», явно неподходящих им по размеру, или обложках из картона и ткани.

«Старообрядческая» часть истории Томского уезда показывает не только единение крестьянских общин и старообрядческого скита, но и пути, по которым в условиях активных миграций шло складывание стратифицированного конфессионального сообщества, объединенного мессианской целевой установкой. Нетрудно предположить, что эти процессы сопровождались столкновениями интересов. Вместе с тем известно, что устойчивость и интегративные свойства

социосистем проверяются не отсутствием конфликтов, а способностью их регулировать. Для крестьянского религиозного сознания это означает умение сочетать «горнее» и «дольнее», например, христианскую аллегория «бегущей и кроющейся церкви» с прагматикой индивидуального покаяния, благополучие конфессии с повседневным укладом ограниченной в средствах деревни.

Взаимодействия, возникающие на этой основе, как показывает опыт страннического монастыря, строились в логике народной православной традиции дарообмена. Живущая в ожидании Судного дня сельская община получала авторитетных руководителей, духовное окормление и институт призрения, а скитники — материальную возможность соблюдать монастырский устав. Функциональное распределение ролей между ними становилось способом стабилизации их потребительских экономик: чтобы выжить — физически и нравственно — в условиях таежной Сибири, монахи и миряне в равной мере нуждались в перераспределении хозяйственных обязанностей и совместных решениях, восполняющих вакуум внешней власти. Только при этом условии мог быть реализован, например, такой способ восстановления после разгромов скитской самодостаточности как крещение остающихся жить «миру» странноприимцев и частичная передача в таежный монастырь их имущества¹¹.

Согласованность действий привела к сопряжению понятий «ктиторства», «религиозной избранности» и «человеческого самовластья» и формированию представлений о том, что божественное заступничество дается лишь тем, чей выбор осознан и подкреплен трудом во благо «пустыни». «Понятия „свобода воли“ у нас нет, это гражданское понятие, мы говорим — Бог ведет» — говорит современный скитник, подчеркивая, что «награду надо заработать»¹².

Правило — скитник должен молиться и работать, — фундированное сочинениями Ефрема Сирина, было прочно усвоено сибирской деревней и самими пустынножителями. В противном случае не сохранились бы до сего дня уважительное отношение к скитникам («Пастыри нужны слабым, сильные уходили в лес и молились без пастырей. Слабому нужен храм»¹³) и трогательные воспоминания староверов-белокриницких о строительстве «своего» скита: «Вятский плотник Андрей Харитонович поставил в тайге двухэтажную

¹¹ НБ ТГУ. ОКПИ. В-8472. Ответ старообрядцев-странников Томской пустыни Ивану Дмитриевичу и Алексею Матвеевичу. 1890-е гг. 4°. 6 л.

¹² Красный Яр: аудиозапись // ААЭ ТГУ, кассета 1.

¹³ Асино // ААЭ ТГУ, тетр. 3, л. 16.

церковь с деревянными крестами. Размером она была двенадцать на двенадцать метров, бревнышки все кедровые, каждое построганное, да потом еще и покрасили их. Посадили вокруг церкви с четырех сторон молодые деревца-кедрушки. Были тут надворные постройки, столовая, жилье, где обитали тридцать старичков-инвалидов. А какое место вокруг было пригожее!» [Стойлов 1991: 4].

Благодаря потестарным по характеру связям скита и деревни в таежной Сибири сформировалась храмовая по мироощущению культура, далеко не всегда предполагающая присутствие церковных строений и клира. Ее важной чертой является феномен «безымянной святости», выявленный Е. К. Ромодановской на материалах сибирской и северорусской агиографии [Ромодановская 2005: 143-159], — уход в скит родственника или односельчанина был событием рядовым и потому несоотносимым с житийным рассказом. В то же время в силу личностного общения, базирующегося на нормах обычного права, старообрядческий скит становился для деревни защитником и покровителем, учил ее и учился сам сохранять чувство причастности христианскому миру и ответственности за него — «Мир будет стоять до тех пор, пока жив хоть один странник, пусть самый немощный»¹⁴.

Именно общность «пространства опыта» и «горизонтов ожидания» (термины Р. Козеллека [Kozellek 1995]) крестьянского и скитских миров, воплощенная в их социальных и символических практиках, на наш взгляд, позволяет скорректировать некоторые исследовательские стереотипы в отношении сибирской деревни конца XIX — начала XX вв. В частности, дополнить общеупотребительное деление крестьянства по этническим, социально-демографическим и имущественным критериям его конфессиональными характеристиками. Иными словами, объяснять способность или неспособность крестьянства к системной адаптации не только исходя из политических и экономических реалий, сложившихся систем коммуникаций и жизнеобеспечения, но и путем выделения в его составе групп, ориентировавшихся на разные религиозные доктрины и, следовательно, групп с разными типами исторических рефлексий, образами «желаемого завтра» и поведенческими стратегиями.

Смена ракурса позволяет увидеть, что втянутость притаежной деревни в модернизационные процессы, появление в ней позднее новых властных структур и атеистически настроенной молодежи не могли уничтожить существующую дуальную конструкцию, если она базировалась на догматически обоснованном делении на «мирян»

¹⁴ Красный Яр: аудиозапись // ААЭ ТГУ, кассета 2.

и «монашествующих». В теоретическом плане перспективы ее изучения связаны с вопросом об эмерджентных качествах социально-символических систем, возникших в неблагоприятных природно-климатических, транспортно удаленных и инвестиционно непривлекательных регионах, их потенциале компенсировать негативное влияние среды созданием формальных и неформальных региональных сетей. В практическом — с определением не только признаков крестьянского коллектива, испытывающего потребность в «своем» ските, но и социокультурные последствия разрушения таежного монастыря для сельской общины.

ИСТОЧНИКИ

- Книга образования переселенческих участков 1885-1912 гг. (1913), Томск.
Памятная книжка Томской губернии на 1908 год (1909), Томск.
Список населенных мест Томского уезда Томской губернии на 1911 г. (1911), Томск.
Список населенных мест Томской губернии за 1899 г. (1899), Томск.
Справочная книга по Томской епархии за 1898–1899 годы (1900), Томск.
Справочная книга по Томской епархии за 1902–1903 годы (1903), Томск.
Справочная книга по Томской епархии за 1909–1910 годы (1911), Томск.
Справочная книга по Томской епархии за 1914 г. (1914), Томск.

ЛИТЕРАТУРА

- Андрющенко, Б. К. / Бузанова, В. А. / Зиновьев, В. П. (1999), *История дорожного дела в Томской области*. Томск.
Белянин, Д. Н. (2014), *Факторы крестьянских переселений в Сибирь во второй половине XIX — начале XX в.*, [в:] Вестник Томского государственного университета, 2014, 378, 100-107.
Бударагин, В.П. (1979), *Новое пополнение Северодвинского собрания Древлехранилища*, [в:] Труды отдела древнерусской литературы. Т. 34. Ленинград, 362-364.
Волков, В. Т. (1896), *К вопросу о заселении таежных окраин Томской губернии*, Томск.
Ворошилова, А. С. (2015), *Церковное строительство и крестьянские переселения 1907-1917 гг. (на материалах истории православных приходов таежного Причулымья)*, [в:] Вестник Томского государственного университета. Серия «История», 2015, 4, 65-70.
Вошинин, В. (1912), *На сибирском просторе: Картины переселения*, Санкт-Петербург.
Дутчак, Е. Е. (2007), *Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.)*, Томск.

- Духович, А. (1896), *К вопросу о колонизации тайги. Очерк попыток поселений в южной части Мариинско-чулымской тайги*, Томск.
- Зеньковский, С. А. (2006), *Русское старообрядчество*, Москва.
- Зимин, А. А. (1956), *Сочинения Ивана Пересветова*, Москва – Ленинград.
- Мельникова, Е. (2004), *Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX веков: конца света не будет?* [в:] Антропологический форум, 2004, 1, 250-266.
- Островский, А. Б. (2014), *Беспоповцы Саратовской области: проблема конфессиональной идентичности (по материалам полевого обследования)*, [в:] Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. Т. 2. Москва, 218-229.
- Плющевский-Плющик, Я. С. (1898), *Суждения и толки народа об однодневной переписи 28-го января 1897 г. Материалы для истории первой всеобщей переписи народонаселения*, Санкт-Петербург.
- Покровский, Н. Н. (1973), *Организация учета старообрядцев в Сибири XVIII в.* [в:] Русское население Поморья и Сибири: период феодализма. Москва, 381-406.
- Покровский, Н. Н. (1992), *Скитские биографии*, [в:] Новый мир, 1992, 8, 193-210.
- Пригарин, А.А. (2010), *Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX вв.* Одесса – Измаил – Москва.
- Ромодановская, Е. К. (2005), *«Святой из гробницы». О некоторых особенностях сибирской и северорусской агиографии*, [в:] Русская агиография: Исследования, публикации, полемика. Санкт-Петербург, 143-159.
- Рындзюнский, П. Г. (1978), *Городское гражданство дореформенной России*, Москва.
- Сванидзе, А. А. (1994), *Средневековый коммунизм: истоки гражданского общества* [в:] Европейский альманах. История. Традиции. Культура. Москва, 89-102.
- Сперанский, М. И. (1954), *Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI–XVII в.*, [в:] Труды отдела древнерусской литературы. Т. 10. Москва – Ленинград, 136-165.
- Сперанский, М. И. (1956), *Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI–XVII в.* [в:] Труды отдела древнерусской литературы. Т. 12. Москва – Ленинград, 188-225.
- Стойлов, Э. (1991), *Два самых тайных монастыря* [в:] Красное знамя, 14 декабря, 3-4.
- Тюкавкин, В. Г. (2001), *Великорусское крестьянство и Столыпинская аграрная реформа*, Москва.
- Фишман, О. М. (2012), *«Лицом к лицу»: из опыта полевой коммуникации* [в:] О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива). Москва, 15-32.
- Шигапов, С. Р. (2015), *Двойственность религиозного ландшафта Томско-Чулымской тайги (2-ая половина XIX — нач. XX вв.)*, [в:] Региональная идентичность в историческом и культурном пространстве России. VIII Сытинские чтения. Ульяновск, 59-67.
- Шиловский, М. В. (2006), *Аграрная реформа и Сибирь. К 100-летию указа от 9 ноября 1906 г.*, [в:] Гуманитарные науки в Сибири, 2006, 2, 3-6.
- Koselleck, R. (1995), *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Mein.

ЭЛЕКТРОННЫЕ ДОКУМЕНТЫ

- Карта Томской губернии 1905 г. Электронный документ. URL: <http://4x10.ru/karty-sibiri/tomskaaya-guberniya> [Доступ 18.08.2015].
- Список населенных мест Томского уезда Томской губернии. Электронный документ. URL: <http://pereselenie.gato.tomica.ru>. [Доступ 18.08.2015]
- Юркин, И. Н. Проблемы статистики городского старообрядчества XVIII в.: значение, трудности, возможные пути их преодоления. Электронный документ. URL: <http://www.samstar.ucoz.ru>. [Доступ 18.08.2015].

Peasant Community and Taiga Old Believers' Skit: attraction formula

The paper demonstrates the result of studying the interaction between a Siberian village and an illegal Old Believers' community as a dual structure — a specific social organization, parts of which were divided into functionally sacral and secular spheres and which were comprehended as a symbolic giveaway. In practice, the pro-posed approach allows to reconstruct the ways by means of which Siberian farmers adapted themselves to the term of economical integration at the turn of the 19th-20th centuries, the October Revolution and the Russian Civil War. Conceptually, the authors make an attempt at generalizing the efficiency of the social strategies used by the local peasant community for the adaptation to the macro-social transformations, as well as intended and unintended results of this process. These aspects in the Tomsk region history of 1890-1910s are revealed in materials of official statistics, peasant petitions, Skit Cyrillic manuscripts and field studies of archeographical nature.

Keywords: Siberian village, sacrality and secularity, social strategies of Old Believers communities, history of Tomsk region

АННА МИХЕЕВА
Уральский федеральный университет
(Екатеринбург)

«Едиными усты и единым сердцем»: богослужбное пение глазами старообрядцев (на материалах вятского староверия)

К изучению староверия обращаются многие исследователи, поскольку именно «ревнители древлего благочестия» сохранили и донесли до наших дней многие древнерусские традиции. И если бы не стойкая приверженность старообрядчества этим традициям, русская культура могла навсегда потерять богатейший пласт своего наследия — знаменное пение. (Оговоримся, что под «знаменным пением» в данной статье подразумевается его наиболее широкое и обыденное значение — вообще богослужбное пение староверов, а не только сугубо знаменный распев).

Известно, что старообрядцы принципиально отвергают принятый остальными православными партер. Знаменное пение — то, что даже для непосвященного в старообрядческую тематику человека заметно отличает его носителей. Следует помнить о том, что, когда представители Русской Православной Церкви обращаются к древнерусским распевам, они пользуются тем, что сохранили старообрядцы. Одной из функций знаменного пения, как и любой традиции, является консолидация, поддержание групповой идентичности. Однако мы рассмотрим его с точки зрения главного предназначения — молитвенного общения с высшими силами, с Богом. Каким же видится это общение староверам, и почему оно должно выражаться именно в знаменном пении?

Прежде всего обратимся к Уставу — важнейшей богослужбной книге, по которой составляются службы. Иногда в нем указываются комбинации строя, гласов для исполнения тех или иных пес-

нопений, мелодические образцы для пения подобнов¹. В Уставе бывают и указания на характер исполнения конкретных песнопений или частей богослужения [Гарднер 2004, 1: 71]. Содержатся в нем и общие указания, каким должно быть пение на службе. Так, в Уставе, изданном в типографии известного вятского старообрядческого просветителя Л. А. Гребнева, напечатаны 75-е правило 6-го Вселенского собора «О устроении пения» и толкования к нему, а также отдельный параграф «От правил святых отец о бесчинных воплех». Вот содержание последнего:

Безчинный вопль поющих в церкви, не прияти того к церковному пению. Также и прилагаяй к церковному пению, не приятен есть. Да извергуться сана своего, и паки в церкви да не поют. Подобае бо пети благочинно и согласно возсылати Владыце всех и Господу славу, яко единими усты от сердец своих. Преслушающии же сия, вечней муце повинни суть, яко не повинуются святых отец преданию и правилом [Устав 1918: 66].

Пение на клиросе представляется здесь настоящим церковным служением Богу, причисляет поющих к клиру. Небрежное отношение к этому духовному делу по Уставу строго карается, и «бесчинно вопящим» на богослужении угрожает даже посмертная кара. Устав объявляет важным согласное пение, как будто одними устами, и пение от самого сердца, т. е. не просто исполнение текста, но именно моление.

Конечно, в книге постулируется идеал, а жизнь вносит свои коррективы. На той же Вятке, где не так уж и давно — лишь век назад — был напечатан этот Устав, местные беспоповские общины переживают не лучшие времена. Отражается это и на пении. Крещенные в «древлеправославие» приходят «в братию» только с выходом на пенсию, когда и начинают регулярно участвовать в богослужениях, нести посты и соблюдать различные иные правила старообрядческой жизни. Поэтому и поют на службах только люди в преклонных летах и, что самое главное, учатся петь уже пожилые. Тут уж не до создания профессиональных хоров — главное хотя бы просто передать традицию. Поэтому поют все и поют, как могут, зачастую весьма нестрой-

¹ Пение «на подобен» пение предполагает распевание т. н. «подобнов» по образцу конкретного песнопения (в исследовательской литературе их стали называть «самоподобнами»). Каждое из таких песнопений имеет определенное количество строк, на распев которых и ориентировались певчие, озвучивая ненотированные «подобны» с соответствующим строчным строением. Пропеваться по такому принципу могли самые разные молитвословия.

но. Вся служба держится на наиболее знающих певчих, разбирающихся в самом богослужении, хорошо поющих и помнящих распевы (к сожалению, вятские беспоповцы сегодня утратили знание крюковой нотации, поэтому традиция бытует только в устном варианте)².

Впрочем, и эти певчие не все и не всегда следуют своим обязанностям. Например, лучший и наиболее знающий певчий в общине филипповцев-шихалей³ в поселке Пиляндыш Уржумского района Кировской области, к несчастью, пристрастен к алкоголю. Конечно, он не поет на службе пьяным и «бесчинных воплей» не творит. Но периодически, по его собственному выражению, укрепившемуся уже в местной «братии», «уходит в отпуск». Службы тогда совершаются без него, но все местные шихали жалуются, что без их головщика пение совсем звучит неладно и с нетерпением ждут возвращения «из отпуска» запевалы [Михеева 2015: 12об.-13].

Впрочем, «сана своего» такие люди не «извергаются», а напротив, будучи начитанными, пользуются в общине большим уважением. К тому же пиляндышскому головщику все обращаются с различными вопросами. Например, одна довольно грамотная женщина, читающая сорокаусты по усопшим, спрашивала его по поводу своей боязни грозы, и он авторитетно заявил, что это грех [ibid.: 11].

Необходимо подчеркнуть особое отношение к певчим у старообрядцев. Обладание специальными музыкальными и литургическими знаниями ставило грамотных певчих в особое, элитарное положение в общине. Уставщики, будучи начетчиками, сведущими, как правило, не только в богослужебной, но и богословской, духовно-нравственной литературе, особенно в беспоповских общинах, заменяли собой священников и в плане наставнической, духовной помощи общинникам. На эту элиту возлагалось обучение грамоте. Головщики учили и крюковому пению. Они не только имели право и должны были вести богослужения и обучать других желающих древнерусской музыкальной грамоте, но и поддерживать особую чистоту в жизни. В идеале они, как духовные руководители, должны

² Ситуация описывается на основе личных наблюдений, сделанных в ходе археографической экспедиции в августе 2015 г. по проекту РГНФ №15-01-18096/15 «Южная Вятка: археографическая экспедиция исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова».

³ В 1873 г. жившие в округе Шурмы филипповцы из-за спора как класть икону на покойника разделились на шихалей (ионовцев) и максинерцев (васинцев). Максинерцы разделяли обычай глазовских, уренских и медянских одноверцев, а шихали — традиционно сложившийся в их районе.

были стараться вести праведную жизнь, соблюдая всевозможные традиционные запреты. Даже внешний вид певчих выделяет их из числа остальной общины. Староверы как правило стараются приходить на богослужения в традиционной русской одежде: рубахи-косоворотки с поясом у мужчин, сарафаны с платками у женщин. Причем важно и то, как надевается платок и другие мелочи. Приветствуется наличие лестовки, подручника для совершения коленопреклонений. Однако простые молящиеся могут минимально соблюсти дресс-код: мужчинам главное быть с длинным рукавом и непокрытой головой, а женщинам — в длинной юбке и одежде с длинными рукавами, в платке. Вот, например, какие правила для внешнего вида молящихся предписываются в брошюре «Вы зашли в храм» белокриницких Рогожского кладбища:

Одежда человека, пришедшего в храм, должна быть опрятна и благоприлична, обязательно с длинным рукавом. Мужчины стоят во время богослужения с непокрытой головой, женщины покрывают голову платком. Им не положено находиться в шляпах и шапках. Одежда, подчеркивающая формы тела, — декольте, мини-юбки, брюки, шорты — также не подходит для женщин. Для них приличны длинные юбки, платья, сарафаны. Нежелательна обувь на высоком каблуке: в ней трудно выстоять долгую службу, и она производит шум при ходьбе. Постарайтесь не пользоваться духами, дабы не отвлекать окружающих посторонними запахами. Сумки, висящие на плечах, желательнее снять и отставить в сторону [Храм 2013: 23-24].

К певчим же требования более строги. Никита Симмонс, основываясь в первую очередь на наблюдениях за старообрядцами Орегона, пишет, что мужчины-певчие обязаны надевать кафтан и использовать лестовку. Более того, клирошане даже руки должны держать обязательно скрещенными на груди [Simmons 2014]. Впрочем, ситуация с внешним видом молящихся в разных общинах различна, но более строгое отношение к одежде уставщиков и головщиков сохраняется.

Особое внимание к сакральной чистоте подчеркивает элитарный характер певчих. (Хотя, как замечалось выше, в случае нужды староверы принимают и не самых благонравных уставщиков и головщиков и даже выказывают им большое уважение за грамотность, которая в данном случае перевешивает пороки). Тем не менее, в идеале воспевать молитвословия на службе можно только чистыми устами. Ведь только так возможно «ангелоподобное», «богодухновенное» пение.

Церковное пение древней Руси изначально было мужским занятием, и у староверов также служебное пение было мужской обязанностью и привилегией [Денисов 2010: 11]. По преданию, богодухновенное пение уподоблялось песни Христа на горе Елеонской [Казанцева/Коняхина 1999: 50]. Но постепенно, в условиях преследований, на клирос стали допускаться и женщины. На Вятке запрет на женское пение, тем не менее, сохранялся у филипповцев-шихалей, утверждавших, что «женское пение хуже змеиного шипения» [Дневник 1978: 29]. (Здесь стоит подчеркнуть самобытность вятских филипповцев-шихалей. Даже когда в 1970-е гг. зажиточные Шихали были признаны неперспективной деревней, многие жители переселились в Верхнюю Шурму, но неизменно «гордятся своим шихалевским происхождением» [Богданов/Исэров 2012: 29]). Остальные общины под действием репрессий, особенно в XX в., приняли и женское пение. Женщины становились уставщицами, головщицами, обучали пению других. Наряду с грамотными, особо уважаемыми певцами появились и авторитетные женщины-певчие.

Во многих певческих азбуках встречаются предисловия, напутствующие изучающих крюковое пение. В них особо подчеркивается значение учителя — представителя как раз этой грамотной старообрядческой элиты. Так, в Азбуке № 448 из Верхокамского собрания НБ МГУ, говорится:

Учителя почитати и пред ним предстояти с великим усердием и кротостию, а вопреки ему ничтоже глаголати, но токмо главу свою к ногам его преклоняи и глаголемых от него внимаи и ни единому же слову его даждь пасти на землю, но аки на скрижалех каменных на сердца своем начертovati, и никакоже о сем возгордися и пренебреги о нем <...>. Аще ли же ты учитель о чем воспосит, и ты отвещай с тихостию, и со смирением, и кротостию <...>. Подобае бо тако, яко же апостол глаголет: «Братие, покаяйтесь наставником вашим и наказующим вас повинovati ся» [Азбука знаменная 448: 3-4].

В Азбуке № 444 из того же собрания имеется текст, в котором ученик обращается к учителю, словно к какому-то святому. Эти слова в качестве проучки (специального певческого упражнения для запоминания крюков и гласовых интонаций) распеты на 7-й глас:

Уже бо солнце восходит, и день настает, и свет освещает, аз же, сном одержим бых, не вем, како гнев учителей укротити, но точию притек, возопию: «Учителю, помилуй мя и прости мое нерадение» [Азбука знаменная 444: 11].

Такое очень почтительное отношение к учителю не только постулируется в старообрядческих азбуках. Все староверы, с которыми нам довелось пообщаться, всегда уважительно рассказывали о своих наставниках. В этом преклонении перед человеком, преподающим знаменное пение, раскрывается и отношение старообрядцев к самой богослужебно-певческой науке как к чему-то высокому. Владение этим искусством сразу ставит певчего выше прочих.

Солевые азбуки интересны как источник, отражающий значение знаменного пения для старообрядцев. Изучение служебного пения приравнивается в них к познанию Божественного Писания, «духовной премудрости», которая «душу озаряет», а обучение ему других приравнивается апостольской проповеди⁴. В гласовых проучках Азбуки № 444 на 8-й глас распет текст, в котором про изучение крюкового пения говорится так, словно человек ко Святым Дарам приступает:

Горе мне, яко несмылен и неразумив, увы мне, окаянному, како убо день провождаю и к вечеру достигаю, в лености пребываю, о, како в неразумии изгибаю и душу свою оскверняю своею злохитрою мыслию. Горе мне, безстрашному, и ленивому, и нерадивому! Како смею приступить ко *святому* [курсив наш — А. М.] пению и како дерзну гласы испущати, еже бо не навыхох, но, о, Владыко, услыши и настави мя на путь степеня, и утверди ум, и помилуй мя, Ты бо еси Бог мой, на Тя уповах, спаси мя [Азбука знаменная 444: 11об.-12об.].

В проучке на 4-й глас поется о назначении «святаго пения»: «Всем любящим Бога во утешение и сладость, нам же паче во умиление» [ibid.: 8]. Приобщение к крюковому пению представляется делом для христианина спасительным:

Сия же мудрость божественное писание, пение же и чтение, не токмо чувствении очи видения сподобляются, но и внутренняя чувства слышанием божественаго пения и чтения наслаждаются. Понеже бо божественное писание будущая предлагает возвещает, и грядущая предлагает, и мимошедшая являет, тело умягчает, а душу к добродетелем подвизает, языком глаголет, усты движится и гласом поет, ушима слышати подает, а в сердца страх всаждает, будущия жизни сподобляет. Душа бо радуется, сердце же веселится. Божественное писание не токмо от нас беси отгоняет, но и муки вечныя избавляет нас [Азбука знаменная 448: 1об.-2].

⁴ См., например: Азбука солевая. ЛАИ УрФУ. Кировское (XVII) собрание. 41р/1304. Л. 2-5 об.; Азбука солевая. ЛАИ УрФУ. Кировское (XVII) собрание. 193р/5194. Л. 4-6.

Сама солевая Азбука как средоточие спасительной премудрости была для староверов книгой сакральной. Особенно это характерно для беспоповской книжной традиции⁵. В их азбуки часто включаются разделы, казалось бы, не имеющие практического значения. Это беспометные перечисления фит, а порой знамен и лиц⁶, в которых просто даются названия единицам певческого алфавита, а значение их не раскрывается. Некоторые азбуки содержат богословско-этические толкования знамен. Н. Е. Денисова видит в наличии таких разделов глубинную древнерусскую книжную традицию, в которой духовное и практическое не разделялось [Денисова 2003: 123]. Основная мысль исследовательницы такова. Азбука была не сугубо методическим пособием для обучения пению. Она, скорее, служила некой энциклопедией всей премудрости, передающейся в музыкальной грамоте и открывающей, словно ключ, путь к познанию божественной истины. Неслучайно образ ключа часто тиражировался в певческих азбуках. К тому же особое внимание уделяется рассуждениям о «божественной премудрости» в предисловиях. Например, в обеих беспоповских азбуках, хранящихся в Кировском собрании ЛАИ УрФУ, такие предисловия вообще ничего не сообщают о крюковом пении и сводятся именно к прославлению «книжной мудрости» [Азбука солевая 1: 2-5; Азбука солевая 2: 4-6]. Более того, разделы, где фиты и лица расшифровываются при помощи родов дробным знаменем, в некоторой степени «десакрализуют» знаменный распев, в котором эти мелодические формулы представлены «тайнозамкненными» [Денисова 2003: 123; 2009: 223-232].

⁵ Однако эта Совершенно особое место в беспоповском мире занимает Рижская Гребенщиковская община. Правда, следует заметить, что певческие азбуки староверов XX-XXI вв. по своей сути ближе к поповской традиции аналогичных пособий, хотя и содержат традиционные именно для беспоповцев элементы. См., например: Сборник знаменного пения, составленный И. И. Егоровым и др. (репринтное и факсимильное издание — Москва, 1984); Пособие по изучению церковного пения и чтения Е. А. Григорьева (Рига, 2001 и послед.).

⁶ Знамена — то же, что и крюки, т. е. знаки крюковой нотации. Лица — знамена, которые без изменения начертания изменяют свое певческое значение в зависимости от гласа, положения в гласовой мелодии или в зависимости от окружающих их знамен. Попевки (или кокизы) и фиты — излюбленные интонационно-мелодические формулы, характерные для разных гласов (последние более мелизматически распеты, т. е. содержат много знамен и звуков мелодии, приходящихся на один слог текста). Фиты и попевки обычно предстают в певческих книгах в т. н. «тайнозамкненном» варианте, т. е. в виде некой формулы, в которой зашифрован устоявшийся мелодический оборот. Иногда этот оборот расшифровывается с помощью обыкновенных крюков (это называется «розвод дробным знаменем»).

Видимо, чтобы возместить этот ущерб, и вводятся разделы с простым перечислением, без расшифровки, певческого алфавита.

Следует заметить, что зачастую старoverы даже не использовали (и сейчас не используют) Азбуку как учебное пособие, она служила им справочником. Н. П. Парфентьев пишет, что старoverы «специально по азбукам не учили и не учились» [Парфентьев 1994: 69], а освоение певческого репертуара шло по богослужебным книгам. Азбуки, фитники, кокизники (последние представляют собой словари фит и кокиз) играли у них справочную роль. Впрочем, он же сообщает и об учебной роли фитника у уральских поморцев, которые пропевали его не только ради запоминания фит, но и для постановки голоса, чему очень способствуют пространные мелодии фитных напевов [Казанцева/Коняхина 1999: 56]. Беспоповцы вообще мало вдавались в музыкальную теорию, важнейшим содержанием обучения у них считалось заучивание «гладким пением накрепко» оригинальных певческих строк гласов, отражающих местную исполнительскую практику [ibid.] (наличие особого раздела, содержащего эти строки, также характерно для беспоповских азбук, см.: Азбука солевая 2). Думается, вопрос об использовании азбуки, фитника и кокизника в качестве сугубо справочного или также и учебного пособия зависит от местных традиций обучения певчих. Однако сам более традиционный для древнерусской книжности и музыкального мышления характер этих пособий и отношение к ним у беспоповцев можно констатировать однозначно.

Поповские общины уже не так благоговейно преклонялись перед таинством богослужебного пения. Для них оно в большей мере было делом практическим. (Не случайно именно часовенные — бывшие беглопоповцы — увлекались экспериментами с нотолинейной, более удобной в освоении, нотацией [Парфентьев 1994: 100-108; Казанцева/Коняхина 1999: 56]. Именно у священника белокрыницкой Рождественской церкви г. Воткинска был получен нотированный «киевскими топориками» Обиход, находящийся в Удмуртском собрании ЛАИ УрФУ. Поповцы не сосредотачивались на заучивании строк, а изначально большое внимание уделяли освоению теоретических азоров — звукоряда, длительностей, сольфеджирования, написания знаков. Они обращались к азбукам в первую очередь как к практическому, даже методическому руководству по изучению древнерусской музыкальной премудрости. Много внимания ими уделялось всевозможным упражнениям — пропеванию звукоряда, различных интервалов, что беспоповцы отвергали как метод, заимствованный из западноевропейской практики [Казанцева/Коня-

хина *op.cit.*]. В связи с этим поповские азбуки существенно отличаются от беспоповских. В них уже содержатся предисловия не только богословского характера о «божественной премудрости», но и чисто теоретические пояснения к вопросам о «такте», о пометах и т. д. с практическими и методическими советами. То же касается и словаря знамен, лиц и фит, которым не только давался розвод дробным знаменем, но и словесные пояснения [Денисова 2009: 229]. При этом разделы с формульными строками гласовых распевов местной традиции и с простыми перечислениями знаменного алфавита в поповских азбуках отсутствуют, как и толкование знамен.

Такие азбуки существуют и в рукописном варианте, например, Азбука № 448 Верхокамского собрания НБ МГУ. Но поповцы, в отличие от беспоповцев, свято соблюдающих сакральную «тайнозамкненность» крюкового пения, с легализацией раскола в 1905 г. начали печатать свои певческие учебные пособия. К началу этой печати оформился присущий поповцам новый тип азбучной книжности — самоучитель знаменного пения с целостной концепцией и тщательно разработанной методикой обучения, предназначенной для начинающих певцов [id. 2005: 41-45]. «Такие сборники построены на основе современных им дидактических принципов, ориентированных на практические потребности обучения певцов, воспитанных в западноевропейской музыкальной системе» [id. 2003: 127], — констатирует Н. Е. Денисова. Публикуются азбуки Л. Калашникова, М. Озорнова, И. Фортова, Б. Быстрова и др. [Казанцева/Коняхина 1999: 58] Впрочем, как и у беспоповцев, у поповцев большое значение в освоении крюкового пения имеют богослужебные певческие книги и собственно певческая практика. Мы сами присутствовали на музыкальном занятии клирошан храма Рождества Христова в г. Екатеринбурге. Занятие проводилось по богослужебным книгам, азбукой оперировала только учительница, которая сообщала сведения из нее в качестве справки по мере необходимости. А вообще все это больше походило на подготовительную к пасхальной службе репетицию, т. к. клирошане распевали пасхальные песнопения по Триоди.

Таким образом, можно констатировать некоторое различие в отношении к азбуке у поповцев и беспоповцев, которая для последних является сакральным предметом. Впрочем, в любых солевых азбуках содержатся как минимум наставления и слова о высоком и спасительном значении обучения знаменному пению.

Староверы придавали сакральный смысл и самим крюкам, на что не раз обращали внимание исследователи [Казанцева/Коняхина

1999: 55]. Выше мы упоминали о богословско-этическом толковании знамен в беспоповских азбуках. Традиционно оно представляет собой т. н. толкование по краегранесию (аналогично греч. *akrostichis* — буквально краестишие), т. е. по первым буквам названий знамен. Все толкования носят богословско-нравственный характер, например: кулизма — «ко всем человеком любовь нелицемерная», параклит — «послание Святаго Духа от Отца на апостолы», стопица — «смирennemудрие в премудрости» [Сборник 1984: 50]. Впрочем, некоторые исследователи призывают не особенно акцентировать внимание на этом явлении. В собственно певческой практике такое толкование никакой роли не играло. Б. П. Кутузов пишет:

При пении по крюкам певцу просто некогда думать, что мечик есть «милосердие к нищим и милость», а все внимание устремлено на то, чтобы правильно спеть этот мечик или кулизму, которая к тому же может содержать от четырех до восемнадцати музыкальных звуков и имеет разные напевы в зависимости от гласа [Кутузов 2009: 245-246; ср.: Успенский 1971: 329].

На наш взгляд, судя по наличию такого толкования в различных азбуках, староверы все же наделяли крюки неким сакральным смыслом, но, скорее всего, не очень-то концентрировались на этом. Подобные статьи в певческих азбуках встречаются не так уж часто (в вятских вообще нет), а по своему значению скорее всего схожи с беспометными перечислениями знамен и фит, в которых исследователи также не видят глубокого практического смысла, а только дань традиции [Денисова 2003: 123]. Возможно, если и искать практическое применение богословско-этическим толкованиям знамен, то можно сказать, что это имело смысл для запоминания крюков, как пишет Б. П. Кутузов [op.cit: 246]. Хотя объяснение выглядит довольно натянутым. Проще запомнить названия крюков, чем их толкования.

В настоящее время в ряде беспоповских общин крюковая грамотность утрачена. На Вятке по крюкам поют только белокриницкие. Федосеевцы, даниловцы, филипповцы здесь крюков не знают. Причем если первые еще вспоминают выдающихся певчих, владевших крюковой грамотой, то филипповцы вообще утверждают, что «соли — антихристово письмо, исправленное» [Дневник 1978: 30], или просто не знают, что это такое. Один из филипповцев — Савелий Герасимович — пояснил, что «крюки не признают, т. к. они приняты после Никона» [ibid.: 26]. Видимо, филипповцы имеют в виду музыкальную редакцию комиссии Александра Мезенца второй половины XVII в.

