

K-1328927



ХРИСТИАНСТВО
И СЕВЕР

**КАРГОПОЛЬСКИЙ ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНЫЙ
И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ-ЗАПОВЕДНИК**

ХРИСТИАНСТВО И СЕВЕР

Москва
2002

От редакции

Христианству 2000 лет. Эта дата отмечалась широко и повсеместно. Этому событию была посвящена научная конференция “Христианство и Север”, проведенная в Каргополе в рамках VI Каргопольских научных чтений.

Первая научная конференция состоялась в юбилейном для Каргополя 1996 г., когда ему исполнилось 850 лет. Тогда же по ее материалам вышел сборник¹. Вторая научная конференция состоялась в 1997 г. и была посвящена знаменитому каргопольскому купцу, первому правителю Русской Америки А. А. Баранову², памяти которого был издан историко-биографический очерк³. На третьей конференции в 1997 г. рассматривались проблемы музейной педагогики. Она была организована как всероссийская под эгидой Российского института переподготовки работников культуры и ее материалы вошли в сборник лаборатории музейной педагогики⁴. На четвертой конференции 1986 г. рассматривались проблемы изучения старообрядчества на Русском Севере. Ее материалы вошли в очередной сборник трудов музея⁵. На пятой научной конференции обсуждались проблемы развития исторического города⁶.

Каргополье как культурно-историческая зона являет собой глубокий пласт духовной и материальной культуры. Этот своеобразный феномен вызывает пристальный интерес у исследователей различных областей знаний. Поэтому в Каргопольских научных чтениях участвуют не только научные сотрудники нашего музея, но и довольно широкий и представительный круг ученых (историков, источниковедов, искусствоведов, филологов, философов, музееведов и т. д.) из Москвы, Санкт-Петербурга, Архангельска, Вологды, Томска, Сыктывкара, Ярославля и других городов России, а также Франции и Соединенных Штатов Америки⁷. С докладами по результатам исследований выступают аспиранты, в частности, Московского государственного университета культуры и искусств, Российского государственного гуманитарного университета⁸.

В шестой научной конференции, состоявшейся в сентябре 2000 г., приняли участие ученые из различных научных учреждений и музеев, в том числе, Российской Библиотеки Академии наук (Санкт-Петербург), Российского православного университета, Российского государственного гуманитарного университета, Сыктывкарского государственного университета, Института языка, литературы и истории Коми научного центра, Российского университета культурологии, Государственного историко-культурного музея-заповедника "Московский Кремль", Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева (Москва), Музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы», Архангельской областной научной библиотеки им. Н. А. Добролюбова и другие.

Содержание сборника является развитием проблематики, обсуждавшейся на научных чтениях 1998 г. "Старообрядческая культура Русского Севера". История церкви, культура старообрядчества, один из центров которого находился в Каргополье, деятельность монастырей и их основателей составляют особый предмет научно-исследовательской работы Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Эти темы музей будет развивать и в последующих научных чтениях.

На участие в настоящей конференции было прислано более сорока персональных заявок. Из представленных докладов двадцать семь включены в сборник как статьи. Это, прежде всего, статьи авторов, принимавших непосредственное участие в конференции. Среди них один доктор и три кандидата исторических наук, кандидаты искусствоведения, филологических и педагогических наук.

Редколлегия стремилась к более полному опубликованию всех статей. Но объем сборника, имеющего свои пределы (диктуемые финансовыми возможностями), не позволил этого сделать. В ряде случаев были проведены незначительные сокращения, не влияющие на содержание.

В сборнике два раздела: "Христианские памятники и источники их изучения" и "Старообрядчество на Русском Севере".

Первый раздел открывается статьей **Г. Н. Мелеховой** «Современные проблемы и направления изучения русской православной религиозности». О житиях северорусских святых рассказывает писатель **Г. П. Гуин**. Критическому анализу разных редакций Жития Кирилла Челмогорского посвящает статью **А. Б. Мороз**. Архангельские исследователи **Г. В. Демчук** и **Н. Н. Уткин** выявляют посвящения каргопольских церквей по сотным выписям XVI в. **Д. В.** и **Н. И. Тормосовы** характеризуют памятники церковной архитектуры

Поонежья, а **Н. Н. Уткин** повествует о церковно-архитектурной топографии Каргополья. В статье **В. Н. Абрамовского** имеются сведения о монастыре на Кий-острове в Белом море. Изучив фонды Каргопольского районного архива, **О. Б. Пригодина** пишет об антирелигиозных гонениях в Каргопольском крае. Вопрос о соотношении православного канона и народных поверий в погребальном обряде рассматривает **Ю. А. Бондарькова**. Об иконах Каргополья и их фольклорных вариантах адаптации византийского художественного наследия рассуждает **В. Г. Пуцко**. Аграрно-магические знаки в иконе «Александр Ошевенский» исследует **В. К. Цодикович**. О митрополите Вениамине пишут **А. К. Галкин** и **А. А. Бовкало**, а о епископе Варнаве – **М. А. Смирнова**. В статье **Е. В. Давыдовой** раскрывается деятельность Троице-Сергиевой лавры как крупнейшего заказчика кустарной и ремесленной продукции. О проблемах духовного развития Лекшмозерья рассказывает **А. В. Кузин**. Заключает раздел статья **М. Е. Каулен**, достаточно полно раскрывающей роль музеев-храмов и музеев-монастырей в сохранении историко-культурного наследия.

Второй раздел открывается статьей **Н. Ю. Бубнова** «Духовное наследие каргопольских странников». Статья написана по результатам археографических исследований, проводившихся Библиотекой Академии Наук СССР в Каргополье. Взаимоотношения миссионеров и странников исследует **С. В. Кулишова**. О странническом согласии на Удоре пишет **А. В. Прокуратова**. Иллюминированные страннические рукописи анализирует **В. К. Подковырова**. К «Собранию постановлений по части раскола» обращается **В. Н. Водолазко**. Земное бытие как подготовка к загробной жизни – предмет исследования **Т. И. Дроновой**. Содержание изображения на иконе «Архангел Михаил воевода» продолжает исследовать **В. П. Ершов**. Иконографии старообрядческого лубка посвящена статья **Ю. Н. Звездиной**, ритуальному застолью – статья **М. Д. Алексеевского**. Об одном из уникальных памятников старообрядчества – Крестовой пещере сообщается в статье **В. В. Шевелева**. Наряду с научными докладами редколлегия сочла возможным включить и статью краеведа **Н. Ф. Аннина** «Крестьянин и вера», ибо в ней отражается отношение к рассматриваемой проблеме местного населения.

В соответствии с программой конференции были организованы экскурсии по городу, выездные заседания в селениях Каргопольского района (Ошевенск, Архангело, Волосово) со знакомством с памятниками архитектуры, культовыми знаками и Крестовой пещерой.

Публикуя материалы шестой Каргопольской научной конференции, редколлегия выражает надежду, что сборник вызовет определенный интерес музейной и научной общественности и будет способствовать дальнейшему изучению истории и культуры Каргополя.

Сборник снабжен научно-справочным аппаратом и списком сокращений. Обо всех авторах имеется краткая информация с указанием должности, места работы и научных званий.

Искренне благодарим всех участников конференции, а также ученых, приславших свои доклады, и надеемся на продолжение творческого сотрудничества.

Примечания

¹ **Каргополь.** Историческое и культурное наследие. – М., 1996.

² Об этом см.: **Решетников Н. И.** Барановские чтения в Каргополе //Русская Америка: Бюллетень. – М., 1998. – Вып. 3.

³ **Правитель Русской Америки и его потомки** /Сост. М. А. Крючкова. – М., 1997. Годом раньше вышла книга “Правитель Аляски” – исторический роман присутствовавшего на конференции А. И. Кудри.

⁴ **Музей.** Образование. Культура. Процессы интеграции /Сб. трудов творческой лаборатории «Музейная педагогика». Вып. 2. – М., 1999.

⁵ **Старообрядческая культура Русского Севера.** Тезисы докладов и сообщений Каргопольской научной конференции. – М.; Каргополь. 1998.

⁶ **Исторический город и сохранение традиционной культуры: опыт, проблемы, перспективы:** Материалы V Каргопольской научной конференции. – М.; Каргополь. 1999.

⁷ К их числу относятся Н. Н. Чуракова и Н. Н. Уткин из Архангельска, Е. А. Агеева, Г. П. Гунн, Г. А. Зайцева, Э. Г. Истомина, Н. А. Кобяк, Е. Е. Левкиевская, С. Е. Никитина, С. В. Ошибкина, О. П. Постернак, Е. Б. Смилянская, Е. М. Сморгунова, А. Н. Старицын Л. А. Щенникова и И. Н. Шургин из Москвы, М. И. Мильчик, Н. И. Ивановская и О. М. Фишман из Петербурга, А. В. Суворов из Вологды, О. Н. Бахтина из Томска и др.

⁸ В Российском государственном гуманитарном университете создана лаборатория фольклора, в рамках программы которой совершаются ежегодные научные экспедиции в Каргополье (руководитель А. Б. Мороз).

Христианские памятники и источники их изучения

Г. Н. Мелехова (Москва)

Современные проблемы и направления изучения русской православной религиозности

Как известно, духовная сфера и, особенно, религия – важнейшие составляющие жизни этноса, определяющие его миропонимание и мироустройство, так как религиозное сознание воздействует на самые разные грани человеческой личности и общественного устройства, пронизывает многие стороны жизненного уклада, накладывает отпечаток едва ли не на все формы жизнедеятельности людей. Поэтому изучение религиозности народа, то есть того, как и во что он верит, является одной из главнейших задач этнологии. Между тем, в силу известных обстоятельств, духовный опыт русского народа, в основе которого лежит православная вера, долгие годы не был и не мог быть предметом исследования. Усилия ученых-этнографов сосредоточивались на архаических аспектах русской и славянской религиозности и проблемах религиоведения эпохи первобытности. В результате в изучении православных традиций образовался пробел: они замалчивались и искажались, отдельные религиозные и околорелигиозные представления (под видом «верований» или даже «внехристианских верований») вводились в научный оборот в качестве религиозного сознания в целом. Широко распространившиеся понятия двоеверия и бытового православия, под которыми понимался целый комплекс вопросов, связанных с жизнью веры в народе, использовались для низведения русского религиозного опыта до бытового уровня и формирования ложных представлений о роли, месте и значении в нем дохристианских и православных составляющих. При этом к проявлениям православной и церковной жизни господствовало оценочное, негативное, отношение.

Ныне уже общепризнана этноопределяющая и культуuroобразующая роль православия в историческом бытии России. Ясно, что вера была

тем китом, на котором держалась русская жизнь, и, по мнению многих историков, именно ее ослабление привело к крушению российской государственности. Трудом многих ученых православие, наконец, «возвращается» в русскую жизнь и культуру, выявляя свою основополагающую роль в ней. Православные контексты восстанавливаются в русской истории, философии, историософии, литературе, искусствоведении, музыковедении, экономике, естествознании¹. На вызов времени отвечают и этнологи. Тем не менее, доставшиеся от советского периода клише еще действуют, почему возникает немало проблем, требующих своего разрешения. На них мне и хотелось бы остановиться.

Прежде всего, совершенно необходимо осмыслить методологические подходы к теме. Отрадно, что современным исследователям свойственно стремление преодолеть ограниченность бытовавшего до недавних пор атеистического подхода и раскрыть многообразие и полноту православной жизни русского человека. Разумеется, сегодня, после многолетнего перерыва, очень важно зафиксировать и описать бытующую традицию, но еще важнее постигнуть сознание верующего, расшифровать смысл и значение события с его точки зрения. А это уже возможно, лишь, если принять его систему ценностей. «При внимательном рассмотрении источников оказывается, – пишет М. М. Громыко, обосновывающая необходимость и плодотворность учета в исследованиях православных ориентаций русских, – что интеллигенция разных профессий в значительной своей части не понимала народной религиозности не потому, что вера у необразованной части общества была далека от канонического православия, а потому что именно образованное общество в большей степени отошло от веры, живого ее восприятия»².

Методологическая позиция, с которой изучаемые явления рассматриваются в контексте господствующего мировоззрения народа, опирается на существующую с конца XIX в. научную традицию и европейской, и русской философских школ. В ней установлено, что безоценочной, объективно-нейтральной, «истинно научной» точки зрения попросту не существует, особенно в сфере духовной культуры, даже если сам исследователь не осознает своих исходных предпосылок³. Осмысление невозможности избежать оценочных суждений особенно актуально для этнографического исследования, которое по своей сути является диалогом культур – культуры изучаемой и культуры изучающей; и в нем взгляды и позиция ученого имеют большое значение для соответствия научной реконструкции воссоздаваемой

действительности. Ученый – не беспристрастный «регистратор фактов», а живой, со своими чувствами и индивидуальным опытом человек, взаимодействующий в ходе исследования с познаваемым⁴. Таким образом, если понять и, по возможности, воспринять и освоить присущую народу систему ценностей, можно шире и глубже понять явления его жизни, чем, если быть для нее посторонним. «Для того, чтобы быть уверенным в правильном понимании святости <...>, – пишет исследователь этого феномена В. Н. Топоров, – нужно взглянуть на эту проблему изнутри, встать на точку зрения церкви и верующих и не предъявлять требований и критериев, которые не имеют силы в данной системе»⁵. Отсюда вытекает правомерность православных взглядов исследователя (ее, к сожалению, все еще надо обосновывать) и, по крайней мере, необходимость при объяснении явлений русской культуры исходить из православной картины мира.

С другой стороны, критерий системности требует рассмотрения народной религиозной жизни как целостного феномена, включающего в качестве системообразующих элементов и церковные, и хозяйственно-бытовые стороны. Актуальность изучения религиозного опыта народа в контексте церковной жизни, отмечавшаяся некоторыми этнографами еще в советское время⁶, ныне неоспорима. «Воссоздание полнокровной истории крестьянства невозможно более при недооценке или исключении из нее церкви, – констатирует А. В. Камкин. – Будучи единым иерархически централизованным организмом, церковь, вместе с тем, была как бы растворена в народе, она была деятельным соучастником крестьянской жизни»⁷. Отказ от рассмотрения целого комплекса вопросов, связанных с храмом и его ролью в народной жизни, приводит к таким искусственным конструкциям, как бытовое, народное, фольклорное православие. Как отмечает М. М. Громыко, «сначала изымается из характеристики веры народа все то, что связано с церковью, потом говорится: смотрите-ка, да ведь это – особое, народное православие»⁸. В принципе допустимо, в соответствии с особыми исследовательскими задачами, абстрагирование от церковной практики и выделение в качестве объекта изучения проявлений веры только в быту, в фольклоре, во внехрамовых святынях и пр. (хотя нам кажется это намеренным обеднением предмета исследования). Но надо четко осознавать ограниченность полученной при подобных допущениях модели и не выдавать ее за целостную картину народной религиозности.

Важно и использование обоснованного в современной этнологии метода рассмотрения явлений материальной и духовной жизни в их

взаимозависимости и взаимопроникновении. В рамках данной темы это тем более необходимо, что церковь, часовня, крест, икона – явления и материальной, и духовной культуры, а также и произведения искусства, причем в сфере материальной культуры их высокий семиотический статус и полисемантичность неоспоримы, а в сфере духовной культуры они несут информацию из области и искусства, и религии, и религиозности. Реализация этого принципа в исследованиях не вызывает сомнений: наиболее интересные результаты сегодня достигаются именно на стыке областей знания. Для нашей темы это означает необходимость освоения исследователями религиоведения, богословия, религиозной литературы.

Остается актуальной проблема так называемого двоеверия, в рамках которой исследователи апеллируют к таким определениям народной веры, как языческие пережитки, дохристианские верования, суеверия и предрассудки. Тенденциозность, научная несостоятельность и историческая неправомерность двоеверия как характеристики веры русских обстоятельно рассмотрены М. М. Громыко: в приписываемой народному сознанию второй вере (при рассмотрении лишь одной – языческой) смешиваются народные знания о злых духах, обращение к ним некоторых лиц, недостаточная осведомленность в каких-то вопросах, собственно языческие пережитки. Этот конгломерат разновременных и разнородных явлений, включающий принципиально различные отклонения от церковных норм, и выдается за вторую веру. Но, во-первых, «вера в существование мистических сил зла составляет органичную часть христианства <...> и не противоречит православному религиозному сознанию»⁹. Во-вторых, ученые разных направлений исследований в области духовной культуры (историки, фольклористы, этнографы) доказали христианский характер картины мира русского человека уже, по крайней мере, в средневековье¹⁰. А. И. Клибанов пришел к выводу, что в XIV – XVI вв. «Россия, несмотря на устойчивость народных верований, была христианской страной с христианским населением»¹¹. Более того, как подчеркивает В. Н. Топоров, «христианство <...> стало не только фактом религиозного сознания человека, но и фактором, определявшим всю жизнь – быт, трудовую деятельность, семейные отношения, гражданское поведение, мораль, самосознание»¹². Изучающим XVIII – XX вв. тоже приходится фиксировать, что все языческие элементы переосмыслены в христианском ключе, усвоили христианские формулы, насыщены православной символикой. Непредвзятому взгляду, очевидно, что дохристианские пласты народной религиозности выступают как

безжизненные атавизмы, именно пережитки, либо, трансформировавшись, они включили в себя церковь, крест, икону, другие православные святыни и существуют в рамках и при определяющей роли церковных установлений. Четкое следование принципу историзма в исследованиях, различие разных хронологически и по происхождению элементов, обоснованность обобщений должны стать обязательными.

Наконец, что касается незнания смысла определенных понятий, то им обосновывают и такую характеристику народной веры, как обрядовере. Его связывают с непониманием человеком христианских таинств, наружным, внешним исполнением православных обрядов, не затрагивающих духовного мира и не требующих духовных усилий, одним словом, с заменой содержательной стороны обрядовой, ритуальной и, как следствие, духовной ущербностью веры простолюдина. Заметим, что сама любовь к обряду не бездуховна, и многими отмечавшаяся действительно богатая обрядовая сторона религиозной жизни крестьянина – его достояние, а не недостаток. Но воспринимавшийся «в качестве живого и преданного отношения к Богу» обряд в то же время был неотделим от внутренней религиозной мотивации¹³.

Конечно, сегодня незнание верующими православной догматики – во многом результат более 6 десятилетий жизни без храмового богослужения, религиозной литературы, общения со священниками. Но и сто лет назад отмечался не очень высокий уровень катехизической грамотности. Этот факт сам по себе требует осмысления, так как, по-видимому, является чертой народной религиозности. В деревне и ныне крайне неохотно разговаривают на темы о смысле Троицы, Пасхи и пр. И хотя встречаются люди с обширной осведомленностью – как правило, активные верующие, регулярно посещающие храмовые службы, имеющие религиозную литературу, – но их, действительно, немного. Вспомним, что еще в XIX в. исследователь А. А. Царевский писал: «Пусть простой русский человек не выдержит экзамена из катехизиса, не прочтает даже символа веры, во всяком случае, основные истины Православия и существенные руководительные в жизни начала его отлично понятны сердцу русского человека, они в нем живы и действенны, они согреты пламенным чувством его»¹⁴.