Можно сказать, что знаменное пение для староверов — не просто музыка. Видя в древних церковных роспевах спасительную благодать, они старались сохранить их. Петь на богослужениях дозволяется только эти роспевы. «Древлеправославные» довольно ревностно относятся к сохранению монодии — одноголосого принципа исполнения. Исследователи, рассуждая о древнерусском певческом искусстве, подчеркивают особый духовный смысл именно унисонного пения. Корни духовности крюкового пения усматриваются еще в поучениях отцов Церкви. Так, в певческой Азбуке из Удмуртского собрания ЛАИ УрФУ приводится цитата из 36-й беседы Иоанна Златоуста на 1-е послание апостола Павла к коринфянам:

В Церкви бо ничто же безчинно... но паче в церкви единому подобает гласу быти всегда, якоже единому существу телу. И еже поет..., един поет. И аще вси возглашают, аки от единых устен глас возносится [Азбука знаменного пения: 6].

В Азбуке поморской Рижской общины также приводится цитата из бесед на Псалмы Иоанна Златоуста:

Жены и мужи, старцы и юноши, полом и возрастом различны, но не различны в отношении к пению, потому что Дух, соединяя голоса каждого в отдельности, из всех устроит одну мелодию [Сборник 1984: 9].

В Уставе, опубликованном Л. А. Гребневым, приводится «От Валсамона и от Зонарева» толкование на правило 6-го Вселенского собора об устроении пения:

«Уставиша убо отцы, да не поются священная пения и псалмы вищанми безчинными, и пьянственными, и естеству нужду приносящими. Ниже некими доброгласии неприличными церковному составлению и последованию. Яковаже суть мусикийская пения и излишня различия гласовом [италийских разногласий любителю внимай — *примечание на полях*]. Но со многим умилением и нравы благочестным и святыми приносят Богу молитвы, ведущему тайная сердец наших» [Устав 219: 65].

В одноголосом пении видится музыкальное воплощение наставления апостола Павла: «Да единомудушно, едиными усты славите Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 15, 6).

Б. П. Кутузов сравнивает духовность и эстетику древнерусской монодии с духовностью и эстетикой древнерусской иконы. Он обращает внимание на то, что изобразительные средства, используе-

мые иконописцами, отличаются от средств живописи. Плоскостность, обратная перспектива, отсутствие буйства красок, строгость линий, бесстрашие ликов — все это необходимо для передачи духовной сущности изображаемого, ведь на иконе пишутся лица и предметы, принадлежащие миру нематериальному. Чтобы передать эту надмирность, и необходимы средства, противоположные живописным, вызывающим представления о материальности, вещественности, чувственности.

Аналогично этому и знаменный распев благодаря одноголосой мелодической линии дает необъемные, плоскостные «изображения» с приглушенной, как бы не от мира сего, «матовой» окраской звучания. Диатонический звукоряд, отсутствие чувственности, четкий мелодический рисунок <...>, чеканный ритм в динамическом развитии тем — таковы особенности знаменного распева. Воистину — это величественная надмирная музыка, отрешенная от земной суеты, музыка небожителей, оперирующая категориями горнего мира [Кутузов 2009: 24].

Не случайно в 7-й песни Великого канона Андрея Критского поется: «Давид иногда вообрази, списав яко на иконе песнь...».

В. И. Мартынов писал так:

Звуки, взятые одновременно и образующие одновременное созвучие или многоголосие, неизбежно вызывают в сознании какие-то пространственные ощущения. Наше же сознание устроено так, что пространство не мыслится вне материи, вне вещества, и абсолютный вакуум может быть представлен лишь чисто теоретически. Вот почему одноголосие вызывает в нашем сознании представление о некоем нематериальном, духовном процессе, в то время как в многоголосии этот процесс как бы обретает телесность. И если одноголосие, или монодия, представляет собой проявление истинной “непаритальной молитвы”, молитвы не душевной, но духовной, то многоголосие представляет собою обрастание этой молитвы чувственностью и душевностью [Мартынов 1994: 74-75].

Л. Н. Парийский писал:

Знаменный распев не только во всем соответствует предписаниям церковного Устава, но во многом объясняет, дополняет и развивает его <...>. Музыкальный талант всего русского народа удивительно искусно соединил мелодию знаменного распева с текстом <...>. В текстах исторически повествовательных, например, в стихирах, ирмосах, мелодия приближается к речитативу; в песнопениях покаянного характера, например, «На реках Вавилонских...», мелодия движется на низких нотах в объеме трех — четырех звуков; там, где

выражается величие и восторг души, например, в стихирах Пасхи, мелодия стремится вверх и требует ускоренного движения. Знаменный распев никогда не стремится преобладать над текстом, напротив, он стремится быть фоном, средством к усилению мысли текста [Парийский 1949: 62].

Б. П. Кутузов также подчеркивал достоинство знаменного распева, дополняющего, а не перекрывающего собой текст, т. е. наиболее молитвенного распева. Он даже пишет об эффекте суггестии (лат. *suggestion* — внушение):

Знаменное богослужебное пение, будучи сугубо медитативного характера, являлось само по себе концентрированной, углубленной молитвой, порой переходящей в созерцание (в большом распеве), имеет также элементы положительной суггестии, проявляющейся в ритмике, мелодике и самом принципе монодийности. Одноголосое пение достаточно большим хором дает чрезвычайно четкий мелодический рисунок, как бы вырубленный резцом на граните, эффект суггестии такого пения в отношении концентрации ума, собирания внимания неизмеримо выше, чем пения многоголосного [op.cit: 147].

На этом основании Кутузов порицает сложившуюся в новообрядческой церкви практику партесного пения, особенно когда клирошане прибегают к изыскам композиторского творчества. Это мнение не только Б. П. Кутузова, но и многих церковных авторитетов. Так, блаженный Иероним наставлял:

Да внемлют те, коих долг есть петь в церкви, что Богу петь должно не гласом, но сердцем, — да не слышаны будут в церкви театральные песни, — но должно петь в страхе, во тщании, в ведении Писаний. Пусть так поет раб Христов, чтобы не глас поющего приятен был, но слова, произносимые при пении [cit.: Парийский 1949: 54].

А Блаженный Августин в «Исповеди» замечал:

Когда же со мной случается, что меня больше трогает пение, чем то, о чем поется, я каюсь в прегрешении; я заслужил наказания и тогда предпочел бы вовсе не слышать пения [Августин: URL].

Не удивительно, что и старообрядческий авторитет — протопоп Аввакум — возмущался заимствованию западных образцов пения в Москве XVII в.:

Святых образы изменили и вся церковныя уставы и поступки: да еще бо христианом милым не горько было! Он, мой бедной, мается шесть-ту дней на трудах, а в день воскресной прибежит во церковь

помолити Бога и труды своя освятити: ано и послушать нечево — по-латыне поют, плясавицы скоморошьи! Да еще бы в огонь христианин не шел! [Житие 1960: 140].

Или:

Ну, никонияне, враги душам своим, аще ветхая с римляны любите, еже есть четвероконечный крест <...>, органы и пение партесное, Христос вас ничтоже ползует, упразднитеся от Христа, от благодати отпадосте» [Беседа 1965: 229].

Б. П. Кутузов считает, что знаменный распев — это путь «умной молитвы», проповедуемой исихазмом. Это доказывается способностью распева погружать, концентрировать слушателя на молитве. А наиболее распетые, мелизматические обороты — фиты — моменты, когда молитва достигает кульминации и от слов уже переходит к свободному калофоническому парению мелодии на одном слоге [ор.сit: 24]. Это молитва, которая превышает слов. «Любити убо нам, яко безбедное страхом, удобее молчание», — как поется в рождественском задостойнике. В Уставе, напечатанном Л. А. Гребневым, приводятся слова святого Силуана: «Да не убо со гласом вопиения молитву творим, но со усердием сердца: ниже в показание, но со всякою кротостию и вниманием ума. Тако бо и Моисей, с молчанием моляся, услышан бысть» [Устав 219: 65 об.].

Впрочем, сами старoverы не все и не всегда так же высоко высказываются о значении монодии знаменного пения. Например, тот же пиляндышский головщик, о котором сообщалось выше, при всей начитанности, считал, что петь на службе надо в унисон исключительно из практических соображений — иначе голоса просто разбредутся. Если бы партий было несколько, по его мнению, запевале было бы гораздо сложнее вести хор за собой, ведь он не может разорваться на разные голоса и помогать всем [Михеева 2015: 15]. Впрочем, так или иначе, но в итоге старoverы держатся именно знаменного пения, сама ладовая структура которого предполагает унисонное исполнение.

Еще одна характеристика знаменного пения — его каноничность. Помимо эстетического и духовного значения, которое вкладывалось древнерусским искусством в каноны, она имеет и чисто практическую основу. Л. Н. Парийский писал об этом:

Церковные напевы канонизованы, то есть введены в определенные рамки 8-ми гласов <...>. Подведение церковных песнопений под законы осмогласия имеет огромное значение, ибо: 1) дает возможность

каждому певцу без помощи композитора распевать все великое множество богослужебных песнопений; 2) избавляет слух от бесконечной пестроты напевов, которая создалась бы вне осмогласного канона; 3) создает основу для прочной певческой традиции и, 4) что всего важнее, — дает возможность всем, знающим мелодические строки гласа, объединяться в пении любого песнопения, вести общее пение [op.cit.: 56].

Если монодии старoverы уже не всегда придают некий духовный смысл, то значение следования каноничным гласовым распевам осознается ими, даже малограмотными верующими, в полной мере. Одна шихалевка (у шихалевцев женщины могут сами петь службу, если собираются без мужчин, и эта женщина как раз является головщицей в таких случаях) вообще утверждала, что без гласов моление в принципе невозможно. Исчезнут гласы — и молиться будет нельзя. Ее поддержали еще несколько женщин, присутствовавших при той же беседе [Михеева 2015: 16]. Филипповцы-максинерцы не настолько радикальны. Головщица из г. Уржума говорила, что молиться можно и без гласов, но в таком случае молитва до Бога хуже доходит [ibid.: 51об.-52]. Того же мнения придерживаются и местные федосеевцы.

Мы разделяем восторги исследователей знаменного пения — оно поистине прекрасно и молитвенно. Нам доводилось по настоящему погружаться в молитву именно благодаря звучанию знаменного распева на службах в Ново-Тихвинском женском монастыре в Свердловской области. Однако прослушивание старообрядческого богослужебного пения может поставить искушенного академическим вокалом слушателя в тупик. Неподготовленные, непоставленные голоса старообрядческих клирошан и народная манера исполнения (с соответствующими вокальными техниками), напротив, такому слушателю мешают и даже вызывают неприятные эмоции. Исследователь знаменного пения С. В. Смоленский заметил:

Наши обычные требования музыкальной красоты исполнения, столь подчиненные требованиям западного искусства, конечно, находятся в полном противоречии с тем, что считается у старообрядцев истово-русским и истинно-прекрасным [Смоленский 1901: 32].

Никита Симмонс отмечал следующие особенности вокальной техники старoverов. Прежде всего, ее характеризует гетерофония⁷, не-

⁷ Гетерофония (от греч. *eteros* 'другой' и *phone* 'звук') — вид многоголосья, возникающий при совместном исполнении мелодии, когда в одном или не-

смотря на приверженность унисонному пению. Корни этого явления исследователь видит в народной музыке:

Такой тип гармонии, однако, часто неразвит и являет элементы диссонанса и вокальных техник, несвойственных современным европейским культурам. Попытки теоретического анализа звукорядов и модальности часто оказываются бесполезными, т. к. не существует строгих правил или теории, регулирующих эту устную традицию. Чтобы быть более точным, лучше обозначить такую гармонию как «народную полифонию» [2014] (здесь и далее перевод наш — А. М.).

Далее Симмонс дает следующие характеристики вокальных техник староверов:

Использование более грубых гортанных и носовых тембров в пении в противоположность диафрагмальному или грудному звукоизвлечению (хотя можно услышать все виды звукоизвлечения). Как правило, менее совершенное представление о вокальной точности в хоровом пении (меньше используются абсолютное совпадение тона, синхронные начала и окончания фраз, единые дыхание и фразировка и т. д.). Рудимент архаичной вокализации «твердых» и «мягких знаков» [Ъ и Ъ — А. М.] как полных гласных (например, как в словах «серд[е]ца», «солн[е]ца» и «зем[е]ли»), практика, которая называется «хомония» или «хомовое пение») <...>. В целом, пение с заметным вибрато⁸ или скольжение от одной ступени к другой не приветствуются, но непременно можно услышать примеры таких вокальных нарушений в некоторых общинах [op.cit].

Именно таким образом звучит знаменное пение федосеевцев Вятки⁹. Поют в типично народной манере открытым, а не округлым, как в академическом пении, звуком. Помимо характерного звукоизвлечения, пение сопровождается всевозможными глиссандирования-

скольких голосах происходят отступления от основного напева (см.: Гетерофония [Музыкальная энциклопедия 2015]). В этой же статье отмечается существование гетерофонии в русской народной песне в виде подголосочного многоголосия. Таким образом, в мелодии не обязательно присутствуют две или несколько самостоятельных партий, как в полифонии, но отступления некоторых поющих от основной мелодии создают именно гетерофонное расслоение.

⁸ Вибрато (итал. *vibrato*, лат. *vibratio* ‘колебание’). В пении — особый вид колебания голосовых связок певца. В основе естественного вок. В. лежит неравномерность (не абсолютная синхронность) колебаний голосовых связок. Возникающие благодаря этому «биения» заставляют голос периодически пульсировать, «вибрировать». См.: *Вибрато* [Музыкальная энциклопедия 2015].

⁹ См.: Панихида у федосеевцев в Шурме. 2009 г. [фонозапись]. Личный архив Е. В. Воронцовой; Отпевание. Кировская обл., Уржум. 1992 г. [фонозапись]. ЛАИ УрФУ. Фонотека. 55-XVII.1 фн.

ми¹⁰ (в просторечии такая народная техника называется «подъездом»), когда исполнитель не четко встает на ноту, а как бы «подъезжает» голосом к ней), огласовками некоторых согласных¹¹ (помимо хомонии), вибрато. Исполнители берут дыхание, где придется, делают это неодновременно и даже не по цепному принципу¹², не вместе начинают и заканчивают фразы. Нет и абсолютного совпадения тона. На записи шурминской панихиды вообще все поют вразнобой, каждый на своем тоне (тут уже даже не гетерофония, а просто нестройное исполнение). А вот на записи федосеевского моления в Уржуме, сделанной уральскими археографами, пение звучит более чисто, т. к. голоса певчих сливаются значительно лучше. Но манера все та же, народная, с именно гетерофонным расхождением мелодии, а затем одна женщина вообще поет собственную партию в терцию от основной мелодии (причем подстраивает ее чисто). Интересна такая особенность интонирования: поющие чуть-чуть занижают (на какие-то обертоны¹³) некоторые ступени, что придает звучанию сумрачную тембральную окраску. Причем делают это все поющие, хотя и поют нестройно — видимо, таково их ощущение лада. Причем панихида и так звучит в довольно низком диапазоне — женщины поют между *g* (соль) малой октавы и *e* (ми) первой, а мужчины аналогично на октаву ниже.

Более приближена к академической манера исполнения белокрыницких в г. Ижевске¹⁴. Хор старается петь вместе: одновременно вступать и заканчивать фразы, сливаться, попадая в один тон. Вообще певчие следят за тоном, стараются не занижать и не завывать,

¹⁰ Глиссандо (итал. *glissando*, от франц. *glisser* ‘скользить’) — особый приём игры, заключающийся в быстром скольжении пальца по струнам или клавишам муз. инструмента. См.: *Глиссандо* [Музыкальная энциклопедия 2015].

¹¹ Например, поется: «... научи мя оправданием(э) Твоим»; «... во веки веком(э). Аминь». См.: Панихида у федосеевцев в Шурме. 2009 г. [фонозапись]. Личный архив Е. В. Воронцовой.

¹² Цепное дыхание — это специфическое хоровое дыхание, при котором певцы меняют его не одновременно, а как бы «цепочкой», поддерживая непрерывность звучания. См.: Тихомирова 2015.

¹³ Обертоны (нем. *Obertöne*, букв. ‘высокие звуки’, ед. число *Oberton*, от *ober* ‘высокий’ и *Ton* ‘тон, звук’), частичные тоны (нем. *Teiltöne*) — призвуки, расположенные выше осн. тона, по которому определяется на слух высота звука. См.: *Обертоны* [Музыкальная энциклопедия 2015]. Проще говоря, это микроинтервалы, расстояние между которыми меньше полутона.

¹⁴ Литургия. Покровская церковь. Ижевск. 24.07.77. [фонозапись]. ЛА МГУ. Фонотека. Кассета 10. А.11.005.009; Окончание литургии. Венчание. Покровская церковь. Ижевск. 24.07.77. [фонозапись]. ЛА МГУ. Фонотека. Кассеты 11, 12. А.11.005.010.

что дает чистое звучание древнерусского звукоряда, без какой-либо наносной окраски. Гетерофонные расхождения встречаются крайне редко в чисто случайном порядке. Самый яркий пример — пение Символа веры, но там уже дело не в певчих, а в прихожанах, которые подпевают и создают мелодические расхождения. (Один мужчина вообще пропел всю молитву на одном тоне). Иных явлений гармонизации нет. Такое пение слушать приятнее, хотя подача звука происходит в народной манере и вообще хор очевидно несовершенен.

Однако самих старообрядцев, привыкших к народному исполнению, это ничуть не смущает. Показательна дискуссия, развернувшаяся на сайте *Предание.ru* по поводу размещенных там песнопений поморцев Рижской старообрядческой общины. Комментаторы разделились на два лагеря.

Некоторым гостям форума пение совершенно не понравилось. В одном из высказываний отмечено: «Очень люблю знаменный распев, но именно данное исполнение способно отбить охоту им интересоваться у многих». Еще 10 человек, оставивших комментарии, согласились с этим. Другой посетитель форума написал: «Такое чувство, что эта подборка создана специально, чтобы отпугнуть людей от знаменного распева. На самом деле знаменный распев звучит очень красиво, если его красиво исполнять. Как пример — зайдите на сайт *sestry.ru* [Сайт Ново-Тихвинского монастыря — А. М.]. Там фоном можно включить их пение. Это и есть знаменный распев. Также можно найти диск братии монастыря в честь Всемилоствиваго Спаса г. Екатеринбургa “Тебе одеющего светом”. Тоже великолепное исполнение. Но так как этот распев распространен мало, то найти что-то конкретное очень сложно». Некоторые участники дискуссии тоже предлагали послушать другое, правильное, по их мнению, знаменное пение [Знаменный распев 2015].

Интересна реакция защитников представленного исполнения — судя по репликам, в большинстве своем староверов разных согласий. Таких комментариев 12. Один «гость» написал:

Уважаемые граждане, которым не понравилось! Тому, кто привык кушать конфетки, настоящая постная пища точно так же никогда «не понравится». И точно также «не понравится» подлинная духовная жизнь привыкшим к безудержной болтовне. «Идравится» — это криктерий падшего человека, истерично самовлюбленного в собственную персону. Слава Богу, что таких знаменное пение отпугивает!

Другая участница форума прокомментировала подборку так:

Спаси Христос. Очень полезно слушать такое аутентичное пение, пора понять тем, кто еще не дозрел, что никогда на Руси до раскольничьей не пели в академической манере, потому как это западная традиция, пришедшая к нам с «махровым партесом». Если петь знамя, то нечего его портить «оперой». Мы на своем приходе 15 лет поем знамя. Как петь? Этому долго надо учиться, особенно мешает муз. образование (западно-европейское гармоническое мышление) и академическая постановка голоса. Спаси Христос тех, кто уже нашел путь. Скачала себе весь архив, буду учиться.

Еще один человек из прослушавших подборку заявил:

Все кто высказался, что ему не нравится, или предлагают свои варианты звучания знаменного пения или говорят, что лучше звучит в женском исполнении, вам надо идти в концертный зал. Не надо Церковь под себя подстраивать. Церковь всегда была строгой. Звучали только!!! мужские голоса. Это настоящие распевы по знамени, или как говорят «по солям». Не надо в Церкви ждать концерта. Партес, который существует в патриаршей церкви расслабляет. А знаменное, древлеправославное, пение той Церкви, которая хранит истинные устои апостольской Церкви, а не той, которая существует только 350 лет (ведь, так называемая нынешняя русская православная церковь начала существовать вместе со своими изменениями только после раскола) настраивает душу на покаяние! Именно знаменное пение подобно пению ангелов. Ангелы «партесом» не поют.

Кстати, один из комментаторов, «протоиерей Сергей», отписался о пении в Ижевске:

Именно так и пели у старообядцев в храме г. Ижевска, никаких «поставленных» академических голосов. Это выше всяких похвал, спаси Христос, кто разместил это для всех! [id.]

Судя по всему, народная манера пения соответствует эстетическим вкусам многих староверов. Либо они просто привыкли к такому исполнению и особого значения ему не придают. Главное для молящихся — не качество звука, а что-то другое. В комментариях некоторые защитники представленного в подборке пения даже не спорят, что звучит как-то не очень красиво, но говорят, что смысл знаменного пения — не в красоте, а в строгости. Прихожане привыкли к народному звучанию и не обращают на него внимания, концентрируясь именно на тексте. Этому способствует не только неприукрашенное ничем исполнение, но и сам знаменный распев с его монодией и в большинстве случаев довольно ровной, монотонной мелодической линией.

Правда, встает вопрос о гармонизации. Например, на фонозаписи чина отпевания из Уржума слышно, как одна из поющих женщин подстроила терцию¹⁵ вверх над основной мелодической линией¹⁶. Сам распев такого расхождения, разумеется, не предполагает. Более того, мы знаем, что староверы ревностно относятся к сохранению одноголосия. Однако женщина сделала это, судя по всему, по душевному настрою — так, как если бы пела с кем-то светскую песню или духовный стих и решила красоты ради добавить еще голос. Стремление к гармонизации родилось у нее вследствие влияния окружающей музыки, которую она слышит. Эта музыка сформировала эстетическое восприятие гармонии. И, поддаваясь душевному порыву, она решила украсить молитву. В беседе с Л. А. Игошевым был задан вопрос, как староверы сами относятся к таким явлениям. Исследователь ответил, что они терпят и случаев таких много. О нарушении традиционной монодии у некоторых белокриницких общин сообщает Н. Г. Денисов:

В *Иванове* фрагменты напева, удвоенные в терцию, встречались достаточно часто. В *Кисловодске*, *Вилково*, также в пении нет чистой монодии. *Некрасовцы* в беседах уверяют, что исполнение у них одноголосное. В пении же ими стихир, ирмосов — стабильно присутствует многоголосие. В основе своей это «вторы». В исполнении песнопений мелизматического склада, например, в Херувимской, песнопениях Евхаристии, многоголосные фрагменты более развернуты. На структурно значимых, опорных звуках певцы сходятся в унисон [Денисов 2010: 12].

На той же уржумской фонозаписи никто женщину не прервал — она продолжила петь собственную партию, надстраивая ее над мелодией знаменного распева.

Почему староверы закрывают глаза на такие спонтанные попытки гармонизации? На наш взгляд, дело в отношении к богослужению как к соборной молитве. В конце концов, знаменное пение направлено на то, чтобы все молящиеся погружались в него и славили Бога «едиными усты и единым сердцем». Интересную мысль в дискуссии на сайте *Предание.ru* высказал один из участников спора: «Прослушал и хочу ответить тем, кому не понравилось. Мы привыкли, что пение (или музыка) предназначено для того, чтобы его

¹⁵ Терция (от лат. *tertia* ‘третья’) — интервал в объеме трех ступеней диатонического звукоряда. См.: *Терция* [Музыкальная энциклопедия 2015].

¹⁶ Отпевание. Кировская обл., Уржум. 1992 г. [фонозапись]. ЛАИ УрФУ. Фонотека. 55-XVII.1фн.

слушать. То есть, кто-то исполняет для нас. Знаменное пение предназначено не для слушания, а именно для пения, которое углубляет религиозное чувство и усиливает молитву того, кто поет. Тут я впервые встретил именно такой вариант знаменного пения и, как всегда делаю, пытаюсь петь, подпевать. И только тогда, когда пою, это пение становится не исполнением, а поющим трепетом души. К знаменному пению надо отнестись как к правде, т. е. принять таким, какое оно есть. Помогите Бог тем, кто возрождает знаменное пение и возвращает его людям, что и делается на этом проекте. Спасибо поющим, но не за удовольствие, а за гимны причастности к светлой вере!» [Знаменный распев 2015] В различных старообрядческих согласиях по-разному относятся к тому, кто может петь на службе, далеко не везде простой прихожанин может подпевать. Однако внутренне каждый должен повторять молитву про себя, петь вместе с хором. И здесь каждый вплетает свой голос — такой, какой он есть, и так, как поет его душа — в общее пение. Душа женщины, запевшей отдельную партию в чине отпевания в Уржуме, попросила спеть именно так. И никто не возразил, ведь главное, что это была общая молитва, общий порыв молящихся с разными голосами, но единым устремлением к Богу. Знаменное пение с его строгой монодией — лишь наиболее верный, канонизированный «древлеправославной» Церковью инструмент, чтобы направить этот соборный порыв.

Сегодня не все староверы осознают духовное значение и богатство знаменного пения так, как это пишется в книгах, старых и новых. Не так, может быть, строго, как предполагалось, соблюдается чистота жизни руководителями служебного пения, не так трепетно многие староверы относятся к азбукам, даже к самому унисонному принципу исполнения, по-разному оценивают значение гласов, многие утратили и само крюковое письмо и некоторые виды роспевов. Однако все по-прежнему придерживаются именно знаменного пения. И это происходит не только по инерции следования традиции. Староверы действительно почитают знаменное пение святым, воздавая должное грамотным певчим-наставникам, понимают саму суть древнерусского пения — петь согласно, «едиными усты». Причем под этими словами отцов Церкви понимается не стройность и технически красивое пение, но согласие, соборность в молитве. Знаменное пение же, благодаря монодии и канонизированным роспевам, предоставляет возможность общей, единой молитвы всех. В нем строгость старообрядцами ценится превыше красоты, ведь в молитве, как учили отцы Церкви, должен быть «не глас приятен», но слова, идущие от сердца.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографический исследований Уральского федерального университета.
ЛА МГУ — Лаборатория археографии Исторического факультета Московского государственного университета.
НБ МГУ — Научная библиотека Московского государственного университета.

ИСТОЧНИКИ

- Беседа 1965 — Аввакум Петров. Беседа о кресте к неподобным, [в:] ТОДРЛ. Москва — Ленинград: Наука. Т. 21, 223-230.
Житие 1960 — Аввакум Петров. Беседа пятая (О внешней мудрости), [в:] Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. Москва: Гослитиздат, 138-140.
Августин — Августин Блаженный. Исповедь. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/avgustin/avgustin1/avgustin1.pdf> [Режим доступа: 12.03.2011].
Азбука знаменная 444 — НБ МГУ. Верхокамское собрание. № 444. 36 л.
Азбука знаменная 448 — НБ МГУ. Верхокамское собрание. № 448. 29 л.
Азбука знаменного пения. ЛАИ УрФУ. Удмуртское (XIX) собрание. 27р/4415. 48 л.
Азбука солевая 1 — ЛАИ УрФУ. Кировское (XVII) собрание. 41р/1304. 40 л.
Азбука солевая 2 — ЛАИ УрФУ. Кировское (XVII) собрание. 193р/5194. 174 л.
Храм 2013 — Вы зашли в храм... Москва: Издано попечением О. А. Хохлова, 2013. 29 с.
Дневник 1978 г. ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д64/78-13. 30 л.
Михеева 2015 — Дневник А. А. Михеевой. Личный архив А. А. Михеевой. Экспедиция 2015 г. на Вятку. 56 л.
Знаменный распев 2015 — Знаменный распев: Осмогласие знаменного распева. Тропари, кондаки, подгласы // Православный mp3 архив [аудиозаписи и комментарии интернет-пользователей к ним]. URL: <http://fond.predanie.ru/muz/pesnppenija-rus-zerkvi/znamennyi-raspev/> (дата обращения: 24.05.2015).
Литургия. Покровская церковь. Ижевск. 24.07.77. [фонозапись]. ЛА МГУ. Фонотека. Кассета 10. А.11.005.009.
Обиход — Обиход. ЛАИ УрФУ. Удмуртское (XIX) собрание. 6п/2331. 154 л.
Окончание литургии. Венчание. Покровская церковь. Ижевск. 24.07.77. [фонозапись]. ЛА МГУ. Фонотека. Кассеты 11, 12. А.11.005.010.
Панихида у федосеевцев в Шурме. 2009 г. [фонозапись]. Личный архив Е. В. Воронцовой.
Сборник 1984 — Сборник знаменного пения / сост. И. И. Егоров и др. М.: Московская типография № 5 Союзполиграфпрома, 1984. 156 с.
Устав 219 — ЛАИ УрФУ. Кировское (XVII) собрание. 219п/3352. 385 л.
Устав. [Старая Тушка, ок. 1918]. Л. 66.

ЛИТЕРАТУРА

- Богданов, В. П./ Исэров, А. А. (2012), *Введение*, [в:] *Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки*. Москва: МАКС Пресс, 270-299.
- Гарднер, И. А. (2004), *Богослужбное пение Русской Православной Церкви*. Т. 1. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт.
- Григорьев, Е. А. (2001), *Пособие по изучению церковного пения и чтения*. Рига: Рижская Гребенщиковская старообрядческая община.
- Денисов, Н. Г. (2010), *Старообрядческая богослужбно-певческая культура (к проблеме типологии)*: автореферат диссертации на соискание научной степени доктора искусствоведения: 17.00.02. Санкт-Петербург: Российский институт истории искусств.
- Денисова, Н. Е. (2003), *Принципы составления музыкально-теоретических сборников традиции старообрядцев Урала XVIII – XIX вв.*, [в:] *Уральский сборник. История. Культура. Религия*. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та. Вып. 5, 122-127.
- Денисова, Н. Е. (2005), *Самоучители знаменного пения в старообрядческой музыкально-теоретической традиции начала XX в.*, [в:] *Уральский сборник. История. Культура. Религия*. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та. Вып. 6, 41-45.
- Денисова, Н. Е. (2009), *Певческие азбуки из собрания М. И. Чуванова (№ 111) и Каргопольского собрания БРАН*, [в:] *Уральский сборник. История. Культура. Религия*. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та. Вып. 7. Ч. 2, 223-232.
- Казанцева, М. Г./ Коняхина, Е. В. (1999), *Музыкальная культура старообрядчества*. Екатеринбург: Изд-во УрГУ.
- Кутузов, Б. П. (2009), *Знаменный распев — поющее богословие*. Москва: Издатель Андрей Рублев.
- Мартынов, В. И. (1994), *История богослужбного пения*. Москва: РИО Федеральных архивов; Русские огни.
- Музыкальная энциклопедия 2015 — Музыкальная энциклопедия. URL: <http://www.musenc.ru> [Режим доступа: 20.05.2015].
- Парийский, Л. Н. (1949), *О церковном пении*, [в:] *Журнал Московской Патриархии*. № 11, 52-64.
- Парфентьев, Н. П. (1994), *Традиции и памятники древнерусской музыкально-письменной культуры на Урале (XVI-XX вв.)*. Челябинск: Челябинский дом печати.
- Смоленский, С. В. (1901), *О Древне-русских певческих нотациях*. Санкт-Петербург: Типография И. Н. Скороходова.
- Тихомирова, О. Н. (2015), *Виды дыхания в народном хоровом пении. Цепное дыхание*. URL: <http://festival.1september.ru/articles/616337/> [Режим доступа: 30.05.2015].
- Успенский, Н. Д. (1971), *Древнерусское певческое искусство*. Москва: Советский композитор.
- Simmons, N. (2014), «PO USTAVU» — According to the Typicon: The rituals and singing of the Russian Old Believers. URL: http://www.synaxis.info/psalom/research/simmons/finland/presentation_2007.html [Режим доступа: 08.04.2014].

“With one mouth and one heart”: liturgical singing in the eyes of Believers (on materials of Old Believers from Vyatka Region)

On the base of church singing books from the collections of Ural Federal University Archeographical Laboratory and Moscow State University Scientific Library the article researches an attitude of Vyatka's Old Believers to the znamenny chant. The paper reveals its ethetic, ethic and theological significance in the eyes of Old Ritualists. The investigation appeals to an ideal image of the church singing called in the Typikon and other books and how it is shown or not in practice.

Keywords: Old Believers, church singing, znamenny chant

МАРИ-ЛИЙС ПААВЕР, ГРИГОРИЙ ПОТАШЕНКО
(Вильнюсский университет, Литва)

Старообрядческая иконопись в Польше: творчество И. И. Михайлова в Вильнюсе в 1929-1939 гг.¹

Иван Ипатьевич Михайлов (1893-1993) — русский старообрядческий иконописец, создатель вильнюсской школы иконописи. Иконы начал писать до Первой мировой войны. В 1929 г. он переехал из деревни Пента (Пенты) близ Видз (тогда Польша, ныне Беларусь) в Вильнюс, тогда польский Wilno, ставший для него родным на всю оставшуюся жизнь. Его творчество питалось традицией старообрядческой иконописи Литвы и Беларуси второй половины XVII-XIX вв., то есть на землях Великого княжества Литовского, куда староверы бежали от религиозных гонений в царской России. В XIX — начале XX в. местная старообрядческая иконопись снова обогатилась в результате взаимодействия с общерусской иконописной культурой многоликой Российской империи (старообрядческой, единоверческой и никонианской), на рубеже XIX и XX столетий словно заново открывавшей для себя «древнюю икону». Всю свою долгую творческую жизнь — а он писал иконы около 82 лет — Иван Михайлов посвятил преобразению старообрядческих церквей, иконостасов и домашних красных углов. В разные периоды XX в. (после 1918 г.) в странах Балтии и Польше одновременно с Михайловым работали другие староверческие иконописцы, однако он превзошел их не только своим долголетием, но и своей творческой плодотворностью, оставив огромное иконное наследие. Тогда в Литве и Польше эпизодически писали иконы Федор Романов и Максим Шмурыгин, в Латвии — Константин Павлов, Максим Белогрудов

¹ Данная статья подготовлена при финансовой поддержке Совета по науке Литвы (научно-исследовательский проект «Иконописец Иван Михайлов: жизнь и творчество», договор № ЛІТ-9-10).

и Семен Быкадоров, в Эстонии — Гавриил Фролов, Пимен Софрон, Марк Солнцев и Ефим Кекишев. Это имена лишь наиболее известных местных художников. В конце 1980-х и в 1990-е гг. на смену им пришло уже новое поколение старообрядческих иконописцев².



Фото 1. Иван Ипатьевич Михайлов. Фото В. Дегтярева, конец 1980-х гг.

И. Михайлов обрел себя как иконописец в пору долгожданной религиозной свободы староверия в Российской империи после 1905 г., в период краткого «золотого века» русского старообрядчества начала XX столетия. Это также были годы яркого возрождения древнерусской иконы XII-XVI вв. Ушел он своеобразным мастером, приобретшим свой отличительный стиль, хотя почти полвека пришлось работать в советскую эпоху, наименее благоприятную для созерцательной молитвы перед доской с поволокой. Лишь последние годы его жизни прошли под знаком новой религиозной свободы и возрождения интереса к иконописи, в частности, к старообрядческой, в независимой Литве.

Мировоззрение старообрядческого иконописца формировалось в атмосфере «золотого века» староверия начала XX в. и успешного для старообрядцев-поморцев периода 1920–1930-х гг. в тогдашней Польше, затем коротко в независимой Литве (1940–1941 гг.). Однако в трудные советские годы Михайлов жил в Вильнюсе и продолжил писать иконы, сохраняя традицию канонической иконописи. Он

² Подробнее о старообрядческой иконописи в странах Балтии и Польше см.: Морозова/Поташенко 2010; Паавер 2013.

оставался верен своему жизненному призванию, тем самым являя пример служения «святому делу иконописания».

Кроме того, как уже упоминалось, Михайлов основал вильнюсскую школу иконописи, а ее ученики в настоящее время успешно развивают традиции канонической иконописи в Литве, Латвии и частично в Беларуси.

Долголетнее творчество Ивана Михайлова является одним из важных достижений русско-старообрядческой культуры Литвы, Беларуси и Польши, а также всей Европы. Знаток староверия Вениамин Михайлов смело утверждает, что И. Михайлов был «всемирно известным иконописцем» [2005, 257]. С точки зрения истории искусства, это высказывание, разумеется, является преувеличением. Но не подлежит сомнению, что в 1930-е гг. к нему пришло широкое признание староверов тогдашней Польши, включавшей восточную часть Литвы и запад Беларуси, и некоторая международная известность в Европе и США. После 1945 г. в СССР его хорошо знали главным образом староверы-беспоповцы, узкий круг ценителей религиозного искусства и горстка людей, посвященных в дело иконописи.

Русский искусствовед Михаил Красилин назвал старообрядческих иконописцев Гавриила Фролова и Пимена Сафронова³ из Эстонии крупнейшими иконописцами XX столетия [Евсеева, Комашко, Красилин 2002, 229]. К этим двум известным мастерам можно было бы добавить имя вильнюсского иконописца Ивана Ипатьевича Михайлова. Следуя мнению некоторых исследователей и опираясь на результаты наших исследований, всех трех мастеров можно считать крупными иконописцами Восточной и Центральной Европы XX в.

Пока о Иване Михайлове не написан обстоятельный труд. Одно из первых упоминаний об иконописце И. Михайлове встречаем в периодической печати советского периода в 1956 г. в краткой заметке о Вильнюсском поморском храме Ивана Егорова, известного деятеля староверия и историка [И. Е. 1956: 103]. Первые фрагментарные биографические сведения о Михайлове с его фотографией к 80-летию со дня рождения появились в небольшой заметке И. Егорова, опубликованной в СЦК в 1974 г. [Егоров 1974: 77]. В 1990 г. Егоров напечатал вторую краткую заметку о Михайлове, а в 1994 г. — еще одну [1990: 34; 1994: 61]. Эти заметки легли в основу краткой справки о Михайлове в словаре московских старовер-

³ Покинув Эстонию, в 1930 г. Сафронов работал в Латвии, затем в Южной и Западной Европе, а после Второй мировой войны в США.

ров [Старообрядчество 1996: 174]. В 1993 г. публицистическую статью о нем подготовил журналист газеты «Эхо Литвы» И. Рябоштанов [1993]. Затем российские исследователи Е. Данченко и М. Красилин, проводившие в 1970-х — начале 1990-х гг. систематические обследования действующих храмов и старообрядческих общин Литвы и Латвии, в своей книге «Материалы к словарю иконописцев XVII–XX веков» кратко упомянули И. Михайлова и некоторые его работы [1994]. Однако эта любопытная публикация прошла почти незамеченной.

Примерно до 2005 г. И. Михайлов оставался практически «незамеченным художником» как для академического общества, так и для широкого круга зрителей. В 2005 г. В. Михайлов опубликовал небольшой очерк о религиозных наставниках и деятелях Пенты и Волков, включив сведения о трех местных иконописцах Михайловых [2005: 253-261]. Более подробная, но также краткая биография И. Михайлова впервые была приведена в Старообрядческом словаре [Барановский/Поташенко 2005: 243-244]. В 2005 г. в Художественном музее Литвы в Вильнюсе состоялась выставка культуры старообрядцев стран Балтии и Польши. Во время этой выставки, видимо, впервые в Литве и за рубежом были публично (вне храмов) представлены иконы Ивана Михайлова⁴. Затем в статьях Г. Поташенко и Н. Морозовой были более подробно рассмотрены биография И. Михайлова и общие черты его творчества⁵. В небольшой научно-популярной статье эстонского эксперта в области иконописи Юрия Мануйлова были даны характеристики технических приемов, которые были использованы Михайловым и его предшественниками при написании некоторых икон [Мануйлов 2012].

Лишь в 2014 г. М.-Л. Паавер и Г. Поташенко подготовили более подробную исследовательскую статью о жизни и творчестве иконописца и опубликовали 65 репродукций икон с их описями [Паавер/Поташенко 2014].

Однако имя иконописца Ивана Михайлова остается практически неизвестным специалистам, интересующимся религиозным искусством и художниками Литвы⁶. Его творчество практически не знают в Польше⁷ и Беларуси⁸. Малоизвестным имя Михайлова оста-

⁴ Подробнее см. Поташенко, Коницкая, Морозова 2010.

⁵ См. Potasenko 2009, 300–305; Морозова, Поташенко 2010, 129–135.

⁶ См., например, Andriuškevičius, Butrimas, Butvilaitė Lietuvos dailės istorija 2002; Markauskaitė 2009, 611-617; Žukienė 2014.

⁷ См. Iwaniec 1977; PSB; Kbrzeniecka-Sikorska 1993; Jaroszewicz-Pieresławcew 1995; Eikon staroobrzędowy 2005.

ется и в Латвии, несмотря на то, что им оставлено огромное наследие в староверческих храмах и частных собраниях прихожан этой страны. В этой стране опубликовано краткое описание архитектуры и искусства староверческих храмов. И. Михайлов упомянут как вильнюсский иконописец одним предложением в рассказе о 1-й Новостроенской общине Даугавпилса [Kaminska/ Bistere 2006: 32]. В России Михайлов известен лишь в узком кругу искусствоведов и собирателей антиквариата [Данченко/ Красилин 1994], а также среди староверов-беспоповцев. Однако его имя остается незамеченным среди специалистов, изучающих художников русского зарубежья⁹.

Цель настоящей статьи — воссоздать более подробную биографию иконописца в культурном и общественно-политическом контексте Польши 1929-1939 гг., также дать искусствоведческий анализ отдельных его работ или их групп того времени.

Одними из главных источников дополнительных и новых сведений о биографии Ивана Ипатьевича послужили рассказы его дочери Зои Михайловой [Интервью с Михайловой 2014] и открытые интервью¹⁰ трех его учеников, имевшие место в 2002-2015 гг. Кроме того, были привлечены периодическая печать и другие опубликованные или архивные источники.

Искусствоведческий анализ иконописи И. Михайлова опирается на архивные материалы из Центра культурного наследия в Вильнюсе (или учреждений, хранящих материалы инвентаризации храмов отдельных стран) и музеев Литвы, Латвии, Беларуси и Эстонии. Авторы данного исследования привлекли ценные материалы (наблюдения, записи, фото фиксация), накопленные ими за многие годы в ходе осмотра старообрядческих храмов, домашних иконостасов и музеев Литвы, Латвии, Беларуси, Эстонии, Польши и России¹¹.

Почти 80-летнее творчество Ивана Михайлова можно разделить на четыре периода: ранний, зрелый, поздний и последнее десятилетие. Ранний продолжался с 1912 г. (или со времени первых уроков по иконописи в 1905 г.) по 1929 г.; зрелый — 1930-1950-е гг.; поздний — 1960-е — начало 1980-х гг.; последнее десятилетие —

⁸ До начала XX в. см.: Русецкий 2008; также см. Короткая/ Прокошина/ Чудникова 1992; Горбацкий 2004; Культура Беларусі 2014.

⁹ См. Котковаара 2001; Kottkavaara 1999, 119 (лишь вскользь упоминает И. Михайлова); Лейкинд, Махров, Северюхин 2000.

¹⁰ Интервью с Яковлевым 2002, 2013-2014; Интервью с Портновым 2013; Интервью с Жаровым 2014-2015.

¹¹ См.: Устное сообщение 2011; Материалы 2013; Опись 2013-2015; Осмотр 2013-2015.

приблизительно с 1982/1983 г. до 1991/1992 г., поскольку в самые последние годы Михайлов уже не писал икон.

В основу такого деления положено несколько принципов, которые, в нашем понимании, переплетаются и дополняют друг друга. Во-первых, это принцип определения главных этапов творческого пути мастера на основе искусствоведческого анализа его иконописи. Во-вторых, это обозначение вех его биографии в историческом, религиозном и культурном контексте эпохи с помощью методов анализа, используемых в истории и исторической антропологии (нарратив, анализ событий и процессов, качественное интервью), а также истории культуры (анализ и интерпретация текстов, произведений и их значения во времени).

Сохранение традиции, или начало зрелого периода творчества И. Михайлова: 1930-е гг.

Иван Ипатьевич Михайлов родился 23 октября 1893 г. (по новому стилю) в деревне Пента. Тогда это был Дисненский уезд Вильнюсской губернии Российской империи (ныне Браславский район Витебской области Беларуси). Однако о детстве и юношестве Ивана Ипатьевича до нас дошли скудные сведения. В 1974 г. известный деятель староверия, председатель ВСС Литвы И. И. Егоров, долгие годы лично знавший его и почитавший талант иконописца, писал, что он начал обучаться иконописи с 12 лет, а первым его учителем был родной дядя Иван Васильевич Михайлов (?—после 1907 или после 1913).

В восемнадцать лет Иван Ипатьевич Михайлов начал самостоятельно писать иконы. В девятнадцать лет, т. е. в 1912 г., он выполнил первый заказ. Символично, что начало работы И. И. Михайлова пришлось на долгожданный период религиозной свободы в Российской империи, впервые предоставленной староверам императором Николаем II в апреле 1905 г. Начался короткий, всего лишь десять лет, но оставивший неизгладимый след в истории староверия период, так называемый «золотой век» русского старообрядчества начала XX столетия.

В начале Первой мировой войны двадцатиоднолетний Михайлов был мобилизован и оказался в действующей Российской армии. Вероятно, он служил в тыловых войсках, дослужился до унтер-офицера, побывал на Дальнем Востоке. Позже он любил рассказывать о походах Николаевской войны своим друзьям и ученикам.

В конце Первой мировой войны или уже после нее Михайлов вернулся в родные края под Видзами. Однако на западных развалинах империи в результате борьбы за независимость возникли новые национальные государства — Польша, Литва, Латвия, Эстония и Финляндия. Деревня Пента, куда после войны вернулся И. Михайлов, оказалась в конце 1920 г. в составе Польши.

Демократический, а затем, с 1926 г., авторитарный режим Польши ограничивал свободу слова и собраний, ущемлял права некоторых национальных и религиозных меньшинств, но здесь не было столь массового преследования людей и тем более больших массовых репрессий и казней, как в 1930-е гг. в СССР. Однако к староверам Польское государство относилось достаточно умеренно, даже благосклонно.

В 1928 г. Восточная старообрядческая церковь, не имеющая трехчинной иерархии, в Польше впервые получила автономию, юридические права и возможность называться Церковью, а не только церковным объединением или религиозной общиной, как в царской России даже после манифеста о веротерпимости 1905 г. [Поташенко 2005].

До 1929 г. Михайлов жил в деревне Пента, работал в сельском хозяйстве. Одновременно он продолжал писать иконы для местных прихожан и старообрядческих общин Польши. Пока мы располагаем весьма скудными сведениями о том, какие иконы И. И. Михайлов написал в период с 1918 по 1929 гг. В относительно далекой провинции он долго не задержался. Пентовского иконописца неплохо знали в тогдашнем Вильнюсе. Поэтому в 1929 г. Вильнюсская старообрядческая община пригласила его постоянно жить и работать в Вильнюсе, духовном центре староверов-поморцев тогдашней Польши.

Переезд в Вильнюс в 1929 г. был знаменательным событием в жизни Ивана Михайлова. Вильнюс, знакомый ему и ранее, теперь стал своим, родным городом. Здесь пройдет вся его долгая оставшаяся жизнь — еще 64 года. Здесь он создаст семью, здесь родятся и вырастут его дети. В своем домашнем мирке он будет писать иконы, а там, во внешнем мире, еще шесть раз сменятся политические режимы, минует жестокая Вторая мировая война, а на смену суровому сталинскому времени придут более мягкие советские десятилетия, и, наконец, в 1990 г. Литва обретет независимость.

Польский Вильно, а затем Вильнюс, столица Литовской ССР и с 1990 г. столица независимой Литвы, станет для него творческой лабораторией, местом вдохновения и поисков в иконном деле, горо-

дом, где он сможет воплотить свои творческие замыслы, пусть и не все в трудных условиях антирелигиозного советского режима.

В 1930-е гг. начинается новый период творчества Михайлова, который мы называем зрелым. На протяжении всего зрелого периода, который продолжался вплоть до конца 1950-х гг., Михайлов следовал локальной традиции старообрядческой иконописи, ориентированной, главным образом, на канонические образцы русской иконописи в России и ВКЛ XVII – первой трети XX вв. В конце 1940-х и 1950-е гг. появляются работы, в которых он, можно сказать, обращается также к русской иконописи XVI в.

Стилистика икон, написанных Михайловым в зрелый период, была традиционной, за редким исключением он использовал лишь деревянные доски. По более поздним свидетельствам, Михайлов в то время писал в основном яичной темперой (использовал сухие пигменты), а при золочении накладывал сусальное золото — книжечки с золотыми листами он хранил еще с царских времен [Интервью с Яковлевым 2012]. Именно тогда в работах Михайлова стали проявляться черты, свойственные иконописной манере зрелого периода: гармоничность общей композиции, мягкое моделирование форм ликов и фигур, обширная плавь, тонкие переходы слоев охрения и тщательная прорисовка деталей. Михайлов, вероятно, не пользовался всем арсеналом технических приемов, как это делал, например, Г. Фролов, прошедший ученичество во Мстере, Москве и других важных иконописных центрах старой России. Выразительности и духовности, т. е. цельного восприятия иконы как молитвенного образа, он добивался иными средствами. Помимо гармонии общей композиции и теплоты красок, большое значение для него имело добротное изображение типажей.

В начале зрелого периода Михайлов особенно любил многоцветный колорит икон. Он чаще использовал киноварный (красный, ярко-алый), коричневый и сине-зеленый цвета. При этом одежды, горки и фон икон имели различные оттенки коричневого — от темно-коричневого до светло-шоколадного. Пример тому — икона «Господь Вседержитель» (1938-1939). В то время доличное, то есть одежды, облака, разные предметы и части фона икон, он чаще расписывал сине-зеленым цветом различных оттенков — от темно-синего до оливкового. Мы видим это на иконе Святого Николы или в образе трех вильнюсских мучеников. Иногда появлялся ярко-розовый цвет, как, например, на иконе архидиакона Стефана.

Заметно выделяясь на фоне других школ и направлений старообрядческой живописи, действующих в Литве, в частности, в виль-

нюском Свято-Покровском храме, работы Михайлова носят ярко выраженные признаки дисненского письма, которое он и представляет, особенно в начале зрелого периода. Вместе с тем иконописец в своем творчестве частично отходит от сознательной архаизации и приверженности сложившимся иконописным формулам.

Именно в эти годы складывается самостоятельный иконописный стиль Михайлова. В нем на равных началах присутствуют три разноплановых элемента: традиционная иконописная школа, тяготение к теплomu колориту — по большей части сочетанию темно-коричневых, золотистых и красно-оранжевых оттенков и наряду с этим пристальный интерес к душевному состоянию персонажей, которое раскрывается благодаря сдержанной, но яркой манере изображения главных черт характера. Эти разнородные черты объединяет свойственный талантливому иконописцу дар передачи монументальности, сдержанной темпераментности, щедрый на добротное изображение того или иного иконографического типа. Поэтому одна из важных особенностей икон Михайлова — удивительная узнаваемость манеры его письма.

Талантливый одиночка в самый плодотворный период: 1929-1939 гг.

В 1929 г. Иван Михайлов принял предложение Вильнюсской поморской общины переселиться в Вильнюс и стать ее иконописцем. Неизвестно, было ли это предложение — если оно вообще было письменно оформлено — связано с конкретными обязательствами со стороны общины. Лишь десять лет спустя, в конце 1939 г., в справке для получения уже литовского паспорта¹² бывший заместитель председателя ВСС в Польше Георгий Пимонов писал, что в 1929 г. Вильнюсская община пригласила Михайлова «как необходимого и единственного специалиста-иконописца на территории б. Польши для исполнения работ по иконописи» [Удостоверение 1939].

Это был редкий для Литвы в XX в. случай, когда старообрядческая община приглашала иконописца на постоянную работу для выполнения иконных работ. Когда И. Михайлов переселился

¹² Польша уже была оккупирована и разделена между Германией и СССР, передавшим в октябре 1939 г. часть бывшего Вильнюсского края пока еще независимой Литве.

в Вильнюс, ему, как позже писал И. Егоров [1990, 34], стали поступать многочисленные заказы по иконописанию — как от поморских общин, так и от прихожан, а также от знатоков и почитателей русских икон.

Переезд совпал с решением Ивана Михайлова создать семью, или же это решение стало одной из важных причин его переселения в Вильнюс. В 1929 г. он женился на староверке Наталье Толкачевой (1890-1960), дочери вильнюсского прихожанина Тимофея Толкачева.

Десятилетие между приездом в Вильнюс в 1929 г. и началом Второй мировой войны 1 сентября 1939 г. было самым успешным периодом в личной жизни и творчестве Михайлова. Он женился на любимой женщине и создал семью, в которой вскоре родилось двое детей. В 1931 г. на свет появилась дочь Зоя, а три года спустя, в 1934 г. — сын Александр (умер в 2003 г.). Семья Михайловых безбедно жила до 1973 г. в небольшом собственном доме на улице Хотимской в Шнипишках (ныне улица Гедрайчу), унаследованном от родителей супруги.

Характерная черта зрелого, как, впрочем, в известной мере и позднего периода жизни и творчества Михайлова — одиночество его как иконописца, конечно же, одиночество условное. В 1930-е гг. в Польше, как и в Литве, Латвии и Эстонии, работало несколько других старообрядческих иконописцев, но таких опытных и плодотворных мастеров, как Михайлов, уже не было в трех небольших балтийских странах. Между Михайловым и другими иконописцами Польши и стран Балтии, видимо, не было прочных личных или творческих связей, хотя этот вопрос мало изучен.

Известно, что в 1920-1930-е гг. в Вильнюсе жил иконописец Федор Романов, писавший иконы для местного Свято-Покровского храма еще в 1901 г., а затем, приблизительно в 1927 г., обновивший его иконостас. Однако после 1927 г. активно иконописью он, по-видимому, больше не занимался¹³, поэтому у крупной Вильнюсской общины и ее прихожан появилась жгучая необходимость в новом и, главное, в собственном иконописце. В начале 1930-х гг. община насчитывала более 4,6 тысячи прихожан, а в лице семьи Пимоновых имела своих щедрых благотворителей. В Польше, главным образом в Вильнюсском крае и Сувалкско-Сейненском регионе, проживало тогда в общей сложности более 50 тысяч поморцев.

Личному успеху Михайлова способствовал также общий религиозно-культурный подъем староверия Польши, переживавшего

¹³ Подробнее о Ф. Романове см. [Морозова, Потащенко 2010, 129–130].

один из лучших периодов своей истории. В 1930-е гг. И. И. Михайлов принимал также деятельное участие в религиозной жизни старообрядцев межвоенной Польши. Он участвовал во Втором и Третьем съездах староверов Польши, проходивших в 1930 и 1936 гг. в Вильнюсе. Некоторое время он был членом Ревизионной комиссии Виленской общины [Вестник 1931, № 2-3: 24].

В 1930-е гг. Иван Михайлов стал ведущим старообрядческим иконописцем не только в Вильнюсе, но во всей Польше. Он получал заказы от старообрядческих общин, прихожан в Польше и США, а также частных заказчиков (не староверов) за рубежом. В это время он написал немало работ для вильнюсской Свято-Покровской церкви, храма в деревнях Митрофановка (Жемайтия) и Масалишки (Акмяны, ныне Литва), также для храма в Сувалках (ныне Польша), в деревне Ластовичи, Кирилино, Мостище и в поселке Видзы (ныне Беларусь).



Фото 2. Вильнюсский Свято-Покровский старообрядческий храм.
Фото 2009 г. Из архива ВСС ДПЦ Литвы

При этом Иван Михайлов успевал писать иконы для широкого круга почитателей и заказчиков: состоятельных и известных прихожан Вильнюсской общины Пименовых, Дороховых, Толкачевых, местного наставника Симеона Егупенка и члена ВСС в Польше Осипа Андреева; для поморских общин в США; для знатока русской иконописи во Франции. Одновременно он написал портрет Выгопустынского киновиарха Андрея Денисова, ныне хранящийся в Вильнюсской общине.

Таковы масштабы деятельности И. Михайлова в 1930-е гг. Упомянуто здесь далеко не все, а некоторые работы и вовсе не нашли отражения в письменных или визуальных источниках. С того времени сохранилось несколько десятков произведений Михайлова. Ознакомимся с некоторыми из них.

В Свято-Покровском храме в Вильнюсе

Именно в 1930-е гг. иконами и крестами И. Михайлова начали украшать—иконостас и притвор вильнюсского Свято-Покровского храма. И неслучайно с приходом Михайлова в этот храм история искусства староверов обрела самую раннюю работу ведущего старообрядческого иконописца Литвы, а в прошлом еще и Польши. В 1930 г. по заказу члена Вильнюсской общины Федосея Тимофеевича Толкачева он написал одну из лучших своих ранних работ — икону «Святой Никола Чудотворец», которая в настоящее время находится на солее Свято-Покровского храма.

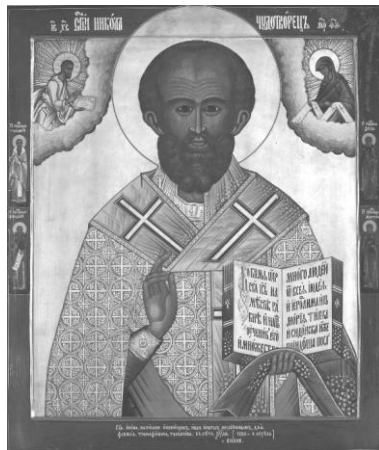


Фото 3. И. Михайлов, «Святой Никола Чудотворец». 1930 г. Фото А. Балтенаса

На данный момент это самая ранняя точно датированная икона И. Михайлова, которая позволяет судить об иконописной манере мастера в ранний период его творчества, когда он жил в 1920-е гг. в Пенте, а затем в 1930-е гг. в Вильнюсе. Нимбы святителя Николая, Христа и Богородицы по верхним углам, а также фон иконы богато позолочены (сусальное золото). Декоративные элементы одежды также украшены позолотой. Демонстративное наложение золота без мстерской аллюзии на «седую древность», скромный и доброжелательный лик Николы, в котором читается готовность в любую минуту прийти на помощь, — все это в сочетании с искусным письмом являет собой изысканность особого рода, апофеоз известной теплоты михайловских красок и образов. Обильное золочение творчеству Михайлова в 1950–1960-е гг. и особенно в поздний период не слишком свойственно.

Святой Никола — чрезвычайно популярный среди староверов образ. Вероятно, поэтому написанные Михайловым иконы этого святого исчисляются сотнями и количеством уступают лишь иконам Богородицы.

В 1930-е гг. Михайлов написал для Свято-Покровского храма, ставшего для него родным на всю оставшуюся жизнь, около двадцати икон, которые хранятся там и сейчас. Некоторые из них могли быть подарены в храм прихожанами. Иконостас храма был создан другими иконописцами еще в 1901–1905 гг., когда было освящено новое строение храма. Поэтому Михайлову пришлось тогда писать иконы для солей и малых храмов, а также для канцелярии Вильнюсской общины и старообрядческой школы, расположенной рядом с храмом.

Иконография икон, написанных Михайловым в 1930-е гг., была традиционной, использовались лишь деревянные доски. Именно в этих иконах стали проявляться черты, свойственные иконописной манере Михайлова в зрелый период: гармоничность общей композиции, тонкость письма, тщательность прорисовки деталей.

В 1931 г. Михайлов написал «Воскресение Христово с праздниками (12 клейм)». В 12 небольших клеймах воплощен целый мир образов, это яркий пример умения иконописца показать духовную ценность религиозной практики церковного богослужения.

Затем он пишет два выносных Креста-распятия. В 1932 г. распятие для Вильнюсской общины заказал известный наставник Симеон Егупенок. Этот крест — пример добротной работы Михайлова начала зрелого периода. Другое распятие кисти Михайлова¹⁴

¹⁴ Оба Креста-распятия были также отмечены в описи памятников Вильнюсского храма в 1985 г., см. Опись памятников 1985, л. 9.

в 1933 г. принес в дар вильнюсскому храму член ВСС в Польше Осип Матвеев. Оба креста хорошо сохранились и уже более восьмидесяти лет служат Вильнюсской общине во время важных церковных церемоний — крестных ходов.

В 1936 г. исполнилось 270 лет с момента наложения клятв на старые обряды московским собором 1666-1667 гг. и 280 лет со дня мученической смерти епископа Павла Коломенского (?–1656), поддержавшего противников реформ патриарха Никона. Как и в 1966 г., когда отмечалось 300-летие старOVERия, это событие могли отмечать также поморцы Вильнюсской общины. Вероятно, к этой дате Михайлов написал две иконы, посвященные известным деятелям раннего старOVERия — «Павел Коломенский» и «Протопоп Аввакум», также религиозную картину «Андрей Дионисьевич Князь Мышецкий (1672-1730)».

Икона Михайлова «Протопоп Аввакум» и «Павел Коломенский» середины 1930-х гг. были новым вариантом молитвенных образов, своего рода «парсунскими» иконами. Мы видим, как «средневековое» и каноническое изображение святого переходит у беспоповцев первой половины XX в. в икону-портрет особо чтимого персонажа. Это также пример того, как русско-старобрядческое религиозное и национальное самосознание в Польше в условиях меньшинства под воздействием секуляризации и идеи национальности стало активно влиять на поморскую икону, следовательно, на церковный образ святости или, вернее, почитания известных исторических лиц.

Картина А. Денисова также служила укреплению особой беспоповской (поморской) и национальной традиции русских старOVERов в Польше (затем и в Литве), в которой доминировала католическая культура. Вместе с окончательным утверждением брачного поморского самосознания, в 1920-1930-е гг. у старOVERов-беспоповцев Польши, видимо, впервые возникла и начала широко распространяться также традиция особого почитания настоятелей Выголексинского общежития, важнейшего духовного центра беспоповцев на Севере России, главным образом современных поморцев, ведущих от Выга свои религиозные и исторические истоки. Иными словами, портрет Андрея Денисова выражал поморскую религиозную идеологию и одновременно служил ее распространению среди беспоповцев Польши и Литвы XX в.¹⁵

¹⁵ До 1918 г. среди старOVERов-беспоповцев Польши и Литвы были как брачные поморцы, так и безбрачные федосеевцы.



Фото 4. И. Михайлов, «Протопоп Аввакум» (фрагмент), 1936 (?) г.
Фото А. Балтенаса

Выговское общежитие и его писатели и наставники, перестав существовать в эмпирическом измерении, продолжали, таким образом, существовать в своего рода мифе о Выге на Русском Севере (Поморье) как истоках поморцев Польши и Литвы (отсюда и самоназвание «поморцы») и семантическом пространстве, которое в свою очередь подвергалось влиянию той или иной культурной эпохи. Как и московское царство XVI-XVII вв. (своего рода идеал для старообрядческого благочестия и их иконописания, прежде все-

го в XVIII-XIX вв.), миф о Выге у местных староверов-беспоповцев был также связан как с мифологической моделью Третьего Рима, захватившей массу староверов со второй половины XVII в., так и с мифом о «Святой Руси», вписывающимся в «большое время» истории консервативного русского самосознания.

Группа из шести икон в Свято-Покровском храме — наглядный пример того, как трудно порой ученым бывает установить, в каком именно десятилетии были написаны произведения. Судя по особенностям живописи, эти иконы можно отнести к 1930-м гг., к чему мы и склоняемся. Кроме всего прочего, опушки окрашены в красно-сине-белые цвета — цвета императорской России, что свойственно работам Михайлова тех лет. Однако не исключено, что иконы могли быть написаны также в 1940-е или, что менее вероятно, в 1950-е гг.

Цикл из шести икон — шедевр начала зрелого периода творчества Михайлова. В центре этой группы уникальных произведений местной иконописи XX в. «Господь Вседержитель», слева от него «Святой Архистратиг Гавриил», затем «Святой Первомученик архидиакон Стефан», справа «Святой Архистратиг Михаил», затем «Святой Никола Чудотворец». Мы не знаем, для чего были предназначены эти иконы, но в 1980-е гг. они оказались в канцелярии ВСС Литвы в Вильнюсе, а ныне пять из них находятся в малом зале Свято-Покровского храма (южная часть), а шестая — икона Богородицы — размещена в учебном классе на втором этаже храма.

Весь этот цикл икон отличают величественность и монументальность, позы фигур предельно статичны, композиции симметричны (лишь архангелы развернуты на три четверти). Вся группа икон воспринимается как единое целое, объединенное высоким уровнем исполнения, выдержанностью стиля и манеры письма. Лишь Богородица немного отличается от других икон цикла — Ее одежда расписана более скромно. Все работы выполнены в красочном и теплом колорите, и, что особенно важно, каждому образу сообщено состояние внутренней подвижности и одухотворенности.

Обратимся к трем иконам из этого цикла. Лицо Христа на иконе «Господь Вседержитель» — сосредоточенное и пронзительное, с миндалевидными, близко посаженными глазами и длинными бровями. Теплый колорит лика и широко открытые глаза смягчают серьезность и суровость, присущую этой разновидности Вседержителя (Пантократора). Объемная проработка лика путем наложения охрения по санкирю темно-коричневого цвета (видимо, еще потемневшего со временем в результате наложения олифы) отличается

чеканной ясностью формы. Волосы в виде пышной шапки написаны мягко, пряди волос, проработанные с орнаментальной тщательностью, спадают через левое плечо.

Лаконично украшенный геометрическим орнаментом хитон оранжево-красного цвета и темно-синий гиматий символизируют божественную сущность и человеческое воплощение Христа. Господь изображен во весь рост, как и пять других персонажей этого цикла. Христос здесь — царь небесного Иерусалима, верховный священник Церкви и Вседержитель на Страшном суде. Его глаза, кажется, смотрят не только на вас, но и сквозь вас. Христос держит открытое Евангелие в левой руке, как судья на Страшном суде.

Внимание и пронзительность зоркого взгляда со смягченной суровостью, приветливое выражение лица с чертами должной серьезности — все это сообщает образу состояние внутренней подвижности и одухотворенности. Это одно из известных нам ранних произведений Михайлова не только демонстрирует добротную школу при тщательной самостоятельной выучке (вспомним его же слова о самоучке), от него веет дыханием незаурядного таланта.

На другой иконе из этой группы Богородица представлена без Младенца, и тоже, как Вседержитель, в полный рост со скрещенными на груди руками. Вероятнее всего, этим положением рук, скрещенных на груди, утверждается принадлежность Христу, сопричастность Его крестной жертвы.

Живопись этой иконы Михайлова также отмечена высоким уровнем исполнения. Фигура Богородицы представлена фронтально, миндалевидные, близко посаженные глаза смотрят прямо на вас. Печальный взгляд словно застыл во внутренней молитве, которая освещает лицо Богородицы, неисчерпаемый кладезь надежды. Ее лик выражает также предчувствие трагедии и страдания Христа, и в то же время он пронизан любовью и состраданием к людям. Обширная проработка лика путем наложения охрения по санкирю темно-коричневого цвета отличается ясностью формы. Внимание и внешнее спокойствие медленного взгляда, приветливое выражение лица придают образу состояние внутренней теплоты, смирения и милосердия.



Фото 5. И. Михайлов. «Святой Архистратиг Михаил» (фрагмент). 1930-е гг.

«Святой Архистратиг Михаил» из того же цикла, несомненно, один из самых чарующих шедевров творчества И. Михайлова. Святой Архангел Михаил — главный архангел, один из самых почитаемых архангелов в древлеправославии (православии), которого еще называют архистратигом. Архистратиг (в переводе с греческого «главнокомандующий») — это вождь святого воинства ангелов и архангелов, стоящих на страже Божьего закона. Именно эта икона Михайлова стала одним из главных символов 300-летия ДПЦ в Литве, отмечавшегося в 2010 г., и была воспроизведена на огромном плакате-афише.

Архангел Михаил на этой иконе представлен в традиционных парадных облачениях византийского двора. Он изображен в полный рост, в трехчетвертном повороте. Лик архангела обращен к Спасителю, его освещают тонкие световые штрихи. Положение мощных плеч, покрытых красно-оранжевой мантией, подчеркивается асимметрией крыл, которая создает внутреннее движение, проникнутое чарующим величием и кротостью.

В 1930-е гг. Михайлов нередко подписывал свои иконы, что ему было совсем несвойственно в советское время, прежде всего, из-за опасения преследований со стороны властей.

Видимо, в 1930-е гг. Михайлов написал еще две иконы для этого храма: «Покров» и «Воздвижение креста». «Покров», размещенный на внешней (северной) стене колокольни, — храмовая икона, поскольку храм в 1901 г. был освящен на Покров день (14 октября). Как и «Покров», «Воздвижение креста» находится на стене колокольни, но на южном ее фасаде.

Иконы в Жемайтеляй

В 1930-е гг. Иван Михайлов также написал, предположительно, 15-17 икон для Свято-Никольского храма в деревне Митрофановке (ныне Жемайтеляй), строительство которого было завершено в 1928 г. Это немалое количество икон для небольшого деревенского прихода, насчитывавшего в 1939 г. около тысячи прихожан. Но важно другое: из 24 икон этого храма (не считая металлических), фигурирующих в списке 1986 г., не менее 19 работ принадлежит кисти Михайлова (несколько икон было написано в 40-е гг.), что говорит о масштабе его влияния на иконное дело в Вильнюсском крае в 1930-е гг. и последующие десятилетия, вплоть до 1980-х гг.

После собрания вильнюсской церкви это, несомненно, было второе по значительности храмовое собрание икон И. Михайлова в 1930-е гг. и одно самых из больших собраний его работ на протяжении всей жизни. Однако эти иконы либо не сохранились до наших дней, либо их судьба после 1986 г. нам не известна.

Согласно описи икон 1986 г.¹⁶, в Жемайтельском храме были иконы Михайлова достаточно большого формата: «Спас в Силах» (1930-е гг., 146×104 см), «Тайная вечеря» (1935, 107×84 см), принадлежавшая Ф. В. Евстафьеву, «Чудо Георгия о змие с избранными святыми на полях (четыре фигуры)» (110×89 см), «Богоматерь» (из Деисуса, 105,57×51,5 см), «Святой Никола с избранными святыми на полях» (90×70 см), «Рождество Христово с избранными святыми на полях (две фигуры)» (90×69,5 см) и др.

¹⁶ В краткой описи икон Жемайтельского храма 1986 г. московские исследователи указывали лишь время написания иконы, например, 1930-е гг., и в большинстве случаев не писали фамилию иконописца. Лишь два раза была упомянута фамилия И. Михайлова, поскольку он сам подписал свои работы. Это позволяет предположить, что другие 22 работы, отнесенные к 1930-40-м гг., можно считать михайловскими. Кроме того, всем им, как писали московские исследователи, присуща смешанная техника [Инвентарная книга Жемайтельского старообрядческого храма 1986].