Такое восприятие веры – не как свода догматов, а как истины, обращенной к каждому своей практической стороной, – надо принимать во внимание, поскольку это – проявление иерархии ценностей верующего. Вдумчивое осмысление и раскрытие того, что есть и чего

нет, а не легковесные или злорадные (встречаются и такие) спекуляции по поводу отсутствующего – один из принципов научного исследования. Очевидно, для русского благочестия важнее не знание молитв, правил, понятий, а ощущение благодатного присутствия Христа в своей жизни, по выражению Н. С. Лескова, у себя “за пазушкой”. «Понимаем мы Его (*Господа* – Г. М.) или нет, об этом толкуйте, как знаете, – писал об этом Н. С. Лесков, – но а что мы живем с Ним запросто – это-то уже очень кажется неоспоримо»¹⁵. И этнологические изыскания (даже современные) свидетельствуют: не рассуждение о богословском смысле праздника, а сердечная молитва, обращенная к святому, вспоминаемому в этот день; не разговор о Боге, а любовь к Богу, претворенная в милосердие и сострадательность; вообще не отвлеченный разум, а ум, находящийся в союзе с сердцем и чувством¹⁶, характерны для крестьянской религиозности. Будто к нам обращены как никогда актуальные слова Ф. М. Достоевского: «Знает же народ Христа-Бога своего, может быть, еще лучше нашего, хоть и не учился в школе. Знает, – потому что во много веков перенес много страданий, и в горе своем всегда, с начала и до наших дней, слыхивал об этом Боге-Христе своем от святых своих, работавших на народ и стоявших за землю русскую до положения жизни, от тех самых святых, которых чтит народ доселе, помнит имена их и у гробов их молится. Поверьте, что в этом смысле даже самые темные слои народа нашего образованны гораздо больше, чем вы в культурном вашем неведении о них предполагаете, а может быть, даже образованнее и вас самих, хоть вы и учились катехизису»¹⁷.

Другая сторона жизни с Богом в душе – осознание своей ответственности перед Господом. И сегодня встречаются свидетельства высокой духовной требовательности крестьян к себе. Один из старейших жителей района Куликова поля, не признающий себя верующим, Алексей Иванович Панкратов (1913 г. р., с. Монастырщина) на вопросы автора заявил: «Верю в Бога, не верю – не могу сказать. Это – секрет человека, душа моя. Кто говорит “верю”, не верю. Вон в Епифани собор отремонтировать испугались. Тогда и нечего говорить. Как я могу сказать, что я верю? Говорят, а не выполняют Божий закон. <Надо> в душе держать. Языком трепать – вруны!»¹⁸. Такова глубина понимания своей веры и ответственности за нее (какое уж тут обрядоверие!) простым русским крестьянином. В соответствии с Евангелием, он считает: «по плодам их узнаете их» (Мф, 7, 16).

Сегодня в раскрытии содержания народной вероисповедной практики сделано немало. Уже сформулирована общая постановка задачи, намечены основные подходы и направления этнографического

изучения православных устоев, очерчен круг проблем и источников. освещены некоторые конкретные формы проявления религиозного сознания. В Институте этнологии и антропологии Российской академии наук разработана программа сбора полевых материалов по теме «Православие и русская народная культура», около десяти лет действует научный семинар по той же теме, вышли 6 сборников, в которых подвергнуты обстоятельному исследованию отдельные направления православной проблематики и получены интересные выводы по некоторым группам вопросов¹⁹. Каковы же эти направления?

Православное сознание воплотилось во многих, если не во всех сторонах материальной и духовной культуры народа. Одно из направлений – православные аспекты общественной жизни русской деревни – начало разрабатываться еще в доперестроечные времена²⁰. Серьезным вкладом в развитие этой темы стало уже упоминавшееся диссертационное (на соискание ученой степени доктора исторических наук) исследование А. В. Камкина, восстанавливающее дореволюционную традицию комплексного подхода к приходу как к одной из сторон единого, но тройственного в своих проявлениях (волесть – община – приход) крестьянского союза – «мира». На материалах Русского Севера А. В. Камкин выделил три аспекта функционирования традиционных крестьянских сообществ: 1) территориальный (историко-географические, этно-конфессиональные, статистические характеристики союзов как пространственно-социальных систем), 2) организационный (мирские общественные – официальные и неформальные – институты и приходская иерархия – клир, приходской актив, прихожане), 3) деятельностный (важнейшие тенденции развития мирской и церковной форм жизнотворчества). Рассматривая территориальный аспект, А. В. Камкин разработал принципы аналитического выделения отдельных зон приходской территории (приходские церкви, приписные церкви, часовни, отдельно стоящие кресты, святые источники, монастыри), соединение и наложение которых создавало неповторимую среду обитания с православной, духовно насыщенной топографией. Те же принципы уже опробованы на базе источников, исходящих из других территорий²¹. Религиозные смыслы освоенных русскими пространств (и суши, и моря) – вообще весьма привлекательная сегодня тема, и разрабатывается она на разных материалах и разными специалистами²². Анализ религиозного характера окружающей человека среды дает возможность ученым подняться до глубоких обобщений, касающихся фундаментальных черт русской культуры, характера.

Раскрытию духовного содержания территории посвящена и написанная на богатых археологических, этнографических, фольклорных материалах работа А. А. Панченко. Автор предлагает «историко-феноменологическую» исследовательскую ориентацию, при которой, как он считает, «народное православие <...> предстает исторической формой развития фольклорного сознания»²³. Заданность авторской позиции и включение в рассмотрение лишь внехрамовых деревенских святынь приводит к тому, что А. А. Панченко видит воплотившуюся в ландшафте фольклорную мифологию. Как уже говорилось, такое «народное православие» воплощает в себе лишь фрагменты религиозного сознания. Мифологизация и фольклоризация – по сути, инструментарий той же архаизации народной духовной жизни, что и ранее использовавшиеся языческие пережитки.

Помимо организации территории, то есть поселений, православные основы раскрыты и в других формах материальной культуры русских: в хозяйстве, жилище, пище. Рассматривая хозяйственную практику крестьян, С. В. Кузнецов не только показал, что весь годовой сельскохозяйственный цикл проходил под знаком обращения к Божией помощи и к святым; но и выявил религиозно-нравственные представления, лежащие в основе отношения русских к земле и труду. Отношение русских к пище как к дару Бога и осознание важности соблюдения постов вскрыто в целом ряде работ Т. А. Ворониной; во многих из них приводятся и традиционные рецепты постных блюд. Религиозные аспекты жилища – обряды при строительстве и переезде в новый дом, роль Красного угла и икон в доме и в жизни семьи – рассмотрены в книге К. В. Цеханской²⁴. Пожалуй, лишь одежда пока не подверглась анализу с точки зрения ее православного наполнения²⁵.

Еще более проработана в рассматриваемом контексте сфера собственно духовной культуры. М. М. Громыко воспроизвела систему нравственных понятий крестьянина; ее целостность определялась православной верой. Исследуя проблемы самосознания и исторической памяти, А. В. Буганов показал, что в критические периоды (во время войн) связь этнического и конфессионального самосознания народа усиливается: защита Родины воспринимается как защита православия²⁶. В обыденной жизни религиозность человека проявляется в следовании заповедям, в любви к храмам и часовням и православным обрядам, молитвах перед иконами, соблюдении постов, молитвенном обращении к святым, паломническом движении к святыням, церковном характере календарных праздников и др. Все эти аспекты уже стали предметами исследований. Многообразный и яркий материал о роли иконы в

русской жизни собрала и обобщила К. В. Цеханская в уже упомянутой книге. Любимейшая народом часть богослужебной практики – крестные ходы и молебны. Мироустроительный и защитный характер широко бытовавших и распространенных поныне крестных ходов обосновал Г. А. Романов; к этой теме обращаются и другие авторы. Традиционно богата русская праздничная культура. Полифункциональность и семантику приходских праздников рассмотрела Л. А. Тульцева²⁷. Всю жизнь человека – от рождения до смерти – сопровождала православная обрядность. Семейный быт и обряды – родильно-крестильные, свадебные, похоронно-поминальные – описаны Т. А. Листой и И. А. Кремлевой²⁸, воссоздан даже комплекс народных представлений о зарождении жизни. Народному художественному лубочному творчеству (во многом религиозному) посвящено исследование Т. А. Ворониной²⁹.

В современной этнологии возникли направления исследований, связанные с такими сокровенными формами православной жизни, как обет (И. А. Кремлева) и покаяние (Н. В. Алексева), а также с имевшими большой общественной резонанс черничеством (Л. А. Тульцева) и паломничеством (Х. В. Поплавская)³⁰. Ярko отразилось народное религиозное сознание и в почитании святых и святынь, что тоже является одним из направлений исследования. Общая картина почитания православных святых и праздников может быть выявлена из анализа церковных наименований (Н. С. Борисов)³¹. Появился и ряд работ, посвященных почитанию русскими Богоматери (Т. А. Листова) и отдельных святых: Ильи-пророка, святых Космы и Дамиана (Т. С. Макашина), Михаила Архангела (М. В. Мальцев), апостола Андрея (Т. В. Петрова), святого Николая (С. А. Иникова). Святые источники как православные святыни рассмотрела С. А. Иникова³². Начинает разрабатываться целый пласт проблем, связанных с православной символикой (М. П. и Т. Н. Кудрявцевы, Р. В. Багдасаров)³³.

Заметно, что если еще не так давно исследователи решали поставленные проблемы на общерусских материалах, то теперь все большее значение приобретают региональные исследования. За счет ограничения территории авторы ставят задачу не только выявить структуру православного устройства жизни в целом, но и возможно более полно и обоснованно, с учетом местных особенностей, рассмотреть конкретные стороны функционирования православия у русских. Подобным фактически первым научным и, как кажется, чрезвычайно интересным трудом стал выходящий из печати сборник о православной жизни в Рязанском крае, являющийся результатом экспедиционной работы сотрудников Института этнологии и антропологии. Эта книга

– итог многолетнего (с 1994 г.) и благотворного сотрудничества Института и Рязанского областного научно-методического центра народного творчества, всемерно поддерживаемых его директором и главным редактором Рязанского этнографического вестника В. В. Коростелевым. Вообще в регионах сегодня силами местной научной и церковной общественности выпускается очень много содержащих богатый этнографический материал изданий, посвященных местным святыням и подвижникам³⁴.

Особая тема – русские монастыри и монашество, их роль и значение в народном благочестии и культуре. Как известно, социально-экономические аспекты этой темы рассматривались еще советскими историками. Сегодня исследователи работают в нескольких направлениях:

- 1) публикация источников, в т.ч. переиздание малодоступных материалов (записок монашествующих, летописей монастырей, монастырских патериков и др.);
- 2) составление историко-биографических сводов и очерков по монашествующим и монастырям;
- 3) исследование монастырского жительствова как феномена русской культуры³⁵.

Интересные результаты дает исследование религиозности отдельных социальных слоев населения – не только крестьянства, но и дворянства (М. В. Мальцев, О. В. Кириченко), купечества (И. А. Кремлева), казачества (Р. В. Багдасаров); пересматриваются атеистические стереотипы на роль женщины в семье и обществе (К. В. Цеханская)³⁶. Надо только помнить, что хотя определенная среда привносит в религиозную жизнь свои особенности, «основное различие в вере внутри этноса шло и идет не по социальным стратам, а по уровню духовности»³⁷. Многообещающим является введение в научный оборот таких новых источников, как дневники и, особенно, воспоминания крестьян и выходцев из крестьян, которые позволяют по-новому взглянуть на православную жизнь русской деревни и роль в ней церкви³⁸. Пока таких изданий единицы, но в ходе полевых и архивных изысканий обнаруживаются все новые рукописи. Одна из них – чрезвычайно интересные «Воспоминания о деревне Каргополья» И. М. Митягова – хранится в фондах Каргопольского Музея-заповедника³⁹.

Современной чертой этнологической науки является признание необходимости изучения культуры народа всех исторических периодов, включая современность. Поэтому многие ученые включают в исследования и XX век, вплоть до сегодняшнего дня. Уже стало понятно, что

православные устои, претерпев некоторые изменения, сохранялись в гуще народной жизни и после 1917 г.; они характеризовали и во многом продолжают характеризовать жизнь русского человека. Публикации на эти темы особенно многочисленны: среди них не только научные работы, но и материалы о подвижниках, воспоминания людей из церковных кругов, рассказы о жизни приходов⁴⁰. Все они свидетельствуют о духовной стойкости значительной части пастырей, мирян, монашествующих. В связи с этим периодом затрагивается особый комплекс проблем, связанный со степенью сохранения и степенью разрушения православных традиций, а также преобладавшими тенденциями. При этом современная наука ставит своей задачей проникновение в психику человека, выявление уже не просто, так сказать, его поведенческих стереотипов, а духовных и морально-нравственных понятий, представлений, побуждений. Обнаруживается, что порой православные нормы существуют в душе человека неосознанно, в связи с чем в научный оборот введено понятие «неисповедного православия». Практический характер в понимании любви к ближнему, осознание воинского долга, память о грехе, вера в бессмертие души, ощущение близости Господа, Богоматери и святых – эти и другие православные качества живы и сегодня.

Конечно, все это – только начало. Как видно из обзора, чрезвычайное разнообразие направлений исследований показывает, что при достаточно серьезном и глубоком подходе практически любая сторона русской жизни таит религиозное содержание и наполнена православным смыслом. Иначе и быть не может: ведь России, по словам современного историка А. В. Назаренко, «Божьим промыслом пришлось принять на свои плечи неудобноносимое бремя Православного Царства», которое есть не награда, а «иго, крест, тяжкое историческое задание»⁴¹. Этнологические материалы показывают, что наши предки это бремя вынесли и хотя порой спотыкались и падали под его тяжестью, но не отказались от Церкви и ее вселенско-православных задач. Выдержим ли мы? – это, по А. В. Назаренко, сегодня главный и даже единственный вопрос не только для России, но и для всего мира.

Примечания

¹ См., например: Митрополит Иоанн (Снычев). Самодержавие духа. – СПб, 1995; он же. Русь соборная. – СПб, 1995; Платонов О. А. Русская цивилизация. – М, 1992; он же. Терновый венец России. История русского народа. В 2-х т. – М., 1997; Экономика русской цивилизации /Сост. О. А. Платонов. М, 1995; Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб, 1994; Казин А. А. Последнее

царство. Русская православная цивилизация. – СПб, 1998; Дунаев М. М. Православие и русская литература. Кн. 1-4. – М., 1996-1998; он же. Своеобразие русской религиозной живописи. XII – XX вв. – М., 1997; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1-2. – М., 1995-1998; Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск, 1995; Ужанков А. Н. О принципах построения истории русской литературы XI – XVIII вв. – М., 1996; Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. – М., 1992; Философия русского религиозного искусства XVI – XX вв. Антология /Сост. Н. К. Гаврюшин. М., 1993; Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности //Новый мир. – 1988. – №7; Мяло К., Севостьянов С. Крест над Россией //Москва. – 1995. – №2; Федоров А. Е. Симметрия в русской традиционной архитектуре. – М., 1997; Мартынов В. И. Пение, игра и молитва в русской богослужебной системе. – М., 1997; Священник Тимофей. Православное мировоззрение и современное естествознание. – М., 1995 и др.

² Громыко М. М. Этнографическое изучение православной жизни русских в XX веке (обзор основных тенденций) //Исторический вестник (далее: ИВ). – М.; Воронеж. 1999. - №1. – С. 10. См. также: Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований // Этнографическое обозрение (далее: ЭО). – М., 1993. – № 6. – С. 60-68; Громыко М. М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований //ЭО. – М., 1995.– № 5. – С. 77-83.

³ Гадамер Х. Г. Истина и метод. – М., 1988; Тойнби А. Постижение истории. – М., 1994; Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. – М., 1986; Зеньковский В. В. История русской философии. – Л., 1991. – Т. 1. – Ч. 1 – С. 21; Т. 2.– Ч. 2. – С. 234.; Коялович М. О. История русского самосознания. Минск, 1997 (переиздание: СПб, 1901). – С. 34-37.

⁴ Арсеньев В. Р. К проблеме реконструкции иноэтнических культурных стереотипов //Фольклор и этнография. – Л., 1990. – С. 191-193.

⁵ Топоров В. Н. Святость и... Т. 1. – М., 1995. – С. 9.

⁶ Тульцева Л. А. Религиозно-бытовые пережитки у русского сельского населения (на материалах Яранской области). Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук (защищена в 1970 г.). – С. 2;

⁷ Камкин А. В. Сельский клир и крестьянство в XVIII в. Некоторые проблемы приходской жизни на Европейском Севере России //Европейский Север: история и современность: Тезисы докладов. – Петрозаводск, 1990. – С. 25.

⁸ Громыко М. М. Этнографическое изучение... – С. 17.

⁹ Там же. – С. 14.

¹⁰ Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. – С. 46, 51-52; Топоров В. Н. Святость и ... – Т. 2. – М., 1998.– С. 575; Найденева Л. П. Православие в повседневной жизни XVI в. //ИВ. – 2000. – № 5. – С. 53-58; Камкин А. В. Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в. Диссертация на соискание ученой степени доктора ист. наук (защищена в 1993 г.); Кузнецов С. В. Религиозно-нравственные основания русского крестьянского хозяйства //Православие и русская народная культура (далее ПРНК). Кн. 3. – М., 1994. – С. 251-252; Никитина С. Е. Послесловие к книге Г. Федотова “Стихи духовные”. – М., 1991. – С. 140-142.

¹¹ Клибанов А. И. Духовная культура... – С. 51.

¹² Топоров В. Н. Святость и святые... – Т. 2. – С. 575.

¹³ Камкин А. В. Традиционные крестьянские сообщества... – С. 330; Кузнецов С. В. Религиозно-нравственные основания... С. 251-251. Также см.: Федотов Г. П. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). – М., 1991. – С. 237.