Фото 6. И. Михайлов. «Тайная вечеря». 1935 г.

На примере иконы «Тайная вечеря» из Жемайтельского храма (в описи сохранилась лишь ее черно-белая фотография 1986 г.) можно увидеть некоторые характерные черты письма Михайлова 1930-х гг. Традиционная иконография прибегала к широкому формату иконы, но Михайлов избрал вертикально ориентированную композицию, что, вероятно, требовалось условиями заказчика. Молящийся или зритель заглядывает внутрь помещения. Архитектурная декорация словно замыкает сообщество ближайших учеников, соединившихся с Христом за последней трапезой в таинстве любви. Иисус Христос изображен с характерным для Его иконографии крестчатым нимбом. Однако все апостолы без нимбов, и лишь над головой Иуды Искариота — надпись с его именем.

Многие апостолы сидят за столом, на две трети развернуты к зрителю, а круглый стол заполнен дюжиной предметов: чашами, ножами, вилками, стаканчиками, хлебом и пр. Изображение присутствующих сидящими за сервированным огромным столом является отступлением от археологической точности и «древней» традиции.

Таким образом, сохраняя консервативное мировоззрение беспоповцев, Михайлов оставался свободным иконописцем внутри старообрядческой иконописной традиции. Иконное наследие и каноны не ограничивали его творчества, наоборот, питали и вдохновляли мастера на поиски, в основе которых лежали местная традиция, творческое воображение и ориентация на более новые образы XIX и начала XX вв.

В других местах Польши и зарубежья

В 1930-е гг. Иван Михайлов получал заказы от других старообрядческих общин и прихожан в Польше, а также старообрядческой общины в Ери (США), частных коллекционеров во Франции и США [Интервью с Михайловой 2014].

В 1933 г. Турмантасская община построила свой храм. Как свидетельствуют руководители общины, в этом же году Михайлов написал большой запрестольный Крест-распятие для местного Вознесенского старообрядческого храма (230×103 см) [Опись памятников 1986].

В 1934 г. он создал большой престольный Крест-распятие (195?×130 см), заказанный Осипом Тимофеевичем Андреевым и пожертвованный им в Видзовский старообрядческий храм. В 1937 г. в этот же храм был написан еще один Крест-распятие (91×55 см)¹⁷. Их иконографическая композиция была традиционной, очень похожей на кресты 1932 и 1933 гг. из вильнюсского храма.

Видимо, в 1930-х гг. Михайлов написал запрестольный крест для Свято-Успенского храма в Свенцянах (ныне Швянченис). Всего по описи 1988 г. в храме было шесть или восемь небольших его работ, отнесенных российскими экспертами к первой трети или первой половине XX в. [Опись 1988].

¹⁷ По фотографиям из архива Национального художественного музея Беларуси в Минске, в 1980-х гг. в этом храме находилось еще 4 работы И. И. Михайлова — два креста, «Вседержитель с предстоящими» и «Рождество Христово» (дата написания не установлена) [Видзовский старообрядческий храм, фотография № 0302, 0310, 0313 и 0316].



Фото 7. И. Михайлов. «Сеятель». 1930-е гг. (?)

Мы склоняемся к тому, что «Сеятель» И. Михайлова из частного собрания духовного наставника Вильнюсской общины Г. Боярова был написан в Вильнюсе в 1930-е гг. На это указывают добротное качество живописи, сплошные шпонки, состояние деревянной доски, согнувшей в полудугу, некоторые исторические обстоятельства. Однако эту икону можно отнести также к 1940-м гг. В начале 2000-х гг. образ был поновлен вильнюсским иконописцем-реставратором Г. Яковлевым (переписана часть лика, обновлена позолота в верхней части иконы и надписи, переписаны поля [Опись 2013-2015]).

Общую композицию и даже мелкие детали Михайлов заимствовал, вероятно, у Пимена Софронова, написавшего в 1928 г. своего «Сеятеля». Черно-белая репродукция этого образа была опубликована в том же году в старообрядческом журнале «Родная старина» [1997 (1928), № 5-6: 142], выходившем в Риге. Номер журнала попал в Вильнюс, где его мог увидеть Михайлов. Рижские староверы вместе с Иваном Заволоко, фактическим редактором «Родной старины», не раз приезжали к местным поморцам и привозили свои издания. Мы не видели оригинала иконы и не располагаем даже цветной ре-

продукцией «Сеятеля» Софронова. Но образ Михайлова получился очень удачный. Это одна из лучших его работ из написанных в зрелый период.

Косвенные данные позволяют предположить, что в конце 1930-х гг. Михайлов мог написать некоторые иконы для Маса-лишкского храма. Церковь Рождества Богородицы была построена в 1937 г. Тогда, видимо, появились образ «Спас в силах» (№ 15 по описи 1986 г.; позже переписан), и «Рождество Богородицы» (№ 27 и/или № 40) — праздничная икона этого храма. Кроме того, в конце 1930-х гг. могла быть написана икона «Богоматерь (из Деисуса)» (110×58,5, дерево, масло, № 15), «Иоанн Предтеча» (№ 9), «Святой Никола с избранными святыми на полях» (№ 19) и «Чудо Георгия о змие» (№ 13).

Вероятно, в 1938-1939 гг. Михайлов написал икону «Господь Вседержитель»¹⁸, с 2000 г. хранящуюся в притворе Свято-Покровского храма в Вильнюсе. Судя по более поздней табличке с дарственной надписью, до этого икона находилась у Т. Леонтьева, старовера Мигишкского прихода. Наличие на полях иконы святых позволяет предположить, что икона была заказана частным лицом, поскольку часто имена святых соответствовали именам заказчиков. Образ необыкновенно силен благодаря не только качеству исполнения, но и своему достаточно большому размеру. Этот тип иконы наделен большой психологической выразительностью, а его композиция — лишь одна крупная фигура Христа на троне по центру иконы — позволяла создавать монументальные образы с глубокой эмоциональной насыщенностью и духовной энергией. Это еще один шедевр Михайлова, на этот раз более крупное по размерам произведение начала зрелого периода.

Уже в 1930-е гг. мастерство иконописца оценили его современники, знатоки русской иконописи. С одним из них Михайлов переписывался и, видимо, посылал ему иконы. Проживающий во Франции русский эмигрант и ценитель русской иконописи С. Д. Рябцев отмечал «искусное и точное исполнение главного сюжета полученных икон, а также и всех деталей, включительно до надписей». В ответ на скромное заявление И. Михайлова, что он всего лишь самоучка, Рябцев писал:

¹⁸ Эти годы написания иконы приводят в своей статье Н. Морозова и Г. Поташенко [2010, 199, 362]. Однако они не указывают, на чем была основана такая датировка. Анализ письма живописи не противоречит указанному времени написания иконы, но не исключено, что икона была написана в 1940-е гг.

Несмотря на Ваше скромное заявление, что Вы самоучка в иконописном деле, это не лишает Вас заслуженной похвалы. К тому же, насколько мне известно, все наши знаменитые древнерусские иконописцы, включая и Андрея Рублева, вряд ли кончали специальные школы, а лишь учились этому святому делу от более опытных мастеров и с течением времени развивались самостоятельно. И все же художественная тонкость их работы является теперь неоспоримой даже и для дипломированных специалистов в современной живописи [Письмо Рябцева 1930].

Как бы незначай приведенное знатоком русской иконописи сравнение Михайлова с легендарным древнерусским иконописцем Андреем Рублевым могло прозвучать для иконописца из провинциального польского города как превозношение до небес его творчества.

Заключение

Иван Михайлов внес огромный вклад в сохранение и развитие иконописной традиции староверов Польши и Литвы, Беларуси и Латвии в XX столетии. Непосредственные корни этой традиции — в Дисненском иконописном центре северо-западной части территории современной Беларуси (земли бывшего Великого княжества Литовского), где родился и начал свою иконописную деятельность мастер.

Для нас важно отметить, что 1930-е гг., начало зрелого периода и творческого подъема, были одними из лучших в творчестве иконописца Ивана Михайлова. Тогда он написал множество добротных икон для многих поморских храмов Польши и местных староверов, а также для частных заказчиков в Польше, Франции и США.

Творческая деятельность Михайлова, продолжавшаяся более 80 лет, была очень плодотворной, а его работы, прежде всего зрелого и нередко позднего периода, отличались высоким качеством письма. Каноничность, поразительная узнаваемость, теплота красок и привлекательная непосредственность икон были не единственными характерными чертами иконописи Михайлова. Он тщательно рассчитанным ритмическим распределением плоскостей умел установить связь между всеми деталями композиции, чтобы выявить смысл происходящего.

Творчество И. Михайлова было своего рода связующим звеном между двумя периодами возрождения иконописи — в начале и в конце XX столетия. Он стал символом непрерывности служения русской канонической (старообрядческой) иконописи в XX в. По-

этому творческая деятельность Михайлова сыграла исключительную роль в сохранении иконописной традиции Литвы и Польши, Восточной и Центральной Европы в целом. Именно следование принципам канонического иконописания сделало творчество Михайлова неожиданно актуальным и востребованным в западной части СССР во второй половине XX в.

Помимо того, в 1970–1980-е гг. Михайлов стал основателем Вильнюсской школы иконописи, когда у него появились свои ученики. Хотя старообрядческое иконописание в самом городе зародилось в первой трети XX в., когда здесь работал Ф. Романов, — именно с приездом Ивана Михайлова Вильнюсский иконописный центр в 1930-е гг. получил новое дыхание и обрел своего ведущего мастера в XX в.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

АРХИВЫ

- Инвентарная книга Жемайтельского старообрядческого храма, 1986 г. *Центр культурного наследия. Материалы инвентаризации ценностей церковного искусства* [Kultūros paveldo centras. Cerkvių dailės vertybių inventorinimo medžiaga] (Вильнюс).
- Интервью с Жаровым Павлом Анатольевичем (род. в 1952), 19 февраля 2014 г. Минск. Записала Н. Морозова. Второе интервью с ним (устный рассказ), 5 ноября 2014 г. Разговор и заметки Г. Поташенко. Третье интервью с П. А. Жаровым. 30 августа 2015 г. Минск. Записал Г. Поташенко. Личный архив Г. Поташенко.
- Интервью с Михайловой Зоей Ивановной (род. в 1931), 17 июня 2014. Вильнюс. Записали Г. Поташенко и М.-Л. Паавер. Личный архив Г. Поташенко.
- Интервью с Портновым Николаем Васильевичем (род. в 1958), 29 августа 2013 г. Даугавпилс. Записали Г. Поташенко и М.-Л. Паавер. Личный архив Г. Поташенко.
- Интервью с Яковлевым Георгием Георгиевичем (род. в 1961), 21 февраля 2002 г. Вильнюс. Записал Г. Поташенко. Второе интервью с ним и устные рассказы, 2013–2014 гг. Разговор и заметки Г. Поташенко. Личный архив Г. Поташенко.
- Видзовский старообрядческий храм: *Архив Национального художественного музея Беларуси* (Минск), ф. 3, оп. 15, д. 74.
- Материалы 2013 — Материалы экспедиции в Беларусь август 2013 г. Осмотр храмов и опись икон проводили Г. Поташенко и М.-Л. Паавер. Личный архив Г. Поташенко.
- Опись памятников 1985 — Опись памятников истории и культуры, находящихся в Вильнюсской старообрядческой общине поморского согласия (беспоповцы), Литовская ССР, г. Вильнюс, Науйининку, 24. Опись составили сотрудники ВНИИР Министерства культуры СССР Ю. Г. Малков и А. Н. Жуков. 1985 г. *Центр культурного наследия. Материалы инвентаризации ценностей цер-*

ковного искусства [Kultūros paveldo centras. Cerkvių dailės vertybių inventorinimo medžiaga] (Вильнюс).

- Опись памятников 1988 — Опись памятников истории и культуры, находящихся в Успенской старообрядческой общине на 31 марта 1988 г., Литовская ССР, Швенченский район, г. Швенченис. Опись составили сотрудники ВНИИР Министерства культуры СССР Ю. Г. Малков и А. Ю. Самойлов. *Центр культурного наследия. Материалы инвентаризации ценностей церковного искусства* [Kultūros paveldo centras. Cerkvių dailės vertybių inventorinimo medžiaga] (Вильнюс).
- Опись 2013–2015 — *Опись икон И. И. Михайлова в Вильнюсском Свято-Покровском старообрядческом храме*. Опись и фотофиксация проведена Мари-Лиис Паавер и Григорием Поташенко. Сентябрь–ноябрь 2013 г., май–август, декабрь 2014 г., июль 2015 г. Личный архив Г. Поташенко.
- Письмо С. Д. Рябцева (Франция) И. И. Михайлову (Польша) от 10 июля 1930 г. Личный архив Г. Г. Яковлева.
- Удостоверение, выданное И.И. Михайлову, за подписью Г. А. Пимонова, 1939 г. *Архив Г.Г. Яковлева*.
- Устное сообщение 2011 — Устное сообщение Зинаиды Овечкиной. 14 июля 2011 г. Старая Руса, Новгородская область России. Записал Г. Поташенко. Личный архив Г. Поташенко.

ПЕРИОДИКА

- Вестник Высшего старообрядческого совета в Польше: 1929-1934.*
Родная старина, 1997 (1928) г., № 5-6.

ЛИТЕРАТУРА

- Барановский, В./ Поташенко, Г. (2005), *Михайлов Иван Ипатьевич*, [в:] Барановский В., Поташенко Г., Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь, Вильнюс, 243-244.
- Горбацкий, А. А. (2004), *Старообрядчество на белорусских землях*, Брест.
- Егоров, И. (1974), *Иконописец И. И. Михайлов (к 80-летию со дня рождения)*, [в:] Старообрядческий церковный календарь на 1974 год. Посвящается 545-летию основания Соловецкого монастыря (1429-1974) и 400-летию издания «Апостола» в г. Львове. Рига, 77.
- Егоров, И. И. (1990), *Иван Ипатьевич Михайлов (к 97-летию со дня рождения)*, [в:] *Китеж-Град*, Вильнюс, № 2, 34.
- Евсеева, Л./ Комашко, Н./ Красилин, М. и др. (2002), *История иконописи. Истоки. Традиции. Современность. VI–XX века*, Москва.
- Данченко, Е. А./ Красилин, М. М. (1994), *Материалы к словарю иконописцев XVII–XX веков (по данным обследований церковных и других коллекций 1973–1993 гг.)*, Москва.
- И. Е. [= И. Егоров] (1956), *Вильнюсский старообрядческий молитвенный храм в г. Вильнюсе*, [в:] Старообрядческий церковный календарь на 1956 год, Рига, 103.

- Лейкинд, О. Л./ Махров, К. В./ Северюхин, Д. Я. (2000), *Художники Русского Зарубежья 1917–1939*. Биографический словарь. 2-е изд., Санкт-Петербург.
- Короткая, Т. П./ Прокошина, Е. С./ Чудникова, А. А. (1992), *Старообрядчество в Беларуси*, Минск.
- Котковаара, К. (2001), *О творчестве так называемых художников-иконописцев: мастера эмиграции первого поколения*, [в:] Красилин М. М. (ред.-сост.), *Русская поздняя икона: От XVII до начала XX столетия: Сборник статей*, Москва, 291–302.
- Культура Беларусі. Эцыклапедыя*. Т. 5 (Л–М). Мінск, 2014.
- Мануйлов, Ю. (2012), *Обзор старообрядческой иконописи на территории современной Литвы*, [в:] Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования. Апрель, 4-26.
- Михайлов, В. С. (автор-сост.) (2005), *Сириин*. Староверческая хрестоматия, Вильнюс.
- Морозова, Н./ Поташенко, Г. (2010), *Старообрядческая иконопись в странах Балтии и Польше: иконописные центры и мастера*, [в:] Культура староверов стран Балтии и Польши: исследования и альбом. Редколлегия: Г. Поташенко (ответственный редактор), Е. Коницкая, Н. Морозова, Вильнюс, 115-148.
- Паавер, М.-Л. (2013), *Малоизвестные имена русской старообрядческой иконописи в Эстонии*, [в:] Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сборник статей к XV международному съезду славистов. Ответственный редактор Л. Л. Касаткин, Москва: Институт русского языка им. В. В. Виноградова, 540-553.
- Паавер, М.-Л./ Поташенко, Г. (2014), *Жизнь и иконопись Ивана Ипатьевича Михайлова*, Вильнюс.
- Поташенко, Г. (2005), *Староверие в Польше*, [в:] Барановский В., Поташенко Г., Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь, Вильнюс, 378-388.
- Поташенко, Г. (ответственный редактор)/ Коницкая, Е./ Морозова, Н. (редколлегия) (2010), *Культура староверов стран Балтии и Польши: исследования и альбом*, Вильнюс.
- Русецкий, А. В./ Русецкий, Ю. А. (2008), *Художественная культура Витебщины: Поозерье, Подвинье, Верхнее Поднепровье*, Витебск.
- Рябоштанов, И. (1993), *Русский иконописец из Вильнюса*, [в:] *Эхо Литвы*, № 101, 28 мая.
- Andriuškevičius, A./ Butrimas, A./ Butvilaitė, R./ sudarytojai ... [et al.] (2002) *Lietuvos dailės istorija*, Vilnius.
- Eikon staroobrzędowy (2005), *Eikon staroobrzędowy. Katalog wystawy zorganizowanej w Domu pracy Twórczej v Wigrach*, czerwiec–wrzesień, Wigry.
- Iwaniec, E. (1977), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa.
- Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. (1995), *Staroobrzędowcy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn.
- Kaminska, R./ Bistere, A. (2006), *Sakrālās arhitektūras un mākslas mantojums Daugavpils rajonā*, Rīga.
- Kobrzeńska-Sikorska, G. (1993), *Ikony staroobrzędowców w Zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, Olsztyn.
- Kotkavaara, K. (1999), *Progeny of the Icon: Émigré Russian Revivalism and the Vicissitudes of the Eastern Orthodox Sacred Image*, Åbo.
- Markauskaitė, N. (2009), *Religinė dailė: anoniminė ir autorinė kūryba*, [in] Butrimas A., Janonienė R., Račiūnaitė T., sudarytojai: Lietuva 1009-2009, Vilnius, 611-617.
- PSB — *Polski Słownik Biograficzny*. 1936-1938, 1946-1949, 1958-[2014].

- Potašenko, G. (2009), *Nepažįstamas rusiškas Vilniaus: sentikių tradicija*, [in] Naujasis Vilniaus perskaitymas: didieji Lietuvos istoriniai pasakojimai ir daugiakultūrinis miesto paveldas. Redakcinė kolegija: prof. Alfredas Bumblauskas (pirm.), prof. Šarūnas Liekis, doc. Grigorijus Potašenko, Vilnius, 279-313.
- Žukienė, R. (2014), *The Trajectories of Lithuanian Art in the 20th century*, [in] History of Lithuanian Culture, Vilnius, 51-104.

**Old Believers' icon painting in Poland:
Creation and work of I. Mikhailov in Vilnius in 1929 to 1939**

The purpose of the article is to give more detailed biography of the icon painter I. Mikhailov and embed it in the cultural and socio-political context of Poland during the years 1929 to 1939. Also to analyse individual works or groups of icons painted during this period. Ivan Mikhailov made an enormous contribution to the preservation and development of Old Believers' icon painting tradition in Poland and Lithuania, Belarus and Latvia in the twentieth century. The immediate roots of this tradition are in the icon-painting centre of the Dysna, the north-western part of nowadays Belarus (the land of the former Grand Duchy of Lithuania), where he was born and began as a young icon painting master. The 1930s were the high peak of Mikhailov's career as it was the beginning of the mature period of his artistic endeavour. Then he painted many excellent icons for different churches in Poland and as well as for private customers in Poland, but also to abroad — France and the United States. Creative activity of Mikhailov, however, which lasted more than 80 years, has been very fruitful, and his work, particularly at mature period but also in many cases at the late period. Mikhailov was as if the link between two periods — renaissance of icon painting – at the beginning and at the end of the 20th century. He became a symbol of the continuity of the Russian canonical (Old Believers') icon painting in the twentieth century. Therefore creative activity of Mikhailov has played a crucial role in maintaining the icon painting tradition of Lithuania and Poland, Eastern and Central Europe as a whole.

Keywords: Ivan Mikhailov, Vilnius (Wilno), Poland, Lithuania, Old Believers, Russian canonical icon painting

ИОАННА ОЖЕХОВСКА
Варминско-Мазурский университет в Ольштыне

Функциональная специфика старообрядческого *Войновского синодика*

В 2006 году, в здании бывшего старообрядческого монастыря в деревне Войново, среди других печатных изданий был обнаружен синодик. Книга хранилась в сундуке небольшого хозяйственного помещения, находящегося рядом с моленной. Для книги далее используется условное название — Войновский синодик (ВС).

История ВС тесно связана с историей старообрядческой общины и старообрядческого скита на Мазурах. Из исследований И. Грек-Пабис известно [Grek-Pabisowa 1999: 37-51], что, после получения разрешения на поселение в Восточной Пруссии в 30-ых годах XIX века сюда переехали старообрядцы из Речи Посполитой. Многочисленная община староверов основала несколько деревень, в том числе и Войново. Здесь был построен монастырь, выполняющий функцию главного зарубежного пристанища общины федосеевцев. Обитель достигла наибольшего расцвета при игумене Павле Прусском.

Обращение Павла Прусского в православную веру и его отъезд из Пруссии повлекли за собой упадок монастыря. Однако московский центр федосеевцев «Преображенское кладбище» предпринял попытку восстановить его как женскую обитель. В Войново прибыла Елена Дикопольская, купеческая дочь из Чистополя, которая занялась организацией монастыря. Она стала игуменьей известной под именем матушки Евпраксии.

Благодаря финансовой и организационной поддержке «Преображенского кладбища» в Войново поступали необходимые для богослужений книги. До 1905 года они печатались в подпольных типографиях. На основе анализа орнаментов и выходных данных удалось установить, что многие книги бы-

ли изданы в типографии братьев Овчинниковых. Предполагаем, что именно в этой типографии напечатан ВС.

Синодик — один из самых сложных типов сборников литургических текстов, известных на Руси. Название синодик объединяет три разных типа текстов: 1) вселенский синодик (часть Чина православия), читавшийся в первое воскресенье Великого поста, 2) помянники с именами умерших для церковного поминовения их душ за упокой, 3) помянник с предисловиями (Понырко 1989: 339-344). Название жанра произошло от греческого слова *συνοδικός* (синодикос) ‘соединяемый, принадлежащий к соединению’, а в традиции церковнославянского языка так именовали книгу, которая содержала сведения об умерших для их поминовения во время богослужения.

В тексте ВС употреблены два термина: синодик (*Сѣѧ кнѣга нарцѣмаѧ синодикѧ; Бжїю мѣлостїю согтѣвнѣѧ сѣѧ синодикѧ*) и помянник (*Сѣѧ помѧнникѧ сложѣнѧ кысть на подѣбьствѣ великаго канѡна; Чтѣ помѧнникѧ сѣѧ порѧдѣ со оумилѣнїемѧ*). Содержание данной богослужебной книги позволяет отнести ее к группе помянников.

Религиозный текст в ситуации реального общения понимается как религиозный дискурс. Анализ религиозных текстов с точки зрения современной теории дискурса позволяет изучать их в широком социокультурном контексте, учитывая их конкретное место в системе религиозного культа. В рамках религиозного дискурса функционируют разные тексты, имеющие свою доктринальную и жанрово-литературную специфику. Выявление функций, выполняемых конкретным типом дискурса, позволяет более четко представить его специфические особенности, и с другой стороны, предполагает создание завершенной картины дискурса как целого.

Наиболее подробно теория функций религиозного дискурса разработана Е. В. Бобыревой (2007), которая опиралась на ранее известные работы Н. Б. Мечковской (1998) и В. И. Гараджи (1995).

Всю совокупность функций религиозного дискурса можно разделить на два класса: 1) общедискурсивные функции (характерные для всех типов общения, но имеющие некоторые особенности реализации в дискурсе религиозном) — репрезентативная, коммуникативная, апеллятивная, экспрессивная (эмотивная), фатическая и информативная; 2) частные или специфические функции — характерные только для религиозного дискурса: а) регулирующие базовые принципы существования социума в целом — функция проспекции и интроспекции, интерпретации действительности, распространения информации, магическая функция; б) регулирующие от-

ношения между членами данного социума — функция религиозной дифференциации, религиозной ориентации, религиозной солидарности; в) регулирующие внутреннее мироощущение, мировосприятие конкретного индивида — призывно-побудительная (волеятативная), прескриптивная, прохибитивная, инспиративная, молитвенная, комплиментарная функции.

По отношению к ВС нами выделены общедискурсивные, общеконфессиональные и жанровые (индивидуальные) функции культового памятника. Согласно такой иерархии, каждая общая функция реализуется в рамках определенной конфессии и влияет на формирование конститутивных признаков, отличающих данный текст от других текстов религиозного дискурса. Религиозный дискурс в виде определенного текста (жанра) формирует мироощущение и мировосприятие членов общины и проявляется в его мировоззрении и действиях. В таблице 1 представлена иерархическая структура функций религиозного дискурса и их проявление в ВС.

общедискурсивные функции	общеконфессиональные функции	жанровые функции	проявление в ВС
репрезентативная	проспекция и инспекция	интерпретация действительности	осознание значимости смерти как факта действительности и конфессионального факта
коммуникативная	апеллятивная	фатическая молитвенная, комплиментарная, эмотивная	установление контакта с Богом
инспиративная	религиозная дифференциация	ориентация и солидарность	осознание индивида как члена исключительной конфессиональной группы
магическая	призывно-побудительная	прескриптивная, прохибитивная	регламентация обряда «поминание усопших»

Таблица 1. Функциональная направленность ВС

1. Репрезентативная функция — проспекция и инспекция — интерпретация действительности

Под репрезентацией в самом общем смысле понимается функция отражения фактов и явлений действительности в единицах языка. Репрезентация в религиозном дискурсе может отражать три мира — мир верующего, потусторонний божественный мир и мир медиума, посредника между Богом и человеком. В ВС представлены прежде всего факты и явления действительности верующего, реже — божественный мир.

Особенностью синодиков как религиозных текстов является их сближение с историческими источниками, так как нередко именам усопших сопутствуют реальные факты их смерти. В ВС поминовение мучеников старообрядчества сопровождается подробной фактографической информацией — точной датой, местом гибели, другими обстоятельствами, например, фамилией карателя.

Статья 1 начинается поминовением протопопа Аввакума, сожженного вместе со своими сподвижниками Феодором, Епифанием и Лазарем 14 апреля 1682 года в Пустозерске:

пѹтѹзѣрскѣа, в ѣрѹкѣ сожжѣни кы^т, в лѣ, ꙗзрѣд. априлѣ, дѣ ,
в велѣнѣ пачѣ в пѹтѹзѣрскѣ горѣкѣ

В статье 2 поминаются соловецкие иноки (СОЛОВЕЦКІИ), которые после многолетней осады монастыря царскими войсками (с 1668 по 1676 г.) были убиты ворвавшимися в обитель стрельцами во главе с воеводой Мещериновым в ночь на 22 января 1676 г.:

соловѣ ѿцы пострадали в лѣ ꙗзрѣд. гѣ, кѣд. вѣрѣ малопѣтѣ по
ѣтрѣ войсѣхѣ нѣци в нача днѣ. ѿ мещѣрскѣа ко ѿбѣтѣа кыша 3 лѣ
и кѣлѣ. вѣрѣхѣ пострадавшѣи коѣкнѣтели, ф . нѣцци глѣбѣтѣ , тѣ и
мѣло кѣлѣ .

В статье 3 повествуется о крупнейших самосожжениях в Поморье в Олонецком уезде (Пругавин 1885, 84-86). В Рождественском Палеостровском монастыре 4 марта 1687 г. самосожжение приняли 2700 человек, во главе со своим учителем, бывшим диаконом Игнатием, выходцем из Соловецкого монастыря.

впальѣтѣрѣа икончѣвшѣи . рѣе гѣ ма дѣ на дѣ нѣе поѣтѣ в чѣе вѣчѣро^т.

23 ноября 1689 г. олонецкие староверы под предводительством соловецкого инокa Германа вторглись в Палеостровский монастырь, схватили игумена с десятью иноками и тремя прислужниками, заключили их в погреб и завладели монастырем. Из Олонца присланы были «протопоп и воины», но предводители бунта встретили их выстрелами и после отчаянного сопротивления подожгли монастырь, в огне которого сгорели 500 человек.

напальѠгтѣ рѣз гѡ ножеѣа кѣ.

9 августа 1687 г. в Олонецком уезде, на Березове, на волоке сгорел инок Пимен и с ним свыше тысячи человек. Самосожжение произошло при нападении на старообрядцев воинской команды, которая начала «приступати крепким приступом и изо всего оружия стреляти с великою яростию и гневом, хотяще всех живых взяти и на мучение повести» [Пругавин 1885: 85]:

на березѡ на волокѣ рѣе гѡ ѡвгѣтѣа ѡ.

В дальнейшей части статьи 3 поминаются погибшие в деревне под названием Горка Олонецкого погоста в Карелии в 1689 г. При пожаре погибло тогда 1040 человек [Катаяла 2003]:

ѡгорѣхъ пѡ Олонцемъ напальѠгтѣровѣ. кѣорѣла.

В ВС упоминается дорская «гарь», которая имела место 7 февраля 1683 г. Тогда сгорело около 70 человек [Юхименко 1994]:

кѣ дѡрѣхъ

В 1693 году, 12 августа, толпа вооруженных староверов, разгромив церковь Пудожского погоста, заперлась в четырех укрепленных избах деревни Строкиной. Когда явился сотник со стрельцами, раскольники сами зажглись в них и сгорели все, в количестве 800 человек [Пругавин 1885: 87]:

кѣ пѣдогѣа локѣѣнѣа рѣе.

В 1679 году, в ночь на 6 января, в Тобольском уезде, на речке Березовке сожглись 1700 человек со своим наставником, иноком Даниилом [ibid.: 85]:

к' тово́леко^м оу́рэдѣ к' пѣстѣннѣ.

Следующее самосожжение, о котором идет речь в ВС, произошло 24 октября 1687 года на лесной заимке, расположенной за болотами на берегу речки Тегенки (левый приток Туры) [Шашков 2004]:

к' тью́менско^м оу́рэдѣ на́тегѣ.

26 августа 1688 г. на реке Пышме в деревне Другановой Тюменского уезда сгорело более 200 человек [id.]:

к' дрѣга нѣ.

Два раза в ВС упоминается Спасская Кошутская (Кошуцкая) пустынь, в которой состоялось две «гари»: одна — приблизительно в 1688 году, другая — в 1715:

к'кошѣдѣ пѣстѣннѣ; к'кошѣцкой пѣстѣннѣ

Все сведения, приведенные выше в качестве примеров, даны в ВС на полях и выделены красной тушью. В основном тексте перечислены имена погибших и их количество. Иногда информация на полях очень лаконична, например:

к'енкѣри (7); мо́сковскіа; до́нскіѣ на мо́сквѣ замо́учены; по́льскіѣ; хо́лмогѣр ѿ гра́дскіа; во́логодскіѣ; каргопо́льскіѣ; о́лонѣцкіѣ; на́со́кдѣ ѣ́зерѣ; к' конго́рахѣ; на́шелѣннѣ; о́умѣ рѣдѣ гѣ; на ѿшѣннѣ; к' пѣрми; на́сѣвѣ; к' пѣрми сожѣнныа ѣ́зѣмѣ го́да ма́рта ѣѣ днѣ; по́морскіѣ а́прѣла ѣн; к'скра́н вы́гѣ о́зерѣ гла́дѣ; ѿ́древле к' роу́тѣ пѣстѣннѣ, оу́ро́пшнѣ; к' до́рскнхѣ лѣѣа гла́до^м иконча́ша; нава́лѣмѣ; на пѣчѣрѣ де́кабрѣ ѣ; гѣ́евѣ; к' нѣ́жне^м; к' ва́зникѣ .

Общедискурсивная функция репрезентации в ВС проявляется в конфессиональных функциях проспекции и интроспекции. Реализация данной функции позволяет условно разделить мир верующего на два периода — прошлое и будущее. В синодиках — «до смерти» и «после смерти» ближнего. Поэтому внимание сосредоточено на одном факте мира верующего — уходе из жизни, кончине. В ВС насчитываем около 270 единиц, называющих причину смерти, среди которых отмечаем единицы, образованные одним словом (чаще —

причастием: оумѣршии, оубоѣшии, скончавшиица, сожженнии) и сложные конструкции, подробно описывающие уход из жизни:

и во великой враждѣ оубѣенныхъ, или ѿ некоего напращенства, или своєю дерзостію оумѣршихъ, иже ѿ чрева матерна и згнани кыша не врожѣнемъ, и ѿ и збѣенїа, и ѿ порчи, вытравлени кыша травами и зѣліемъ и великими вѣды, и не разродившихца, ѿ тяжкихъ бременъ, или ѿ колѣзненныхъ родовъ оумроша, иже незাপно оумѣршихъ ѿ паденїа великаго, и ѿ и корого теченїа, и ѿ оудавленїа же, и пханиа, и ѿ великаго оударенїа, ѿ древа, и железа, и великаго камене, и ѿ закланїа скончавшихца и и змѣршихъ.

В тексте ВС говорится о небольшом отрезке времени перед смертью. Этот период характеризуется насилием, страданием, болью, несправедливостью (и в пущинѣ морстѣи погрязнвшихъ, и в рѣкахъ и во ѣзерахъ истопившихца, и ѿ морскихъ свѣрѣи и гадювъ и снѣденныхъ и расторганныхъ, и рыбами раздробленныхъ оумѣршихъ православныхъ вса, и на пущехъ величскихъ ноужндо смертъ прїимшихъ, иже ѿ царей и ѿ влостей земныхъ оубжденныхъ на смертъ подѣломъ и не подѣломъ скончавшихца великою ноуждею и оубѣенїемъ), период после кончины — умиротворением и благодатью (и сподоби ихъ гди величныа жизни, и оупокои дша ихъ в мѣстѣ свѣтлѣ, в мѣстѣ зланиѣ, в мѣстѣ покойнѣ, и дѣже просвѣщаетъ блгодать твоа).

Функция проспекции и интроспекции определила границы в картине мира синодика — до смерти и после смерти. Интерпретация действительности в ВС вытекает из этих функций. Текст ВС интерпретирует действительность как следование друг за другом двух периодов человеческой жизни — земной жизни и вечной жизни после смерти. Верующие должны выполнять долг перед усопшими, помогая им в спасению души — сохраняя в синодике их имена и читая за них молитвы. Вера помогает пережить оставшимся в живых все тяготы и невзгоды более спокойно, поскольку в конце концов есть надежда на счастливую вечную жизнь после завершения прохождения через все нынешние страдания и мучения. Можно надеяться на молитвы потомков. Подробное перечисление разных случаев кончины обращает внимание молящихся именно на тот момент существования, выделяет его как главный, значимый, несущий основной смысл. Мысленное участие в смерти поминаемых близких, готовит и к своей кончине, заставляет задуматься над возможными ее сценариями.

2. Коммуникативная — апеллятивная — фатическая, молитвенная, комплиментарная, эмотивная

Ведущая функция языка, функция общения, коммуникации, занимает приоритетное положение во всех институционных дискурсах. Невозможно представить себе без коммуникации и религиозный дискурс, так как конечным ее результатом является установление контакта, связи человека с Богом с целью последующего сообщения и воздействия на адресата. Коммуникативная функция может реализоваться посредством функции апеллятивной. Практически любой жанровый образец религиозного дискурса — это не что иное, как апелляция верующего человека, грешника к Всевышнему, Богородице или к святому. В религиозном дискурсе апелляции часто предшествуют средства фатики.

Фатическая функция — это функция установления контакта. Использование средств фатики должно наладить канал связи. Во время разговора с Богом верующий не получает ответа, вернее получает его лишь в своем подсознании, т.е. надеется, что такой ответ получен и его молитва дошла до адресата. При отсутствии прямого ответа нужен некий сигнал, пароль, что верующий приступает к установлению контакта, требуется некое «введение», прежде чем приступить к молитве. Фатические обращения являются началом ритуала, обряда. Трудно представить себе любой ритуал без вступительных действий с целью наладить контакт с Творцом. В ВС фатическую функцию, как нам кажется, выполняют «предварительные» молитвы (псалом 50-ый, 90-ый, тропари, седалены, кондаки) читаемые перед поминовением усопших. В *Извещении* записаны законы входа в контакт и прекращения контакта:

ѿ что̀ на̀предѣ̀ пѣ̀рво̀й вѣ̀лѣ̀нико̀й стѣ̀тїѝ зрѣ̀ пи́сано нача́ло, за
мѣ̀твѣ̀ стѣ̀кїхъ̀ о́цѣ̀хъ̀,
тѣ̀рѣ̀тоѣ̀, ѿ̀ по̀ о́чѣ̀ на́шихъ̀. ѿ̀мло́мхъ̀, чѣ̀, живы́и ѿ̀ по́моци . тѣ̀ропа-
ри́ , ѿ̀ ѿ̀мло́мхъ̀ ѿ̀, помнѣ̀нїѣ̀ ма̀ вѣ̀жѣ̀ .
ѿ̀ по́слѣ̀кѣ̀ ѿ̀ ѿ̀, вѣ̀лѣ̀нико̀й стѣ̀тїѝ, положѣ̀но до̀стѣ̀и́ншѣ̀ ѿ̀стѣ̀,
тѣ̀рѣ̀тоѣ̀. тѣ̀ропарѣ̀ гла́сѣ̀ дѣ̀. ѿ̀ вѣ̀ что̀ до̀ ѿ̀пѣ̀вѣ̀тѣ̀ ѿ̀ ѿ̀пѣ̀вѣ̀тѣ̀хъ̀.

Такая организация текста устраняет неопределенность, которая является характерной чертой религиозного дискурса, требует от его участника следования определенным законам и тем самым повышает шансы на реализацию коммуникации и апелляции.

Суть апелляции в ВС составляет молитва. Молитва выполняет роль установления духовного контакта верующего человека (возносящего мольбы, выражающего просьбы) с потусторонним миром, в соприкосновении с которым человек черпает силы и на который возлагает свои надежды. С другой стороны, данная функция выполняет роль регулятора психического состояния человека, которому нужен разговор с Богом.

Молитва в ВС, это апелляция к Всевышнему, просьба с ясно выраженной интенцией. В тексте ВС преобладает обращение человека к Всевышнему, без посредничества святых. Немногочисленны случаи обращения к Богородице (дѣво мѣти гдѣна здрѣтѣпай насѣх, и ѿзбави вѣчныѣ моуки).

В ВС преобладают два молитвенных обращения Поманнѣ гдѣн дшѣлѣ (57 единиц) и Поманнѣ гдѣн (35 единиц). Других молитвенных обращений в ВС к Господу только 81. Авторами учебников по литургике подобные устойчивые молитвенные тексты определяются как литургические формулы. Они характеризуются повторяемостью в тексте, стабильной формой, присутствием в определенном жанре религиозной литературы (Nadolski 1989: 404).

Формулы Поманнѣ гдѣн дшѣлѣ и Поманнѣ гдѣн структурно организуют текст, являются начальными элементами текстовой рамки. Это свидетельствуют об их стандартизации. Т. Венцлавски считает, что такие формы санкционированы, канонизированы традицией и духовной властью, т.е. институтами, осуществляющими культ [Węśławski 1995: 113]. С лингвистической точки зрения их можно рассматривать как клише, так как они не только готовы к употреблению и воспроизводимы, но могут быть перенесены из одного высказывания в другое. Стандартизация и даже окостенение молитвенных форм способствует тому, что они чтятся особо, ибо «определенная словесная форма (или шире: знаковая, также включающая позу, жест) молитвы может быть прямо или косвенно санкционированной Богом» [ibid.]. Несомненно, молитвенные обращения Поманнѣ гдѣн дшѣлѣ и Поманнѣ гдѣн функционируют как строго установленные высказывания священника и верных в рамках обряда «поминовение усопших».

При этом, функционирование других формул способствует оживлению обряда и повышает эмоциональную причастность молящихся, углубляет их участие в обряде [Sinka 1988: 274]. В тексте ВС отмечаем разные с точки зрения структуры и содержания молитвенные формулы. Среди них следующие структурные образования:

Используется сокращенный структурный вариант доминантной фразы — Поманн̄ гд̄н. Императив поманн̄ заменяет все остальные молитвенные просьбы (спаси, и́збави, о́упокóй, прогн̄и, сподóки) и становится литургической формулой, характерной для обряда «поминовение усопших». Это своего рода код, понятный и молящемуся, и Всевышнему. В конечном итоге в тексте синодика это выражение становится лишним и исчезает. Его наличие поддерживается только грамматическими формами имен собственных (родительный или винительный, равный родительному). В статьях 1, 2, 3 полностью отсутствуют молитвенные обращения, но обряд совершается. Достигнуто полное взаимопонимание человека и его Творца без лишних слов.

Производной аппеллятивной функции являются функции комплиментарная и эмотивная, которые сопровождают функцию молитвенную.

Представляется возможным говорить о том, что функции комплиментарная и эмотивная составляют две неразрывные части единого целого, обозначающего «восхваление Бога». В ВС две функции реализуются при помощи доксологических лексем и сочетаний (пречѣтноѣ и великолѣпноѣ ѿма твоѣ; со безначалнымъ твоимъ Оцѣмъ и съ пресвѣтымъ и блгнмъ и животворящимъ твоимъ дхомъ; ты во сн̄и воиср̄нїѣ и живóтъ и покóй; чл̄колюбче), а также структурно-синтаксических образований эмотивного характера (Ты сн̄и бг̄х сошѣдын во адъ и о́узы ѡкованныхъ разрѣшивъ и нн̄че о́усóпшїа рабы твоѣ еп̄се покóй, и текѣ славу возсылаемъ хвалоу и блгодаренїе честь и поклоненїе со безначалнымъ твоимъ Оцѣмъ и съ пресвѣтымъ и блгнмъ и животворящимъ твоимъ дхомъ нн̄че и пр̄но и во вѣки вѣкомъ ам̄нь).

Эмоциональный компонент в тексте ВС проявляется не только по отношению к Господу, т.е. адресату, но также к адресанту, т.е. верующему, читающему молитвы. В тексте находим наставление, как должен эмоционально вести себя молящийся, каких чувств искать в душе, на какие ощущения настроится во время молитвы: Чт̄н поманн̄никъ с̄ей порадѣ со о́умиленїемъ. Эмотивным характером обладают некоторые фрагменты молитв поминовения усопших. В них выражается любовь и уважение в определениях (правовѣрныхъ, стѣб̄ншнхъ, бг̄олюбнвнхъ, блгочестнвнхъ) сочетаниях слов и фразах (попеченїе ѿмѣли ѡ непорочнѣй вѣрѣ твоѣй; о́управл̄али съ прилѣжанїемъ, брат̄їю м̄ловаша, и за о́умершнхъ дш̄а п̄амати сотвор̄иша и молитвѣ ѡнн̄хъ къ текѣ приносн̄ша).

4. Магическая — призывно-побудительная — прескриптивная и прохибитивная

Магическая функция религиозного дискурса является истоком религиозного обряда и отождествляется со всеми его проявлениями. Призывно-побудительная функция выражается в призыве, побуждении следовать основным религиозным канонам, действовать в соответствии с основными моральными принципами, справлять ритуалы и обряды, заложенные в конфессиональных доктринах. Наглядно функция выражена формами императива в тексте. Синодики являются свидетельством выражения побуждения к совершению обряда поминовения усопших (начни́и сѣце, Чти́ помѣнникъ сѣй). Призывно-побудительная функция проявляется в регламентации желаемых действий и поведения (прескриптивная функция) и запретом на совершение нежелаемых действий и поведения (прохибитивная функция).

Весь религиозный дискурс основывается на ритуале и строится как неуклонное следование его нормам. Все поведение и действия, а также сам образ мышления верующего человека в высшей степени predetermined и спрогнозировано заранее, расписано как канон — человеку предписано поступать определенным образом, если он желает снискать милость Бога, быть прощенным и помилованным, желает заслужить жизнь вечную. Поэтому прескриптивная функция пронизывает весь религиозный дискурс. Прохибитивная функция, или функция запрета, является логическим следствием функции прескриптивной — разрешая и предписывая совершение конкретных действий и поступков, религиозный дискурс содержит запрет на совершение других.

Реализация прескриптивной и прохибитивной функций в ВС определяется следующей дидактической направленностью: а) верующие должны совершать обряд поминовения усопших, б) обряд поминовения усопших должен совершаться надлежащим образом. Оба направления выражены в религиозном дискурсе вербально и невербально. Само существование религиозного жанра и вида богослужбной книги предполагает значимость текста синодика, указывает на необходимость ее существования, и что за этим следует — применения в богослужении. Обязанность молиться за усопших выражена в ВС также вербально:

И́хъ же заповѣдано намъ поминати; за оумѣршихъ дшѣ
пѣмлати сотвориша; и коегѣждо дшю по имени своегоу

Регламентация ритуала поминовения усопших проявляется прежде всего вербально и существует в двух формах: а) текст синодика как молитва, читаемая во время обряда, б) все наставления по совершению обряда, не входящие в состав молитв.

Ритуальный текст обладает свойствами «магического текста», содержащего «магические» формулы. Религиозный текст ВС содержит литургические формулы Поманн̄ гд̄и дш̄а̄ и Поманн̄ гд̄и. Их частое употребление в неизменном виде позволяют предполагать их неконвенциональность и магическую силу.

В ВС прескриптивная функция в форме указания отчетливо представлена в *Извещении*. Оно содержит подробную инструкцию чтения синодика, например, какая должна быть последовательность молитв, кто и когда должен их читать.

Наставления по совершению обряда в ВС касаются:

1. хронотопа, т.е. места и времени совершения обряда: а) место обряда — в церкви (чтѣтѣа на вселѣнскѣх понахидѣх ѿ на литїахъ) и в домах или келье (ѿ ѿгоко вѣдомѣхъ ѿ въ кѣліахъ); б) время — ВС следует читать в мясопустную субботу (сотворѣнѣхъ въсѣтъ по ѿсѣпшѣхъ въ маслоупустнѣю сѣккѣотѣ), статьи 1В, 2В, 4В, 5В — в любую субботу (по въ сѣккѣотѣ), статью 6В — на повседневных литиях читается (статїа вселѣнскаа малаа, чтѣтѣа на вселѣнскѣх литїахъ);
2. участников. Согласно ВС читать молитвы за усопших может каждый член конфессиональной общины («простое лицо»), отец духовный и чтец (чтѣтѣа ѿцѣмъ дѣховнымъ, ѿнѣ дрѣгнѣмъ прѣтѣмъ лицѣмъ тнѣхо, втѣ времѣа сѣгда чтѣтѣхъ чтѣцѣхъ вселѣнскїа статїи);
3. поочередности и места в тексте молитв, т.е. какие молитвы должны предшествовать и заканчивать статьи (ѿцѣа сѣлѣ чѣтѣа комоу сѣй поманнѣкѣхъ прочитѣти, начинѣ сѣцѣ, Здѣ помнѣнѣа рѣдѣхъ вѣонѣ; Послѣднѣ сѣа гѣ а, статїи ѿпѣста не положѣнѣ; послѣднѣ вселѣнскѣа сѣ ѿ, ѿпѣстѣхъ положѣнѣ; ѿ что на прѣднѣ пѣрвоѣ вселѣнскѣа статїи Зрѣнѣ пїсано начѣло, замлѣтѣхъ сѣгѣхъ ѿцѣхъ, трѣтое, ѿ по ѿчѣ нашіа. ѿалѣомѣхъ, чѣ; ѿ послѣ вѣ ѿ, вселѣнскѣа статїи, положѣнѣ до стѣоїннѣа сѣстѣ, трѣтое. трѣпарнѣ глѣсѣа дѣ. ѿ вѣе что до ѿпѣста ѿ ѿпѣстѣхъ).
4. невербального (поведенческого) ритуала. В ВС предписываются, характерные для старообрядцев поклоны (Прїндїтѣа поклонїмѣа, трїнѣжѣ; ѿ по сѣмъ поклонїнїеа тѣворїмъ за ѿмѣршѣхъ прѣдѣ ѿбразѣомъ вѣлѣннѣа гдѣа нашегѣо ісѣа хрїста, ѿ

пре́чтыѧ ѿгвѣ мѣреѧ. ѿліко ти мо́чно, накі́ждо поклѡнѧ
г҃ли).

5. количества читаемых статей: ѿже не влоко́ръѧ ѧ кѣкѣліѧхѧ ѿ на
ѿдннѣѧ, ѿ кро́мѣѧ понахѣды тоѡ чтѣтъѧ то́лько двѣѧ стѧтїѧ.

Функциональная специфика религиозного дискурса многосторонняя и разноплановая. Она, в сущности, отражает внутреннюю — языковую и жанровую — специфику религиозного дискурса.

Каждая общая функция в тексте ВС реализуется в более узком объеме в рамках определенной конфессии и влияет на формирование конститутивных признаков, отличающих данный текст от других текстов религиозного дискурса. Религиозный дискурс в виде определенного текста (жанра) формирует, мироощущение и мировосприятие членов общины и проявляется в его мировоззрении и действиях.

Общедискурсивная репрезентация, проспекция и инспекция, интерпретация действительности через текст ВС указывают верующему смерть как неизбежный факт действительности и раскрывают его значимость как факт конфессиональный с вытекающими из этого последствиями.

В коммуникативном аспекте текст ВС предоставляет возможность разговора человека с Творцом, апелляции человека к его милосердию, просьбы-молитвы помянуть усопших, без чего невозможно спасение их душ. Контакт с Богом позволяет человеку выразить свое уважение и любовь к Всевышнему и поминаемым ближним.

Инспиративная функция, функции религиозной дифференциации, ориентации и солидарности позволяют осознать индивида как члена исключительной конфессиональной группы.

Проявлением магической, призывно-побудительной и прескриптивно-прохибитивной функций является регламентация обряда поминовение усопших.

ЛИТЕРАТУРА

- Бобырева, Е. В. (2007), *Функции религиозного дискурса*, [в:] Материалы I Межрегиональной научно-практической конференции «Функциональный анализ значимых единиц русского языка» 27-28 сентября 2007 года. URL: <ngpi.rdtc.ru/diss/conf_27_28/3_bobireva.doc> [Режим доступа: 2.04.2009].
- Гараджи, В. И. (1995), *Религиоведение*. Москва. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Garadg/_Index.php [Режим доступа: 26.02.2011]

- Мечковская, Н. Б. (1998), *Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий*. Москва. URL: <<http://www.psylib.ukrweb.net/books/mechk01/index.htm>>. [Режим доступа: 26.08.2009]
- Понырко, Н. В. (1989), *Синодик*, [в:] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV-XVI в. Часть 2. Ленинград, 339-344.
- Пругавин, А. С. (1885), *Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе*. Москва, 78-155. URL: <http://az.lib.ru/p/prugawin_a_s/text_0070.shtml>. [Режим доступа: 5.02.2011]
- Шашков, А. Т. (2004), *Тегенская «гарь»*, [в:] Сборник научных трудов: Документ. Архив. История. Современность. Вып. 4. Екатеринбург, 57-70.
- Юхименко, Е. М. (1994), *Каргопольские «гари» 1683-1684 гг. (К проблеме самоожжения в русском старообрядчестве)*, [в:] Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.), Москва. URL: <http://krotov.info/history/17/1680/1683_yuhim.htm>. [Режим доступа: 5.02.2011]
- Grek-Pabisowa, I. (1999), *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*. Warszawa.
- Nadolski, B. (1989), *Formuły liturgiczne*. В: Encyklopedia katolicka, t. 5. Lublin, 404-405.
- Węclawski, T. (1995), *Wspólny świat religii*. Kraków.
- Sinka, T. (1988), *Zarys liturgiki*. Gościkowo – Paradyż.

Functional specificity Old Believers Synodikon (on the example of Sinodik from Wojnowo)

Functional specificity of liturgical and paraliturgical confessional texts reveals itself in juxtaposing one's own religion with other religions as well as in unity with members of one's own belief. The feeling of unity with members of one's own community is formed by memorizing facts (names, places and dates) of Old Believers' martyrology, developing a sense of duty towards ancestors and paying the debt through prayers, love and respect towards them.

Keywords: The Old Believers, religious discourse, the social functions of religious texts

ЕЛЕНА ПОТЕХИНА

Варминско-Мазурский университет в Ольштыне

«Чин исповеданию» как исторический документ (на материале рукописи из собрания Войновского монастыря)

Оbjectом исследовательского анализа в данной статье является материал старообрядческой рукописи «Чин исповеданию», хранящийся среди прочих рукописных сборников в Войновском Спасо-Троицком монастыре в Польше. По нашим предположениям, Войновская рукопись была составлена в конце XIX – начале XX века по памяти. Сборник объемом 175 страниц написан небрежно полууставом одного почерка на фабричной бумаге нестандартного формата (10 x 12 см) и содержит несколько различных текстов, предназначенных для совершения таинства покаяния (далее в тексте статьи — ВР, т.е. Войновская рукопись).

В одной из своих статей И. В. Поздеева, характеризуя литургические тексты, обращает внимание на то, что литургические памятники, которые составляют в различные исторические периоды большую часть всех подлинных текстов, имеющих в распоряжении историков, «фактически никогда не исследовались как ценнейший, а для ряда проблем и незаменимый исторический источник» [Поздеева 2000: 112]. Действительно, специально создаваемые для богослужебных целей и складывавшиеся в течение многих десятилетий и даже веков «чины» или, по-новому, «последования», сопровождающая каждого члена общины в течение всей жизни, не только освящали, но и регламентировали каждый его шаг, воспитывали и формировали его как социальную личность. Среди прочих литургических текстов, помещенных в минейных службах, повседневных и праздничных, вошедших в отдельные каноны, определивших содержание уставов, особое место следует отвести тем, которые были связаны с таинством покаяния, вторым крещением, крайне важным для старообрядцев-поморцев. Следует заметить, что первое фунда-

ментальное историческое обозрение уставов совершения исповеди на основе литургических и канонических памятников по греческим, южнославянским и русским рукописным текстам XII-XVII вв. было предпринято еще в 1894 году А. И. Алмазовым, обратившим внимание на «внешнюю», т.е. социальную историю исповеди [Алмазов 1894].

Неоценимый материал для воссоздания истории старообрядческих общин представляют собой рукописи «Чина исповеданию», обнаруживаемые в составе потребников и различного рода сборников. Как показывает исследование Алмазова, конкретный анонимный экземпляр такого текста трудно персонифицировать и прототипизировать, однако можно косвенным образом датировать (пусть приблизительно), даже локализовать (хотя бы по данным языка). Исследование текста в его историческом и региональном контексте показывает, что исповедь отражает менталитет православного приверженца «старой веры», формировавшийся коллективно в конкретную эпоху в связи с известными трагическими событиями в русской истории и менявший свою структуру с течением времени. Войновская рукопись отражает систему ценностей деревенской или местечковой конфессиональной общины XIX в., регламентирует поведение ее членов, которым приходится жить в неоднородной с точки зрения культуры среде.

На основании сопоставительного исследования текстов «чинов», примеры которых приводятся А. И. Алмазовым в третьем томе упоминавшегося выше исследования, можно утверждать, что первая, ритуальная часть текста представляет собой сокращенную схему, составленную на основе известного греческого пространного исповедального устава Иоанна Постника [Алмазов 1894/1: 79-85сл.]. На старообрядческий характер рукописи, кроме ее местонахождения (в моленной Войновского монастыря) и следов длительного и многократного использования, указывает также единственное условие проведения исповеди: перед святым Евангелием (ВР, л. 1). В данной статье будет рассматриваться исповедальная часть, предназначенная для наставника (настоятеля) и представляющая собой подробный перечень вопросов, которые исповедник должен задать приступающему к исповеди. Задачей исповедника является также установление обстоятельств совершения греха и наложение епитимьи в соответствии со степенью его тяжести. Войновская рукопись отличается от других известных нам рукописных текстов нового времени и подобного содержания тем, что в рассматриваемой части красной тушью указана мера наказания, назначаемого за совершение соответ-

ствующего греха. Содержание и порядок следования вопросов традиционно связываются с Десятисловием и касаются, в том числе, совершения таких действий, которые в сознании современного человека однозначно квалифицируются как преступные: это кража, убийство, супружеская измена, клевета и т.п. Наше предположение о том, что текст документа писался по памяти, основано на обнаруженных повторах одних и тех же вопросов на разных страницах, а также на записи вразбивку вопросов, адресованных то мужчинам, то женщинам.

Можно предположить, что в условиях неприятия официальных властей и государственных правовых актов в общинах старообрядцев-федосеевцев, к которым принадлежали обитатели Войновского монастыря, документы канонического права выполняли функцию юридических документов, регулирующих «обдержнѣ» все стороны жизни старообрядческой общины.

Непосредственное историческое значение имеют вопросы, связанные с федосеевской доктриной. Например, наряду с традиционными катехизическими вопросами, а также вопросами, связанными с ежедневными обязанностями христианина (молитвами, постами, выполнением наложенных епитимий и т.п.), появляется вопрос о том, не оправдывает ли кающийся чем поморцев или новоженев или не почитал ли всех христиан заодно и не молился ли (с ними вместе) (ВР, л. 28 об.). Содержание вопроса о поморцах и новоженах восходит к XVIII веку: раскол между федосеевцами (старопоморцами) и представителями Поморского согласия датируется 1706 г. (федосеевцы прекратили всякие отношения с поморцами), тогда как начало полемики о браке в беспоповской среде относится к концу XVIII — началу XIX в. [Белобородов 2015].

Знаменателен также вопрос о том, чтит ли исповедующийся «отца отечества государя всемилостивого» и молится ли за властей «вседневную лестовку». Обязательную молитву за царя старообрядцы приняли в 1738 году, и это обстоятельство указывает на то, что прусские (а позже — немецкие) власти ошибались, называя мазурских старообрядцев «филиппонами», поскольку последователи поморцы Филипповского толка не признавали такой молитвы.

Непосредственной связи с христианством не имеет культ ритуальной чистоты, проникший в христианство из Ветхого Завета. В. И. Даль отмечает, что нечистыми (погаными) могут быть признаны народ или люди, с которыми «не должно сообщаться, хлебать из одной чашки и пр.» [Даль 1955/II: 542-543]. Согласно до сих пор бытующему в России стереотипу, старообрядцы не подадут посто-

роннему напиться (во всяком случае, из посуды, которой пользуются сами). Так интерпретируется традиция, восходящая, по крайней мере, к Номоканону, в т.н. «Красном уставе» (1883 г.) на полях имеется ссылка на «Слово» Феодосия Печерского о том, что следует делать в том случае, если сосудом воспользовался иноверец [Устав 2015]. Соблюдение душевной и телесной чистоты было связано с избеганием не только физических, но и словесных контактов с иноверцами (еретиками и некрещеными), ср.:

(1) оуѣрети́ковѣх не ѡдѡлах ли снѣми и́ли и́зихъ соудовѣх (ВР, л. 46 об.)

(2) Неходѡи́лах ли въ мечѣть чачѣрскѡю и́ли въ костелъ немецкѡю, и́ли въ школу к жидамъ немыслихъ ли съ снѣми бѣани́ѣ, неходѡи́лах ли снѣми гдѣ́хъ въ ѡрмоникѣ́хъ въ трахти́рѣхъ и́въ мѣстѣ́хъ снѣми ѣлахъ и́ пилахъ (ВР, лл. 48 об. - 49)

(3) пѡтѣмъхъ наду́чи и́ли въ домѣхъ пришѣ́хъ невѣрныхъхъ и́ли некрещѣ́номъхъ здра́вствѣхъ и́ли бѣ́хъ въ по́моць и́ли бѣ́хъ прѡстѣ́тъхъ (ВР, л. 50 об.)

Процесс приема пищи наряду с интимными отправлениями представляет собой наиболее регламентированную область человеческого бытия. Само собой разумеется, что христианину следует соблюдать определенные церковной традицией посты: есть скоромное в пост — грех, кроме того, старообрядцам запрещалось пить чай и вино (ВР, л. 35). Грех — есть не помолясь перед едой, грех — есть в перерывах между установленными приемами пищи и после вечерни (ВР, л. 31), грех — выйти из-за стола во время еды, грех объедаться, грех есть или пить с жадностью, грех выйти на улицу с куском и есть на ходу:

(4) чакѡ́жде безвре́менно междѡ́хъ ѡбѣ́дамъхъ неедѡлахъ ли да́же и́домѡ́мало како́ва ѡбоцѣ́хъ. лѡкѡ́хъ. ре́пы. горохѡ́хъ. ѣ́годъ или ѡ́лѡбокѡхъ ве́черѣхъ и́ли оу́тромъ рѡ́но (ВР, л. 31 об.)

(5) рѡ́но до обѣ́да и́чѣсто мѣ́ждѡ́хъ ѡбѣ́дами не ѣ́си́ли, по́кѡтѣ́ки и́н немола́хъ ночьюъ провѣ́жались не пѣ́шли ѣ́ко еко́тъхъ (ВР, л. 49 об.)

(6) неходѡ́шли ли на́звѣсто́мъ ко́ время ѡ́бѣ́да на двѡ́рѣхъ (ВР, л. 33)

(7) немола́хъ за́часы не ѡ́бѣ́дыва́ли, и́ли по́сле па́вѣ́черни не пи́али (ВР, л. 31);

(9) непи́лахъ ча́ю и́ли ви́на (ВР, л. 35)

(10) ѡ́многѡ́дѣ́нїѡхъ небы́ло ли клева́нїѡхъ и́ли ѡ́ пѣ́нїѡхъ (там же)

(12) на о́улицѣ́хъ ексѡ́комъхъ хо́дѣхъ и́бѣ́лахъ ли (л. 49 об.)

Некоторые из предписаний, связанных с едой (молчание во время обеда, л. 32), и поныне сохраняются в русской традиции, например, одна из них выражается в поговорке: когда я ем — я глух и нем.

В ВР обнаруживаем адресованные женщинам вопросы, касающиеся телесной нечистоты, в том числе связанные с «преувеличенным» вниманием к своей внешности и одежде:

(13) *немы́тымн рѹками некаса́лась ли ѣси до стѣхъ ико́нъ и кни́гъ илѣ хлѣ́ба но́жь ко́вшъ илѣ немолна́лась ли бѣ́* (ВР, л. 29 об.)

(14) *не сме́лась ли до слѣ́зъ* (ВР, л. 35)

(15) *просто́ коваля́хъ беспла́та немолна́лась ли* (ВР, л. 32 об.)

(16) *нехо́дишли вѣ́ргахъ* (ВР, л. 39 об.)

(17) *не но́сишь ли пѣ́рѣнѣ* (ВР, л. 39 об.)

(18) *не но́сишли ста́тнѣ и ситцо́вѣ сарафа́нѣ цвѣ́тныхъ пла́товъ или забавныхъ чапчи́ръ со икры́помъ или сълѣ́йгом* (ВР, л. 39 об.)

(19) *в зѣ́ркало не гла́дишли* (ВР, л. 40)

(20) *не бѣ́лилась ли бѣ́лилами́ или рѹма́нами́ ма́злась* (ВР, л. 40)

Покаяться следовало также тем, кто посвящал свое время мирским развлечениям: танцам, песням, забавам и играм (картам, шашкам и др. (ВР, л. 50), посещал театр или «камедь». Отголоском времен царя Алексея Михайловича звучит задаваемый женщинам вопрос о том, не слушали ли они «скоморошеств» или «гуселников».

В тексте «Чина покаянию» среди грехов перечисляются такие действия, которые в нашем сознании квалифицируются как преступные и регулируются в современном обществе при помощи уголовно-процессуального или административного кодекса, где определяется мера наказания за каждое из них.

Вопросы, связанные с нарушением Шестой заповеди, учитывают не только намеренное лишение человека жизни — к убийству приравнивается также подкидывание рожденного ребенка в руки неверных (скверных) или оставление его в «пустом прохожем месте». Свидетели, а точнее свидетельницы такого преступления (двоюродная сестра, мачеха, теща, жена сестра) преступления также обязаны покаяться (л. 42 об. — 43).

Нарушением Восьмой заповеди считается укрытие вора и хранение краденого:

(21) *прі́емла чѣ́тъ икрадо́ма ѿнѣ́ чѣ́коже покля́ея ꙗ́ко чѣ́тѣ (...)* *ѿбма́ннѣхъ ичѣ́тъ ѣ́днѣхъ сѣ́дѣхъ взѣ́то зѣ́нмомъ и обма́номъ щѣ́ли вма́тѣннѣ ѿста́внѣла* (ВР, л. 47 об.)

В Войновской рукописи предусмотрены специальные епитимьи за украденную у соседа соль, муку, рубаху, шубу, обувь или пряжу, за масло, яйца или холст, за кражу рябины, черемухи, гороху в поле или репы (л. 46 об.). Следует покаяться в порче или уничтожении чьего-либо имущества. Различные стороны конфликтов сельской жизни раскрывают вопросы о том, не сжег ли исповедующийся по злобе чьего-либо дома, гумна или стога, или не вытравил ли своим скотом чужого поля или в лугах травы, не перепахал ли чужой пашни, не скосил ли чужой травы (л. 38). Купец обязан был ответить на вопрос, не обмерил ли, не обвесил ли он кого-нибудь торгуя. В ВР отражены отношения хозяина и наемного работника: упоминается об уплате работнику (особенно сироте), о вычетах из заработанного вопреки договору, о повиновении властям и об уплате налогов.

«Чин исповеданию» вводит правила общения между членами общины и в семье, регламентирует отношения к домашним животным. Запрещалось браниться с членами общины, оскорблять их словом и делом. Не следовало подглядывать за соседями или подслушивать их, а потом обсуждать на людях увиденное или услышанное. Из текста ВР следует, что в староверческой общине предписывалось особое отношение к детям (нельзя было ругать малых детей, досадовать на них или смеяться над молодыми), к больным: слепым, глухим, хромым, немым (смеяться над ними грех, л. 38); к животным (епитимья налагалась за битье чужой курицы, петуха, кошки или собаки, л. 44, а также за брань скота, л. 52).

Особое отношение к нарушению Седьмой заповеди предписывало регламентацию интимной жизни, строгие наказания для «блудников» и «блудниц». Современная практика исповеди не допускает обсуждения интимных вопросов, поскольку исповедующийся сам решает, в чем он согрешил и в чем чувствует необходимость покаяться.

Для старообрядцев Поморского согласия, не признающих суда светских властей, основным законодательным документом в течение всех веков после Раскола была «Кормчая», или «Номоканон»), на основе которого составлялись отдельные Уставы (общезития, домашней жизни и под.). Содержание вопросов, составивших Войновскую рукопись «Чина исповеданию», позволяет утверждать, что в старообрядческой общине исповедь играла роль основного регулятора общественных отношений.

Таким образом, как и любые юридические документы, тексты «Чинов исповеданию» следует изучать в историческом контексте. Исторически сформировавшееся понятие греха постоянно меняет

свое содержание в зависимости от условий его функционирования [Потехина 2009]. Русская православная церковь сегодня руководствуется более поздними указаниями при совершении исповеди. В. В. Воробьев [2015] говорит о том, что современный текст «Чино-последования о исповедании» появился в XVII веке (а значит, сформировался уже после церковного Раскола). В сети Интернет можно обнаружить и другие описания греховных действий и состояний с учетом современных реалий. К нарушениям Десяти заповедей причисляются обращения к экстрасенсам, астрологам, чтение гороскопов (даже из любопытства), употребление наркотиков, просмотр или чтение порнографии [Азбука веры 2015]. В наше время подробный перечень грехов можно найти на православных интернет-сайтах, однако всюду рекомендуется по вопросу исповеди обращаться за подробной консультацией к священнику лично.

Количество вопросов, на которые должен был отвечать исповедующийся в соответствии с чином, зафиксированным в Войновской рукописи, очень велико: свыше 500. По признанию протоиерея Воробьева, ему известны «подпольные» и «подложные» издания списков вопросов кающемуся, которые вызывают «хохот» или «ужас» [Воробьев 2015]. Сами священники неоднозначно оценивают содержание той части «Последования», в которой содержатся вопросы, которые, как им кажется, могут скомпрометировать церковь перед лицом верующих. Однако ученые, историки и филологи, должны понимать, что состав вопросов, включенных в требники, представляет собой не компрометирующие материалы, а бесценный источник сведений об этических традициях христианства.

ЛИТЕРАТУРА

- Азбука веры (2015), Православная энциклопедия. Интернет-портал. URL: <http://azbyka.ru/>. [Режим доступа: 3.11.2015].
- Алмазов, А. И. (1894), *Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: Опыт внешней истории*. Тт. 1-3, Одесса: Типолитография штаба Одесского военного округа.
- Белобородов, С. А. (2015), *Старообрядческая рукописная книга*. URL: <[http://monah.myftp.biz/libria/...](http://monah.myftp.biz/libria/)> [Режим доступа: 30.10.2015].
- Воробьев, В. (протоиерей) (2015), *Таинство покаяния. Лекции*. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/vorobiov_19.shtml [Режим доступа: 1.11.2015].
- Даль, В. И. (1955), *Толковый словарь живого великорусского языка*. В 4-х тт. Москва.

- Поздеева, И. В. (2000), *Литургический текст как исторический источник*, [в:] Вопросы истории, № 6, 112-115.
- Потехина, Е. А. (2009), *Концепт «грех» в православном дискурсе исповеди*, [в:] Концепты культуры в языке и тексте: теория и анализ. Olsztyn, 43-70.
- Устав (2015), *Книга, именуемая «Устав домашняя молитвы и прочих христианских обрядов» («Красный Устав»)*. URL: [http://www.staropomor.ru/Ustav\(2\)/krasn_ustav.html](http://www.staropomor.ru/Ustav(2)/krasn_ustav.html) [Режим доступа: 30.10.2015].

**„A Rite of Confession” as a historical document
(on the material of the manuscript from the collection of the Wojnowo monastery)**

The article discusses some problems of public law, contained in the text of hand written document called A Rite of Confession from the collection of library of the nunnery of the Holy Trinity and the Savior in Wojnowo (Poland). Because the Old Believers did not recognize the jurisdiction of state authorities, considering the authorities as the embodiment of the Antichrist, all aspects of social life of the Old Believer’s community were governed by the provisions of ancient Byzantine canon law from Nomocanon and by traditional norms of ethics. The penalty for each offense was determined by confessor and could be defined by dint of the text of A Rite of Confession.