- ¹⁴ **Царевский А. А.** Значение православия в жизни и исторической судьбе России. – Б/м, 1891. – С. 66.
- ¹⁵ **Лесков Н. С.** На краю света. Миссионерская повесть // Запечатленный ангел. – М.: СПб, 1997. – С. 182.
- ¹⁶ О соотношении ума и разума, о том, когда “ум за разум заходит”, об отражении этого в русской литературе см.: **Ужанков А. Н.** О принципах... – С. 33.
- ¹⁷ **Достоевский Ф. М.** Дневник писателя. Избранные страницы. – М., 1989. – С. 209.
- ¹⁸ Полевые материалы автора, собранные в районе Куликова поля (Тульская область) в 1999 г. – Тетрадь 2. – С. 47.
- ¹⁹ **Программа сбора полевого этнографического материала по теме “Православие и русская народная культура” // ЭО.** – М., 1993. – № 6. – С. 69-84; **Православие и русская народная культура.** Кн. 1-6. – М., 1993-1996.
- ²⁰ **Громыко М. М.** Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986; она же. Мир русской деревни. – М., 1991.
- ²¹ **Мелехова Г. Н.** Православные традиции в Каргополье в XIX – первой трети XX в. Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук (защищена в 1997 г.); она же. Православные традиции русской деревни в XX в. (По полевым материалам Каргополья и района Куликова поля) // ИВ. – 2000. – № 5. – С. 119-143.
- ²² **Протоиерей Лев Лебедев.** Богословие земли русской // Москва патриаршая. – М., 1995. – С. 285-332; **Кудрявцев М. П.** Москва – третий Рим. Историко-градостроительное исследование. – М., 1994; **Мокеев Г. Я.** Можайск – священный город русских, XVI век. – М., 1992; он же. Москва священная // Мир Божий. 1998. – № 1 (3). – С. 5-16; он же. “Якоже горний Ерусалим”. (О христианской символике в церковной архитектуре и градостроительстве) // Памятники Отечества. – 1991. – № 2 (24). – С. 104-113; **Теребихин Н. М.** Сакральная география Русского Севера: Религиозно-мифологическое пространство северорусской культуры. – Архангельск, 1993; он же. Лукоморье. Очерки религиозной географии и маринистики северной России. – Архангельск, 1999; **Багдасаров Р. В.** На краю земли // Урания. – 1999. – № 1. – С. 12-22; он же. Призматическая схема мироздания в православной традиции древней Руси // Система планеты Земля. (Нетрадиционные вопросы геологии). – М., 2000. – С. 7-11
- ²³ **Панченко А. А.** Народное православие. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. – СПб., 1998. – С. 35.
- ²⁴ **Кузнецов С. В.** Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения. – М., 1995; **Воронина Т. А.** Пост в жизни русских // ПРНК. Кн. 5. М., 1995. – С. 4-89; она же. Проблемы этнографического изучения русского православного поста // ЭО. – 1997. № 4. – С. 85-95; она же. Русский православный пост. – М., 1999; она же. Пост как показатель религиозности русского общества XX в. // ИВ. – 1999. – № 1. – С. 43-64; **Цеханская К. В.** Икона в жизни русского народа. – М., 1997.
- ²⁵ Исключение составляет монашеская одежда, начало которой положил А. Ю. Андрианов в работе: Значение одежды в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в. // ПРНК. – М., 1995. – Кн. 5. – С. 283-298.
- ²⁶ **Громыко М. М.** Традиционный нравственный идеал и вера // Русские. – М., 1997. – С. 53-68. – (Серия «Народы и культуры»); **Буганов А. В.** Русская история в памяти крестьян XIX века и национальном самосознании. – М., 1992.
- ²⁷ **Романов Г. А.** Крестные ходы в Москве во образ вселенского богослужения // Москва: 850 лет. – М., 1996. – Т. 1, кн. 1. – С. 174-193; Он же. Городские действия и

православные традиции //Там же. – Т. 1, кн. 2. – С. 208–214; Он же. Семисоборная организация крестных ходов в Москве XVI века // ЭО. – 1997. – № 5. – С. 46–60; Он же. Русские крестные ходы // ИВ. 1999. – № 1. С. 20–24; Тульцева Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Расы и народы. – М., 1998. – Вып. 25. – С. 157–210.

²⁸ Листова Т. А. Православные традиции русской народной свадьбы // ПРНК. М., 1993. – Кн. 2. – С. 283–298; Она же. Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // Русские. М., 1997. – С. 685–701. – (Серия «Народы и культуры»); Она же. Обряды и обычаи, связанные с рождением детей: Первый год жизни // Там же. – С. 500–517; Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обряды у русских. Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. – С. 8–47.

²⁹ Воронина Т. А. Русский лубок 20-х 60-х гг. XIX в.: производство, бытование, тематика. – М., 1993. – Кн. 5. – (Серия «Русский этнограф»); Она же. Русский религиозный лубок // Живая старина (далее ЖС). – М., 1994. – № 3. – С. 6–11.

³⁰ Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // ЖС. 1994. № 3. – С. 15–17; Алексеева Н. В. Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв.: (по материалам Европейского Севера России): Диссертация ... канд. ист. наук. – Вологда, 1998; Тульцева Л. А. Чернички // Наука и религия. 1970. – № 11. – С. 80–82; Громыко М. М. Мир русской деревни ... С. 120–121; Поплавская Х. В. Паломничество, страннопребывание и почитание святынь в Рязанском крае: XIX–XX вв. – Рязань. 1998; Она же. Особенности православного паломничества в 1917–1997 гг. // ИВ. – 1999. – № 1. – С. 25–42.

³¹ Борисов Н. С. Посвящения престолов в русских храмах XVIII–XIX вв. // Вестник МГУ. 1993. № 3. – С. 23–34. – (Серия 8. История). Анализ посвящений церковью и часовен Каргополья посвящена и глава указанной диссертации Г. Н. Мелеховой (С. 154–169).

³² Мальцев М. В. Почитание св. архистратига Михаила в русской православной традиции // ПРНК. – М., 1993. – Кн. 2. – С. 6–43; 1995. – Кн. 5. – С. 90–131; Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 83–101; Она же. Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // ЖС. – 1994. – № 3. С. 18–21; Петрова Т. В. О почитании святого апостола Андрея в России // Там же. С. 22–25; Листова Т. А. Почитание Богородицы в Рязанском крае // Православие и русская народная культура в Рязанском крае. Рязань (книга находится в печати); Иникова С. А. Почитание Николая Угодника в русской народной традиции (на материалах Рязанского края) // Там же; Она же. Святые источники Рязанского края // Там же.

³³ Кудрявцевы М. П. и Т. Н. Русский православный храм: Символический язык архитектурных форм // К свету. – М., б/г – № 17. – С. 65–87; Кудрявцева Т. Н. Правило о тайне в древнерусской иконописи // ПРНК. – М., 1994. – Кн. 4. – С. 131–179; Багдасаров Р. В. Символика власти и изображения на печатях Белозерских князей // Там же. – С. 180–273; Он же. Христианская символика льва в русской традиционной культуре // Там же. – М., 1996. – Кн. 6. – С. 61–107; Он же. Христианская символика: Учеб. пособие к спецкурсу «Звериная символика» // Философия в поисках онтологии: Ежегодник Самарской гуманитарной академии. – Самара, 1994. – Вып. 1. – С. 197–34; Он же. Святая конница: русское боевое знамя как небесное знаменье // Русский дом. – М., 2000. – № 5. – С. 26; Багдасаров Р. В., Дурасов Г. П. Отверженный символ: Свастика: происхождение и место в христианской традиции // Волшебная гора. – М., 1996. – № 4–5.

³⁴ См., например: **Мниенко Н. А.** Русское население Урала и Западной Сибири и православная церковь XVIII – XIX вв. //Религия и церковь в Сибири: Сборник науч. статей и документальных материалов. Тюмень, 1995. – Вып. 8. С. 36–55; **Подвижники Самарской земли /Авт.-сост. И. Макаров, А. Жогалев.** – Самара, 1995; **Новомученики и исповедники Самарского края /Сост. А. Жогалев.** – Самара, 1996; **Хождение по самарским святыням.** – Самара, б/г; **Из истории монастырей и храмов Курского края.** – Курск, 1998; **Левин О. Ю., Просветов Р. Ю., Алленов А. Н.** Кирсанов православный. М., 1999 и др.

³⁵ Помимо трудов и материалов, связанных с прославленными русскими подвижниками-монахами прп. Серафимом Саровским, св. Феофаном Затворником, о. Иоанном Кронштадтским, св. Игнатием Брянчаниновым и др., см.: **Схиархимандрит Иоанн (Маслов).** Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI – XX вв. – М., 1994; **Глинский патерик.** М., 1997; **Схиархимандрит Варсонофий (Плиханков).** Келейные записки, 1892 – 1896 /Подг. текста, сост., введение Р. В. Багдасарова. М., 1991; **Летопись Оптиной пустыни /Подгот. текста, коммент. Р. В. Багдасарова //ПРНК.** – М., 1993. – Кн. 1. – С. 8–143; **Валаамский монастырь и его святыни.** Л., 1990; **Громыко М. М.** О народном благочестии у русских XIX в. // **Российский этнограф.** М., 1993. – Кн. 1. – С. 65–102; **Петрова Т. В.** Наставления монахиням Валаамского игумена Назария //ПРНК. М., 1993. – Кн. 1. – С. 183–198; Она же. Пещерные монастыри как явление русской духовной культуры //К свету. М., б./г. – № 17. – С. 90–115; **Андрианов А. Ю.** Скитская и монастырская жизнь 1-й трети XIX в. в трудах о. Зосимы (Верховского) //ПРНК. –1993. Кн. 2. – С. 44 –91; **Русское православное женское монашество XVIII – XX вв. /Сост. Монахиня Таисия.** – Джорданвиль. Переиздание: – Троице-Сергиева Лавра, 1992; **Ильинская А.** Матушки земли Российской //Литературная учеба. – 1994. Кн. 4; **Монахиня Игнатия.** Старчество на Руси. М., 1999; **Жизнеописание старца иеросхимонаха Сампсона:** В 3 т. – М., 1995.

³⁶ **Мальцев М. В.** Почитание св. архистратига Михаила ...; **Кириченко О. В.** О благочестии русских дворян XVIII в. //ПРНК. – М., 1994. – Кн. 3. С. 123–229; Он же. Православный храм в жизни русских дворян //ЭО. 1995. – № 5. – С. 92–99; Он же. Честь у русской аристократии в период с X по XVIII вв. //Светское образование и православное воспитание. – СПб, 1999. С. 92–101; **Кремлева И. А.** Религиозность купечества по материалам духовных завещаний: Рукопись; **Багдасаров Р. В.** Воинские братства: Запорожское рыцарство XV – XVIII вв. //Общественные науки и современность. – М., 1996. № 3. С. 112–122; **Цеханская К. В.** Женщины-подвижницы в русской православной традиции //ПРНК. – М., 1995. – Кн. 5. С. 132–172.

³⁷ **Громыко М. М.** Этнографическое изучение православной жизни... – С. 16.

³⁸ **Дневник тотемского крестьянина А. А. Замараева, 1906 – 1922 /Публ. В. В. Морозов, Н. И. Решетников.** М., 1995; **Дневные записки усть-куломского крестьянина И. С. Рассыхаева, 1902 – 1953 /Подгот. текста Т. Ф. Волковой, В. В. Филипповой.** М., 1997; **На разломе жизни: Дневник Ивана Глотова, пежемского крестьянина Вельского района Архангельской области, 1915 – 1931 /Подгот. текста М. И. Мильчика, М. А. Шумар.** М., 1997; **Карпов И. С.** По волнам житейского моря /Публ. Г. В. Маркелов, С. С. Гречишкин //Новый мир. – М., 1992. – № 1. – С. 7–76; **Воспоминания Полины Петровны Молокановой /Обработка и дополнения А. Е. Федорова //Марьино: Православный ист.-краеведч. альманах.** – 1998. Вып. 3. – С. 50–143; **Моисеев А. Г.** Прошлое села Кузьмина: Хроника семьи Моисеевых /Подгот. текста А. Е. Федорова. – М., 1999.

³⁹ КИАХМЗ. НВФ, 2616.

⁴⁰ Вот только некоторые из наиболее заметных изданий: **Иеромонах Дамаскин (Орловский)**. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской православной церкви XX столетия. – Тверь, 1992 – 1999. – Кн. 1 – 3; **Митрополит Вениамин (Федченков)**. На рубеже двух эпох. – М., 1994; Он же. Божьи люди. Мои духовные встречи. – М., 1998; **Свящ. Михаил (Труханов)**. Воспоминания: Первые сорок лет моей жизни. – М., 1994; **Протоиерей Вячеслав (Винников)**. Я поверил от рожденья в Богородицын покров ... М., 1999; **Глинская мозаика: Воспоминания паломников о Глинской пустыни (1942 – 1961)**. – М., 1997; **Дурасов Г. П.** Церковь св. Николая в Клепиках и ее настоятели по воспоминаниям современников (первая треть XX в.) // ПРНК. – М., 1993. – Кн. 1. – С. 199–267; Он же. Богом данная. – СПб, 1994; **Сказание о житии блаженной старицы Матроны /Сост. З. В. Ждановой**. – б/м, 1993; **Жизнеописание московского старца о. Алексея Мечева /Сост. монахиня Иулиания**. М, б/г; **Судьбы мощей русских святых**. //Отечество: Краеведч. альманах. М., 1991. Вып. 2. – С. 136–159; Он же. Гибель церковных колоколов в 1920-е – 1930-е гг. //Там же. М, 1994. – Вып.5. – С. 143–161; Он же. Свидетельствуют документы: (Об изъятии церковных ценностей) //Журнал Московской Патриархии. – 1993. – № 9 – С. 47–52; **Кириченко О. В.** Некоторые особенные традиции духовничества в Русской православной церкви в советское время //ИВ. – 1999. – №1. – С. 25–42.

⁴¹ **Назаренко А. В.** Национальное самосознание: долг и свобода //Материалы научно-богословской конференции «Миссия церкви. Свобода совести. Гражданское общество». – Белгород, 1998 – С.2, 7, 8.

Г. П. Гунн (Москва)

Жития северорусских святых как литературно-художественный источник

В 1882 г. Н. С. Лесков опубликовал в газете “Новое время” статью или, как тогда называли, фельетон под примечательным названием “Жития как литературный источник”. Название безусловно идет от знаменитой работы В. О. Ключевского “Жития древнерусских святых как исторический источник”¹.

В. О. Ключевский касался, в основном, фактической стороны вопроса, оставляя открытым вопрос художественной ценности житийных текстов. Писатель Н. С. Лесков первым указал на жития, как на неоткрытый и еще непонятый источник творческого вдохновения. В житиях, собранных в Четьях, Прологе, Патериках, равно как и в русской иконе, увидел он “духовную красоту народа”. Отсюда его убеждение: “Искусство должно и даже обязано сберечь, сколь возможно, все черты народной красоты”.

Эту задачу он и пытается осуществить в своих “христианских повестях” на сюжеты Пролога и Патерика, созданных, им в 1880 гг. Нас несколько удивляет, что, говоря о народной красоте, Н. С. Лесков, великий русофил, обращается не к житиям русских святых, а к раннехристианским временам, к эллинистическому миру. Казалось бы,

в древнерусских житиях только и мог найти писатель те же милые сердцу образы простецов-праведников, те легендарные характеры, которые он увидел во всех слоях общества. Но то ли слишком бедной казалась ему русская легенда, то ли остерегался недовольства церковных властей. Правда, он намеревался написать что-то о Ниле Сорском, но так и не написал.

Источник художественного вдохновения им был назван, но творческий опыт не подтвердил сделанного открытия.

Но уже при жизни Н. С. Лескова появилось произведение, которое по-своему отозвалось на призыв писателя “сберечь... все черты народной красоты”. Художник М. В. Нестеров пошел по пути претворения древнерусского жития, взяв житийный сюжет, попытался выразить в нем впечатлительную душу древнерусского человека, живущего среди прекрасной северной русской природы. “Видение отроку Варфоломею” (1890) – картина на житийный сюжет из детства преп. Сергия, но вовсе не историческая картина, а произведение высокой духовности, в чем и родство его с древнерусским житием.

Но далеко не всякий житийный сюжет определяет успех картины, здесь легко впасть в иллюстративность. Это подтвердил малоудачный опыт самого М. В. Нестерова в картине “Юность преп. Сергия” – отрок на фоне церковки с лежащим укрощенным медведем у ног. Это уже церковная живопись и она более уместна в храме, поскольку очевидно тяготеет к иконе.

Рядом с М. В. Нестеровым мы можем назвать и чисто декоративные фантазии Н. К. Рериха на житийные темы, как, например, “Прокопий Праведный” (1914) и создававшуюся в 1920-е гг. серию о русских святых “Санкта”, как один из путей художественного решения, но это особый путь и у него другие задачи.

Житийные сюжеты, сами по себе, довольно скупы. Это можно понять и как недостаток, и как возможность самых широких интерпретаций М. В. Нестеров дал образец поэтического понимания житийного сюжета. Мы можем не знать ни сюжета, ни того, что изображен будущий великий святой земли русской, но удивительная чистота образа, лирическое звучание пейзажа говорят нам о большем, о том, что за сюжетом. Сдвиг в любую сторону, преуменьшения и преувеличения приводит писателя или художника неминуемо к апокрифичности. Форма литературного апокрифа, конечно, допустима, если она не искажает сути жития и канонического образа святого. Разумеется, здесь писатель прибегает к стилизации, к созданию новых форм лексики и синтаксиса, чем особенно знаменит был А. М. Ремизов,

который сознательно создавал свои апокрифы, такие, как “Николины притчи”, “Звезда надзвездная” – Богородичные апокрифы. Это прекрасные образцы русской прозы, но увлечение орнаментикой таит в себе смысловые провалы. Вот содержание одного из апокрифов о Николе Милостивом: “Велел мне Ангел Господень истребить русский народ, да простил я им... – больно уж мучаются”. Образ истребителя, губителя никак не связывается с образом Доброго святого, заступника бедных и скорого помощника в бедах.

Апокриф с легкостью переходит в сказку, в “сказку о вере”, как называл “некоторые” свои вещи А. М. Ремизов. В качестве примера можно привести стихотворение Максимилиана Волошина “Тварь”: к старцу Серафиму медведь приносит колоду меда – тот самый медведь русских сказок.

Этот же отрывок, переработанный, включен в поэму М. Волошина “Святой Серафим” – подробное поэтическое изложение жития преп. Серафима Саровского, над которым поэт работал 10 лет (до 1929 г.). Мы приводим этот пример для того, чтобы показать, что художественное воплощение темы русской святости – не исчезало и в самые жестокие годы антирелигиозных гонений. Разумеется, в свое время такие произведения не могли быть опубликованы в советской стране.

Напротив, в эмиграции эта тема волнует многих известных писателей. В те же двадцатые годы, когда М. Волошин писал свою поэму в стол, русский писатель Борис Зайцев издал свой художественный пересказ жития – “Преподобный Сергей Радонежский”². Он исходил из текста жития Епифания Премудрого, обработанного Пахоимом Логофетом (которое уже само по себе есть литературное произведение), претворяя известные эпизоды в свойственном писателю лирическом плане, местами напоминая “поэтический реализм” М. В. Нестерова.

В зарубежной русской литературе это, конечно, не единственный пример. Вспоминая утраченную прежнюю Русь, писатели, естественно, обращались к ее светлым сторонам, к ее “добрым людям”. Даже И. А. Бунин, внешне строгий и не склонный к умилению, с теплотой помянул св. Дмитрия Ростовского и местночтимого Иоанна Тамбовского (рассказ “Святитель”), а также божьих людей среднерусской полосы (рассказ “Блаженные”).

И, конечно, следует назвать не утратившую своей ценности замечательную книгу Георгия Федотова “Святые Древней Руси”³. Книга по истории русской святости обладает и немалым художественным обаянием в обрисовке ликов святых. Это, в полном смысле слова,

художественное исследование. Автор пророчески предсказывает, что придет время “и опыт общественного служения древних русских святых приобретает неожиданную современность, вдохновляя Церковь на новый культурный подвиг”.