Keywords: history of Old Believers in Poland, heritage of the monastery in Wojnowo, penance, confession, canon law, public law

АЛЕКСАНДРА ВОНСЕВСКА

Варминско-Мазурский университет в Ольштыне

Сборник «О браках» Пишской печати: предварительное исследование

Процесс самоопределения отдельных старообрядческих течений начался в конце XVII в. В это время определились два основных направления, т.н. беглопоповщина и беспоповщина. Беспоповщина изначально формировалась как децентрализованное, многообразное в подходах к обрядовой практике движение, к концу XVII в. разделившееся на отдельные согласия. Идеологи каждого из них были уверены, что члены только их согласия исповедуют «истинную древнеправославную веру» [Мальцев 2006: 11].

Идеология старообрядцев-беспоповцев включает прежде всего следующие положения : «утверждение об исчезновении «истинного священства»; признание, что церковь может существовать и без священников, под руководством «престецов»; провозглашение вынужденного отказа от большинства таинств, обязательно связанных с действиями священников, кроме крещения и покаяния, которые по каноническим правилам «по нужде» могут исправлять неосвященные лица; <...> признание «никониан» еретиками первого чина, с требованием их обязательного полного перекрещивания; строгое соблюдение запрета на совместную молитву и трапезу с инославными» [id.: 27].

Прибытие русских староверов, принадлежавших к беспоповским толкам, на Мазуры, которые в то время относились к Восточной Пруссии, датируется 20-ми и 30-ми гг. XIX в. [Iwaniec 2001: 17]. Официальное разрешение на поселение они получили от прусского кайзера в 1825 году, а чуть позже в этом районе возникло 11 поселений. Центр староверчества находился тогда в деревне Войново, где в 1840 г. построили моленную, а 2 года спустя на берегу озера Дусь появился монастырь, получивший название Спасо-Троицкого [id.].

Мужской монастырь в Войнове строился и содержался на средства известного Московского федосеевского центра, Преображенского кладбища, который многие старообрядцы считали новым Иерусалимом. Е. Иванец в книге «От старообрядчества к православию. Жизненный путь Константина Голубова» пишет, что в 1838 г. царское правительство ввело на кладбище полицейский надзор, а 4 года спустя попыталось разделить всех старообрядцев по «степени вредности». Согласно данной классификации, федосеевцы считались самыми вредными. Именно этот факт стал главной причиной организации убежища за границей. Благодаря почти полной духовной и финансовой поддержке Москвы, в середине XVIII в. монастырь переживал свой расцвет [Iwaniec 2001: 18].

Старообрядческая община существует в Войнове и в настоящее время. Большая часть мазурских староверов в 70-х годах прошлого века переехала на постоянное место жительства в Западную Германию, Войновская община насчитывает около 40 членов, в основном это люди преклонного возраста [Ожеховска/Потехина 2013: 98].

Основой любого общества является институт брака и семьи. Брак входит в число семи церковных таинств, и обряд бракосочетания (венчания у православных) должен совершаться священником. Беспоповцы не имеют церковной иерархии, а без священников браки заключаться не могут, поэтому идеологи беспоповских согласий пришли к выводу, что брак без священника — это греховное сожительство. Поморцы и федосеевцы не признавали браков, и именно поэтому их стали называть безбрачниками. Для старообрядцев, не признающих церковной иерархии, эта проблема имела принципиальное, доктринальное значение и именно поэтому со стороны беспоповцев таинству покаяния уделяется такое особое внимание, а «второе крещение» стало названием для отпущения грехов [Iwaniec 2001: 24].

Проблеме брака старообрядцы посвятили Новгородский собор 1694 г. «В 54-й статье решений собора говорилось о «совершенном отвержении брачного супружества» по причине прекращения «православного священства», а 74-я статья предписывала всеобщее девство. Также отмечалось, что «наша истинная церковь женимых в соединение не приемлет» и после старообрядческого крещения необходимо «в чистоте и целомудрии пребывать»», — подчеркивает Е. А. Агеева в работе «Старообрядческий полемический сборник XIX века: к вопросу о браке у старообрядцев» [Агеева 2011: 192].

Упомянутый выше Феодосий Васильев, по имени которого получило название федосеевское согласие, пытался придать бракам,

заклѹченными супругами перед присоединением к согласию, статус законных. Хотя при его жизни старожены (т.е. лица, вступившие в брак до раскола или до перехода в «старую веру») считались состоящими в браке и могли беспрепятственно рожать детей, этих браков не удалось официально узаконить и доктринально оправдать. Критика со стороны поморцев, которые полностью отказывались признавать старые браки законными и требовали от старожен развода, оказала влияние на то, что сразу после смерти Феодосия федосеевцы решили ущемить права старожен. Если члены согласия нарушили установленный порядок, на них накладывали епитимью и они считались грешниками [Мальцев 2006: 318].

И. В. Починская в книге «Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий» подчеркивает, что у федосеевцев во второй половине XVIII в. складывается следующее требование: «тайнство брака, которые могут совершать только священники, должно быть отменено. Все должны жить безбрачно. Венчавшихся в церкви, а потом перешедших в старообрядчество, нужно разводить» [Починская 2000: 4]. Оставшиеся в фактическом браке не имели права участвовать в службах и идти к исповеди, тем самым оказывались исключенными из общины. Некоторые течения старообрядцев признавали святость браков, заключенных без священников (бессвященнословных браков).

Значительное влияние на ход полемики о бессвященнословных браках оказал москвич Василий Емельянов. Этот известный защитник брака полагал, что главным принципом силы и законности брака является присутствие свидетелей. Он считал, что единственный необходимый свидетель и совершитель таинства — Бог, а священник — это только «благое украшение, случайно устроенное» [цит. по: Мальцев 2006: 325]. Для совершения такого брака Емельянов составил чин благословения на брак, состоявший из чтения канона Всемилостивому Спасу и Богородице. При этом, он не считал бессвященнословного брака большим грехом и почитал «девство», но уже его ученики провозглашали, что в данном браке нет никакого греха. Изменения, введенные реформатором, прежде всего его устав, по которому стали заключать браки, вызвали, конечно, строгое порицание среди московских федосеевцев и филипповцев. В 1792 г. собор, состоявшийся в Лексинском обществе, осудил его действия и учение. Постановления собора вызвали сопротивление защитников браков, в том числе и многих поморских наставников [Мальцев 2006: 325-330]. Сам Василий Емельянов, чтобы доказать свою правоту, в ответе на письмо И. Ф. Долгого

(12.05.1794 г.) ссылается на постановления Шестого Вселенского собора: «неужели согласиться мне <...> с просвещёнными и святыми отцами Шестаго вселенского собора, которая всему миру гласят 72-м правилом, что еллинская и прочих вер браки есть по св. апостолу честны и законны!?» (Василий Емельянов 1794, цит. по: Мальцев 2006: 331). В том же самом письме наставник добавляет, что «Верховный апостол Павел, св. Златоуст и прочия святые отцы и церковныя учителя по своему образованию знали, что законный брак состоит из своей единственно существенной принадлежности, которая вечно и никогда отъемлены быть не могут, как сущность сушаго. А поповское венчание, будучи предмет случайный и подверженный всякой перемене, то он при нем быть и не может, поелику — предмет политической, составляющий один блеск в наших глазах... браки законныя в церкви Христовой навсегда будут без обожаемого вами поповскаго венчания» (Василий Емельянов 1794, цит. по: Мальцев 2006: 332). 25 июля 1794 г. Василий Емельянов составил «Исповедание» на случай своей смерти, в котором провозгласил ненарушимую законность бессвященнословных браков, и отказался от подписи под постановлением Выговского собора, состоявшегося на 2 года раньше [Мальцев 2006: 334].

Вследствие постоянных споров, уже в 1794 г. Выговское общество и московская Покровская община были близки к разрыву отношений. Однако этого не произошло, а резкая позиция выговских наставников стала постепенно меняться. В таких обстоятельствах, уже после смерти Василия Емельянова в 1797 г., возможность распространения бессвященнословного брака среди поморцев увидел духовный отец Московской Поморской общины Гавриил Илларионович Скачков. После избрания настоятелем Монинской молельни, Скачков начал работать над брачным уставом, который должен был помочь в установлении порядка вступления поморцев в брак. Главной проблемой, с которой ему пришлось столкнуться, была проблема степени родства, возраста и разрешения родителей вступающих в брак. Согласно его постановлениям, будущих супругов следовало первоначально крестить, потом венчать в молельне при участии наставника, а после этого обряда подписать брачный договор о взаимных обязанностях и правах, о сохранении брака и взаимопомощи [Мальцев 2006: 334-338]. Гавриилу Илларионовичу удалось получить разрешение московских гражданских властей на ведение метрических книг. Старообрядческие браки, занесённые в эти книги, признавались светскими властями законными. Вскоре такой порядок установили также и в Санкт-Петербурге. Но Синод

всё-таки выступал против подобной практики и не признавал законности данных браков. Согласно постановлениям Синода от 27.05.1829 г., «введение в раскольничьих молельнях метрических книг не только бесполезно, но и незаконно... будет только содействовать усилению заразы той и породит для церкви великий соблазн, а для отечества самое пагубное зло и вред неизбежный» [цит. по: Белякова 2014: 40].

В середине девятнадцатого века монастырь в Войнове, построенный и существовавший на деньги крупнейшего российского федосеевского центра, Преображенского кладбища в Москве, приобрел славу известного во всем мире идеологического центра. Своей славой Войновский Спасо-Троицкий монастырь был обязан Петру Ледневу (Павлу Прусскому), являвшемуся настоятелем монастыря, знаменитому идеологу федосеевцев, миссионеру и полемисту. Его прислали в Пруссию, где он находился с 1848 по 1867 г., из Москвы. Уроженец старообрядческой купеческой семьи, Петр имел возможность познакомиться как с идеями поповцев, так и с мировоззрением беспоповцев. К первым из вышеупомянутых принадлежал его дед по матери, ко вторым — его отец [Иванец 2001]. Когда ему было восемнадцать лет, он решил вести жизнь отшельника, а затем его приняли в федосеевское согласие. «Осенью 1846 года Петр уехал в Москву с надеждой на постриг в монастыре на Преображенском кладбище, а весной 1847 года познакомился с двумя монахами — братьями Фомой и Герасимом Мироновыми, проживающими в деревне Климоуцы (ныне Румыния), для которых сочинил «Щит веры», памфлет о незаконности новой духовной иерархии, возникшей в Белой Кринице (ныне Украина). Встреча с братьями Мироновыми, которые готовились к диспуту с поповцами, была первым непосредственным контактом Петра Леднева с поповским движением. В 1850 году Петр Леднев принял иночество с именем Павла и в первый раз посетил Войновский монастырь» [Jakubowski 1961: 97-98; Iwaniec 2000: 37]. Первая поездка в Войново оказалась недолгой из-за недоразумений со своим спутником, новым наставником Алексеем Михеевым Ковылиным. Но уже в 1852 г. Ковылин попросил Павла, чтобы тот отправился обратно в Войново. С тех пор монах являлся не только настоятелем Войновского монастыря, но и его полным хозяином [Iwaniec 1977: 124]. Петр Леднев увеличил земельную площадь монастыря, пополнил монастырскую библиотеку внушительным количеством книг, а также участвовал в создании школы для мальчиков при монастыре.

К вопросам, которые были наиболее важны для отца Павла, относился вопрос об отношениях между женщинами и мужчинами в старообрядческих общинах, в том числе о браках. Следует вспомнить, что с середины XVIII века в беспоповской среде велась полемика о возможности заключения брака. Павел, как ретивый последователь федосеевской веры, хотел многому научить людей, живших вне монастыря, и сильно на них влиять. В результате он ввёл очень строгие законы: запрещено было, прежде всего, курить и пить алкоголь, а супружеские отношения стали называть развратом. Присутствие женатого в молельне среди других молящихся во время обрядов считалось грехом и оценивалось как отсутствие уважения к месту богослужения и иконам. К сожалению, не всем понравились данные запреты. Многие говорили, что «мир — это не монастырь» и соблюдение безбрачия является практически невозможным, когда мужчины и женщины ежедневно встречаются, общаются друг с другом и работают [Iwaniec 2001: 22]. К 1856 году в результате наблюдений за жизнью старообрядцев в Войнове и окружающих селах Павел Прусский пришел к выводу о том, что условие федосеевских идеологов о жизни в чистоте не соблюдается, а кроме того, решил, что догма о недопустимости полового акта (также в браке) не имеет под собой никаких оснований в христианстве.

Радикальные перемены наставника в отношении браков старообрядцев, разрешение супругам участвовать в общей молитве, допущение их к исповеди вызвало острую реакцию среди его противников, в том числе и упомянутого уже выше Алексея Михеева Ковылина. Бывший наставник сразу уведомил начальство в Москве о ситуации, которая сложилась в общине, что привело к конфликту. Осенью 1858 г. Павел решил отправиться с визитом на Преображенское кладбище, чтобы наладить отношения с начальством. Во время поездки многие пытались на него воздействовать с целью перемены его взглядов, но все попытки были тщетны [ibid.: 25-26].

Полемика отца Павла привела в конце концов к разрыву с федосеевцами. Он вернулся в Москву и вместе с 15 Войновскими монахами присоединился к единоверческому течению в Русской православной церкви.

Судьба «польских» федосеевцев сложилась так, что спустя почти полвека, уже в начале XX века все общины постепенно присоединились к Поморской старообрядческой церкви, признающей т.н. бессвященнословные браки. Сведения о жизни в Войновском монастыре после ухода из него отца Павла являются отрывочными. Однако, известно, что с того времени он процветал в материальном

плане, но не имел уже прежнего духовного значения. Архимандрит Павел Прусский до конца своей жизни оставался непримиримым борцом со староверием и в Москве издал немало «антираскольничьей» полемической литературы.

Организованная Павлом Прусским в Пише (Иоганнесбурге) печать старообрядческих книг проходила под прикрытием действующей типографии Антония Алоизия Гонсеровского. Типография действовала на монастырские средства. Поначалу в Иоганнесбурге печатались книги, необходимые в домах членов общины: святы, устав, азбуки и под. Затем хозяином «Славянской типографии» типографии, а также автором многих, главным образом, полемических изданий, например, газеты «Истина» стал Константин Голубов — лучший ученик Павла Прусского [Iwaniec 2001: 25-26].

В результате наблюдений за жизнью мазурских старообрядцев настоятель Войновского монастыря собрал и издал первую часть сборника сочинений о браках, написанными разными старообрядческими авторами в ходе полемики о браках. Полное название книги: «Сочинения о браках разных ревностных мужей», далее в работе будет использоваться его краткое название: «О браках».

Вышеупомянутый сборник выходил постепенно с января по июнь 1863 г. Книгу открывает титульный лист, на котором в рамке из растительных барочных элементов помещено название. Описание Пишского сборника и его содержания можно найти в «Описании...», составленном А. С. Родосским: «Сборник напечатан на хорошей бумаге особым заграничным шрифтом, без киновари; заставки и инициалы отпечатаны чер(н)ью» (Родосский 1891-98, 347-348). Сборник состоит из вступления (*От издателей*), содержания (*Оглавление сочинений о браках*) и 11 глав, включающих сочинения разных авторов, с приложением эрраты (*Исправление важнейших погрешностей*) (там же, 33). Следует полагать, что изложенные в сборнике аргументы должны были послужить (и, возможно, послужили) оружием в борьбе игумена Павла за чистоту нравов в старообрядческих общинах.

Тираж книги составлял 5000 экземпляров. Экземпляр, используемый в данной работе, хранится в Музее земли Пишской в Пише. Полное библиографическое описание книги доступно в Интернете на сайте <http://dlibra.bg.uwm.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=1906&from=latest>.

Павел Прусский, публикуя сборник «О браках», стремился отстоять сакраментальную сущность брака. Авторы сочинений, называемые «ревностными мужами», ссылаясь на Священное Писание,

на законы, содержащиеся в Кормчей книге, а также на известные старообрядцам произведения Святых Отцов Церкви, доказывали истинность и необходимость заключения бессвященнословного брака, т.е. такого супружеского союза, который совершался без присутствия священника.

В предисловии к сборнику его издатели (отец Павел Леднев и Константин Голубов) сообщают о том, что напечатать сборник они решили по причине того, что сочинения многих известных «мужей», знающих Священное Писание и писавших о «тайне брака», «мало гдѣ преписана обрѣтаются, и могоуть погубитиса». Далее «издатели» сообщают, что из-за большого количества материалов и их «пространности» сочинений целиком они опубликовать не смогли, а избрали часть сочинений и некоторые их фрагменты. В связи с этими словами издателей следовало бы полагать, что все напечатанные в сборнике материалы набирались с рукописей, принадлежавших о. Павлу и им же редактировались.

Сборник открывается первой главой из сочинения А. С. *Книга защищения церковного целомудрия*, изданным в Москве в 1809 году, в следующей части сборника печатается сочинение этого же автора *Исход тайны брака из рая в царство земное* 1832 г. Возможно, под инициалами А. С. скрывается Андреян Сергеев (см.: Ливанов 1872, III: 115-116; Юхименко 2014: 156), ученик Василия Емельянова, зять Гавриила Илларионовича Скачкова, третьего настоятеля Московской поморской общины. Может быть, А. С. — это сам Скачков. Сведения о Андреевне Сергееве, так же, как и о Г. И. Скачкове Е. М. Юхименко почерпнула из трудов Павла Любопытного (о нем ниже), по словам которого многие рукописи Скачкова (а вероятно, и А. Сергеева) погибли в Москве в 1812 г. Вслед за Павлом Любопытным, Юхименко пишет о 12 произведениях, написанных Сергеевым в целях полемики с федосеевцами, и о том, что его творческое наследие включало около 40 сочинений (там же, 157), однако не упоминает о его участии в полемике о браках.

Павел Онуфриев Любопытный (Платон Львович Светозаров) родился в 1772г. в Юрьеве-Польском, а с 1813 г. почти 30 лет служил в Петербурге в поморской часовне на Малой Охте, где активно заключались бессвященнословные браки. Апологет брачного чина и историограф беспоповства составил «чины обручения и венчания», а также «устав брачного правоверного староверчества» (1803), в котором подробно изложил брачный чин московской Монинской моленной. Писатель и историк, старовер поморского согласия является автором разнообразных произведений. Павел Любопытный сам

составил список своих трудов, включив 97 позиций, среди которых письма, богослужебные тексты, речи, стихотворения, эпитафии и полемические произведения. Самыми известными текстами Светозарова являются «Истинного христианина чистосердечное исповедание о законном браке» (1799), «Брачное врачевство» (1800), фрагмент которой опубликован в рассматриваемом нами сборнике, «Камень брака, или Неоспоримость вечности его в Христовой Церкви» (1826), «Ответ Христовой Церкви суеверам и внешним церквам о форме бракосовершения нехиротонисанных мужей» (1827).

Кроме авторских сочинений, сборник содержит целый ряд анонимных сочинений, например, *Разговор приемлющего браки и неприемлющего о времени браков, Рассуждение о таинстве законного супружества*, а также фрагменты из 66-й главы *Большого катехизиса* Лаврентия Зизания, из Кормчей книги и др.

Поскольку тексты *Сборника сочинений о браках разных ревностных мужей* до сих пор не исследовались, на сегодняшний день неизвестно, что именно выбрал и какую часть комментариев написал сам Павел Прусский. Для точного установления авторства фрагментов необходимо было бы провести отдельное текстологическое исследование.

Книга *О браках* Павла Прусского опирается на многие авторитетные источники, которые можно разделить на общие и старообрядческие. Одним из самых признанных общих источников данного текста является Библия (Священное Писание). Известно, что «Библия была написана для избранного народа, наследником которого после пришествия в мир Господа и Спасителя стал народ Божий, то есть Церковь Христова. Библия есть книга Церкви. И поэтому понимать ее надо так, как понимает ее семья, которой она принадлежит, то есть Церковь» [Русская Православная Энциклопедия 2015]. Библия состоит из Ветхого и Нового Заветов, при чем Ветхий включает в себя 39 книг, а Новый — 27. Среди библейских книг, упоминаемых авторами сборника, — Послания апостола Павла к Ефессянам, Евреям и Колоссянам; Послание апостола Иоанна и Евангелие от Матфея. Цитаты из Библии, кроме сборника *О браках*, даются по Синодальному переводу, изданному в Брюсселе в издательстве «Жизнь с Богом» [Библия 1983].

Вторым источником, на который ссылаются авторы сборника, является Кормчая книга. Она появилась в России на рубеже XVIII–XIX вв. Существует несколько ее редакций, но первую составили святой Никодим Святогорец и иеромонах Агапий. В многочисленных примечаниях текста можно найти обсуждения трудных вопро-

сов канонического права, патрологические советы и богослужебные указания. Многие канонисты считают, что она является самым авторитетным и совершенным сводом православного церковного права [Цыпин 2015].

Следующий источник, имеющий исключительно важное значение для церковного права, — первый православный катехизис, разработанный учителем Львовской братской школы Лаврентием Зизанием. В Москву, на государев Печатный двор, он привез свой Великий Катехизис в 1627 г. Сразу после перевода Катехизиса на церковнославянский язык его напечатали в Москве. Катехизис включает в себя главные положения христианского вероучения.

Кроме вышеупомянутых источников, Павел Прусский ссылается также на произведения Святых Отцов Церкви: Иоанна Златоуста и Гавриила Филадельфийского. Иоанн Златоуст, вместе со святителями Григорием Богословом и Василием Великим, считается одним из трех Вселенских святителей. Святитель родился в Антиохии в семье чиновника около 347 года. Во время своей жизни составил целый ряд сочинений о брачной и семейной жизни. Самыми известными являются его *Беседы о браке*, в которых он подчеркивает, что брак — это великое таинство, которое следует считать не объектом торга, а союзом жизни [Григоревский 2007].

Гавриил Филадельфийский (Севир), митрополит Филадельфии Лидийской, являлся предстоятелем греческой общины в Венеции. Главным предметом трудов Гавриила стала православная литургическая традиция, которой посвящен *Синтагматсион о святых и священных Таинствах* (1600). В данном трактате митрополит выделяет 7 святых Таинств, причем каждое из них он подробно описывает и разъясняет их сущность и цель. Кроме того, его руке принадлежат также такие произведения как, например, *Изложение против невежественно говорящих и беззаконно учащих, что мы, подлинные и православные чада Восточной Церкви, являемся схизматиками в отношении святой и католической Церкви* (1591) [Православная Энциклопедия 2015].

Старообрядческий источник, на который опирается автор сборника *О браках* — это знаменитый *Маргарит* Иоанна Златоуста. Разные списки сборника слов святителя включают в себя разные его беседы. Наиболее обширные греческие списки насчитывают 80 слов, а славянские списки — обыкновенно около 20. В древнерусских рукописях *Маргарита* помещается чаще всего шесть Слов О непостижимом, против аномеев; шесть слов на иудеев; шесть Слов О серафимах; пять Слов О богатом и Лазаре; три Слова О Давиде и

Сауле; три Слова О Иове (Казенина 2002, 57-63). Проблема законности брака, заключенного без участия священника является одной из самых сомнительных в старообрядческих беспоповских соглашениях. Огромное количество аргументов, приведенных в пользу законности бессвященнословного брака, которые можно найти в Сборнике сочинений о браках разных ревностных мужей, позволяет определить систему ценностей. Чтобы начать работу над описанием системы ценностей мазурских старообрядцев на основе *Сборника сочинений о браках разных ревностных мужей*, следует первоначально определить, какую оценку браку дают авторы и издатели помещенных в нем сочинений.

В заглавии сборника содержится определение *ревностный*. Определим значение и этимологию этого слова. Согласно *Полному церковно-славянскому словарю* Г. Дьяченко, *ревностный* значит «достойный соревонования, удивления, зависти; счастливый» (Дьяченко 1900, 546). Возможно, данное слово произошло от слова *ревность*, т.е. «сильная любовь к кому и гнев или негодование от любви происходящие; жалость, деятельное сострадание; также: соревонование, старание подражать кому» [Дьяченко 1900: 546-547].

Брак, согласно дефиниции, которую можно найти в вышеупомянутом словаре, — это «тайнство, в котором по взаимному согласию жениха и невесты благословляется супружеский союз во образ духовнаго союза Христа с Церковию» [Дьяченко 1900: 58]. В сборнике *брак* определяется как законный («Вот чемъ совершается законный бракъ»), честный («Бракъ вещь есть честная») и совершенный («не от священнаго чина зависело брака совершенство»).

Согласно дефиниции *Толкового Словаря Живого Великорусского языка* В. Даля, слово *законный* происходит от слова *закон* и обозначает то же самое, что «к закону относящийся, особ. согласный с законом, с установлениями церкви и государства» [Даль 2015]. Похожую дефиницию можно найти в книге *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* И. И. Срезневского, согласно которой понятие *законный* является производным от термина *закон*, и обозначает то же самое, что «относящийся к закону, по обычаю законному» [Срезневский 1893: 920]. В *Этимологическом словаре русского языка* М. Фасмера можно найти информацию о том, что понятие *закон* существовало во многих языковых системах и обозначало «исповедь, причастие» (укр.), «обычай, закон, вера» (болг.), «закон, завет, монашеский орден» (польск.), но первоначальным его значением было «начало» (Связано с «кон», «исконі́», «начать», «начну́») (Фасмер 2015).

Слово *честный*, по дефиниции Даля, происходит от понятия *честь* и выражает то, что «в ком или чем есть честь, достоинство, благородство, доблесть и правда. Честный человек — прямой, правдивый, неуклонный по совести своей и долгу; надежный в слове, кому во всем можно доверять». Сама честь — это, по его мнению, «внутреннее нравственное достоинство человека, доблесть, честность, благородство души и чистая совесть» [Даль 2015]. Словами производными от понятия *честь* являются *благочестие* и *благочестивый*. Согласно дефиниции Толкового словаря Т. Ф. Ефремовой, *благочестие* означает «почитание Бога, соблюдение предписаний религии», а *благочестивый* — «преисполненный благочестия, почитающий Бога, соблюдающий предписания религии» [Ефремова 2015].

Согласно *Словарю церковно-славянского языка*, слово *совершенный* обозначает «освященный, посвященный на службу» [Дьяченко 1900: 628]. Ефремова в своем *Толковом словаре* выделяет уже несколько значений: «отличающийся совершенством; безукоризненный, превосходный», «полный, абсолютный», «настоящий, подлинный, истинный», а также «выражающий ограниченность действия во времени: законченность, результативность, начало и т.п.» [Ефремова 2015]. Даль добавляет, что само *совершенство* связано неразрывной связью с браком и обозначает то же самое, что «совершеннолетие, совершение брака, обручение или браковенчание; прямодушие, честность» [Даль 1900: 628].

Согласно сборнику, главными бытовыми ценностями являются рождение и воспитание детей, союз в любви и дружбе, взаимопомощь и возможность убежать греха любодеяния. Рождение детей является и главной сакральной ценностью брака. В различных фрагментах сборника повторяется цитата из книги Бытия: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» [Быт. 1: 27-28].

Склонность мужчины и женщины друг к другу и желание оставить после себя наследника — важные аргументы в пользу брака. Брак является основой семьи, и поэтому он тесно связан с рождением и воспитанием детей. Говорится также, что ребенок — плод любви. Две разные личности, жених и невеста, соединяются в браке и тем самым создают единую, совершенную личность. Рождение ребенка считается не только даром Божиим, но также способом продолжения рода: «во умножение рода человеческого и в воспитание».

Добровольность, свободное волеизъявление жениха и невесты — это также очень важное условие заключения брака. Воля каждого из них должна быть направлена на заключение брака. Свободное вступление в брак свидетельствовало о его честности и законности.

Следующим основополагающим фактором является взаимная помощь супругов: в тексте говорится о том, что «жена — это помощница». Бескорыстная помощь, поддержка друг друга, дружба, согласно тексту, необходимы, чтобы брак стал совершенным.

Сакральные ценности связаны с Десятью Заповедями, исполнением воли Божией, а также избеганием блуда. Считается, что в Десяти Заповедях заключается два вида любви: любовь к Богу и любовь к ближнему. Брак является таинством, совершаемым по взаимному согласию жениха и невесты, по благословению Божию — наподобие союза Христа с Церковью для рождения и воспитания детей и приумножения праведников, достойных Царствия Небесного: «Конец есть сему браку, чтобы человеческий родь умножался: и число бы назмаменованных и избранных въ царство небесное исполнилося». Кроме того, в тексте ставится вопрос о том, «чем же будет церковь наполняться». Подчеркивается, что брак является неразрывным таинством: супруги «пребыть не разлучны, до самага прекращения своей жизни».

Очень ярким примером выражения сакральных ценностей является указание на цель брака: избегание греха прелюбодеяния и невоздержания. Согласно 7-ой Заповеди, брак является изначальным установлением Творца Вселенной. Он учредил брачный союз с целью сохранения чистоты и счастья людей, возвышения физических, моральных и умственных силы данного народа. Запрещая прелюбодеяние, Бог надеялся на то, что человек не будет искать ничего иного, кроме полноты любви, защищенной супружеством. Плотской похоти посвящен отдельный раздел *Сборника*, в котором описывается она как незаконная страсть. Однако, подчеркивается, что она сама по себе — не грех, грех — невоздержанность и незнание меры, которые ведут именно к упомянутому уже выше прелюбодеянию.

Сохранение и объединение в сборник фрагментов данных сочинений свидетельствует о важности для старообрядцев конкретных ценностей. Анализируя данный текст, можно прийти к выводу, что система ценностей старообрядцев имеет синкретический характер, поскольку бытовые и сакральные ценности взаимообусловлены.

В *Сборнике* постоянно подчеркивается, что главным принципом силы и законности брака не является присутствие иерея (священника). Авторы текстов утверждают, что ни в Священном Писа-

нии, ни в трудах Святых Отцов Церкви не говорится о совершении брака иереем: брак совершается перед иереем, поскольку брак — это божие таинство и не зависит от священника («то есть, не то что онъ здесь, но то что предъ нимъ»); «не от священного чина зависело брака совершенство»). Единственным необходимым свидетелем и его со-вершителем является именно Бог: «действенникъ брака [...] самъ господь богъ и [...] сами брачующиеся».

Идеальным примером Божиего благословения является, согласно *Сборнику*, брачный союз Адама и Евы в рае: «ихъ сочетание по божию благословию. Адамъ и Ева славою и честию прославлены, достоинствомъ царскимъ украшены[...] из рая взошедши въ царство вещественное». Данный пример исключительно ценен, потому что брак Адама и Евы считается браком, совершенным в раю одним только Богом, без присутствия свидетелей.

Фундаментальный принцип вступления в брак — честное желание жениха и невесты быть вместе. Павел Прусский, чтобы показать, насколько для совершения брака важна склонность мужчины и женщины друг к другу, ссылается на *Великий Катехизис* и книгу Гавриила Филадельфийского: «Вещество сожителства и брака, есть мужа и жены ко друг другу изволение [...] что когда есть женихъ и невеста, и взаимное в нихъ согласие къ составлению супружества, то из того всегда и во всехъ брак производится».

Согласно федосеевской доктрине, старообрядцам предписывалось сохранять девственность, но оказалось, что это убеждение не имеет достаточных оснований в канонических источниках. Согласно доктрине Святых Отцов Церкви существуют три условия вхождения в Царство Небесное. Первым является девственность, однако доступ в Царство Божие имеют также супруги и двубрачники: «Не можеша ли рече девством внити, внити браком, не можеша ли еди-нобрачиемъ, поне второбрачиемъ». На основе данного фрагмента можно сделать вывод, что иерархия чистоты у старообрядцев существует, но девственники и супруги равно достойны Царства Небесного, а вступление в брак не является препятствием для того, чтобы жить без греха, и спасти душу после смерти.

Главным аргументом в пользу бессвященнословного брака оказывается и то, что он является таинством. Жених и невеста сходятся и творят два единого по образу Божию, чтобы жить в чистоте, «убежать блуда» и, вследствие того, увеличить число праведников. В тексте очень часто появляется антитеза чистоты и скверны: «чистен брак и ложе не скверно». Неоднократно упоминается, что брак чистен и честен, и именно эта чистота связана с благочестием.

ЛИТЕРАТУРА

- Агеева, Е. А. (2011), *Старообрядческий полемический сборник XIX века: к вопросу о браке у старообрядцев*, URL: http://www.sedmitza.ru/data/2011/12/12/1237232694/08_ageeva.pdf [Режим доступа: 13.05.2015]
- Белякова, Н. (2014), *О попытке создания организационной структуры у старообрядцев-беспоповцев*, Рига.
- Григорьевский, М. (2007), *Учение Святителя Иоанна Златоуста о браке*, Москва.
- Даль, В. И. (2015), *Толковый словарь живого великорусского языка*. URL: <http://slovardalja.net/> [Дата доступа: 16.06.2015]
- Дьяченко, Г. (1900), *Полный церковно-славянский словарь*, Москва.
- Ефремова, Т. Ф. (2000), *Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный*, Москва. Доступно в Интернете по адресу: <http://www.efremova.info/> [Режим доступа: 05.04.2015].
- Казенина, Е. Т. (2002), *Маргарит и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI в.*, [в:] Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 4, Москва, 57-66. URL: http://drevnyaya.ru/vyp/stat/s4_10_6.pdf [Режим доступа: 12.06.2015].
- Ливанов, Ф. В. (1872), *Раскольники и острожники. Очерки и рассказы*. Том III, Санкт-Петербург.
- Мальцев, А. И. (2006), *Старообрядческие беспоповские соглашения в XVIII–начале XIX века*, Новосибирск.
- Потехина, Е., Ожеховска И. (2013), *Староверы на Мазурах*, [w:] Минеи: образец гимнографической литературы и средство формирования мировоззрения православных под редакцией Е. А. Потехиной и А. Г. Кравецкого. Olsztyn 2013, 91-109.
- Починская, И. В. (2000), *Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий*, Екатеринбург.
- Родосский, А. С. (1891-98), *Описание старопечатных и церковнославянских книг, хранящихся в Библиотеке С.-Петербургской духовной академии*. 2 вып., Санкт-Петербург.
- Русская Православная Энциклопедия* (2015), URL: <http://www.pravenc.ru/> [Режим доступа: 15.05.2015].
- Скляревская, Г. Н. (1993), *Метафора в системе языка*, Санкт-Петербург.
- Тихомирова, Е. А. (1998), *Метафора в политическом дискурсе*, Минск. URL: <http://www.bsu.by/Cache/pdf/217063.pdf> [Режим доступа: 10.06.2015].
- Фасмер, М. (2015), *Этимологический словарь русского языка*, URL: <http://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=contents&book=vasmer> [Дата доступа: 15.06.2015]
- Цыпин, В. А. (2015), *Церковное Право*. Доступно в Интернете по адресу: http://pstgu.ru/download/1152720911.pravo_tzyurin.pdf [Режим доступа: 15.05.2015]
- Юхименко, Е. М. (2014), *Книжные труды московских поморцев конца XVIII – первой трети XIX в.*, [в:] Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени. К юбилею члена-корреспондента РАН Е.К. Ромодановской, Новосибирск, 155-163.
- Iwaniec, E. (1977), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa.
- Iwaniec, E. (2001), *Droga Konstancyzna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia*, Białystok.
- Paert, I. (2003), *Old Believers, Religious Dissent and Gender in Russia, 1760-1850*, Manchester.