Слова эти во многом относятся к северорусским святым. Большинство из них являются основателями монастырей, становившихся духовными, просветительскими центрами в суровом, малонаселенном крае. Монастырская колонизация Русского Севера шла рука об руку с крестьянской. Не случайно к северу от обители преподобного Сергия, в одном ряду с его Домом Святой Троицы, возникли самые знаменитые монастыри Московской Руси – Кириллов Белозерский, Соловецкий Преображенский. Русский Север, по словам историка С. Платонова, был “унизан” православными обителями.

Лишне упоминать, что до недавнего времени тема русской святости была запретной. И все же северным святым повезло больше, чем общерусским святым. Если жития Сергия Радонежского и Стефана Пермского можно было прочесть разве что в хрестоматиях по древнерусской литературе, то исследования и публикации житий северных святых появлялись в научных изданиях. Тому, конечно, были причины: отдельное издание житий общерусских святых могло рассматриваться как религиозная пропаганда, в то время как жития местночтимых святых можно было рассматривать как народное, крестьянское творчество, близкое к фольклору. Любопытно заметить, что “жития” публиковались в научных исследованиях как “житийные повести”.

Так, лучшая, на мой взгляд, сводная работа Л. А. Дмитриева называлась “Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII - ХУП вв.”⁴. Это добротное филологическое и текстологическое исследование различных редакций житий, но не касается главного – самой святости. Но в этом и достоинство – жития становятся предметом профессионального разбора вместо поверхностного апологетического восприятия.

Работа эта появилась почти девяносто лет спустя после выхода известной книги И. Яхонтова “Жития святых северорусских подвижников Поморского края как исторический источник”⁵, как бы продолжившей известный труд В. О. Ключевского. И. Яхонтов в своем обзоре обратился к малоизвестным житиям (помимо Александра Свирского и Антония Сийского, к Александру Ошевенскому, Никодиму Кожеозерскому, Иринарху Соловецкому, Диодору Юрьегорскому), сделав следующий неопределенный вывод: “Историку приходится

отказаться от всякой попытки воспроизвести на основании этих Житий какие бы то ни было живые личные характеристики подвижников Поморского края, хотя он и видит по житиям, что между ними встречаются лица весьма различные по характеру и образу жизни”.

Безусловно, жития не дают внешнего портрета подвижника в привычном понимании, кроме общих иконописных черт, но внутренний портрет очень часто присутствует, и тут автор (И. Яхонтов) не вполне прав. Задачей писателя и художника, обратившегося к темам северной агиографии, и является передача этого “внутреннего” портрета, увиденного глазами современного человека, открытыми на родное прошлое и его лучших людей.

Но это не просто историческая задача, а и духовная. Это и есть восприятие Русского Севера как родины русской духовности.

Действительно, наше восприятие Русского Севера овеяно особенной теплотой, еще с тех времен, когда духовный писатель А. Н. Муравьев назвал его “нашей Фиваидой на Севере”. Еще сто пятьдесят лет назад мало знали о “Северной Фиваиде но за истекшее время накоплен огромный материал. Он до сих пор, несмотря на названные выше и другие научные работы, не обобщен, житийные тексты рассыпаны по разным труднодоступным изданиям, и поле деятельности здесь – непечатый край: ведь, помимо известных имен и известных текстов, существуют затерянные списки и утраченные имена ряда основателей монастырей.

Наши общие соображения сводятся к следующему.

Как нетрудно заметить, северорусские жития, в большинстве своем, относятся к малоизвестным местночтимым святым, почти все, если не все, они выступают как основатели святых обителей (даже посмертно, как блаженный Артемий Веркольский). Это всецело монашеский мир. Это также сугубо мужской мир: среди северорусских житий мы не находим женских образов. Слишком суров северный край времен монастырской колонизации. Основателями монастырей, ставших позже женскими, выступают мужчины (как Успенский девичий в Каргополе, основанный по преданию в XVI в. старцем Иоанном или Ионою Власатым и ставший женским в XVII в.).

Очевидно также, что северорусские жития, даже позднейшего времени, закономерно вписываются в картины крестьянской жизни Севера. В освоении Севера монах и крестьянин шли рядом, монах занимался крестьянским трудом (как большинство пустынников), мирянин становился монахом (как Антоний Сийский). Основателями пустынных (поначалу) монастырей вовсе не обязательно были

крестьяне, были и из боярских московских родов, как Кирилл Белозерский, но в бытии своем они жили жизнью крестьянского мира, среди природы, в занятиях земледелием и рыболовством.

Северный подвижник выступает не созерцателем, а деятелем, иначе ему не выжить. “Трудиться – молиться”, – мог бы он повторить поговорку своих западных собратьев. Но всякий человек определяется своей деятельностью и упоминание о его занятиях в житийном тексте дает также возможность личностной характеристике (наиболее яркий пример – труды преп. Сергия – тема серии картин М. В. Нестерова).

Жития, впрочем, не только северные, содержат немало материала для воссоздания картин внутренней монастырской жизни. Жизнь в общежительном монастыре трудна и не всегда протекает гладко. Новые данные о событиях соловецкой жизни времен Смуты сообщает, например, житие Диодора Юрьегорского (В. О. Ключевский в своем капитальном труде отметил в нем “любопытные данные для истории монашества Поморского края”). В такого рода житиях рассыпаны бесценные крохи, восстанавливающие целые события, равно вводящие в обиход некоторые исторические личности. Как пример, можно назвать в житии Диодора торгового гостя Надею Светешникова, известного нам также по построенной им церкви Николая Надеина в Ярославле. Ценно и то, что автор жития, иначе говоря, его составитель, тоже оказывается действующим историческим лицом, каков составитель жития Никодима Кожеозерского Боголеп Львов, личность трагической судьбы, или благочестивый клирик Лядинской церкви Иоанн, составивший житие Кирилла Челмогорского и написавший его икону.

Северные Жития необычайно конкретны. Они не замыкаются на личности святого подвижника, а охотно изображают его окружение, называют имена людей. Это присуще и прилагаемым к житиям посмертным чудесам святого, они тоже просты и конкретны, называют людей и места чудесного события. Последнее имеет немалое значение для топонимики северного края.

Искушения пустытника – обычная тема житий, но в северных житиях они сравнительно редки (наиболее впечатляющи в житии Никодима Кожеозерского). Место незримых искушений занимают более реальные и зримые искушения в конфликтах с местными жителями, будь то “страшлывые сыроядцы” или обычные крестьяне, опасаящиеся, что новоявленный монастырь посягнет на их земли. (Но, в отличие от историка И. У. Будовница, собравшего впечатляющие материалы о борьбе крестьян с монастырями⁶, отметим, что все-таки не это определяло взаимоотношения монастырей с крестьянскими общинами

на Севере – в удаленном крае монастыри выступали как светочи духовности и просвещения. В этом отношении роль таких монастырей, как Кириллов, Соловецкий, Валаам, трудно переоценить).

Наконец, для внимательного читателя сам подвижник, прославляемый житием, предстает земным человеком в земных делах, устремленным к Богу, – одним из “добрых людей Древней Руси”, житием своим подающий пример безраздельного служения Высшему. Разумеется, в этом суть любого жития, преимущество же северных Житий в их зримой конкретности, в их простодушии, или, проще сказать, в их простой, открытой душевности. Северные подвижники не отделены от людей, от современников, от прекрасной северной природы и поныне, мы подходим к месту бывшей обители такой же лесной тропой, как та, по которой некогда шел преподобный.

И еще. Мы говорили о самих подвижниках и содержательной стороне житий, представляющих неоспоримо ценный художественный материал. Но следует сказать о самом духе житийных произведений, как бы порой простодушно ни было их содержание. Есть прелесть в звучании языка прошлых веков, есть та же красота, что и в наивном искусстве “северных писем”, есть трогающее за сердце “сияние печали” (слова А. М. Ремизова), и это то, что нужно нам, и уму и сердцу, как творческому человека, так и вообще каждому человеку, как душу возвышающее, родное, русское, без чего жить нельзя.

Примечания

¹ Ключевский В. О. Жития древнерусских святых как исторический источник. – М., 1873.

² Зайцев Б. Преподобный Сергей Радонежский. – М., 1925.

³ Федотов Г. Святые Древней Руси. – М., 1931.

⁴ Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятник литературы XIII-XVII вв. – Л., 1973.

⁵ Яхонтов И. Жития святых северорусских подвижников Поморского края как исторический источник. – Б./м., 1881.

⁶ Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV-XVI вв. (по житиям святых). – М., 1966.

Спор историка и художника

(Литературная история Жития Кирилла Челмогорского)

Преподобный Кирилл Челмогорский подвизался в пустыни, на берегу р. Челмы, между Лекшмозером и Челмозером (ныне оз. Монастырское) – к западу от Каргополя, в 6 км от с. Труфанова. После его смерти на облюбованном им месте возник Челмогорский Богоявленский монастырь, а в конце XVII в. появилось его “Житие...”¹. Как и множество агиографических текстов, оно компилировано из других житийных текстов и дополнено эпизодами, основанными, вероятно, на местных преданиях. Автор Жития, служивший сперва клириком в церкви святых Петра и Павла в с. Лекшмозере, а потом священником Покровской церкви в с. Лядины, расположенном на полпути от Каргополя к монастырю, был, судя по всему, человеком, мало искушенным как в литературной деятельности, так и в церковнославянской грамматике, о чем свидетельствует множество стилистических погрешностей и разного рода ошибок, а также ряд черт, характерных скорее для устного повествования, чем для письменного. Едва ли Житие и Служба святому не единственные сочинения, принадлежащие перу священника Иоанна.

Нам известны два списка Жития, хранящиеся в собрании Е. В. Барсова, в отделе рукописей Государственного исторического музея (Барс. № 794, созданный, вероятно, в XVIII в., и Барс. № 795, написанный в 1844 г.), а также публикация К. А. Докучаева-Баскова², имевшего три рукописи, одна из которых хранилась в обители, а другие принадлежали жителям окрестных сел. И Барс. № 795, и публикация К. А. Докучаева-Баскова сильно отличаются от Барс. № 794, но не составом или объемом, а языком, стилем и композицией. Текст жития в середине XIX в. был сильно переработан иеромонахом Челмогорского монастыря Феодором Гурьевым, о чем явственно сказано в самих заглавиях списков: “*Книга жития и чудесь преподобнаго отца нашего Кирилла, игумена челмогорскаго, каргопольскаго чудотворца древняя. Писана монахомъ обители сея¹ по явлению и приказанию самага преподобнаго ему. Церковная челмогорской пустыни, подписана и подклеена той пустыни священникомъ Феодоромъ Гурьевымъ... <1843> года*” (Барс. № 794. Заглавие написано на подклеенном позднее титульном листе)⁴; “*Житие и чудеса, приполнена историческимъ известиемъ по отысканнымъ некоторымъ памятникамъ, и дошедшимъ устнымъ преданиямъ, священникомъ Феодоромъ Гурьевымъ, тойже пустыни. ... <1844> года. Месяца маиа*”⁵ (Барс. № 795, более поздний список).

Список Барс. № 794 носит следы скрупулезной редакторской правки, о чем заявлено и в самом заглавии (“*подписана и подклеена*”); помимо подклеенного титульного листа с обстоятельным и подробным заглавием, *подписан* также последний абзац Жития: “*Иная прежде бывшая неисповедимая многая явления и чудеса И посихъ многая преподобнаго бывающая чудеса оставахуся безъ записания, оная за недоумениемъ, а оная и нерачениемъ живущихъ при месте семъ. А яже имуть быти въ предъ по воли творца бога нашего чудеса преподобнымъ отцемъ нашимъ Кирилломъ; техъ не обленитесь братие въписати отныне на прославление имени божия и всемогущей силы его; и въ похвалу великаго заступника, и ходатая о насъ грешныхъ къ Богу, преподобнаго отца нашего Кирилла. Богу нашему слава, ныне и присно, и во веки векомъ, Аминь*”⁶. В отличие от остального текста этот абзац написан скорописью и, похоже, добавлен позднее. Весь остальной текст Барс. № 794 в буквальном смысле исчеркан: лишние или неправильные, по мнению редактора, окончания, слова и даже фразы берутся в скобки, исправления надписываются между строк, между слов или же делаются прямо по написанному. Рукопись XVIII в. служила редактору черновиком, на котором он делал первоначальную правку, с тем, чтобы затем внести ее в переписанный начисто текст. Сопоставление этих исправлений и Барс. № 795, а также вклеенный в Барс. № 794 лист с заглавием дает основания считать автором правки именно иеромонаха Челмогорской пустыни Ф. Гурьева. Значительная часть исправлений нашла отражение в Барс. № 795, туда же перешли и не замеченные Ф. Гурьевым ошибки (*невозмоша*⁷ вместо *не (с)возмоша*; *сказа имъ вся подробну*⁸ вместо *подробне*; *лице же святаго [...] являюще мздовоздаяние трудовъ...*⁹ вместо *являюще*). Последнее дает основания полагать, что позднейший список делался непосредственно с Барс. № 794. Однако правка, сделанная непосредственно по тексту Барс. № 794, значительно более скромна, чем та, которая внесена в окончательную, “Гурьевскую”, редакцию Жития. Вероятно, время (полгода-год), прошедшее между правкой и созданием нового списка, было использовано редактором для дальнейшей переработки текста.

Внесенные исправления имеют системный характер и показывают направление мысли и задачи, которые поставил перед собой Ф. Гурьев, взявшись переписать сочинение св. Иоанна, написавшего Житие “*по явлению и приказанию самаго преподобнаго ему*”.

Основной целью изменений, внесенных Ф. Гурьевым в текст Жития, по-видимому, было придание ему более официального характера, поскольку изначальный текст не отличается ни правильностью языка, ни стройностью и четкостью в организации текста. Так, священник Иоанн начинает повествование о св. Кирилле без всякого вступления,

характерного для жанра жития, где были бы оговорены задачи агиографа и дана краткая характеристика подвига святого, не уделяет особого внимания событиям и лицам, которые могли бы служить вехами, помочь читателю связать события Жития с эпохой, в которую они происходили. Ф. Гурьев снабжает Житие развернутым заглавием, а также вступлением, в котором говорит об историческом фоне: *“Преподобный отец наш Кирилль родися въ лето от Рождества Христова ... [1286. – А. М.], а от сотворения мира ... [6794. – А. М.]. При великом князе Димитрии Александровиче Новгородском и при митрополите Максиме Киевском и Владимирском, в Новгородскихъ пределах, но которого места, или какихъ родителей, о томъ неизвестно”*¹⁰. В титуловании князя допущена некоторая неточность: Дмитрий Александрович (ок. 1250 – 1294), второй сын Александра Невского, был в Новгороде в 1259 – 1264 гг. наместником отца, после смерти которого новгородцы изгнали Дмитрия. Затем он несколько раз возвращался и оставлял новгородский престол, в том числе уже будучи великим князем владимирским. Ф. Гурьев именует его князем новгородским (оставляя при этом титул великого князя), что отражает важность Новгорода как центра географии Жития, поскольку место действия в описываемое время входило в новгородские владения. В Барс. № 794 приписка сделана на полях в том месте, где говорится о смерти св. Кирилла¹¹, затем она перенесена в самое начало. При этом в Барс. № 794 упомянут не Дмитрий Александрович, а Дмитрий Иоаннович Донской – явная ошибка редактора (Дмитрий Донской жил существенно позднее), впоследствии исправленная. Эта приписка, по сути, единственное дополнение, не считая совсем мелких, которое было внесено Ф. Гурьевым в Житие, однако в заглавии специально оговаривается, что оно *подписано им*.

Наряду с историческими сведениями редактор уточняет и географию Жития. Местная география дана настолько детально, что в уточнении не нуждается (разве что *весь, нарицаемая Лядинская*, регулярно исправляется на более точный топоним: *весь, нарицаемая Лядины*), но зато наряду с историческим создается географический фон. Так, брат святого Кирилла Корнилий, посетив подвижника, обращается к нему со словами: *“Благослови мя брате Кирилле, яко хочу азъ отити отсюду въ российския страны, идеже Богомъ наставляемое обрящу место себе ко уединению; и тако лобызаста друг друга, и отиде преподобный Корнилий въ пределы Костромския, на Обнору реку, что ныне въ Вологодской губернии, и тамо вселися”*¹² (подчеркнутый текст дописан в Барс. № 795). Оба уточнения показательны: в первом случае, излишнее определение, казалось бы, ограничивает район поиска места для уединения, хотя, скорее, редактор имел в виду расширение его до границ всей России. Примечательно,

что употреблено современное слово *российский* (даже не *русский*), при том, что в описании происхождения св. Кирилла акцентируется его новгородское происхождение. Дополнение о Вологодской губернии явно преследует цель сделать Житие более понятным для современника, живущего в Российской империи, привязав топографию Жития к административному делению России в XIX в.

В этих уточнениях просматривается комментатор, стремящийся сделать редактируемый текст как можно более доступным современнику. На то же направлена и собственно литературная правка. Ф. Гурьев старается исправить ряд погрешностей против точности и четкости изложения, к которым он стремится. С этой целью в большинстве глав он сокращает детали, которые, по его мнению, осложняют повествование и затрудняют восприятие текста. Под такое сокращение попадают повторы и тавтологии: *“полунощи же бывшей, воздремався, и паки реку яко мраку нашедшу и видевь пришедшаго во храмину...”*¹³ (подчеркнутый текст отсутствует в Барс. № 795); *“...видевь преподобнаго Кирилла сидяща на месте во гробе своемъ просто (прямо – А. М.): назападъ лицем кодверем притвора того...”*¹⁴ (подчеркнутый текст отсутствует в Барс. № 795). Если в первом примере очевидная тавтология (естественно, что ночью спускается мрак), то во втором излишество менее заметно. Однако если учесть положение гроба в церкви – ногами к западу, то станет понятно, что иначе, чем лицом ко дверям, то есть к западу, святой Кирилл во гробе сидеть не мог. Барс. № 795 изобилует такого рода купюрами.

Повествование священника Иоанна характеризуется большим вниманием к самому ходу событий, быту, мельчайшим подробностям. Ф. Гурьев “облегчает” текст Жития, устраняя и избыточные, как ему казалось, детали, относящиеся к различным аспектам повествования, прежде всего не связанные непосредственно с прославлением святого. Их можно отнести к нескольким темам:

1 Собственно сюжетные детали, связанные с действиями персонажей, не исключая и самого святого Кирилла (в первоначальном варианте повествование о нем свободно от деталей в биографической части Жития, носящей очевидно вторичный характер). Например, Ф. Гурьев сокращает рассказ о явлении святого Кирилла некоей больной Гликерии:

Жена некая бе именовъ Гликерия, живуща ей смужем своимъ въ заповедехъ господнихъ, и въстрасе божий, воубогомъ житии пребывающе, судьбами Божиими бысть, случися ей болезнь зельная ногама отнюдъ нимало могущу ходити, и бысть не мало время: во единъ же от дней, бывшу впост Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Успения, прежде реченная жена та Гликерия, пребысть ей единой вдому своемъ понеже бо отнюдъ немогуще изыти нинакаково земное дело тоя ради болезни; приключивши ся ей святыми божиими праведными судбами, онаже вхизе своей молящася богу, и возлегиши мало почити и бысть ей въ тонце сне яко въ ... час дни, явися ей мужъ иноческаго чина в келли ея, и рече ей Гликерия, иди напраздникъ успения пресвятыя богородицы вчелмогорской монастырь, и молися пречистой богородицы, и иди ко гробу началника обители тоя преподобнаго кирилла, имолитвами пресвятыя богородицы, всемилостивый владыка господь подаст исцеление¹⁵...

Жена некая бе Гликерия, судьбами Божиими впаде въ болезнь зельну ногами; яко отнюдъ неможаше ходити. Во единъ же от дней, бысть пост Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Успения. Жена та возлегиши почити лютыя ради болезни. Егда же бысть въ тонце сне, явися ей мужъ иноческаго чина, и рече ей Гликерие, иди на праздникъ Успения Пресвятыя Богородицы въ Челмогорский монастырь, и молися Пречистой Богородице, и приложися ко гробу началника обители тоя преподобнаго Кирилла, и получиши исцеление¹⁶.

Здесь редактор избегает целого ряда подробностей, касающихся прошлого Гликерии, ее болезни, собственно ситуации явления святого Кирилла, заостряя внимание именно на самом явлении и словах преподобного, которых Ф. Гурьев не меняет.

2. Мнения автора по поводу описываемых событий, а также детали, касающиеся творческой истории Жития, то есть его создания. Так, рассказывая о явлении ему во сне святого Кирилла и повелении написать его икону, автор Жития подробно описывает свои чувства, а также облик (иеромонаха Мисаила), в котором является ему святой. По Ф. Гурьеву, эти подробности излишне осложняют текст, и он от них освобождается

Барс. № 794	Барс. № 795
<p><i>В тоже время от сна возбужшу ми и въ великъ страхъ и радость впадох, страхом бо яко грехъ ради недостойна себе мняще видения преподобнаго. Радостию же яко сподобил Господь желаемое получитьи яко некое драгое сокровище обрести паче злата и топазия и камня честна и сладши меда и сота. И паки сяде на одре своем и многими слезами омысь. Образъ же преподобнаго яко ерьмонаха мисаила иже живый во обители той по погребении гермонаха; и никомуже поведа видения своего. И потом шедъ во градъ Каргополь, къ стрью своему Герасиму ему же служащу у церкви Живоначалныя Троицы¹⁷...</i></p>	<p><i>И въ то время возбужъ от сна въ великомъ страхе и трепете, получивъ желаемое яко некое сокровище. И шедъ въ Каргополь, поведахъ видение стрью своему Герасиму служащему у церкви Святыя Живоначалныя Троицы¹⁸...</i></p>

3. Благочестивые рассуждения автора и молитвенные окончания глав. Они занимают в Житии особое место: автор, не обладающий, по-видимому, литературным опытом, но имеющий некоторые представления об агиографическом каноне, старается придать своему тексту не только описательный, но и назидательный характер, помещая в некоторых главах своего рода мораль – краткое рассуждение о примере, которым должны послужить читателям только что описанные события. Например, исключается такое рассуждение: *“Имеемъ убо братие страхъ божии пред очима выну, яко да и самъ покрывает нас; кроме бо божия покрова человекъ ничтоже есть, многа бо есть кознь вражия, излиха же помощь божия есть обходящая человека, Мы же возлюбим бога всюю силою иближняго яко сами себе, и имеемъ науме своемъ любимицы день кончины своя егда придетъ смерть Несили слышалъ глаголющаго бѣдите убо яко невесте дни нигодины, се убо вѣдуще возлюбленная братия дондеже время имама покаемся, яко да изметъ ны господь отгнева грядущаго, насыны непокоривыя; исподоби ны вчисти святыхъ, помолите же ся и замене грешнаго глаголюща анетворяща; пишетъ бо исповедайте другъ другу грехи ваша яко да исцелете, именемъ господа нашего исуса христа. Ему же слава вовеки векомъ, аминь”¹⁹.* Кроме того, почти каждая глава

оканчивается молитвенным заключением вроде: *“Мыже слышаще таковая выну благодаряще бога, и пречистую его богоматерь, и преподобнаго Отца нашего Кирилла. О христе иисусе госпoде нашем, емуже слава, и держава честь и поклонение со Отцемъ, и святымъ духомъ, ныне и присно и вовеки векомъ, аминь”*²⁰. Подобные фрагменты текста тоже систематически изымаются Ф. Гурьевым.

Подчас в своем рвении редактор доходит до того, что исключает из текста действительно значимые пассажи, нарушая логику изложения или синтаксис. Исправляя эпизод “О явлении и осцелении очюю иеромонаха Макария”, Ф. Гурьев, как и в других главах, рассказывающих об исцелении больных, устраняет из текста подробное описание болезни. История такова: иеромонах Макарий, заметив пожар в церкви, бросился тушить его, но не смог справиться с огнем и стал спасать иконы и книги. От дыма он потерял сознание, так что пришедшие на подмогу монахи и жители соседней деревни, найдя его, сочли мертвым. *“И паки видевши его помалу дышуущу, ниже бо можаше глаголати языком слово, ниже свету очима видевъ: и паки лежаше без гласень много дней, помалу глас его на время являшеся и пищу малу примаше; и паки иное время яко мертвъ лежаше нигласа бе, ни пици примаше”*²¹. Затем ему являются святые Кирилл и Макарий Желтоводский и исцеляют его. Из процитированного Ф. Гурьев оставляет только одну фразу *“Помалу же видевше его дышууща, неможаше бо глаголати, и пищу малу примати”*²², не упомянув даже о слепоте, так что читателю становится известно о ней, только когда речь заходит о прозрении.

Значительную работу проделывает Ф. Гурьев и в отношении языка. Движимый стремлением к простоте, ясности и четкости, он облегчает длинные, путаные и часто неграмотные периоды священника Иоанна, разделяя их на 2-3 предложения, меняет порядок слов (в Барс. № 794 он с этой целью над словами, порядок которых следует изменить, ставит цифры). Стилистическая правка включает еще и работу с лексикой. Редактор стремится модернизировать лексический состав Жития: глагол *впoвaдити* заменяет более понятным *впряци*, *лествица* заменяет на *лестница* и т. п. Устаревшие грамматические формы заменяются более новыми, например, Ф. Гурьев последовательно избегает двойственного числа, везде используя вместо него множественное, сокращает употребление оборота *dativus absolutus*, в половине случаев заменяя его придаточными предложениями. Наконец, даты от сотворения мира переводятся в летосчисление от Рождества Христова или дублируются таковыми.

Владея церковнославянским языком несколько лучше своего предшественника, редактор исправляет допущенные автором ошибки: заменяет несогласованные причастия личными глагольными формами, исправляет неверные окончания, неверно употребленные слова заменяет более правильными.

Большей стройности текста, видимо, должно способствовать и деление Жития на параграфы (более дробное, чем деление на главы) и абзацы. Главы в рукописи Барс. № 795 поделены на несколько пронумерованных параграфов (всего их 36 при общем числе глав – 25), а многие параграфы – еще на абзацы, причем нумерация параграфов, в отличие от дат, дана цифрами, а не кириллическими буквами. На не до конца реализованное стремление избежать нумерации при помощи букв кириллицы, вероятно, может указывать и написание ряда дат словами, в отличие от Барс. № 794, где все даты обозначены кириллицей.

Итак, в правке Ф. Гурьева может быть усмотрено не только желание избежать грамматических ошибок (значительное число которых, несмотря на его работу, сохранилось) и сделать стиль Жития более доступным читателю, но и, главным образом, придать тексту более официальный характер, сделать его менее “личным”, придать ему статус документального свидетельства. Для этого он отмечает исторический фон описываемых событий, уточняет топографию и, главное, старается показать чудеса, сотворенные святым Кириллом, как можно более яркими, для чего стремится сделать все остальные детали событийного и эмоционального плана как можно более тусклыми или вовсе избегает их. Так, Ф. Гурьев устраняет именно то, что для священника Иоанна было в высшей степени важно, не только потому, что он, будучи более связан с фольклорной, чем с книжной традицией, излагает материал в манере устного рассказа, но и потому, что эти детали создают эмоциональный фон, также служащий прославлению подвижника.

Так в работе над одним текстом сталкиваются два типа книжников: художник и историк. Различие их творческой манеры нашло отражение в жанрах других созданных ими произведений: священник Иоанн наряду с Житием создает “Службу на память преставления преподобнаго и богоноснаго отца нашего Кирилла игумена и начальника челмогорскаго монастыря каргопольскаго чудотворца“, а священник Ф. Гурьев – “Историческое описание Челмогорской пустыни, что в Каргопольском уезде, собранное от разных древностей той пустыни священником Ф. Гурьевым 1844 года февраля месяца”.

Примечания

¹ <Иерей Иоанн>. Житие преподобного Кирилла, игумена Челмогорского, каргопольского чудотворца //Подгот. текста, публ., примеч. А. Б. Мороза //Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1998. – № 3 (17), далее Житие ...; Докучаев-Басков К. А. Подвижники и монастыри крайнего Севера. Челменский пустынный, преподобный чудотворец Кирилл и его пустынь //Христианское чтение. 1889. – № 3-4.

² Неясно, почему монахом: согласно тексту Жития, его автор был священником приходской церкви. Возможно, это ошибка редактора или переписчика.

³ Житие ... С. 204. Примечательно, что святи. Иоанн, по-видимому, не был монахом Челмогорской пустыни, во всяком случае, во время написания Жития, поскольку в нем сказано о его жизни и служении в с. Лядины, где он жил с семьей.

⁴ Барс. № 795, л. 3.

⁵ Барс. № 794, л. 60 об. (Житие ... С. 236).

⁶ Барс. № 794, л. 14 (Житие ... С. 210); Барс. № 795, л. 33.

⁷ Барс. № 794, л. 18 (Житие ... С. 212); Барс. № 795, л. 36.

⁸ Барс. № 794, л. 22 (Житие ... С. 215); Барс. № 795, л. 39.

⁹ Барс. № 795, л. 23.

¹⁰ Барс. № 794, л. 22.

¹¹ Барс. № 794, л. 3 об. (Житие ... С. 205); Барс. № 795, л. 25.

¹² Барс. № 794, л. 42 (Житие ... С. 225 – 226); Барс. № 795, л. 53.

¹³ Барс. № 794, л. 35 об. – 36 (Житие ... С. 222); Барс. № 795, л. 49 об.

¹⁴ Барс. № 794, л. 50 об. – 51 (Житие ... С. 230).

¹⁵ Барс. № 795, л. 57 об. – 58.

¹⁶ Барс. № 794, л. 36 – 36 об (Житие ... С. 222 – 223).

¹⁷ Барс. № 795, л. 50.

¹⁸ Барс. № 794, л. 56 об. – 57 (Житие ... С. 234).

¹⁹ Барс. № 794, л. 47 об. (Житие ... С. 228).

²⁰ Барс. № 794, л. 55 (Житие ... С. 233).

²¹ Барс. № 795, л. 60 об.

Г. В. Демчук, Н. Н. Уткин (Архангельск)

Посвящения церквей в Каргопольском уезде по сотным выписям XVI в.

История церкви в Каргопольском уезде XVI-XVII вв. изучена мало. Отдельные ее вопросы освещались в трудах С. Б. Веселовского, М. М. Богословского, ряда других исследователей. Значительный вклад в изучение этой обширной территории внес Ю. С. Васильев. Проблемы церковных посвящений в уезде остались практически неисследованными.

Как административно-территориальное образование Каргопольский уезд образовался после политического подчинения

Новгорода Москве. Так, в 1504 г. «Каргополе» фигурирует среди других земель Русского Севера, поименованных в грамоте Ивана III, в 1536 г. Каргополь упомянут как город, имеющий монополию на торговлю солью¹, а в середине XVI в. было составлено общее описание земель Каргопольского уезда.

Каргопольский уезд в XVI в. занимал территорию с севера на юг от побережья Онежской губы Белого моря до южного берега озера Лаче и с запада на восток от Водлоозера до Онежско-Двиноважского междуречья. На западе в состав уезда входили такие речки, как Унежма и Куша, на востоке река Моша с притоками. Здесь к ним близко подходили небольшие притоки реки Ваги: Подюга и Вель, Пуя и Суланда. На востоке территория уезда захватывала верхнее и среднее течение реки Емцы и реку Мехреньгу, близ которой проходила граница с Емецким станом Двинского уезда. На Северо-востоке к уезду относилось все восточное побережье Онежской губы до Летней Золотицы².

Наиболее полную и систематизированную информацию о церковном освоении края содержат материалы писцового дела. Писцовые книги уезда XVI-XVII вв. не сохранились. Данные письма писцов Я.И. Сабурова и И.А. Кутузова 1551-1553 гг. нашли отражение в Платежной книге Каргопольского уезда, составленной около 1560 г.³ Книга относится к документам осуществления государственного фиска, поэтому она дает наиболее целостное представление о всей территории Каргополя. В ней четко выделяются два уезда — Каргопольский и Турчасовский. Она несет информацию о всех видах налогово-платежных единиц: крестьянских, церковных, монастырских.

Наряду с платежной сохранились сотные выписи на волости уезда. Среди них сотная на Турчасовский стан Каргопольского уезда с книг Я. И. Сабурова и И.А. Кутузова, составленная непосредственно после письма в 1551-1553 гг.⁴, сотная на волости Каргопольского уезда с книг письма Н. Г. Яхонтова 1561 - 1562 гг.⁵, отрывок сотной из писцовых книг Н. Г. Яхонтова на Никольский погост на устье реки Золотицы 1561г.⁶, сотная на Водлозерскую волость письма меры данного старосты М. Г. Тяполкова 1568-1569 гг.⁷.

Сравнение с платежной книгой показывает, что в сотных выписях представлены не все волости писцовых книг Н. Г. Яхонтова. По Окологородному стану уезда нет данных по Каргопольскому посаду, ряду волосток и владений монастырей. По Турчасовскому посаду нет описания погоста на устье реки Золотицы и волостей Ковкулы, Куши и Нименьги. По Устьмошскому и Мехреньгскому стану имеется лишь

описание 4-х волостей, а по платежной книге в нем 18 волостей, не считая владений монастырей.

Согласно сохранившимся книгам Каргопольский уезд в XVI в. был разделен на четыре района-стана: 1) собственно Каргопольский, 2) Турчасовский, 3) Усть-Мошский, 4) Мехреньгский. Наличие четвертой позволяет предположить, что территория уезда складывалась из нескольких частей, а население связано с разными историко-культурными традициями. В связи с этим изучение этих территорий имеет особое значение⁸.

Посвящения церквей уезда анализировались методом табличного и картографического исследования всех сохранившихся и опубликованных видов книг. Основу их составляет платежная книга, как документ, наиболее полно отразивший содержание писцовой книги. (№1 в Таблице I). Ее информация дополняется сведениями сотных (в Таблице I – №№ 2, 3, 4) и схематической картой.

Изучение посвящений церквей Каргопольского уезда дало следующие результаты⁹. В Каргопольском стане фиксируется 17 церковных приходов и 5 монастырей-пустыней, в Турчасовском – 13 приходов, Усть-Мошском – 7, Мехреньгском – 3. В XVI в. в Каргопольском уезде фиксируется всего 24 посвящения, 10 из которых упоминаются только один раз.

Данные о церковных посвящениях можно представить в виде шести блоков, каждый из которых сформирован по имени святого и числу упоминаний в писцовых книгах. Поскольку Каргопольский уезд состоит из четырех станов, нумерация посвящений церквей в каждом из них начинается с единицы. Монастыри-пустыни, зафиксированные только в Каргопольском стане, выделены знаком «+», что соответствует на карте-схеме выделению цифры в круге.

Посвящения, упоминаемые один раз – их 10.

1) Вознесение А (1); 2) Рождество Иоанна Предтечи А (1); 3) Дмитрий страстотерпец А (13); 4) Пахомий Кенорецкий А (+3); 5) Флор и Лавр Г (2); 6) Параскева Пятница А (1); 7) Афанасий и Кирилл Александрийский В (1); 8) “Сретение иконы Владимирской Богоматери А (1); 9) Александр Ошевенский А (+1); 10) Кирилл Челмогорский А (+4).

Посвящения, упоминаемые два раза – их 5.

1) Климент папа Римский А (1), Б (4); 2) Воскресение Христово А (1), Г (1); 3) Рождество Христово А (1,6); 4) Покров Богородицы А (1, 3); 5) Михаил Архангел А (1, 11).

Посвящения, упоминаемые 3 раза – 4.

1) Введение пресвятой Богородицы А (1,3), Г (1); 2) Троица А (1, 12, 13); 3) Рождество пресвятой Богородицы А (1,4,5); 4) Илья Пророк А (9), Б (2), В (7).

Посвящения, упоминаемые 4 раза – 3.

1) Петр и Павел - А(1,15), Б(6,13); 2) Успение Пресвятой Богородицы А (1), Б (5, 7, 11); 3) Георгий страсотерпец Христов А (1, 16), Г (1,2).

Посвящения Преображению Спаса – 8.

А (+2,+5,2,17), Б (1,5,12), В (6).

Посвящения Николаю Чудотворцу – 19.

А (1,2,3,4,7,8,10), Б (1,7,8,9,10) В (2,3,4,5,8), Г (2,3).

Всего 24 посвящения.

Наиболее распространено на территории Каргопольского уезда посвящение Николаю Чудотворцу, оно встречается 19 раз. Вторую строчку занимают, соответственно, Преображение Спаса – 8 раз, Петр и Павел, Успение Пресвятой Богородицы, Георгий страсотерпец – 4 раза. Среди малораспространенных культов – посвящения Илье пророку, Богородице – их по 3. Среди одиночных – Иоанну Предтече. Параскеве Пятнице.

Статистика церковных посвящений, собранная в процессе изучения писцовых и платежных книг XVI в., особенно в сравнении с таковой же по Двинскому и Кевроло-Мезенскому уездам по писцовым книгам 1622-1624 гг., скорее говорит в пользу некоторой архаичности в вопросе формирования круга особо почитаемых святых Каргопольского уезда. Здесь фиксируется только 24 посвящения против 49 в Двинском и Кевроло-Мезенском уездах. Конечно, различие в датировках каргопольских – середина XVI в. и кевроло-двинских – первая половина XVII в., отчасти снимает напряженность этого наблюдения, однако не делает его менее актуальным. Так, переписные книги Каргопольского уезда за 1648 г.¹⁰ безусловно увеличивают показатели статистики существующих посвящений, но почти не прибавляют их разнообразия – к 24 посвящениям добавляется только 6. Что касается изменения статистики посвящения Николаю Чудотворцу, то в 1648 г. показатели увеличиваются с 19 до 29, что количественно и по датам вполне сопоставимо с Нижним Подвиньем в 1622-1624 гг. (30 посвящений).