**Anthology “About Marriages” printed in Johannesburg (Pish):
The preliminary study**

Referring to the problem of concluding a marriage without the presence of an ecclesiastic, which troubled the community of Old Believers — Bespopovtsy for almost 200 years, the author tries to conduct a preliminary description of the content within the collection of polemic pieces “On marriages” published in the middle of the sixties of the 19th century in Johannesburg (Polish: Pisz) by father Pavel (Pruski) and his disciple Konstantin Golubov. Historical polemic Old Believers` texts were not researched in terms of values declared in them. Today, when traditional family values are being questioned, it would not be insignificant to learn what arguments were used by father Pavel who managed to convince the Mazurian Fedoseevtsy to accept the institution of marriage.

Keywords: monastery in Wojnowo, Paul of Prussia, Old Believer marriage polemic, family values

Личности:
биографии, воспоминания

ШАНДОР ФЕЛДВАРИ
Дебреценский университет
(Венгрия)

Воспоминания об Эстер Ойтози



Esther Ojtozi (1935-2006) — Эстер Ойтози (1935-2006)

Скоро минет десять лет со дня смерти Эстер Ойтози, выдающейся исследовательницы богослужебных книг кирилловского шрифта. Ее знали многие, она пользовалась уважением как в узком кругу специалистов, в так и среди любителей культуры. Коллеги высоко оценивали работы Эстер. Она бывала во Львове, сотрудничала с акад. Я. Д. Исаевичем, известный украинский ученый не раз цитировал ее труды¹. Знал и ценил ее также Евгений Львович Немиров-

¹ См. Исаевич, Я. (2002), *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*, Львів, 355-378: «З історії книгарства і книгозбірень», стр. 142, 143, 359: «Склад збірки реконструйованих Е. Ойтозі на підставі вивчення колекцій, у яких опинилися її книги, розпоршені після націоналізації монастирської бібліотеки 1950 р. Див.: Ojtozi, E. A Máriarócsi Baziliták cirillbetűs könyvei, Debrecen 1982, 113-116 old.» (с отпечатками по венгерському правописанию, мы здесь передаем правильные формы). См. также электронный ресурс, портал <http://izbornyk.org.ua/isaevych/is31.htm> [Режим доступа: 13.10.2015].

ский². С обоими знаменитыми книговедами Эстер Ойтози состояла в переписке³. Майя Пешкова на своем блоге в «Живом журнале» заметила, что «не так уж много людей занимается историей славянского книгопечатания, особенно за пределами нашей страны [т.е. вне России — Ш. Ф.]. Некоторых я знаю лично — Петра Атанасова из Болгарии, Лазара Чурчича из Югославии, Джона Симона Габриэля Симмонса из Великобритании, Людовика Демени из Румынии, *Эстер Ойтози из Венгрии* [курсив мой — Ш. Ф.], Франтишку Соколову из Чехословакии... Мы регулярно переписываемся, сообщаем друг другу новости»⁴.

В отличие от других ученых, Эстер Ойтози не была ни заведующим кафедрой, ни профессором, ни даже преподавателем — она всю свою жизнь проработала в библиотеке, занимаясь каталогизацией книг, индексируя документы в соответствии с общепринятыми стандартами и правилами универсальной десятичной классификации. Только в свободное от основной работы время она занялась любимым делом, научной работой. После выхода на пенсию у нее, казалось, наконец-то появилось время, чтобы целиком посвятить себя исследовательской работе: ее по-прежнему можно было ежедневно встретить в зале редких книг, — там, где она провела несколько десятилетий как штатный сотрудник библиотеки. Однако появилось очередное препятствие, страшная болезнь, которую Эстер не удалось победить. До последнего вздоха она продолжала сопротивляться, открыла для себя новое поле деятельности, перейдя от кирилловских книг к изучению владельцев и происхождения старопечатных книг латинского шрифта: французских, немецких, латинских редких изданий. Вопреки суровым условиям, в которых ей

² Немировский, Е. Л. (2006), Международное сотрудничество России в области общей теории книговедения и истории книги, [в:] Научная книга, № 1, 162-164. Ссылки на работы Ойтози на стр. 164. Электронный ресурс, URL: <http://library.ua/m/articles/view/международное-сотрудничество-россии-в-области-общей-теории-книговедения-и-истории-книги> [Режим доступа: 13.10.2015].

³ Э. Ойтози часто вспоминала при мне об акад. Исаевиче и всегда говорила мне о нем с уважением — Ш. Ф.

⁴ Запись была сделана на сайте «Музеи замка Фриденштайн в Гота, Германия. Четверг, 29 Января 2015 г.». См. по адресу: <http://www.liveinternet.ru/journalshowcomments.php?jpostid=351498926&journalid=4279536&go=next&categ=1#> [доступ 13.10.2015] в связи с изданием каталога славянских книг библиотеки города Готы, опубликованного Гельмутом Клаусом. — Та же самая статья в контексте «История России» под заглавием «Путешествие к истокам русского книгопечатания». См. по адресу: <http://www.istmira.com/istros/puteshestvie-k-istokam-russkogo-knigopечатaniya/page/129/> [доступ 13.10.2015].

пришлось работать, она стала известным специалистом в области реконструкции состава разоренных церковных книгохранилищ, она составляла описи старопечатных богослужебных книг, определяла редкие и дефектные экземпляры, поддерживала международные связи в целях составления «Сводного каталога» (Немировский), а также каталога книг, напечатанных на территории Украины и на восточных землях Речи Посполитой Польши (Исаевич). Хотя Эстер Ойтози не пришлось воспитывать новых поколений исследователей, ее имя и репутация глубокого ученого были известно повсеместно. Где бы я ни был, на каких бы конференциях ни выступал — по всему миру коллеги спрашивали меня, как поживает Эстер.

Она родилась в Будапеште 31 июля 1935 г. в семье юрисконсульта и учительницы средней школы. Обоим родителям пришлось уйти на пенсию еще до рождения дочери: как классово чуждым элементам им было крайне трудно устроиться на работу. «Буржуазное» происхождение позже оказало влияние и на судьбу их дочери Эстер. В 1958 г. Эстер Ойтози получила диплом по археологии (со специализацией по доисторическим эпохам), окончив Университет им. Этвеша Лоранда в Будапеште. Хотя Эстер стремилась работать в области археологии, получить работу по специальности ей не удалось. Тем не менее ее работы по вопросам предистории венгров, опубликованные в соавторстве⁵, получили положительные отзывы и даже спустя полтора десятилетия после выхода в свет оставались настольными книгами для коллег. Заслуживает внимания тот факт, что такие известные в то время археологи, как, например, немецкий ученый Генинг, считали молодую специалистку равноценным партнером и соавтором⁶. «Публикация И. Эрдели, Е. Ойтози и В. Ф. Генингом материалов Неволинского могильника даёт новый важный материал для дискуссии по раннесредневековой археологии Прикарпатья», — констатировал в семидесятые годы в пространной рецензии К. Амброз⁷. Ее тогдашние работы по погребальным обычаям удмуртов до сих пор получают оценивающие ссылки⁸. Тем не менее та-

⁵ Эрдели, И./ Ойтози, Э. К. (1963), *Неволинский могильник ломоватовской культуры*, [in:] *Congressus internationalis fenno-ugristarum, Budapestini habitus*, 20-24.IX.1960, Budapest, 1963, 428-431.

⁶ Erdelyi, I./ Ojtozi, E./ Gening, W. (1969), *Das Gräberfeld von Nevolino*, Budapest: Akadémiai Kiadó, (Archaeologia Hungarica, XLVI).

⁷ Амброз, К. (1973), Рец. на: Erdélyi, Ojtozi, Gening, *Das Gräberfeld von Nevolino*, Budapest, 1969, [в:] *Советская археология*, № 2, 88-98.

⁸ См.: «Первыми на находки крестов-подвесок обратили внимание венгерские ученые И. Эрдели и Е. Ойтози, хотя и отмечали при этом, что “[...] кресты Неволин-

лантливый молодой ученый не получил подходящего места работы ни в академическом институте, ни в вузе, не приняли ее и в аспирантуру. То, что все двери оказались для Ойтози закрыты, можно объяснить тогдашними условиями жизни, которые представляли собой странную смесь феодальных венгерских традиций и принципов социализма — чужой, если он не брат и не друг, будь хоть семи пядей во лбу, оставался никому не нужным. Эстер отказывали в поддержке даже некоторые ее соавторы, научные сотрудники академических институтов. Она была вынуждена работать в конторах, в различных отделах административных учреждений и провинциальных городских управлений⁹. Внучка раввина из г. Клюй¹⁰ (венг. Kolozsvár, рум. Cluj-Napoca, нем. Klausenburg), «культурной столицы» трансильванских венгров в Румынии, также бывшего центра культуры идиш, выросшая в христианской семье, одаренный молодой специалист, Ойтози оставалась провинциальной золушкой в глазах потомков дворян и родственников номенклатурных кадров партии. Действительно, членом партии она никогда не была.

После трех лет скитаний по канцелярским учреждениям Эстер Ойтози удалось получить работу во второй национальной библиотеке Венгрии, в библиотеке Университета г. Дебрецен¹¹. 1 сентября 1961 г. она приступила к исполнению обязанностей библиотекаря, и это день оказался поворотным в ее жизни. Сидя за стеной из крупных зеленых томов универсального десятичного каталога, она классифицировала и каталогизировала книги. В политической характеристике, подшитой к ее личному делу, подчеркивалось, что она вла-

ского могильника не могут иметь христианского смысла (для захоронений)» Шутова, Н(адежда) И. (2015), *О начальных этапах проникновения христианских идей в Камско-Вятский регион*, [в:] Страна Вятская. Электронный документ. URL: http://www.vstrana.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=554 [Режим доступа: 13.10.2015]. См. также: *Материалы по погребальному обряду удмуртов*. Отв. ред. Иванова М. Г., Шутова Н. И., Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1991.

⁹ Эти сведения были переданы мне лично Э. Ойтози в то время, когда она делилась своим жизненным опытом и переживаниями со мной, своим учеником и последователем, а позже и соавтором. Эстер великодушно помогла мне, своему молодому коллеге издать первую книгу — Ш. Ф.

¹⁰ По устному сообщению археолога, доктора исторических наук И. Эрдели, соавтора и коллеги молодой Э. Ойтози.

¹¹ В Венгрии существуют две библиотеки, имеющие ранг «национальной»: первая — это Венгерская Национальная библиотека им. Франца Сеченьи в Будапеште, а вторая — в восточной части страны, во втором по величине городе Венгрии, в Дебрецене. Обе библиотеки равнозначны и пользуются равными правами, выходящими за рамки получения депозитных экземпляров.

деет русским и польским языками, а читает на французском, немецком, латинском, церковнославянском языках¹². В следующей характеристике, за февраль 1977 г., подписанной секретарями партии и профсоюза, уже отмечалось, что, кроме вышеупомянутых языков, Ойтози читает еще и на украинском, сербском, болгарском и чешском языках. До 1977 г. ее главной обязанностью была классификация книг по УДК, но с 1967 г. она числилась также специальным референтом по археологии и славянской филологии¹³. А в самой подробной характеристике за 1982 г. упоминаются доклады на международных конгрессах: в Советском Союзе (дважды), в Польше и в Финляндии. Там же отмечается, что Ойтози является членом международного комитета составителей сводного каталога старопечатных книг кирилловского шрифта в Москве¹⁴. Таким образом, ее научные заслуги были признаны, но ни на преподавательскую работу, ни на научную ее по-прежнему никто не приглашал и ставки научного сотрудника не давал. За тридцать лет, до самого ухода на пенсию, это положение не изменилось.

Работая штатным сотрудником отдела каталогов, Эстер Ойтози поступила в Дебреценский университет и в 1964 г. получила свой третий диплом — по русской филологии. Потом в 1980 г. с отличием («*summa cum laude*») защитила докторскую диссертацию¹⁵ на тему «Книги кирилловского шрифта Мариаповчанских базилиан: попытка реконструкции части монастырской библиотеки»¹⁶. Переработанная и дополненная диссертация была опубликована в виде монографии¹⁷, но еще до защиты диссертации отдельно

¹² Источник: картотека, личное дело Э. Ойтози, запись за 17 октября 1977 г. — За открытие официальных кадровых документов я искренне благодарю д-р. Эникё Юха (Juha Enikő), которая работает теперь заведующей тем же отделом в Библиотеке Университета г. Дебрецен, где работала Э. Ойтози.

¹³ Там же; личное дело Э. Ойтози, запись за 1977 г.

¹⁴ См. также характеристику № 3521/1 за 1982 г.

¹⁵ Это была так называемая «университетская докторантура», или же «малая докторантура», первая ученая степень в Венгрии, которая присваивалась перед защитой кандидатской диссертации. За степенью кандидата наук следовала «академическая» докторантура, т.е. степень доктора наук. Эта система была изменена в 1998/99 после введения единой степени PhD.

¹⁶ Ojtozi, Eszter: *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei: Kísérlet a monostori könyvtár töredékének rekonstrukciójára*. Doktori értekezés. [докторская диссертация] Kézirat [на правах рукописи], Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1980, 250 p.

¹⁷ Ojtozi, Eszter, *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei — Книги кирилловской печати мариановчанских базилиан*, Debrecen: KLTE Kvt. [изд. Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута] 1982. 137 с., [43] к.

был выпущен список книг из монастырской библиотеки в Марияповч с аннотациями в двух частях¹⁸. Кроме того, Эстер Ойтози опубликовала описания экземпляра виленского издания Нового завета и Псалмов из Университетской библиотеки в Дебрецене¹⁹ и двух экземпляров Острожской библии, хранящихся в Грекатолической духовной академии в Ньиредьхазе (Восточная Венгрия). Был исследован и третий, из Национальной библиотеки им. Сеченьи в Будапеште²⁰. Это означает, что ко времени выхода в свет диссертации Ойтози было прекрасно известно содержание и других фондов, описанных ею в последствии в очередных монографиях. Для того чтобы понять, какое значение для науки имеют труды Эстер Ойтози, необходимо совершить экскурс в историю.

В 50-ые годы XX в. в Венгрии, как и в других социалистических странах, произошла ликвидация монастырей, принадлежащих католической церкви, в том числе греко-католических монастырей василиан. После закрытия монастырей одна часть братьев продолжала служение в качестве светских духовных (священников), перейдя в ряды белого духовенства. Другая часть монахов подверглась преследованиям, им было запрещено вести какую-либо деятельность, связанную с церковью, и эти братья действовали в подпольных монастырях, где принимали послушников, которые обучались и рукополагались тайно. После советского вторжения в Венгрию венгерские греко-католики понимали, что им была уготована судьба их собратьев в Закарпатье, в Украине и Словакии, а значит — преследования, убийства и депортации. К концу 1940-х годов, в усло-

¹⁸ Ojtozi, Eszter, *Kirchenslavische Bücher aus der Klosterbibliothek zu Máriapócs, Debrecen*, ч. 1, 1977, ч. 2, 1979. Отгиски из журнала «Кönyv és Könyvtár» (Книга и библиотека) вышедшие отдельным изданием под номером ISBN 963-471-104-9 — не путать с книжкой на ту же тему, изданной два года спустя с дополнениями и уточнениями.

¹⁹ Ojtozi, Eszter, *A vilnai Új Testamentum és zsolttárok egy példánya a Debreceni Egyetemi Könyvtárban* [Экземпляр виленского Нового завета и Псалмов в Университетской библ-ке г. Дебрецен] / Ojtozi Eszter. Debrecen: Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára [Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута] 1975. (A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának közleményei [Записки Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута г. Дебрецен], 94.)

²⁰ Ojtozi, Eszter, *Az Osztrogi biblia két példánya a Nyíregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtárában* / Два экземпляра Острожской библии в библиотеке Грекатолической духовной академии (г. Ньиредьхазе) / *Zwei Exemplare der Ostroger Bibel*, Debrecen, Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára [Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута] 1982. (A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának közleményei [Записки Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута г. Дебрецен], ISSN 0415-1305; том 129)

виях активизации антиклерикальной политики государства, было бы логично ожидать и ликвидации венгерской греко-католической церкви. А все-таки этого не произошло. Наверное, потому, что в Венгрии не существовало единой православной церкви, которая могла бы объединить венгерских греко-католиков. Болгары, венгры, сербы и венгрифицированные к тому времени потомки греков были прихожанами разных православных церквей, каждая из которых считала себя независимой, и о каких-либо более близких контактах между ними не могло быть и речи, несмотря на то что количество всех православных вместе взятых было не сравнимо с числом грекокатоликов²¹. Белое греко-католическое духовенство продолжало существовать в узких рамках режима, а монашество оказалось под запретом. Однако, несмотря на все трудности, епископ Миклош (Николай) Дудаш по-прежнему распорядился зданием, в котором он выделил место семинаристам²². Таким образом, часть книг можно было сохранить — эти книги составили фонд библиотеки Греко-католической духовной академии, описанный позже в монографии Ойтози. Другие монастырские книги перевозились в фонды государственных библиотек — преимущественно в Венгерскую Национальную библиотеку им. Франца Сеченьи в Будапеште, а также в Библиотеку Университета им. Лайоша Кошута в Дебрецене. В истории церкви эта эпоха определяется термином «рассеяние»: монахи не могли жить уже вместе, ни в монастырях, ни вне их стен. И все же те, кому пришлось жить во времена рассеяния, еще помнили о прежнем состоянии Марияповчанского монастыря²³, тем более что

²¹ К сожалению, мало работ было до сих пор выпущено на иностранных языках о (новой) истории венгерского православия. На венгерском языке современное состояние исследований хорошо представляет сб. статей под ред. Т. Дончев и Л. Сёке: Doncsev, Toso/ Szöke, Lajos (ред.): *A keleti kereszténység Magyarországon* [Восточное христианство в Венгрии], Budapest: Lucidus, 2007, ISBN 978-963-9465-40-4.

²² Török, István Izsák (сост.): «Egyházamért kész vagyok meghalni»: P. Dr. Dudás Miklós szerzetes-püspök emlékére, [«Я готов погибнуть за свою церковь»: Памяти епископа-монаха отца д-ра Миклоша Дудаша.] б. м. [Máriapócs], Nagy Szt. Bazil Rend [Чин Св. Василия], 2005. (Baziliták [Базилиане], ISSN 1788-0149; том 1)

²³ О судьбе базилиан в Венгрии в 20 в. см.: Török István Izsák, Máriapócs és a baziliták a 20. században [Марияповч Базилиане в 20-м веке], [in:] «Téged jöttünk köszönteni»: Máriapócs, 2005, november 21-22. : a máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga [«Мы пришли Тебя приветствовать»: Марияповч, 21-22 ноября 2005 : материалы конференции, посвященной столетию со дня третьего слезотечения Иконы мариуповчанской Богоматери], под. ред. Ivancsó, István, Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola [Духовная акад. им. Св. Афанасия], 2005.

часть архивных материалов сохранилась. Это позволило произвести реконструкцию библиотечных книгохранилищ, описать, как и где хранились книги в монастыре и сколько их было приблизительно. Рисунок книжных полок и «клиросов» приводится в книге Ойтози.

Село Марияповч (венг. Mágiarócs) расположено в восточной части Венгрии и в течение трех столетий служило духовным центром католиков византийского обряда, то есть униатов. Икона мариуповчанской Богородицы слезоточила три раза: 4 ноября 1696 г., 1 августа 1715 г. и 3 декабря 1905 г.²⁴ Василиане занимались паломниками: в первую очередь, совершали богослужения, принимали исповеди, окормляли паству. Так как количество паломников временами значительно возрастало, храмовые праздники стали грандиозными событиями, впитали в себя ряд фольклорных традиций. Известная поговорка передает живую атмосферу места: «Которая не выйдет замуж при паломничестве в Марияповч, навсегда останется девицей»²⁵. Разумеется, книги попадали в монастырь как в целях богослужения, так и для духовной пищи монахов. Эстер Ойтози не только доказала, что книги действительно читались, как во время литургии, так и после службы — а просматривала она и паралитургическую религиозную литературу: повести о чудесах, руководства для верующих и т.п., и духовные, и научные произведения. Ей удалось отобразить реальную картину жизни монахов и роли книг в их жизни. А куда исчезли сами книги? Слава Богу, не все были уничтожены. Процесс секуляризации общественной жизни был связан с конфискацией церковных библиотек в собственность государства. Ойтози заметила, что в некоторых старопечатных кирилловских книгах в Национальной библиотеке Университета в Дебрецене имеется специальный штамп, который свидетельствует о принадлежности данной книги «библиотеке монастыря мариуповчанских васили-

²⁴ Об исторических и фольклорных аспектах трех случаев слезотечения Иконы мариуповчанской Богородицы см. мою статью и библиографию к ней: Földvári, Sándor, “*Dicsőségbe öltözött*” — *A görög katolikus identifikáció tükröződése a máriapócsi (nemzeti) kegyhely irodalmi ábrázolásában*. [«Овеянная славой» — Отражение греко-католической идентификации в литературных изображениях мариуповчанской святыни», [in:] *Lét- és önértelmezés a Biblia tükrében*. [Интерпретация бытия и сознания в свете Библии, сб. ст.], Budapest: ELTE BTK Régi Magyar Irodalom Tanszék [Каф. древней венгерской лит-ры Унив-та им. Этвеша Лоранда], 2012, 31-42. ISBN 978-963-284-292-9 (Arianna könyvek, том 5). Электронный ресурс: <http://real.mtak.hu/23724/> [Режим доступа: 13.10.2015].

²⁵ Удвари, Иштван, *Марияповч — дакедишні вирски и културни центер Русинох* [in:] Народни Календар на 1990, ред. Люб. Медеши, Нови Сад, 1989, 222-235.

ан». Выяснилось, что книги с таким штампом имеются и в фондах Национальной библиотеки им. Сеченьи в Будапеште. Ойтози получила стипендию для работы в столице с этими старопечатными документами, изучила все книги и полностью их описала. Больше того, несмотря на атеистическую ориентацию социалистического режима, значительную долю этих книг ей удалось перевезти в Дебрецен, благодаря тому что вторая национальная библиотека имела право на хранение тех книг, которые составляли фонды Затисского края Венгрии. Так бывшие марияповчанские книги оказались вблизи своего дома.

Следующим шагом были розыски отдельных экземпляров книг из Марияповч. Ойтози обратила внимание на то, что старопечатные книги кирилловского шрифта имелись и в библиотеке Грекокатолической духовной академии в г. Ньиредьхаза (венг. Nyíregyháza). Ректор Дебреценского Университета Имре Конья и грекокатолический епископ Имре Тимко подписали контракт, в силу которого Э. Ойтози не только получила разрешение и практическую возможность провести описание книг, а также договорилась о том, что те старопечатные книги, которые «вразброс» хранились в домах приходских грекокатолических священников, должны быть ей показаны, а затем перенесены в библиотеку духовной академии в г. Ньиредьхаза. Новизна и актуальность этих исследований заключалась также в том, что в этой библиотеке имелись и румынские богослужебные книги, в большинстве напечатанные в г. Блаж (рум. Blaj), в Трансильвании, сегодняшней Румынии²⁶.

Очередной задачей стало издание каталога старопечатных книг кирилловского шрифта, хранящихся в самой университетской библиотеке г. Дебрецен. Ойтози написала монографию на ту же тему, но с гораздо более широким профилем: она включила в каталог все славянские книги (не только кирилловские), а также книги, изданные на неславянских языках, но имеющие отношение к культуре славянских народов²⁷. После составления описи румынских изданий

²⁶ Ojtozi, Eszter, *A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának szláv és román cirillbetűs könyvei = Славянские и румынские книги кирилловской печати библиотеке Грекокатолической духовной академии*, Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára Könyvtára [Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута], 1985. ISBN 963-471-363-7 — (Régi tiszántúli könyvtárak [Старые библиотеки затисского края], ISSN 0231-181X; том 4.) — Все ее работы вышли с заглавиями на двух языках и, конечно же, содержат резюме на русском языке.

²⁷ Ojtozi, Eszter, *Slawische und Slawen betreffende alte Drucke der Universitätsbibliothek zu Debrecen = A debreceni egyetemi könyvtár szláv nyelvű és szláv*

из духовной академии в г. Ньиредьхаза Ойтози выпустила — уже отдельным томом — также каталог румынских старопечатных кирилловских книг из библиотеки Университета в Дебрецене²⁸.

В чем заключается значение этих работ с точки зрения истории культуры?²⁹ Разумеется, книги кирилловского шрифта не случайно попали в венгерские земли, где в течениях столетий проживали разные славянские народы, последователи византийского обряда. После заключения унии с Римом, как и римско-католические епископы, так и светская власть старалась обеспечить бывшим православному возможность обучения, предоставляя для этого богослужебные книги. Это было тем более важно потому, что униаты представляли слабо развитый в культурном отношении слой населения Венгерского королевства. В северо-восточной части бывшего Венгерского королевства проживали русины. Их происхождение является предметом научных дискуссий, поэтому мы оставим в стороне этот сложный вопрос³⁰. Культурная и общественная элита у карпато-русинов появилась лишь в середине XVIII века, не только благодаря церковной унии, а тем более созданию самостоятельного греко-католического епископства на полтора столетия позже³¹. В XVI-XVII вв. бывшая территория Венгерского королевства оказалось разделенным на три части: земли в центре и на юге были завоеваны турками и стали провинцией Оттоманской империи; Трансильванское княжество на востоке было вассалом турецкого султана; лишь

vonatkozású régi nyomtatványai, т. 1-2, Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára Könyvtára [Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута], 1987-1989.

²⁸ Ojtozi, Eszter, *Rumanica a Debreceni Egyetemi Könyvtár állományából = Livres roumains anciens et rares à la Bibliothèque universitaire de Debrecen*, Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára Könyvtára [Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута], 1985 [!1986]. (A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának közleményei [Записки Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута г. Дебрецен], ISSN 0415-1305; том 140).

²⁹ Ойтози, Эстр: Итоги и задачи исследования старопечатных славянских книг в северо-восточной части Венгрии, [in:] *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae, Dissertationes Slavicae, Sectio Linguistica*, 16, 1984, 221-226. Ойтози, Эстр: *Фонды книг кирилловской печати XV-XVIII вв. нескольких библиотек Венгерской Народной Республики*, [in:] Федоровские чтения 1980. Москва, 1984, 123-125.

³⁰ Magocsi, Paul Robert, *An Historiographical Guide To Subcarpathian Rus'*, [in:] *Austrian History Yearbook*, Vol. IX-X, 1973-74, [201]-265; Отдельным изданием: Cambridge (Massachusetts, USA), 1974. (Harvard Ukrainian Research Institute, Harvard Univ., Offprint Series No. 1.); Его же: *The Language Question Among The Subcarpathian Rusyns*, Fairview (New Jersey: USA): Carpatho-Rusyn Research Center, 1979, 38 pp.

³¹ Pekar, Athanasius, *De erectione canonica Eparchiae Mukačoviensis (an. 1771)*, Roma 1956.

узкая полоса в западной и северной части продолжала свое существование под названием «Венгерского королевства». Монахи же оказались на территории, где правили Габсбурги, властвовавшие над своими австрийскими «наследными провинциями» истерзанной Венгрии³². Закарпатская территория представляла восточную оконечность австро-венгерского королевства, частью вотчины принцев Ракоци, семья которых дала нескольких князей на престоле Трансильвании, представителей кальвинистской реформации, противников Габсбургов³³. Под предводительством Франца Ракоци II в 1703-1711 гг. велась освободительная война, которая завершилась их поражением; так как в XVIII в. Габсбурги были заинтересованы в присоединении этой территории к своим владениям³⁴.

Что же касается православных русинов, их духовенство жило в крепостной зависимости, безо всяких возможностей получения соответствующего образования. Поэтому пропаганда иезуитов и обещания светских властей в отношении обеспечения общественно-хозяйственных интересов и доступа к образованию были связаны с большими надеждами. Уния (т.е. объединение бывших последователей православной конфессии с Римом), совершившаяся в Ужгороде в 1646 г., предоставила закарпатскому греко-католическому русинскому духовенству доступ к образованию на уровне европейской культуры³⁵. Результаты унии до сих пор являются предметом дискуссий, хотя, казалось бы, культурные выгоды в области обучения и книгопечатания не могут быть предметом обсуждения³⁶.

³² Molnár Miklós, *Concise history of Hungary*, пер. с венг. Anna Magyar, Cambridge [England]: Cambridge University Press, 2012, 390 p., 48 p. of plates, ISBN 9781107050716; 1-ое изд. там же, 2001, xviii, 370 pages; Lendvai, Paul, *The Hungarians: A Thousand Years of Victory in Defeat*, пер. с венг. Ann Major, Princeton [New Jersey, USA]: Princeton University Press, 2003, С. xii, 572, [24] карт; особенно сстр. 106-114.

³³ Lendvai, указ. соч., 145-155.

³⁴ там же, 160-177.

³⁵ Michael Lacko, *Unio Uzhorodiensis Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, Romae, 1955. (Orientalia Christiana Analecta, 143.); там же, 1965² С. XVIII, 276, 2 к. Его же: Die Uzhroder Union, [in:] *Ostkirchliche Studien*, 8. Würzburg: Augustinus-Verlag 1959. № 1, 3-30. Его же, *The Union of Uzhorod*, пер. Francis Gill, Cleveland, (Ontario), Roma: Slovak Institute, 1966. 190 с.

³⁶ Фельдвари, Шандор, *К вопросу обучения церковнославянскому языку закарпатцев-грекокатоликов в г. Эгерь (Северная Венгрия)*, [у:] Материялы міжнароднай навуковай канферэнцыі «Гістарычная памяць народаў Вялікага Княства Літоўскага і Беларусі XIII-XX ст.», рэд. Дзмітры Караў, Гродна: Заходне-Беларускі гуманітарны цэнтр даследаванняў Усходняй Еўропы, 1996. 430 с. (Наш радавод, кн. 7.), 416-418; Фйольдварі, Шандор, *Стародрукі кірылічнага шрыфту в римо-католицьких бібліотеках Угорцини*, [в:] Літературознавство. Бібліографія. Інформатика: Доповіді та

Интересы исследовательской работы Ойтози постоянно расширялись, в сферу ее интересов включались и другие области исследований³⁷. Случалось, что ее ученики, с которыми вместе она работала над каталогами³⁸, продолжали работать в той области, которой Эстер сама не занималась: архивными данными книготорговли, вопросы культурных и народно-хозяйственных связей, немало важными при наблюдении миграции книг³⁹. Так, например, выяснилось, что не только греко-католические русины, а также православные сербы покупали богослужебные книги типографий, действовавших на территории Украины и на восточных землях Речи Посполитой⁴⁰. Значит, книги поступали преимущественно с «западных» типографий, а не из московской типографии, как ошибочно полагал

повідомлення III Міжнародного конгресу українців; 26-29 серпня 1996 р., упоряд. і відп. ред. Олекса Мишанич, Харків: Міжнародна асоціація українців, Нац. Академія Н. України, 1996, 188-192. Електронний ресурс: <https://www.academia.edu/329605/> [Режим доступа: 13.10.2015].

³⁷ Ojtozi, Eszter, *Cirillbetűs könyvek Miskolcon, Nyíregyházán és a Pálos Könyvtárban = Kyryllische Bücher in Miskolc, Nyíregyháza und in der Paulinerbibliothek zu Budapest*, Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára Könyvtára [Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута], KLTE, 1987 [!1989]. (A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának közleményei [Записки Библиотеки Унив-та им. Лайоша Кошута г. Дебрецен], ISSN 0415-1305; том 154.)

³⁸ Фёльдвари, Шандор/ Ойтози, Эстер (в оригинале латиницей), *Кириллические книги Веспремской Архиепископской библиотеки и южнославянская миграция в селе Шошкунт*, [in:] *Studia Slavica Savariensia* т. 4. Szombathely (Венгрия), 1995. ISSN 1216-0016 № 1-2, 143-157. електронний ресурс: <https://www.academia.edu/251608/> [Режим доступа: 13.10.2015]; Фёльдвари, Шандор, *Старопечатные книги кирилловского и глаголического шрифтов Эгерской архиепископской библиотеки (Северная Венгрия)*, [in:] *Slavica: Annales Instituti Philologiae Slavicae Universitatis Debreceniensis De Ludovico Kossuth Nominatae*, т. 27. Debrecen (Венгрия), 1995. ISSN 0583-5356, 83-96. Электронный ресурс: <https://www.academia.edu/251545/> [Режим доступа: 13.10.2015].

³⁹ Фйольдварі, Шандор, *Впливи української еліти на національне відродження сербів: книжкові видання українських братств у культурі слов'янських народів Габсбургської імперії*, [in:] Українознавчий альманах, вип. 17, відпов. ред. Микола Обушний, відпов. за вип. Катерина Кобченко, Людмила Сорочук, Тетяна Шептицька; Київ: Центр українознавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2014, 86-91. Електронний ресурс: <https://www.academia.edu/9825857/> также: <http://real.mtak.hu/23733/> [Режим доступа: 13.10.2015].

⁴⁰ Földvári, Sándor, *Serbian National Awakening and Enlightenment as Inspired by the West Ukrainian Cultural Centres: Transmitted through the Hungarian Kingdom in the 18th Century*, [in:] Lőrincz, András (ed.), *National question in Central Europe: Democratic responses to unresolved national and ethnic conflicts* International Conference, 22-24 March, 2013. Budapest: Institute for Cultural Relations Policy (ICRP), 2013. pp. 166-179. ISBN: 978-615-5432-00-

венгерский историк А. Годинка⁴¹. Его точка зрения была опровергнута уже в работах Э. Ойтози, но дальнейшие исследования неопровержимо доказали, что славянские народы, проживающие на территории бывшего Венгерского королевства, следовавшие византийскому обряду, обеспечивали свои церкви служебными книгами украинских, а также белорусских типографий⁴². Например, экземпляр первой книги известной белорусской типографии в Супрасле в венгерских фондах до сих пор находится в хорошем состоянии⁴³.

Эстер Ойтози не ограничивалась исследованиями славянских книг. Она подготовила также монографию о владельцах и происхождении зарубежных старопечатных книг, хранящихся в библиотеке Университета в г. Дебрецен⁴⁴. Как уже упоминалось выше, она была экспертом по французской филологии, а потому ею была издана

⁴¹ Földvári, Sándor, *A kora újkori szerb orthodoxia és a nyugat-ukrán kultúrközpontok kapcsolatai a liturgikuskönyv-kereskedelem tükrében* [«Сербская православия в ранней новой эре и ее связи с западно-украинскими культурными центрами в зеркале книготорговли»], [in:] *Belvedere Meridionale*, 26. 2014. 1, 23-47. ISSN 1419-0222. Резюме на англ.: *The Serbian Orthodox Elite in the 18th Century Austro-Hungarian Kingdom and the West Ukrainian Cultural Centres — through the Trade of Liturgical Books*, DOI 10.1432/belv.2014.1.2. Электронный ресурс: http://www.belvedere-meridionale.hu/lapszamok/2014-1/02_foldvari_2014_1.pdf [Режим доступа: 13.10.2015].

⁴² Földvári, Sándor, *Cross-cultural Contacts between the Serbs Lived in the Former Hungarian Kingdom and West-Ukrainian Territories — As Reflected in the Import of the Liturgical Books*, [in:] Olajos, Terézia (ed.) *The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, Szeged, Szegedi Tudományegyetem Bizantinológiai és Középlelatin Filológiai Tanszéki Csoport [Унив-т Сегеда, Группа по исслед-ю Византии и Средневековой латыни], 2014, 43-59. ISBN 978-963-306-298-2 (*Opuscula Byzantina*, 11). Электронный ресурс: <http://real.mtak.hu/23718/> [Режим доступа: 13.10.2015].