Таким образом, предварительный вывод, который следует сделать из статистического анализа церковных посвящений Каргопольского уезда в XVI в., это, во-первых, абсолютное преобладание здесь храмов Николы чудотворца, и, во-вторых, территориальная невосприимчивость к разного рода новшествам, по крайней мере в период с XVI по XVII вв. и преимущественно вне города.

Таблица 1: Церкви в Каргопольском уезде в середине XVI в

№ п/п	Станы и волости	Посвящение церквей	Прим
1.	На р. Онеге с Надпорожское В том же селе пус. Пестрецовская лесом поросла. В том же лесу погост.	ц. Никола Чудотворец. Спасово Преображение	1,22
2.	В Тихояборде волостки Тихояборская		1,2
3	В Окологороде волостка Павловская.	—	1,2
4	Волость Ловзунга.		1
5.	Волостка на реке Лекшме. На погосте.	ц. верх. Ап. Петр и Павла	1,2
6.	На Лач о. волость Тихменга по р. по Тихменге. На погосте.	ц. Никола Чудотворец да теплая ц. Введение Пречистые	1,2
7	Волостка Ягрема по р. Ягреме.	В той же волостке п.	1
8.	На Лач оз. Волостка Нокола. На погосте.	ц. Рождества Пречистые, другая теплая Никола Чудотворец	2
9.	На Лач оз. Волостка Замоше.	—	1,2
10.	На Лач оз. Волостка Олга.	ц. Рождество Пречистые.	1,2
11	Волостка Большая Шалга. На погосте.	ц. Рождество Христово	1,2
12.	Волостка Личкова Шалга.		1,2
13.	Вверх р. Волжки волостка Охтомица на р. на Охтомице. На погосте.	ц. Никола Чудотворец	1,2
14	Вверх р. Воложки волостка Нименская.	В той же волостке погост.	1
15.	На Волежке волостка в Рягове в Никольском пр. На погосте.	ц. Никола Чудотворец.	1,2
16.	Волость Усть-Волежская в Ильинском пр. На погосте.	ц. Илья пр.	1,2
17.	Волость Волосовская в Никольском пр. по р. по Онеге. На погосте.	ц. Никола Чудотворец.	1,2
18.	Волость Верхней Бор в Архангельском пр.	В той ж волости в Верхнем Бору погост.	1
19	Волость Нижней Бор п р. по Онеге, Троецкой пр. На погосте		1
20	Волость Троецкий пр. на р. на Нижней Чюрюге.		1
21	Волость Нижней Борок на Плесе по р. по Онеге Дмитриевского пр. На погосте.	ц. стрст. Христов Дмитрий	1,2

22.	Волостка на р. на Кене в Дмитриевском пр.	—	1,2
23.	Волость Кенозерская на Кене оз.	В той же Кенозерской в. на	1
24.	Волостка Лекшмозерская и Долгозерская в Петровском пр. На погосте.	Кено оз. на о-ве погост. ц. Верховных ап. Петра и Павла.	1,2
25.	Волостка на Лядинах в Егорьевском пр. На погосте.	ц. страст. Христов Егорей	1,2
26.	На р. на Верхней Чюрюге волостка в Ошевнине слободе.		1
27.	На Верхней Чюрюге волостка в Спасском пр.	В той же волостке на Верхней Чюрюге погост.	1
28.	Волость Печниковская и Красная Ляга	—	1
29.	Ошевнев монастырь		1
30.	Спасово Преображение - мон.	За р. за Онегою против Карг. Посада мон. общий.	1
31.	Пахомиева пустыня	На р. на Кене мон.	1
32.	На Чолусе о. монастырь	На усть реки Чолмы.	1
33.	На Шолтоме монастырь		1
35.	В Каргополе на р. Онеге в Турчасове посад. На погосте.	ц. Никола Чудотворец, Спас у Николы на полатех в приделе	1
36.	Волостка Рагонима на р. на Онеге выше Турчасова. На погосте.	ц. Илья Пророк на городке.	1,2,3
37.	Волостка у Турчасовского посада.	—	1,3
38.	Волостка Нермоша на Тивзе горе.		1
39.	Волостка на Тевзе ж горе за р. Онегою против Турчасова.	—	1
40.	Волостка Пертнама на Онеге у Турчасова.		1
41.	Волостка Кутованга на Онеге.	—	1
42.	Волостка Хехтонима на р. Онеге.	—	1
43.	Волостка у Покрова Пречистые на Прилуке. На погосте.	ц. Покров пресв. Богородицы.	1,2,3
44.	Волостка Клещево Поле на Онеге.	—	1,2,3
45.	Волостка Ковкола.		
46.	Волостка Пияла на Онеге. На погосте.*	ц. Климент папа Римский	1,3
47.	Волостка Вазенцы на р. Онеге.	—	1,2,3
48.	Волостка Чекуево на р. Онеге на о. На погосте. **	ц. Спасово преобразование, да теплая ц. Успение пречистые.	1,2,3
49.	Волостка Чюкчин Бор на р. на Кодиме.	—	1,2,3
50.	Волостка Поле на р. на Кодиме.	—	1,2,3
51.	Волостка на р. на Мудьюге с верховья в Заостровье.	—	1,2,3
52.	Волостка Заостровская на Великой стороне.		1,2,3

53.	Волостка на р. на Коже с Верхнего Конца.	—	1,2,3
54.	Волостка Корельская выше порога.	—	1,2,3
55.	Волостка у Петра святого над порогом. На погосте.	ц. Петр и Павел	
56.	Волостка на р. на Вондуге.	—	1,2,3
57.	Волостка Подпороже на р. на Онеге.	—	1,2,3
58.	Волостка Усть-Онеская на усть Онеги у Пречистые. На погосте.***	ц. Успение пречистые, да другая теплая ц. Никола Чудотворец.	1,2,3
59.	Волость Ордомской погост на Владычне в розных боярщинах. На погосте.****	ц. Никола Чудотворец. ц. Варвара святая	1,2,3
60.	Волостка по р. по Томице.	—	1,2,3
61.	Волостка Нижозерская на озерах.	— (часовня в 1556 г.)	1,2,3
62.	Волостка на усть Пурнемы р. На погосте.	ц. Никола Чудотворец	1,2,3
63.	Волостка на усть р. Лямцы.	—	1,2,3
64.	На усть р. Золотицы погост.	Никола Чудотворец	1,3,4
65.	Волостка Куша на море на Корельской стор. По р. по Куше. На погосте.	ц. Успенье Пречистые	1,3
66.	Волостка Неменга у моря на р. на Неменге.	ц. Спасово Преображение	1,3
67.	На усть Моши реки погост.	(Кирилловский пр.?)	1
68.	Волость по р. по Онеге и по р. по Моше с Нижнего конца в Устьмошском ж стану в Кирилловском пр.		1
69.	Волость в Устьмошском ст. в Никольском пр. В той же волости в Бережной Дуброве погост.	ц. Никола Чудотворец	1
70.	Волость в Никольском приходе, что Никола Чудотворец на Пабережье по р. по Онеге снизу от порога от Ырымы по обе стороны вверх Онеги р.	ц. Никола Чудотворец	1
71.	Волостка на Ундозере в Устьмошском стану в Никольском приходе на Пабережье		1
72.	Волостка Дониславль на озерах.	—	1
73.	Волость на Моше озере в Никольском пр.	В той же волости на Моше о. на о-ве погост (Николай Чудотворец)	1
74.	Волостка Лелмоозеро в Никольском ж пр., что Никола Чудотворец на Моше о.	—	1
75.	Волостка на р. на Шожме.	—	1
76.	Волость на Вое-озере в Спасском пр.	В той же волости погост.	1

77.	Волостка на Лепше оз. в Ильинском пр.	В той же волости погост.	1
78.	Волостка на р. на Леми в Никольском пр., что Никола Чудотворец на Моше оз.		
79.	В Мехренском стану на р. на Емце волостка Сельцо в Введенском пр. На погосте.	ц. Введение Пречистые да предел на полатех Егорей стрст, да теплая ц. Воскресение Христово.	1,2
80.	В Мехренском ж стану волость на р. на Шорде в Никольском погосте.	ц. Никола Чудотворец, да в пределе на полатех Егорей стрст., да теплая ц. Флор и Лавер.	1,2
81.	В Мехренском ст. на р. на Шорде волостка Тарасов погост.	—	1,2
82.	Волостка Шелекса на р. на Емце. На погосте.	ц. Никола Чудотворец без пения.	1,2
83.	Сырнинский монастырь в Мудьюге.		1
84.	Волостка Кянда. На погосте.	ц. Петр и Павел	2,3
85.	У моря по р. Шуйке волостка Шуйка.		3

* В Платежнице погост в волостке Пияла не значится. В сотной на Турчасовский стан эта волостка указана в составе волости на Прилуке, на погосте значится храм.

** В сотных на Турчасовский стан в погосте на Чекуеве записана одна Преображенская ц.

*** В сотной на Каргопольский стан на погосте записано: “церковь Успение Пречистые, да другая теплая церковь Никола Чудотворец”. В турчасовских сотных записаны церковь Успение Пречистые и Никола Чудотворец.

**** В сотной на Турчасовский стан в волости Ордомский погост записана пустующая ц. Варвары святой. В той же волости в погосте на Владычне указана ц. Николы Чудотворца.

Примечания

¹ Уставная Онежская грамота 1536 г. //Наместничьи, губные и земские грамоты. – М., 1909. – С. 16-19.

² АИСЗР. Север. Псков. – Л., 1978. – С. 39.

³ Платежная книга Каргопольского уезда, составленная по книгам письма Я. Сабурова и И. Кутузова //САС. – Вып. 2. – С. 253-290.

⁴ Сотная на Турчасовский стан Каргопольского уезда с книг письма Я. И. Сабурова и И. А. Кутузова //Социально-правовое положение крестьянства (досоветский период). – Вологда, 1981. – С. 95-136.

⁵ САС. – Вып. 2. – С. 300-475

⁶ Отрывок сотной из писцовых книг Н. Г. Яхонтова на Никольский погост на устье реки Золотицы (публ. И. З. Либерзон) //САС. – Вып. 2. – С. 476-478.

⁷ Сотная на Волозерскую волость письма и меры данного старосты М. Г. Тяполкова //САС. – Вып. 2. – С. 479-483.

⁸ См.: Крехалева Н.И. Административно-территориальное деление Каргопольского уезда в XVI – XX вв. //Каргополь. Историческое и культурное наследие. – Каргополь, 1996. – С. 77 – 87.

⁹ Под цифрой 1 на карте-схеме и в описании посвящений Каргопольского стана (А) указывается г. Каргополь. Учитывая тот факт, что сотная 1561-1564 гг. сохранилась частично, названия некоторых посвящений реконструируются на основании других источников или исходя из данных топонимики города. Так, например, посвящения св. Николаю, Параскеве Пятнице, Иоанну Предтече, Рождеству Богородицы упоминаются в названиях улиц. Введение пресв. Богородицы упоминается в связи с описанием улицы Шелковни. Воскресенская церковь упомянута в церковных документах Спасо-Каргопольского монастыря в 1585-1587 гг. Церковь Сретения иконы Владимирской Богоматери упомянута в связи с постройкой Владимирской деревянной церкви, датируемой 1593 годом. Несмотря на описание улиц, в сохранившейся части сотной не упоминается Христорождественский собор. Возможно, это связано с тем, что именно в это время каменный собор был еще не достроен. Посвящение Клименту, папе Римскому реконструируется на основании довольно широкого распространения этого святого на Севере в XVI в., очень часто в качестве придела церкви Рождества Богородицы. Такие посвящения как Вознесение, Троица, Покров Богородицы, Петр и Павел, Архангел Михаил, Георгий страстотерпец, реконструируются на основании использования указанных посвящений вне города, т.е. в описаниях Каргопольского уезда XVI в.

¹⁰ Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. - М, 1909. - Т.1. Приложения.

Работа выполнена в рамках гранта РГНФ, проект № 99-01-00334

Д. В. Тормосов, Н. И. Тормосова (Каргополь)

Памятники церковной архитектуры Поонежья: история и современность

Поонежье. Старинный северный край. Так называется территория бассейна реки Онеги. Онега берет начало в озере Лаче и через четыреста с небольшим километров впадает в Белое море. С XI по XVI века на её берегах возникали кусты деревень, формировались погосты и волости. Жители Поонежья занимались земледелием, ремеслом, промыслами, торговлей. Столетиями складывалась духовная и материальная культура Поонежья.

В XVI-XVIII вв. эта территория входила в состав Каргопольского уезда с центром в Каргополе. Это был единственный период, когда регион имел административную целостность. Но даже после дальнейших дроблений Поонежье хранило единую культуру. Проявления материальной и духовной культуры имели общую основу и специфические черты, характеризующие именно Поонежье. Многие исследователи Русского Севера выделили Поонежье в особый историко-культурный регион¹.

Погосты бассейна реки Онеги и Поморского берега Белого моря, с деревянными храмовыми ансамблями – “тройниками”, являлись центрами духовной и общественной жизни сельских сообществ.

Именно в архитектуре погостов Верхней, Средней и Нижней Онеги была воплощена общность культуры Поонежья. Своеобразно пространственное расположение, архитектурный облик храмовых ансамблей, технологические приемы работы с деревянными постройками, – все это не встречается в других регионах Русского Севера. Особенно это характерно для памятников архитектуры XVII-XVIII вв. – времени расцвета русского деревянного зодчества.

Классический погостный деревянный тройник в Поонежье обычно имел два шатровых здания - церковь и колокольню и вторую церковь ансамбля – кубоватую. Подобный состав храмового ансамбля характерен практически для большинства погостов бассейна реки Онеги и Поморского берега. Наиболее известными из них считались ансамбли – тройники в Турчасове (XVII в.), Пяле (XVII-XVIII вв.), Макарьинском (XVII-XVIII вв.), Верхнем Мудьюге (XVII-XVIII вв.). Подобный состав построек храмового ансамбля является уникальным и не встречается ни в каком другом регионе, кроме Поонежья.

Неповторимость ансамблей определяет относительная строгость силуэта и, самое главное, наличие кубоватой церкви. Куб – сложная форма завершения церкви, представляющая собой четырехгранный криволинейный, завершающий храм сруб, напоминающий в разрезе силуэт церковной главы. Одно-, трех-, пяти- и девятиглавые кубоватые церкви на Онеге имеют разные размеры, различный по сложности объемно-пространственный облик. Но все они гармонируют с другими зданиями ансамбля и являются яркими доминантами культурного ландшафта. Ни в каких других местах Русского Севера кубоватых храмов не сохранилось.

Наиболее распространенным типом церковных сооружений Поонежья был шатровый. Шатровые церкви и колокольни встречаются практически во всех погостах. Шатровые церкви преимущественно играли роль главного сооружения ансамбля, определяли пространственное взаимодействие погоста с деревнями округи.

Среди других специфических типов храмовой архитектуры Поонежья был сложный клетский. Криволинейные бочковидные и клинчатые двухскатные завершения церквей были характерны для локальных участков Верхней и Средней Онеги. Следует упомянуть сохранившиеся памятники этих типов. Бочковидная Благовещенская церковь (XVII в.) в д. Пустынька, Георгиевская церковь Порженского погоста (XVII в.) создавали неповторимый облик храмовых построек очаговых территорий бассейна Онеги, являясь прототипом для многочисленных часовен в деревнях.

Во многих деревнях находились часовни. Большинство из них учитывало особенности облика церквей погоста и, зачастую, повторяли их завершение, особенности пространственного расположения.

Обобщая картину следует отметить Поонежье, как регион в прошлом чрезвычайно насыщенный объектами церковной архитектуры. Храмовые ансамбли погостов, часовни формировали духовные и пространственные центры территории и, в конечном итоге, позволили говорить об особом качественном составе культурного наследия Поонежья.

Современное состояние памятников архитектуры Поонежья можно охарактеризовать как очень сложное и, даже более того, угрожающее. К этому вела вся история двадцатого века. Он самый сложный в существовании церковных объектов. Именно XX век нанес непоправимый удар по традициям православной культуры. Но он так же озвучил отношение к храмам как объектам культурного наследия. Для оценки ситуации в общем следует упомянуть два периода – середины столетия и его завершения.

Шестидесятые годы двадцатого века... Благодаря книгам Г. П. Гунна², мы можем представить картину о состоянии памятников культурного наследия Онеги того времени.

Не используются по прямому назначению практически все церкви и часовни деревень трех административных районов – Каргопольского, Плесецкого и Онежского. Местное население многочисленных деревень с оптимизмом смотрит в будущее, занимается сельским хозяйством и производством. Оно относится к ансамблям и памятникам как к непреложной данности, прошлому. Благодаря исследователям, культурное наследие становится всё известнее, не становясь при этом ближе местным жителям.

Набирает силу волна научной реставрации памятников деревянного зодчества. Она затронула Поонежье и продлила жизнь многим храмам. Но это волна извне – выделяются централизованно средства, по пятилетним программам реставрируются и консервируются некоторые памятники деревянной архитектуры. Реставрационные бригады, студенческие строительные отряды делают доброе дело: реставрируют, консервируют, оптимизируют техническое состояние церквей, колоколен, часовен. Но уходят реставраторы, храм закрывается на замок, и все... В лучшем случае сюда привозят туристов.

В 1960-е гг. все еще во всей красе стоит ансамбль-тройник куста деревень Турчасово, шатровая Благовещенская (1795 г.) и кубоватая Преображенская (1786 г.) церкви, колокольня – все памятники,

выдающиеся по пропорциям, архитектурному решению, пространственному размещению. Стоит деревянный ансамбль-тройник в с. Пияла: Вознесенская шатровая церковь 1651 г., Климентовская кубоватая церковь 1685 г., колокольня 1700 г. – изумительны по силе образа, силуэту, богатству технологических приёмов строительства. Тройник Кожского погоста, тройник Верхнемудьюжского погоста. Тройники, тройники, тройники... Даже для тех лет Поонежье было редким средоточием классических, полностью сохранившихся деревянных ансамблей. Ансамбль XVII-XIX вв. в с. Архангело, выдающийся по исполнению девятиглавый Никольский кубоватый храм 1678 г. в с. Бережная Дуброва, девятиглавая кубоватая церковь Владимирской Богоматери 1757 г. в с. Подпорожье. Множество прекрасных часовен: в д. Варварьинской XIX в., д. Никольской XVIII в., д. Нижний Маркомус и других – обладают удивительными архитектурными данными. Каждый из перечисленных памятников – первоклассный, бесконечная кладезь мастерства, глубокий объект для исследований. И практически все из них – в нормальном техническом состоянии.

Выше перечислены памятники, обладающие высокими архитектурными достоинствами. Но ведь множество более простых, более поздних храмов ещё украшают берега реки Онеги. Поонежье ещё считается “страной деревянного зодчества”, непревзойденной по обилию и насыщенности памятниками. Они активно исследуются, описываются. Уже в то время возникла и была озвучена потребность в бережном отношении к памятникам архитектуры местного населения (так называемая внутренняя волна).

Семидесятые-девяностые годы... Волна невосполнимых необъяснимых утрат. Если в 1930-е гг. причиной гибели церквей был воинствующий атеизм, то во второй половине XX в. храмы умирают от равнодушия.

Двухтысячный год... Сотрудники каргопольского музея-заповедника совершили экспедицию по реке Онеге, от её истока до Белого моря. Было известно об утратах памятников церковной архитектуры, произошедших в течение последних двух десятилетий. Однако всё же была надежда увидеть своими глазами “страну деревянной архитектуры” – Поонежье и особенно Нижнюю Онегу – наибольшее количественное и качественное средоточие памятников.

К сожалению, “страны деревянного зодчества” больше не существует. Пусто в Никольской, Труфановской, Карельской, Прилуках, Вазенцах, Макарьинском, Верхнем Мудьюге и так далее.

Особенно поразила пустотой Нижняя Онега – какое уж там средоточие памятников! – буквально единицы остались на всё Поонежье. Прибрежный ландшафт активно зарастает подростом. И всюду – пустые глазницы окон мертвых деревень. Когда-то большие жилые деревни отдают неухоженностью, нуждой. Самое обидное то, что так необходимой памятникам внутренней волны поддержки и сохранения нет и в помине. Трудоспособное население деревень и бывших леспромхозовских посёлков думает о насущном хлебе, так трудно добываемом сегодня, или спивается. В разговорах о родных местах сквозит безысходность, а о церквах, стоящих рядом, даже не говорят.

В ходе Онежской экспедиции была попытка проанализировать состояние памятников церковной архитектуры. В д. Быковской Каргопольского района, где в центре стоит покосившаяся часовня с выбитыми окнами и дверьми, произошёл разговор с несколькими молодыми людьми. Они остались без работы – закрыли ферму. “Мы хотели бы жить лучше, работать, – говорят они. – Дайте нам денег, дайте задание, мы и часовенку отремонтируем для туристов” (не для себя – прим. авт.).

При осмотре двух сохранившихся памятников Турчасовского ансамбля – кубоватой церкви и колокольни экспедиция столкнулась со следующей ситуацией. Буквально за два дня до посещения Турчасова была подожжена колокольня. Говорят, что подожгли подростки. Тушили пожар несколько сельчан пожилого возраста...

В Пияле, у прекрасного ансамбля, где так же, как и в Турчасове, из трех построек сохранилось две, угрожающее положение. Из-за рейсов теплохода “Заря” сильно подмывает берега. Колокольня постройки 1700 г. только двумя третями фундаментной опоры стоит на земле. Нижняя часть сруба без опоры “висит” над берегом в воздухе. Автор этих строк, являясь по специальности архитектором, обсчитал затраты на укрепление берега, которые могут составить несколько тысяч рублей. Участники экспедиции обратились к единственному “крепкому” мужику в деревне, председателю колхоза: “Скиньтесь, спасите Вашу колокольню своими силами”. Но получили ответ: “У нас сейчас проблемы более важные: как выжить, спасти урожай, спасти скот. А о церквях этих пусть государство думает – вон и таблички на них висят”.

Главной причиной отсутствия внутренней оздоравливающей волны для памятников архитектуры Поонежья является их ненужность местному населению. Бездуховность от безысходности в жизни – так можно охарактеризовать состояние хранителей культурного наследия.

Подтверждает отсутствие внутренней волны пример с последним тройником Поонежья – ансамблем в с. Верхний Мудьюг. Здесь была

внешняя волна – нашлись спонсоры на реставрацию. Ансамбль отреставрировали и освятили летом 1998 г., а на следующий день после освящения его сожгли. Это был последний классический тройник Поонежья.

В с. Конёво Плесецкого района несколько лет существует церковная община. В конце 1980-х гг., после проведенной архангельскими студентами консервации, часовня обрела хозяев – местных жителей. Она была освящена, в ней был оборудован интерьер, размещена утварь. Часовня открыта для доступа людей, будь то прихожане или туристы. И она живет, есть уверенность, что проживёт ещё долго. На всём Поонежье, не считая Каргополя, это единственный очажок, где движение чувствуется, оно видимо и осязаемо.

Говоря о спасении памятников, как объектов наследия, нельзя не говорить о спасении культуры людей. Их отношение к своей исторической памяти, частью которой являются объекты церковной архитектуры, является залогом дальнейшего существования памятников.

Примечания

¹ **Медведев П. П.** Система расселения и объемно-планировочные структуры сельских поселений в бассейне реки Онеги (опыт ареального исследования) // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера: Межвузовский сб. – Петрозаводск, 1989.

² **Гунн Г. П.** Онега впадает в Белое море. – М., 1968; он же. Каргополье – Онега. – М., 1974; он же. Каргопольский озерный край. – М., 1984.

Н. Н. Уткин (Архангельск)

Церковно-архитектурная топография города Каргополя XVIII – середины XIX вв.

Одним из наиболее полноценных, но при этом не достаточно упоминаемых источников по истории церковной топографии являются “Сведения” о городе Каргополе за 1785 год¹. Настоящий документ уникален по двум причинам. Во-первых, он содержит информацию о пожаре 1765 г., после которого выгоревшая часть города начинает застраиваться по регулярному плану. Во-вторых, этот документ, скорее всего, держал в своих руках известный русский поэт Г. Р. Державин (1743-1816) – олонецкий губернатор с 1784 г. В “Поденной записке”, составленной во время объезда Олонецкого наместничества в 1785 г., он пишет: “В городе сем приходских церквей 26, каменных 17, деревянных 9, из коих пять каменных строятся”².

Указанные сведения достаточно точно отражают градостроительную ситуацию сложившуюся в Каргополе переходного периода от дорегулярного состояния (до пожара) к регулярному (после пожара). Так, “Сведения” 1785 г. фиксируют деление города на 4 квартала: I – Благовещенский, II – Предтеченский, III – Владимирский, IV – Духовской. Отдельно описаны Спасо-Каргопольский, Успенский монастыри и крепость. Таким образом, с самого начала Каргополь предстает перед нами в виде достаточно четко зонированной пространственной структуры, в которой выделены основная (жилая) часть города и прилегающие к нему периферийные с градостроительной точки зрения территории монастырей и крепости. В этой связи надо отметить, что начало такому делению было положено в XVI в.. Уже тогда определилось местоположение двух монастырей: Спасо-Каргопольского (мужского), на правом берегу Онеги ниже по течению от основного массива городской застройки, и Успенского (женского), на противоположном (левом) берегу на южной окраине города³. Крепость же, как свидетельствуют данные историко-археологического изучения, могла быть построена не ранее конца XVI – начала XVII в.⁴.

Перейдем теперь к более подробному рассмотрению “Сведений” за 1785 год. Для более полного представления о каждой церкви Каргополя воспользуемся дополнительно данными описания храмовых праздников за 1860 г.⁵. Приведем названия престолов по кварталам.

Благовещенский квартал:

1. Христорождественский собор, 1562 г. В церкви в верхнем этаже: 1) во имя Рождества Христова, 2) Софии Премудрости Божией, южная сторона, 3) Спаса Всемиловитого в приделе 1770 г., 4) св. Николая, северная сторона, 5) Алексея человека Божия, в приделе 1770 г. В нижнем этаже: 6) Богоявления Господня, 7) Пресвятой Богородицы Одигитрии, южная сторона, 8) св. Иоакима и Анны, северная сторона. (Далее по тексту: южная сторона – южн. стор., северная сторона – сев. стор.).

2. Введенская церковь, не достроена. Дата постройки – 1802 г. В церкви: во имя Введения Пресвятой Богородицы.

3. Благовещенская церковь, 1692-1723 гг. В церкви в верхнем этаже: 1) Благовещения Пресвятой Богородицы, 2) 9-ти мучеников Кизических, южн. стор., 3) Собор Пресвятой Богородицы сев. стор. В нижнем этаже: 4) Апостолов Петра и Павла, 5) Усекновения главы Иоанна Предтечи, южн. стор. 6) Трех Святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, сев. стор.

4. Церковь Николая Чудотворца, 1733-1741 гг. В церкви: 1) Святителя Николая, 2) Апостола Матфея, южн. стор., 3) Аверкия

Епископа Иерапольского, сев. стор. При Благовещенской и Никольской “колокольня деревянная шатровая”.

5. Церковь Рождества Богородицы, 1682 г. В церкви: 1) Рождества Богородицы, 2) Архидиакона Стефана и Андрея Стратилата, южн. стор., 3) Климента Папы Римского, сев. стор.

6. Церковь Зосимы и Савватия, 1736 г, деревянная шатровая. При ней колокольня “деревянная шатровая”. Каменная церковь построена в 1819 г. В церкви в верхнем этаже: 1) Архистратига Михаила и Марии Магдалины, 2) Афанасия и Кирилла Александрийских. В нижнем этаже: 3) Зосимы и Савватия Соловецких, 4) Георгия Стратотерпца, 5) Макария Унженского.

Предтеченский квартал:

7. Предтеченская церковь, 1751 г. В церкви: 1) Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, 2) Преподобного Сергия Радонежского, южн. стор., 3) Преподобного Александра Свирского, сев. стор.

8. Церковь Входа Господня в Иерусалим, 1732 г. В церкви в верхнем этаже: 1) Собор св. 12-ти Апостолов. В нижнем этаже: 2) Входа Господня в Иерусалим, 3) Знамения Божией Матери, южн. стор., 4) св. Екатерины. “При соборной состоящей в I-м квартале и при Предтеченской церкви каменная колокольня. 1778 г., сев. стор.

9. Воскресенская церковь, кон. XVII – нач. XVIII в. В церкви: 1) Воскресения Христова, 2) Донской иконы Богородицы, южн. стор., 3) Святителей Московских Петра, Алексея, Ионы, сев. стор.

10. Спасская церковь, XVIII в. В церкви: 1) Нерукотворного Образа, 2) Апостола Андрея Первозванного, южн. стор., 3) св. Иоанна Златоуста. “При той церкви колокольня деревянная на столбах”.

11. Свято-Троицкая церковь, 1662 г., деревянная.

12. Церковь Иоанна Богослова, не достроена, каменная, “зачила 1767”. “При оной церкви колокольня деревянная шатровая”. Каменная двухэтажная церковь включившая в свою структуру первый этаж церкви Иоанна Богослова, была закончена в 1790 г. В церкви в верхнем этаже: 1) Живоносной Троицы. В нижнем этаже: 2) Живоносного Источника Божией Матери, 3) Апостола Иоанна Богослова, южн. стор., 4) Преподобного Александра Ошевенского, сев. стор.

13. Крестовоздвиженская церковь, “строится с 1765 г.”, двухэтажная, каменная. В церкви в верхнем этаже: 1) Всемирного Воздвижения Честного Креста Господня, 2) Положение Ризы Господней, южн. стор., 3) Святителя Дмитрия Ростовского. В нижнем этаже: 4) Похвалы Пресвятой Богородицы, 5) Сретения Господня, южн. стор., 6) св. Иоанна и Никиты Архиепископов Новгородских, сев. стор.

Владимирский квартал:

14. Владимирская церковь, 1593 г. деревянная шатровая. “При оной Владимирской и состоящей в 1-м квартале Рождества Богородицы церквах колокольня деревянная шатровая”. В церкви: 1) Владимирской иконы Божией Матери, 2) Великомученицы Параскевы.

15. Церковь кладбищенская Федора Стратилата. деревянная, “перенесена с Федоровской улицы в 1782 г.”.

Духовской квартал:

16. Вознесенская церковь, 1734-1751 гг. В церкви: 1) Вознесения Господня, 2) Покрова Пресвятой Богородицы, южн. стор., 3) Сретение Господне, сев. стор.

17. Святодуховская церковь, строится с 1772 г. Построена в 1797 г. В церкви: 1) Сошествия святого духа на Апостолов, 2). Знамения Пресвятой Богородицы, южн. стор., 3) Безсеребренников Космы и Дамиана, сев. стор.

“Города Каргополя крепость окружена земляным валом”:

18. Харлампиевская деревянная церковь (соборного приходу),

19. Церковь Всех Святых, каменная не достроена (соборного приходу),

20. Церковь Василия великого и священномученика Антипы, деревянная, построена в 1732 г. (Предтеченского приходу).

21. Церковь Всемиловитого Спаса, каменная не достроена, “зачила построение в 1760 г”. Из 4-х упомянутых в 1785 г. церковей сохранилась только деревянная, построенная в 1732 г. В церкви: 1) Спаса Нерукотворного Образа. 2) Пресвятой Богородицы всех скорбящих радости, южн. стор., 3) Священномученика Антипы, сев. стор.

“При городе Каргополе имеется два монастыря”:

Спасо-Каргопольский мужской монастырь.

22. Преображенская соборная церковь, 1719 г., каменная, “при ней колокольня деревянная шатровая с переходом”. В церкви в верхнем этаже: 1) Преображения Господня, 2) Рождества Пресвятой Богородицы, южн. стор. В нижнем этаже: 3) Сретения Господня, 4) Великомученицы Варвары, южн. стор., 5) Преподобного Антония Сийского, сев. стор.

23. Казанская “над монастырскими воротами” деревянная церковь, 1707 г. В церкви: Казанской иконы Божией Матери.

24. Церковь св. Иоанна Воина, деревянная соборная.

Успенский женский монастырь.

25. Успенская соборная церковь, 1750 г, каменная, “при ней колокольня деревянная шатровая с переходом”. В церкви в верхнем этаже: 1) Успения Божией матери, 2) Рождество Предтечи и Крестителя

Господня Иоанна, южн. стор., 3) во имя Всех Святых, сев. стор. В нижнем этаже: 4) Собор Архистратига Михаила, 5) св. Иоакима и Анны, южн. стор., 6) Трех Святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, сев. стор.

26. Церковь Антония и Феодосия “деревянная над монастырскими воротами”. 1714 г. В церкви: 1) св. Антония и Феодосия Киевопещерских.

Совмещение данных о церквях за 1785 г. и храмовых праздниках за 1860 г. позволило дать представление о церковной топографии Каргополя второй половины XVIII-XIX вв., то есть последнего градостроительного периода, предшествующего нашему времени. Полезность более подробного освещения этого материала (его систематизации), по-видимому, назрела уже давно, потому что именно этот период является тем “мостом”, который должен связать средневековые и современность, а также организовать нашу градостроительную и историко-культурную охранную деятельность в ближайшем будущем. Говоря о том, что именно сохранившиеся церкви являются овеществленной памятью градостроительной истории Каргополя, следовало бы также не забывать и о исключительных возможностях современной археологии, позволяющей более детальное изучение средневекового периода, тем более что оснований для него более чем достаточно (Рис 1).

Так, например, сравнение статистических данных о каменных и деревянных церквях в Каргополе за 1785 и 1710 гг. позволяет сделать очень важные наблюдения. В 1710 г., как это следует из статистики, подготовленной Петром Шеломовым по переписной книге Степана Хвостова, в Каргополе находилось 24 церкви, 4 из которых были каменными, а 20 деревянными⁷. Далее из примечания мы узнаем только о 16 поименованных храмах, на что обратил внимание сам автор публикации П. Шеломов: “... из этого заключить должно, что некоторые приходы имели, как и теперь, не по одной церкви”. На первый взгляд может показаться, что каменными в 1710 г. могли быть только Христорождественский собор, церкви Благовещения, Воскресения и Рождества Богородицы. Однако, это не совсем бесспорно и вот почему. Особого внимания заслуживает небольшая каменная церковь Вознесения, расположенная в комплексе с Свято-Духовской в Духовском квартале. Некоторые признаки устройства храма, например, использование 4-х лопастного возвышенного сомкнутого свода, позволяют высказаться о более древнем его происхождении, по крайней мере, не позже середины XVII в. Одновременно с этим мы имеем

довольно твердую дату строительства Благовещенской церкви – 1723 г.⁸, которая в сравнении с общепринятой – 1692 г., может обозначать только окончание ее строительства. Каменные храмы в Каргополе строились довольно долго, а некоторые, несмотря на закладку фундаментов и даже частичное возведение стен, так и остались недостроенными, как это имело место в крепости⁹. Так, в одном строительном деле, датируемом 1710 г. по Воскресенской церкви фиксируются плотницкие работы по “достройке того храма пяти глав чешуею”¹⁰, что дает возможность его смело датировать концом XVII – началом XVIII в. На длительность работ по возведению каменных церквей указывает и Христорожественский собор, дату которого 1562 г. следует, по-видимому, связывать с началом строительства, дата окончания которого нам неизвестна. Таким образом, приведенные выше примеры позволяют сделать предварительный вывод о том, что среди упомянутых четырех храмов в переписной книге Степана Хвостова мог оказаться не Благовещенский (на тот момент еще недостроенный), а Вознесенский.

Обратимся теперь к описанию деревянных церквей, общее число которых (20) не соответствует выше поименованным (16). Исключив из последнего числа 4 каменных церкви, одна из которых, Вознесенская, не упомянута в перечне, получим искомый список из 13 деревянных церквей, некоторые из них должны иметь не поименованную, но самостоятельную парную церковь. Таковые, по-видимому, имелись в Спасо-Каргопольском мужском и Успенском женском монастырях вместе с соборными деревянными надвратными храмами. Если говорить о Каргопольском посаде, то к Свято-Троицкой церкви следует прибавить Иоанно-Богословскую, а к Христорожественскому собору – Введенскую. Теперь для полноты списка нам не достает одной позиции. Наиболее вероятными претендентами на парные церкви по имеющемуся списку являются Предтеченский, Зосимо-Савватиевский и Крестовоздвиженский храмы. В этой ситуации, по-видимому, уже не имеет значения кому из них отдать предпочтение, тем более что и посвящение искомого храма не может быть установлено со всей определенностью. Между тем, не установив точных названий некоторых парных деревянных церквей, все же нам удалось реконструировать саму градостроительную церковно-топографическую ситуацию, в которой происходило формирование соборных, приходских или монастырских церквей. Так, совершенно ясно, что в начале XVIII в. четырем каменным храмам соответствовали деревянные: Христорожественскому собору

– Введенская церковь, Воскресенской – Спасская “на гостином дворе”, церкви Рождества Богородицы Владимирская “выставочная” и, наконец, Вознесенской – Свято-Духовская церковь. Недостроенный каменный, а значит еще и не освященный Благовещенский храм, по видимому, в списке не упомянут, однако там фигурируют деревянные Благовещенская и Никольская церкви одного прихода. О том, что это соответствует действительности, есть интересная информация в церковно-приходской летописи Христорожественской церкви Большешалгского прихода, что недалеко от Каргополя. В ней говорится: “теперешняя Христорожественская церковь состоит из двух отдельных частей: восточной – холодной во имя Рождества Христа и западной теплой, во имя Благовещения Пресвятой Богородицы. Теплый придел... по рассказам старожилов привезли из Каргополя от Николы... начав строить у себя новый каменный храм...”. Действительно, Никольский каменный храм был построен в период с 1733 по 1741 г. Интересно в этой связи, что и другая (двухэтажная) “... имеющаяся в городе Каргополе на посаде деревянная церковь, перенесена в Большешалгскую волость и построена на погорелом месте во имя Николая Чудотворца...”, (1737)¹¹. Таким образом, несмотря на отрывочность сведений, можно утверждать, что строительство каменной двухэтажной Благовещенской церкви происходило рядом с комплексом действующих деревянных Благовещенской и Никольской церквей. И только в связи с необходимостью закладки каменной Никольской, появилась возможность для постепенного переноса деревянных храмов в Большую Шалгу.