⁴³ Фёльдвари, Шандор, Супрасль как белорусский центр культуры и экземпляр в Венгрии первой книги супрасльской типографии, [in:] *Материялы канференциі 19 красавіка 1996 года*, ред. Микалаў Аляхнович, Андраш Золтан, Будапешт (Венгрия), 1996, (*Hungaro-Alboruthenica*, т. 1), 15-16. Электронный ресурс: <https://www.academia.edu/6580232/> [Режим доступа: 13.10.2015]. Более подробно см.: Фольдвары, Шандор, *Шлях экзэмпляра першай кнігі Супрасльскай тыпаграфіі ў Габсбургскую імперыю: унёскі ў шырокія кантакты беларускага гандлю і культуры*, [in:] Чацвёрты Міжн-й Кангрэс даследчыкаў Беларусі, 3-5 кастрычніка 2014 года (Коўна, Літва), Секцыя 5/в: «Супрасльская тыпаграфія і гандаль царкоўнымі кнігамі ў Беларусі». Электронный ресурс доклада: <https://www.academia.edu/attachments/34841764/> [Режим доступа: 13.10.2015]. В печати.

⁴⁴ Ojtozi, Eszter, *Die ausländischen Bücher und ihre Possessoren in der Universitätsbibliothek zu Debrecen zwischen 1651-1699 = A Debreceni Egyetemi Könyvtár 1651-1699 közötti külföldi könyvei és possessoraik*, Debrecen : KLTE Kvt., 1994 [!1995]; Ojtozi, Eszter, *Die ausländischen Drucke und ihre Possessoren in der Universitätsbibliothek zu Debrecen zwischen 1601-1650 = A Debreceni Egyetemi Könyvtár 1601-1650 közötti külföldi nyomtatványai és possessoraik*, Debrecen : KLTE Kvt., 1996.

также монография по старопечатным французским книгам⁴⁵. Чрезвычайно интересны также работы Эстер Ойтози об экслибрисах⁴⁶.

Что ж, жизнь исследовательницы прервалась, теперь обязанность учеников — продолжать начатое ею дело.

⁴⁵ Ojtozi, Eszter (2003), *A Debreceni Egyetemi és Nemzeti Könyvtár 1750-1775 közötti francia nyelvű könyvei és possessoraik* [Книги на французском языке в Дебреценской университетской и национальной библиотеках и их владельцы], Debrecen: Debreceni Egyetemi és Nemzeti Könyvtár [Дебреценская университетская и национальная библиотека]. (A Debreceni Egyetem Egyetemi és Nemzeti Könyvtárának közleményei, ISSN 1588-6468 ; том 250.)

⁴⁶ Ojtozi, Eszter, *Die Exlibris in den ausländischen Büchern der Universitätsbibliothek[!] zu Debrecen zwischen 1700-1750 = Ex librisek a Debreceni Egyetemi Könyvtár 1700-1750 közötti külföldi könyveiben*, Debrecen: KLTE Kvt., 1998.

МИХАИЛ СТРОГАНОВ

Государственный республиканский центр русского фольклора
(Москва, Россия)

Неангажированность как маргинальность: случай И. С. Белюстина¹

Иоанн Стефанович Белюстин (1819-1890) — известный публицист из духовной среды, автор многих работ по церковно-общественным вопросам. Общее направление его религиозно-церковных сочинений о. Г. Фроловский назвал «протестантизмом восточного обряда» [Фроловский 1937: 339-340]. Однако многие сочинения Белюстина не укладываются в эту рубрикацию. Дело в том, что Белюстин был искренним и неангажированным писателем, поэтому его мнения постоянно вступали в конфликт либо с официальной догмой, либо с общественным мнением, либо с каким-либо определенным направлением общественной мысли. В качестве примера мы приведем соотношение идеологических позиций Белюстина и М. Е. Салтыкова.

Существует информация, что Белюстин положительно отзывался о «Губернских очерках» Н. Щедрина [Макашин 1965: 505], которые Н. Г. Чернышевский справедливо отнес к числу «исторических фактов русской жизни» [Чернышевский 1948: 302]. И совершенно неизвестно, каково было мнение Салтыкова о крайне шумевшей книге Белюстина «Описание сельского духовенства», которая вышла без согласия автора в серии «Русский заграничный сборник» (Berlin: A. Anher & C°, Paris; A. Franck. London: Trubner & C°, 1858. Вып. 4). Между тем, книга Белюстина вполне подходит к той же категории «исторических фактов русской жизни», что и «Губернские очерки»; на сходство общественного значения сочинений Салтыкова и Белюстина как «скандальных» впервые указано: Леонтьева 2012, 80. Белюстин дал впечатляющую картину унижения приход-

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ «М. Е. Салтыков-Щедрин и его современники» (№ 15-04-00389 а).

ского (особенно сельского) духовенства: тяжелый материальный быт, «притеснения, несправедливости, оскорбления» от духовных и светских властей. Он требовал отделения Церкви от государства, демократизации ее устройства и свободы совести, критиковал современное монашество и выступал за устройство монастырей в соответствии с идеалами раннего христианства. Книга сразу была переиздана на русском языке и в переводе на немецкий и французский языки, что ознакомило с нею европейскую общественность. В России книга произвела сенсацию, ее прочитал император Александр II. Официальные церковные публицисты утверждали, что Белюстин абсолютизирует частные случаи [Муравьев 1859; Елагин 1859]. Демократически настроенные авторы критиковали Белюстина за наивное упование на руководство Церкви и незыблемость установлений Отцов Церкви, но отдавали должное гражданскому мужеству самого автора [Добролюбов 1962: 76-95, 405-409; О русской Церкви 1956: 197-206]. Впечатление, которое произвела эта книга, лучше всех сформулировал обер-прокурор Синода граф А. П. Толстой, который назвал Белюстина «духовным Щедриным» [цит. по: О русской Церкви 1956: 197].

Салтыков не мог не знать Белюстина, хотя это не означает, что они были лично знакомы. Дело в том, что по хлопотам помещиков Калязинского уезда Белюстин служил в Николаевском соборе Калязина с 1843 г. до увольнения по старости за штат в 1887 г. Он был очень популярен в городе, избирался гласным калязинского уездного земства. Однако настороженно относясь к публицистической деятельности Белюстина, духовное начальство в 1861, 1866 и 1875 гг. не утверждало его настоятелем калязинского собора, вопреки ходатайству прихожан, хотя в 1866 г. он был награжден камилавкой. В 1868 г. при Николаевском соборе Белюстин открыл приходскую школу, но не получил разрешения Училищного совета и вынужден был закрыть ее в следующем году. Не знать всех этих перипетий Салтыков не мог, хотя он вряд ли хоть раз был на службе отца Иоанна.

Круг впечатлений Белюстина и Салтыкова, как минимум в 1830-1840-е гг., был общим. Об этом свидетельствует, в частности, один эпизод из книги «Пошехонская старина» (1887-1889), посвященный помещику-«проказнику» Урванцову, который назвал своих сыновей-близнецов Захарами и разделил между ними имение так, что раздел этот превратил братьев в смертельных врагов, а их поместье — в застенки для крепостных людей. В этом рассказе отразилась подлинная история семьи ближайшего соседа Салтыковых, майора

Василия Яковлевича Баранова, который назвал своих сыновей-близнецов Яковами, и она оба были помещиками-извергами. Барановым принадлежала деревня Никола-Кропотки, при разделе которой между братьями уже возникли конфликты [Дело 1832-1833]. Известны уголовные дела о Баранове 1-м [Отношение 1847; Дело 1848] и дело об убийстве Баранова 2-го [Дело 1846-1847]. О Якове Баранове 2-м Белюстин писал: «Он был весел и доволен, когда слышал стоны истязаемых им, самое высокое наслаждение его было вымучивать и долго и томительно жизнь крестьян своих. Распутство его не знало ни меры, ни пределов» [цит. по: Макашин 1975: 526]. В 1846 г. Баранов был убит на конюшне своими конюхами и поваром. Салтыков знал об этом от своего отца Е. В. Салтыкова, который сообщил о происшествии в письме к нему и его брату Дмитрию от 9 декабря 1846 г.: «У нас в соседстве совершились неприятности. Баранова, меньшова брата, убили свои люди...» [цит. по: Макашин 1975: 526].

Итак, перед нами два человека, которые несомненно знали друг о друге не просто из книг и газет, но как минимум по слухам, так как жили и общались в одном уезде. Их современники и наши современные историки сравнивали этих двух людей на вполне законных основаниях. Характеры их были во многом схожи. Один — церковный нонконформист, который отказался от успешной карьеры во имя исповедуемой им правды, а другой — светский нонконформист, один из немногих отстаивавший слово правды в обществе, которое во имя стремления «жрать» отказалось от стремления жить. Кажется, что такие люди просто должны были понять друг друга. Но это не так.

Единственное прямое упоминание Белюстина в сочинениях Салтыкова мы находим в статье 1863 г. «Несколько серьезных слов по случаю новейших событий в С.-Петербурге». Салтыков крайне негативно отзывается о Белюстине: «Все помнят, какие в прошлом году изрекал „Русский вестник“ проповеди <проповеди, нравоучения> мальчишкам устами г. Белюстина» [Салтыков-Щедрин 1966: 347].

Речь здесь идет о корреспонденции «Из Петербурга», которую Белюстин опубликовал в 1862 г. в газете «Современная летопись» (№ 23), еженедельном приложении к «Русскому вестнику» М. Н. Каткова. В этой корреспонденции Белюстин писал о петербургских пожарах:

На кого указывает народ как на главную причину своих бедствий? Горько и тяжело, а нельзя скрыть — на учащуюся и ученую молодежь <...> Ради чести науки, ради стольких надежд, которые возла-

гались было на молодое поколение, не хотелось бы верить подозрениям народа. Но что, если и тут есть своя доля правды? Что, если и в самом деле эта молодежь, увлеченная погибельными возгласами проповедников анархии и всеобщего погрома, посредственно или непосредственно принимает в этом участие? — О, какую страшную судьбу готовит она себе! [Белюстин 1862: 6].

Белюстин пишет так, как будто сам он не верит в слухи, что петербургское студенчество действительно замешано в историю с пожарами, он только гипотетически допускает это. Но само это допущение, сформулированное как невинно-гипотетическое и абсолютно не ангажированное, летом 1862 г. приобретало характер политического доноса. Белюстин по своему характеру не был склонен к доносам, но его отношение к демократической журналистике было резко отрицательным. В письме к одной корреспондентке от 16 июня 1849 г. он писал о «направлении Современника и Отеч<ественных> записок»:

Этот дух — прямо антихристианский, направление злое и разрушительное», а цель их — «зло — ужасное и погибельное, которое готовили для России адские выходцы — Белинский, Краевский, Некрасов, m-me Панаева и др. [Леонтьева 2012: 209-210].

В феврале 1848 г. Белинский, Краевский, Некрасов названы «сеятелями зла», а 10 июня 1862 г. Белюстин записывает в дневнике: «Семевский говорил сегодня, что Современник и Русское слово запретили на 8 мес<яцев>. Вот когда взялись за разум: — слепцы, слепцы!» [Леонтьева 2012: 130, 333]. Позицию Белюстина окончательно проясняют следующие за этими слова:

Заподозренных в поджогах — бездна, а виноватых, говорят, не оказывается. Еще бы, в виду виселицы сказать: «он есть!» Моя статья о здешних пожарах напечатана в 23 № «Совр<емненной> летописи» [ibid.: 334].

Исходя из этой фразы, получается, что Белюстин считал настоящими поджигателями студенческую молодежь, и только «в виду виселицы» он не хотел, подобно Пилату, сказать «Он есть!» («Се человек!»). Субъективно эта позиция была деликатной и неангажированной. Но внутреннее убеждение в виновности «мальчишек» неизбежно прорывалось в тексте статьи.

Нет нужды говорить, что Салтыков в свойственной ему манере не оставляет калязинского священника без наказания и еще дважды в своей статье упоминает Белюстина. Говоря о другом публицисте, который назвал студентов «мальчишками», Салтыков пишет:

Подобно Белюстину проносится он по рядам «мальчишек» и поражает их бестрепетно, ибо знает, что «трогает умеючи». Это волнение спокойное, это гнев, так сказать, сладкий, уверенный в будущей похвале. Это идеал неподозрительного гражданского слога, посредством коего всякий благонадежный человек может выражать свои чувства со всею откровенностью.

Но слогом и ограничивается разница между обоими публицистами. Намерения их одинаковы и заключаются в том, чтобы «трогать умеючи», то есть обвинять так называемых прогрессистов, нигилистов и мальчишек в измене и революционных стремлениях. Средства, посредством которых они всё сие производят, тоже одинаковы и заключаются в том, чтобы действовать на читателя не столько силою доказательств, сколько силою прозорливой уверенности в невозможности каких-либо возражений. Ни тот, ни другой не имеют в предмете обвинять людей зрелого возраста и даже средних лет, потому что между такими людьми могут встретиться генералы и действительные статские советники. <...>

Публицист «Русского вестника» менее деликатен, потому что более уверен в своей прозорливости. Кроме положительных указаний г. Белюстина по этому предмету, он имеет еще и некоторые врожденные идеи, которые не оставляют в нем никакого сомнения, что виновники всех бедствий — именно «прогрессисты». «Мы было думали, — говорит он, — что эта забава (хороша забава!) уже надоела нашим прогрессистам, но вот перед нами новая прокламация со штемпелем земля и воля.. Такого поступка нельзя было ожидать даже от наших прогрессистов: это еще хуже пожаров» (Салтыков-Щедрин 1966, 348).

Салтыков разоблачает Белюстина как охранительного публициста, которым тот, однако, не был. Как мы видим, не будучи партийно ангажированным, Белюстин вместе с тем не стоял и «над схваткой», он занимал вполне определенную позицию. Однако будучи убежденным христианином, он не мог прямо обвинить «мальчишек» в пожарах, чтобы отправить их на верную гибель. Но эта суэта между «нельзя не сознаться» и «нельзя не признаться» всё равно объективно звучала как обвинение. При жесткой поляризации политических сил неангажированные всегда оказываются среди защитников старого. Партийно ангажированный Салтыков занимал позицию в центре политической борьбы и — получается — смотрел на вопрос на самом деле более широко и более глубоко, чем Белюстин.

Позволю себе привести некоторую параллель. Белюстин как педагог, который сам организовал как минимум три женские школы (две в Калязине, одну в с. Матвейкове), занимал независимую позицию. В статье «Теория и опыт» (1860) он писал о проекте устава низших и средних училищ: «Грамотность, как и всякое из средств,

которое дастся человеку для личного употребления его, — дело ни великое, ни малое, ни доброе, ни злое, а совершенно безразличное». То есть Белюстин говорит, что грамотность сама по себе не предопределяет той или иной политической позиции человека, и потому грамотность как таковая совершенно необходима. Но, проанализировав конкретную ситуацию, он стремится дать «объективную» оценку ее и заключает: «...вместе с грамотностью развивались в народе не польза и благо, а зло и вред» [Белюстин 1860: 37, 43].

Это суждение сразу вызвало негативные отклики в демократической печати. Н. А. Некрасов в сатирическом обзоре «Свистка» «Что подделывает наша внутренняя гласность?» писал:

*На грамотность ударил Даль —
И обнаружил много чувства,
И остроумье, и мораль;
Но отразил его Карнович,
И против грамоты один
Теперь остался Белюстин!* [Некрасов 1981: 81].

Это общественное возмущение иронически оценил Ф. М. Достоевский в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе» (1860):

*...стоит гласного изгнания
Из всех журналов Белюстин.
Мы признаем, что развращает
Людей невежество и тьма* [Достоевский 1979: 84].

Политическая ангажированность принадлежала мейнстриму, политическая неангажированность оказывается маргинальной. Не удивительно поэтому, что они не узнавали друг друга.

Салтыков требовал большей четкости и определенности, от которой Белюстин всячески сторонился. Делать на основании частных совпадений или противоречий определенные выводы крайне затруднительно. Нам кажется, что Салтыков должен был бы отмечать каждый шаг, каждое выступление Белюстина. Но он фактически не замечает калязинского священника. В политической полемике, как это часто бывает, «своя своих не познаша». Политическая неангажированность Белюстина сделала его в глазах современников реакционером, а в глазах историков — очевидным маргиналом.

ЛИТЕРАТУРА

- Белюстин, И. (1860), *Теория и опыт*, [в:] Журнал Министерства народного просвещения. № 10.
- Белюстин, И. (1862), *Из Петербурга*, [в:] Современная летопись. 1862. № 23, 6-7.
- Дело (1848) — *Дело о жестоком обращении помещика капитана Я. В. Баранова 1-го с дворовыми людьми и крестьянами*. — ГАТО. Ф. 59. Оп. 1. Ед. хр. 2536.
- Дело (1832-1833) — *Дело о недостойном поведении помещика Я. В. Баранова при разделе имения*. — ГАТО. Ф. 59. Оп. 1. Ед. хр. 1213.
- Дело (1846-1847) — *Дело о расследовании убийства помещика Якова Васильевича Баранова 2-го его крепостными крестьянами*. — ГАТО. Ф. 59. Оп. 1. Ед. хр. 2240.
- Добролюбов, Н. А. (1962), *Полное собрание сочинений*: В 9 т. Т. 4. Москва – Ленинград.
- Достоевский, Ф. М. (1979), *Полное собрание сочинений*: В 30 т. Т. 19. Ленинград.
- Елагин, Н. В. (1859), *Русское духовенство*. Берлин.
- Леонтьева, Т. (2012), *Священник Иоанн Белюстин: биография в документах*. Москва – Тверь.
- Макашин, С. А. (1965), *Комментарии*, [в:] Салтыков-Щедрин М. Е. Собрание сочинений: В 20 т. Т. 2. Москва.
- Макашин, С. А. (1975), *Комментарии*, [в:] Салтыков-Щедрин М. Е. Собрание сочинений: В 20 т. Т. 17. Москва.
- Муравьев, А. Н. (1859), *Мысли светского человека о книге «Описание сельского духовенства»*. Санкт-Петербург.
- Некрасов, Н. А. (1981), *Полное собрание сочинений и писем*: В 15 т. Т. 2. Ленинград.
- Отношение (1847) — *Отношение Тверской палаты уголовного суда в Тверское депутатское дворянское собрание о рассмотрении в Калязинском уездном суде дела по обвинению помещика Я. В. Баранова 1-го в избивании дьячка П. Макарова и оскорблении священника Докучаева*. — ГАТО. Ф. 59. Оп. 1. Ед. хр. 2469.
- О русской Церкви (1956), *О русской Церкви и русском духовенстве. «Разбор» книги И. Белюстина «Описание сельского духовенства»*. Публ. П. Г. Рынзюнского, [в:] Литературное наследство. Т. 63: Герцен и Огарев. Кн. 2. Москва.
- Салтыков-Щедрин, М. Е. (1966), *Собрание сочинений*: В 20 т. Т. 5. Москва.
- Фроловский, Г. (1937), *Пути русского богословия*. Париж.
- Чернышевский, Н. Г. (1948), *Полное собрание сочинений*: В 15 т. Т. IV. Москва.

Neangazhrovannost as a marginal feature: I. Belyustin's case

The aspiration of the publicist to be objective, to take a politically independent position, leads him to restrictive wording, which is obtained via a protective tone. I. Belyustin, a priest, was known as an independent journalist, being sharply criticized by the present state of the Russian priesthood. However, in the description of the St. Petersburg fires of 1862 he unwittingly begins to blame the fires of anti-government students. This causes a sharp criticism on the part of Mikhail Saltykov-Shchedrin. The same concerns the question of the necessity of familiarizing people with literacy.

Keywords: political engagement, party, St. Petersburg fires, I. Belyustin, M. Saltykov-Shchedrin

Рецензии

Юлия БИРЮКОВА

Донская духовная семинария /

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

(Шахты, Россия)

Кострюков, А. А. (2015), *Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве*. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (30,5 а. л.). ISBN 978-5-7429-0931-6

В 2015 г. в издательстве Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета увидела свет новая книга известного исследователя русского церковного зарубежья Андрея Александровича Кострюкова «Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве». Автор книги — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского отдела новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Новая монография — продолжение большой работы, предпринятой исследователем на пути к изучению интересного церковного феномена — Русской Православной Церкви за рубежом (РПЦЗ). Читателям знакомы другие книги А. А. Кострюкова на эту тему: «Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов. Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона» (Москва, 2007) «Русская Зарубежная Церковь в 1925-1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью» (Москва, 2011), «Архиепископ Серафим (Соболев): жизнь, служение, идеология» (Москва, 2011), «Жизнеописание архиепископа Серафима (Соболева)» (София, 2011).

Хронологические рамки нового исследования обусловлены двумя важными датами. Первая из них, 1939 год, напрямую связана с началом Второй мировой войны. Вторая дата, 1964 год, обуслов-

лена уходом на покой главы Русской Зарубежной Церкви митрополита Анастасия (Грибановского). С его уходом, как отмечает автор, окончилась целая эпоха в жизни русского зарубежного православия.

Русская Зарубежная Церковь не появилась бы — не будь гонений на Церковь в России. А потому вполне естественной выглядит основная задача книги — рассмотреть затяжной конфликт между свободной от влияния коммунистической власти церковной эмиграцией и Церковью в России, находящейся под гнетом богоборческого государства. Этот конфликт имел два направления — каноническое и идеологическое.

Но автор рассматривает и другую проблему эмиграции — ее внутренние конфликты и разделения. Единого русского православия в XX веке в эмиграции не было. Независимо друг от друга существовали Русская Православная Церковь за границей, Русский Западно-европейский экзархат Константинопольского Патриархата, Североамериканская митрополия. И все эти структуры враждовали друг с другом, а примирение, если и наступало, не было долгим. Причины этой враждебности также оказались в центре внимания исследователя. При этом надо отметить, что все многочисленные и порой запутанные конфликты русской церковной эмиграции до сих пор не были внимательно исследованы. Автор взял на себя труд распутать этот клубок. В этом Кострюкову помогла периодическая печать русской эмиграции, исследованная с особой тщательностью. В работе использованы документы и материалы Государственного архива Российской Федерации, Архива Архиерейского Синода РПЦЗ, Архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, Архива Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле, Архива Русской духовной миссии в Иерусалиме, Архива Федеральной службы безопасности Российской Федерации, Отдела рукописей Российской Государственной библиотеки, библиотеки Станфордского университета.

Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, приложения, включающего в себя 39 документов, многие из которых публикуются впервые. Работу с книгой облегчат краткие биографические сведения о некоторых упоминаемых лицах, именной указатель и список сокращений. Ценным элементом является приложение, в котором отведено место публикации наиболее важных документов русской церковной эмиграции, датированных с 1938 по 1959 г. Всего опубликовано 39 документов, большая часть которых опубликована впервые.

Первая глава монографии («Русская Зарубежная Церковь накануне Второй мировой войны») повествует о начале Русской Зарубежной Церкви, становлении ее идеологии в 1920-1938 гг. Кострю-

ков обращает внимание и на отношения Русской Зарубежной Церкви с политическими партиями. Ни одна из партий, по мнению автора, не имела на Зарубежную Церковь влияния — партий было мало, как правило, они были бедны и разобщены. Не могли влиять на РПЦЗ и правительства государств. Автор отмечает, что даже у Гитлера не было такой возможности. И если антигитлеровские выступления русского священника в Германии не остались бы без последствий, то в другом государстве, например, в Великобритании, пастырь мог смело высказываться против нацистского режима, не опасаясь наказаний со стороны руководства РПЦЗ (с. 61-62). Факт независимости РПЦЗ важен для понимания дальнейшей мысли исследователя — мысли о Зарубежной Церкви, как единственной структуре, имеющей возможность без опасений высказывать свое мнение относительно безбожной коммунистической идеологии.

Вторая глава книги повествует о положении Русской Зарубежной Церкви в годы Второй мировой войны. Автор рассматривает ситуацию, в которой оказались архиереи РПЦЗ на разных территориях. Большое внимание Кострюков уделяет положению в Германской епархии. В ее состав одно время предполагалось включить и территорию Польши, часть которой была включена в состав Германии, а часть стала именоваться польским «Генерал-губернаторством». В состав Германской епархии были включены и другие захваченные Германией территории — Чехословакия, Австрия, Люксембург, Бельгия. Возглавлявший епархию епископ Серафим в 1942 г. получил сан митрополита (с. 65-66). Не менее интересны сведения о других епархиях Русской Зарубежной Церкви, оказавшихся под властью Германии и ее союзников — в Японии, Маньчжурии, Хорватии.

Автор опровергает распространявшийся советской печатью миф о сотрудничестве с Германией архиереев РПЦЗ и прежде всего митрополита Анастасия. Кострюков приводит свидетельство Патриарха Сербского Гавриила, утверждавшего, что митрополит Анастасий вел себя при немцах достойно (с. 91). Автору удалось показать, что сочувствовали германской армии немногие архиереи РПЦЗ, в то время, как на официальном уровне Зарубежный Синод своей поддержки Германии не выражал (с. 86-89). В работе отмечается и тот факт, что германское руководство не доверяло Зарубежному Синоду и духовенство РПЦЗ на оккупированные российские территории не допускалось (с. 96-97).

В работе уделено внимание вопросу о том, почему Зарубежная Церковь не признала избранного в 1943 г. патриарха Московского Сергия (Страгородского). Автор настаивает, что это решение было

принято Зарубежной Церковью без давления Германии. Например, Венское Совецание 1943 г., выступившее против признания патриарха Сергия, приняло вместе с тем и с критикой германской политики в отношении рабочих, вывезенных из России в Германию (с. 108-109).

Очень интересны данные о присоединении к Московскому Патриархату архиереев и священников Русской Зарубежной Церкви в конце Второй мировой войны. Кострюков рассказывает, как проходило это присоединение в Китае, Югославии, Болгарии, Германии, Франции. Где-то присоединение шло удачно для Москвы, где-то не имело результатов. Как правило, удача сопутствовала московским представителям лишь в тех странах, где находились советские войска. Наоборот, в независимых от СССР государствах процесс переговоров шел честно, путем дискуссий и переговоров, которые, в целом, окончились для Московской Патриархии неудачно. На этой почве московской церковной властью предпринимались попытки добиться от Поместных Церквей осуждения Зарубежной Церкви. В книге впервые опубликованы документы, показывающие давление на Сербскую Церковь (с. 368–371), опубликован меморандум об осуждении РПЦЗ, подписанный Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским патриархами (с. 372). Правда, как отмечает автор, этот меморандум так и не был опубликован — ведь главную подпись Константинопольского Патриарха получить так и не удалось.

Автор приводит интересные документы, помогающие понять, почему в эмиграции не был признан патриарх Алексей I (Симанский), и некоторые высказывания против главы Русской Церкви, опубликованные в прессе и переданные современниками событий (с. 113-115). Особое возмущение вызывали за рубежом славословия патриарха Алексея I в адрес Сталина (с. 115).

Третья глава («Преодоление кризиса») посвящена послевоенным годам, когда Зарубежная Церковь стала восстанавливать свои позиции. Автор связывает успех Зарубежной Церкви с тем, что в ней нуждалась эмиграция: беженцев из России в середине 1940-х гг. было немало. Кострюков обращает внимание, что советское государство, несмотря на громкие заявления, открыло всего около одной тысячи храмов и один монастырь (с. 220-221). А новые преследования Церкви, предпринятые коммунистическим государством в конце 1940-х гг., дали Зарубежной Церкви лишний повод говорить о своей правоте.

Здесь же рассматриваются причины, по которым Московской Патриархии не удалось объединиться с Западноевропейским экзархатом и Североамериканской митрополией. Главная причина для

автора монографии ясна — зависимое положение Московской Патриархии, которое сказывалось на переговорах.

Интересны приведенные в книге сведения о попытках созыва в Москве Вселенского Собора, на котором планировалось осудить Русскую Зарубежную Церковь. Однако противодействие Восточных Церквей помешало осуществиться этим планам (с. 223-226).

В четвертой главе рассматривается период расцвета Русской Зарубежной Церкви после переезда Синода в США в 1950 г. В эти годы представители Московской Патриархии, служившие за границей, доверием местных государственных властей не пользовались. Это объяснялось агитацией, которую были вынуждены вести находившиеся за границей московские архиереи. Автор приводит ряд примеров, наиболее яркий из которых — выступление московских представителей на Родосском Совещании 1961 г. (с. 284-286). Результатом было то, что архиереям и священникам Московской Патриархии часто не давали визы. Русские эмигранты также предпочитали посещать храмы, не относящиеся к ведению Московской Патриархии.

Наконец, впервые в историографии подробно изложены проблемы, возникшие в начале 1960-х гг. в управлении Русской Зарубежной Церкви. Митрополит Анастасий был в преклонных годах, и иерархия уже задумывалась о его преемнике. На главенство в РПЦЗ в тот момент претендовали два архиерея — архиепископы Иоанн (Максимович) и Никон (Рклицкий). Избрание любого из них раскололо бы Русскую Зарубежную Церковь. Автор исследования указывает, что уход митрополита Анастасия на покой был напрямую связан с его желанием проконтролировать избрание своего преемника. Таковой действительно был избран — это был самый молодой архиерей РПЦЗ епископ Филарет (Вознесенский). Кострюков полагает, что митрополит Анастасий, выдвинув епископа Филарета, попросту спас Зарубежную Церковь от развала (с. 323-325).

Сама Зарубежная Церковь в этот период стала осознавать себя в качестве хранительницы чистоты православия. Противопоставление себя Московской Патриархии привело к тому, что ее клириков стали принимать через покаяние. Такой путь постепенно привел РПЦЗ к радикальным шагам, вплоть до фактического признания старостильных групп, отколовшихся от Поместных Церквей после их перехода на новый календарь.

Монография Кострюкова — оригинальное и предельно честное исследование, основанное на документах и фактах. Автор стремится к объективности, он не отбирает факты, не делит их на удобные и неудобные, но сообщает читателю всё, что стало ему известно. Автор не

старается обелить или очернить определенную сторону конфликта. Хотя позиция самого автора очевидна — это, безусловно, точка зрения Зарубежной Церкви. Именно её мотивы он стремится понять, вместе с ней он переживает её падения и взлеты, что нисколько не умаляет научную ценность исследования, при этом делая его более интересным. Такой подход представляется вполне оправданным, поскольку уравнивает историографическую ситуацию, в которой сложилась тенденция рассматривать конфликт с точки зрения Церкви в Отечестве, а нередко и с оглядкой на определённые церковные круги, что автору данного исследования совершенно чуждо.

И все же с некоторыми взглядами автора можно не согласиться. Представляется предвзятой оценка деятельности патриаршего экзарха в Америке митрополита Вениамина (Федченкова) (с. 201-204). Его деятельность автор находит просоветской. По мнению Кострюкова, митрополит Вениамин вышел за рамки аполитичности и обычной лояльности по отношению к советской власти. Другие авторы признают позицию митрополита аполитичной, а деятельность — успешной. Обвинения в адрес митрополита Вениамина в рассматриваемой работе не выглядят достаточно обоснованными и убедительными. Вне поля зрения автора остались мотивы митрополита Вениамина, а также то, что он значительно смягчил свою первоначальную позицию по отношению к Североамериканской митрополии.

Нельзя согласиться и с резкой оценкой деятельности митрополита Никодима (Ротова) на Родосском Совещании (с. 286). Представляется, что автор здесь не учел давления на иерарха органов советского государства.

Таким образом, новая монография Кострюкова, безусловно, является ценным вкладом в современную историографию о русской церковной эмиграции в XX в. Работа позволяет глубже проникнуть в историю отношений различных ветвей русской эмиграции и государственно-церковных отношений в XX в. Именно такая научная работа, беспристрастная, и не стремящаяся приукрасить действительность, сейчас необходима также в силу того, что помогает нам открыть историческую правду, проанализировать ошибки и осмыслить объем утрат, понесенных Церковью в XX веке.

ОБ АВТОРАХ

Наталья Викторовна АНУФРИЕВА — старший хранитель фондов Лаборатории археографических исследований департамента Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия)

Галина Серафимовна БАРАНКОВА — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела лингвистического источниковедения и истории русского литературного языка Института русского языка им. В. В. Виноградова Российской академии наук, член Союза писателей России (Москва, Россия)

Сергей Анатольевич БЕЛОБОРОДОВ — кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории археографических исследований департамента Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия)

Юлия Александровна БИРЮКОВА — кандидат исторических наук, доцент ИСОиП Донского Государственного технического университета, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры свв. Кирилла и Мефодия, старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Шахты, Россия)

Анастасия Олеговна БУРКУН — аспирант кафедры отечественной истории Национального исследовательского Томского государственного университета (Томск, Россия)

Александра ВОНСЕВСКА — магистр русской филологии, аспирантка Института восточнославянской филологии Варминско-Мазурского университета (Ольштын, Польша)

Мария Эмильевна ДАВЫДЕНКОВА — старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия)

Елена Ерофеевна ДУТЧАК — доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной истории Национального исследовательского Томского государственного университета (Томск, Россия)

Елена Алексеевна КИМ — старший преподаватель кафедры отечественной истории Национального исследовательского Томского государственного университета (Томск, Россия)

Светлана Михайловна КУСМАУЛЬ — преподаватель кафедры русского языка института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета, аспирантка Института русского языка им. В. В. Виноградова Российской академии наук (Москва, Россия)

Федор Борисович ЛЮДОГОВСКИЙ — священник, кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела славянского языкознания Института славяноведения Российской академии наук.

Антони МИРОНОВИЧ — хабилитированный доктор исторических наук, профессор Университета в Белостоке (Белосток, Польша)

Анна Антоновна МИХЕЕВА — аспирантка Лаборатории археографических исследований департамента Исторический факультет ИГНИ Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия)

Иоанна ОЖЕХОВСКА — хабилитированный доктор гуманитарных наук, адъюнкт Института восточнославянской филологии Гуманитарного факультета Варминско-Мазурского университета в Ольштыне (Польша)

Дмитрий Аркадьевич ПЕТРОВ — архитектор, член «Общества историков архитектуры», генеральный директор ООО «Архитектурные мастерские-Классика» (Москва, Россия)

Максим Евгеньевич ПЛЯКИН — священник, штатный клирик Саратовского Рождественского храма, секретарь Саратовской епархиальной комиссии по канонизации святых, член Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви

Мари-Лийс ПААВЕР (Mari-Liis Paaver) — искусствовед, куратор-хранитель фондов музея Нигулисте, филиала Художественного музея Эстонии (Таллинн, Эстония)

Григорий ПОТАШЕНКО (Grigorijus Potašenko) — доктор гуманитарных наук, доцент Исторического факультета Вильнюсского университета, директор Центра исследований культуры (Вильнюс, Литва)

Елена Александровна ПОТЕХИНА — habilitированный доктор гуманитарных наук, профессор Института восточнославянской филологии Гуманитарного факультета Варминско-Мазурского университета в Ольштыне (Польша)

Михаил Викторович СТРОГАНОВ — доктор филологических наук, профессор Тверского государственного университета, заведующий сектором координации научных программ Государственного центра русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации (Москва, Россия)

Шандор ФЕЛДВАРИ (Földvári Sándor) — доктор славистики, профессор Университета в Дебрецене, сотрудник Центра научных исследований и Центра исследований Балтийского региона (Дебрецен, Венгрия)