Итак, выяснив некоторые спорные моменты, представим реконструкцию перечня каменных и деревянных церквей по переписной книге Степана Хвостова в следующем виде:

Парные церкви А. Христорожественский собор – 1) Введенская; Б. Рождества Богородицы – 2) Владимирская; В. Вознесенская – 3) Свято-Духовская; Г. Воскресенская – 4) Спасская “на гостином дворе”, 5) Благовещенская, 6) Никольская, 7) Свято-Троицкая, 8) Иоанно-Богословская, 9) Иоанно-Предтеченская, 10) Выходо-Иерусалимская (?).

Монастырские церкви: 11) Успенский собор, 12) Михаила-Архангела соборная (?), 13) Спасо-Преображенский собор, 14) Сретенская соборная (?).

Непарные церкви: 15) Крестовоздвиженская, 16) Зосимо-Савватиевская, 17) Федоровская, 18) Спасская “на городке”, 19) Казанская надвратная мужского монастыря, 20) Антониевская надвратная женского монастыря.

Настоящий перечень составлен с учетом принципа парности церквей города Каргополя, на существование которого обратил внимание П. Шеломов. Заглавными буквами обозначены каменные (4), а цифрами – деревянные (20) церкви. Из перечня видно, что первые 4 пары состоят из каменных и деревянных церквей, далее следуют 5 пар деревянных церквей, две из которых монастырские и заключают список 6 непарных деревянных церквей, две из которых монастырские (надвратные). Несмотря на гипотетичность некоторых используемых для реконструкции названий парных церквей (помечены знаком – ?), не это оказалось главной проблемой исследования. Факт несоответствия указанных 20 поименованным 13 деревянным церквям списка на самом деле является проблемой эволюции церковных планов двойных или так называемых теплых-холодных храмов. Действительно, характерным признаком последних является объединение в единое целое (структуру) двух церквей, которые даже в описаниях порой фигурируют как отдельные самостоятельные церкви. И только данные натурного архитектурно-археологического исследования или довольно редкие подробные описания храмов могут указать на то, что они являются частью одной теплой-холодной церкви, служба в разных частях которой регламентирована в зависимости от времени года. Парные же церкви, как это следует из переписной книги 1710 г. – это результат распада церковной структуры двойной церкви на две самостоятельные (не только по описанию) церкви, которые вместе с колокольной образуют пространственно организованный трехчастный деревянный, каменный, или каменно-деревянный, как в Каргополе, церковноприходский, соборный или монастырский ансамбль¹².

Так называемые одноэтажные теплые-холодные деревянные церкви со свободной связью, то есть не имеющие между собой одной общей стены, судя по некоторым источникам, встречались и на Каргопольском посаде. В начале XVIII в. к этой разновидности принадлежали церкви: Владимирская с приделом Параскевы Пятницы и Антония Римлянина, Спасская “на городке”, Крестовоздвиженская, Троицкая и Никольская с Благовещенской, о переносе которых в Большую Шалгу говорилось выше. Так уж случилось, что деревянных теплых-холодных церквей в городе Каргополе не сохранилось. Большинство из них с конца XVII в. стали заменяться на каменные совсем другого устройства – преобладающим становился двухэтажный теплый-холодный храм. В то же время за чертой города, в Каргопольском уезде, деревянные теплые-холодные церкви сохранялись вплоть до второй половины XIX в. Очевидная несинхронность смены одного типа устройства храма

другим в городе и за его пределами может быть объяснена только динамичностью процессов происходящих в Каргополе – административно-территориальном центре Каргопольского уезда. Тем более в этой связи вызывает интерес один из поздних строительных периодов Вознесенской каменной церкви, 1734-1751 гг., отстающий по времени от церкви Рождества Богородицы, 1682 г., почти на 50 лет. В отличие от большинства сохранившихся они демонстрируют характерный тип устройства одноэтажных теплых холодных деревянных церквей, но в каменном исполнении.

Не является ли сей факт доказательством, с одной стороны, далеко не простого перехода от архаичного церковного плана к новой двухэтажной структуре, с другой стороны, высокой степени традиционности одноэтажной теплой-холодной церкви, оформление структуры плана которой произошло не позже начала XVI в. В любом случае надо признать, что отличительная особенность церковно-архитектурной топографии города Каргополя состоит в устройстве парных церквей. Эта топография является наследницей многочисленных культурных напластований, восходящих к глубоко укоренившейся традиции устройства деревянных теплых-холодных храмов.

Примечания

¹ ГААО. Ф. 1481, оп. 2, д. 1а. – (“Сведения о количестве в городе Каргополе населения по сословиям, церквей, торговых и промышленных заведений, обывательских домов за 1785 год”).

² “Поденная записка, учиненная во время обозрения губернии правителем Олонецкого наместничества Державиным” //Е. М. Эпштейн. Г. Р. Державин в Карелии. – Петрозаводск, 1987. – С. 124-133.

³ Докучаев-Басков К. А. Строкина пустынь и ее чернецы // Известия общества изучения Олонецкой губернии. 1914. – Приложение к 3-му тому; он же. Каргопольский Успенский женский 3-классный монастырь //Подвижники и монастыри Крайнего Севера. Христианское чтение за 1889 г.

⁴ Овсянников О. В. Средневековые города Архангельского Севера. – Архангельск, 1992. – С. 207-222.

⁵ Храмовые праздники в городах и монастырях Олонецкой Епархии //Памятная книжка Олонецкой губернии на 1860. – Петрозаводск, 1860. – С.13-19.

⁶ ГААО. Ф. 497, оп.1, д. 5, л. 68. 1797 г.

⁷ Шеломов П. “Город Каргополь с посадом в 1710 году” //По переписной книге Степана Ивановича Хвостова //Олонецкие губернские ведомости за 1851, №5 (часть неофициальная).

⁸ ГААО. Ф. 1481, оп. 2, д. 1а, л. 8 об.

⁹ Там же. – л. 8.

¹⁰ РГАДА. Ф. 615, оп.1, д. 3675, л. 45 об.

¹¹ Церковно-приходская летопись Большешальского прихода //Историко-архивные и библиографические изыскания по Каргопольско-Онежскому региону. Том 2, кн. 2а. – Архангельск, 1987. – С. 145-146.

¹² Уткин Н. Н. О формировании структуры деревянных приходских храмов и храмовых комплексов на Русском Севере // Народное зодчество: Межвузовский сб. Петрозаводск, 1999. – С. 87-97.

Работа выполнена в рамках гранта РГНФ, проект № 99-01-00334.

В. Н. Абрамовский (Архангельск)

Некоторые сведения о святынях Кийского

Крестовоздвиженского монастыря: прошлое, настоящее и будущее

Огромную роль в становлении православия в нашей стране сыграл Русский Север. Именно здесь наиболее ярко проявляется глубина веры русского человека. Центрами христианства всегда считались монастыри. Особое место среди них занимает обитель патриарха Никона и главная Святыня Беломорья – Кийский Крест.

Кийский Крестовоздвиженский монастырь располагается на острове Кий, что лежит в южной части Онежской губы Белого моря, в 15 километрах от города Онеги. История этой православной обители связана, прежде всего, с деятельностью знаменитого Пресвятейшего Великого Господина Никона Патриарха. Именно трудами и заботами этого известного деятеля Русской Православной Церкви середины XVII в. поднялся на далеком островке Студеного моря монастырь в честь Воздвижения Креста Господня. Как выявила Т. М. Кольцова¹, по указу царя Алексея Михайловича от 13 июня 1656 г. на Кие дозволено построить монастырь. Параллельно с началом активной монастырской застройки Никон был озабочен проблемой привлечения к обители паломников, богомольцев, вкладчиков. Решением этой проблемы стал заказ и доставка из Палестинских земель будущей главной святыни обители – Креста «из древа кипарисного, в высоту и ширину во всем подобен мерою Кресту Христову»². Эта святыня, украшенная золотом и серебром, содержащая в себе части Гроба Господня, камня вертепа, Гроба Пресвятой Богородицы, а также мощи более чем сотни Святых Угодников, была доставлена торжественной процессией на Кий-остров³. Как пишет Г. В. Алферова, крест этот, по мнению Патриарха Никона, должен был иметь достойный его «футляр»⁴. Им стал Собор в честь Воздвижения Креста Христова, освященный самим строителем монастыря 2 сентября 1661 г.

Крест был водружен на свое место, слева от Царских врат, на месте храмового образа, «подле образа Спасителя», с западной стороны юго-восточного столба храма. Святыня быстро привлекла к отдаленному северному беломорскому монастырю внимание христиан.

Этому в немалой степени способствовала личность самого Никона, жившего и трудившегося в Кийской Крестовоздвиженской обители более года. До сегодняшних дней на острове очень многое может рассказать о деятельности патриарха.

Изначально Крест располагался на каменном основании, вытесанном из большой плиты кийского гранита (в постройке монастырских зданий также активно использовался местный природный материал), в деревянном киоте. «Около Креста и образов Киот столярная, а столбцы и корона резные позолоченные. В короне образ Спасителя, а над столбцами по обеим сторонам два образа Богоматери с Предвечным Младенцем. ... Пред Крестом завеса белаго ситца с разноцветными травами, разделяющаяся на две половины»⁵.

В середине XIX столетия, в 1843 г., «тщанием архиепископа Игнатия (Семенова) Олонецкого, а потом Донскаго и более на его собственное иждивение, за пять тысяч рублей»⁶, был устроен новый киот. Кийский Крест был окружен светло-красным (розовым) мраморным киотом с аркою на полукруглой темно-синего мрамора подставке⁷. К слову, даритель имел отношение и к другому поморскому монастырю. В 1821-1822 гг. он был игуменом древнейшей на Белом море Николаевской Корельской обители. Далее его христианский путь пролегал через преподавательскую деятельность в Санкт-Петербургской духовной Академии. Кроме Олонецкой и Донской епархии Игнатий занимал архиерейский пост в крупной Воронежской епархии и служил викарием в Новгородской⁸.

Подставка состояла из двух почти полукруглых мраморных плит разных размеров с выступающими параллельно полу небольшими полукруглыми поребриками, что при наложении одной на другую составляло двухступенчатое основание для главной, декоративной части «футляра» для святыни.

В верхней части киота из розового мрамора «вверху полукружия изображение Евангелие белого цвета и по бокам в равном от него расстоянии два круга темно-синего цвета»⁹. Сейчас, на остатках разбитого киота, еще можно увидеть место, куда крепилось Евангелие. Кроме этого, киот был искусно украшен резьбой по мрамору.

Подарок Олонецкого архиерея стал достойным местом для Креста, привлекавшего многих носителей православной веры. Святыня пробыла на острове в Онежской губе Белого моря до 1923 г., когда монастырь прекратил свое существование. В 1923-1939 гг. Крест находился на Соловецких островах, где располагался в антирелигиозном музее Соловецкого лагеря особого назначения. Далее он был перевезен в

Москву, где хранился сначала в Новодевичьем монастыре, потом в запасниках Исторического музея.

В августе 1991 г. древняя православная святыня начинает новую жизнь. Она была вновь возвращена христианской общественности. 30 августа 1991 г. в день памяти Святейшего Патриарха Никона, Крест получил повторное освящение в храме Преподобного Сергия Радонежского в Крапивниках в Москве, подворье Патриарха Московского и всея Руси Алексия П. Сегодня Кийский Крест находится в этом храме «как залог любви Божией, жезл Отчий, не столько наказующий и сокрушающий, сколько пасущий и утешающий»¹⁰.

Летом 2000 г. автор работал на Кий-острове экскурсоводом. Совместно с А. И. Климовым – краеведом, философом, преподавателем кафедры культурологии и религиоведения Поморского Государственного Университета, была проведена активная историко-археологическая работа. Были изучены многочисленные литературные источники, повествующие о судьбе Крестовоздвиженского монастыря.

Исследователей, в частности, заинтересовала судьба киота, подаренного архиепископом Игнатием. Что случилось с «футляром» Кийской святыни? Какова его судьба? Ответы на эти вопросы частично были получены в ходе работы.

До 1923 г. когда монастырь прекратил свое существование, киот и крест располагались в Крестовоздвиженском соборе. После этого крест отправили на Соловецкие острова, а киот остался на месте. По традиции 1920-х гг. стены древнего монастыря заняла колония дефективных детей. К счастью, просуществовала она недолго. С 1924 гг. на территории Кий-острова располагается Дом отдыха. Крестовоздвиженский собор сначала использовался как клуб, потом как кинотеатр. И сегодня западная часть церкви недоступна.

Естественно, отдыхающим во время танцев и представлений в стенах древней обители мешал громоздкий киот, имевший в диаметре около двух метров. Поэтому, верхняя часть из розового мрамора была разбита на множество мелких кусочков и вынесена за пределы храма. Сегодня, к сожалению, сохранилось очень немного частей киота – произведения искусства XIX столетия. Большая их часть была в разное время увезена отдыхающими в качестве сувениров, как память о посещении Кий-острова. Но чудом сохранились большие куски верхней полукруглой части киота с декоративными элементами. Гораздо лучше сохранилась полукруглая подставка из темно-синего мрамора. Её нижний элемент был также разбит на несколько кусков. Верхняя же ступень подставки сохранилась единым блоком. Она находится прямо у южного входа в

собор Воздвижения Креста Господня. Видимо тем, кто методично разбивал произведение искусства, на неё не хватило времени и сил. Тем не менее, верхняя сторона подставки сейчас расписана отдыхающими. Для предотвращения дальнейших попыток изменить облик мраморной подставки она была перевернута лицевой стороной вниз. Для этого потребовались усилия шести человек.

К слову, весь киот весил около 2 тонн. Представляется интересным вопрос: сколько усилий требовалось, чтобы его доставить на одинокий, остров в Белом море? Кроме того, в 1854 г., в пору войны России с Англией и Францией, когда Кий-остров разграбили моряки британской эскадры, киот вместе с Крестом, был вывезен из монастыря¹¹.

В последние годы произошло изменение в сознании отдыхающих на Кий-острове. Люди постепенно приходят к пониманию роли монастыря и его святыни в истории нашего Отечества.

Год назад группа туристов собрала часть осколков киота, которые были разбросаны на территории всего острова, и поместила их в полуразрушенное здание усыпальницы настоятелей обители (постройки 1689 г.). В нынешнем году эта работа была продолжена. Кроме того, при визуальном осмотре памятников истории Кийского монастыря были обнаружены предметы хозяйства и быта обитателей острова XVII-XIX вв. Все наиболее ценные находки были переданы А. И. Климовым, О. Т. Дмитриевой и В. Н. Абрамовским в Кийский краеведческий музей.

Сейчас в стадии подготовки находится проект, предполагающий восстановление киота, хотя бы в тех объемах, в которых это возможно. Существует несколько решений данного вопроса. Инициативная группа занялась этой проблемой.

Рассматривается вопрос о передаче зданий Крестовоздвиженского, монастыря Архангельской и Холмогорской епархии. С середины 1990-х гг. в соборном храме обители проводятся службы. Многие православные верующие требуют вернуть монастырские сооружения Церкви. Возможно, в скором времени это произойдет.

Примечания

¹ Кольцова Т. М. Новые данные о строительной истории Крестного (Онежского) монастыря в XVI-XX вв. (По письменным источникам). – Архангельск, 1999. – С. 266

² Кийский Крест Патриарха Никона. М., 2000. – С. 12.

³ Историческое описание Крестнаго второкласснаго монастыря Онежского уезда Архангельской губернии // Краткое историческое описание монастырей Архангельской и Холмогорской Епархии. - Архангельск, 1902. – С. 5.

⁴ Алферова Г. В. У Белого моря // Памятники Архангельского Севера. Архангельск, 1983. – С. 129.

⁵ Кийский Крест Патриарха Никона. – М., 2000. – С. 15.

⁶ Там же.

⁷ Историческое описание Крестнаго второкласнаго монастыря... - С. 7.

⁸ Григоревский М. Николаевский Корельский третьеклассный монастырь. Архангельск, 1898 – С. 14, 24.

⁹ Кийский Крест... – С. 15.

¹⁰ Там же. – С. 17.

¹¹ Фруменков Г. Г. Соловецкий монастырь и оборона Беломорья. – Архангельск, 1975. – С. 140.

О. Б. Пригодина (Каргополь)

Антирелигиозные гонения на Каргополье

После Октябрьской революции 1917 г. по всей стране прокатилась волна закрытия храмов. В начале 1920-х гг. в Каргополе был закрыт ряд церквей, среди них Владимирская, Благовещенская, Предтеченская, Воскресенская, Входаиерусалимская, Воздвиженская и Троицкая. Часть имущества этих церквей в 1922 г. была изъята на нужды голодающих Поволжья, вещи имеющие музейную ценность, были переданы в музей¹. Несмотря на проводимую антирелигиозную политику государства, в Каргопольском уезде в 1925 г. действовало 79 религиозных общин². В этом же году в Каргополе проходил съезд общин, на котором была принята резолюция о лояльности церкви к советской власти.

Еще до 1927 г. было возможным участие религиозных организаций в общественной жизни страны, они могли проявить инициативу в сфере хозяйственных отношений³. Но с 1927 г. происходит переориентация власти на ограничение деятельности религиозных организаций, продолжается процесс закрытия церквей.

В 1928-1929 гг. в музей поступают предметы из закрытых монастырей: Спасо-Преображенского, Успенского женского и из церкви Спаса на Валушках⁴. В 1929 г. районным административным отделом было проверено и оценено имущество Успенского монастыря для передачи различным учреждениям. Документы свидетельствуют, что церковные здания были переданы совхозу; более 300 икон, деревянных крестов, жертвенников были уничтожены, около 600 килограмм книг сданы Госторгу как макулатура, 157 кг колоколов сданы в металлолом⁵. Часть вещей монастыря была передана детскому дому и клубу; вещи, имеющие музейное значение, поступили в музей⁶.

Кроме этого, возможно, что часть икон из церквей города была отправлена для продажи за границу. Подтверждением этому служит документ из всесоюзной государственной конторы «Антиквариат» следующего содержания: «Ввиду того, что настоящая контора в числе прочих вещей экспортирует и иконы и что право экспорта икон за границу принадлежит только нам, мы просим Вас (к кому обращаются из торговой конторы, неизвестно – О. П.) все поступающие к Вам из ликвидируемых и закрываемых церквей забронировать за нами до приезда специалиста для осмотра и определения их качества и пригодности для экспорта»⁷.

Исходя из этого, можно предположить, что иконы из закрываемых церквей шли на экспорт, но, были ли среди них иконы из Каргополя, выявить пока не удалось.

В 1929 г. вышло постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», по которому до 1 мая 1930 г. каждая религиозная община должна была зарегистрироваться, то есть подать заявление и список учредителей. Если этого не происходило, то церковь считалась закрытой. Но в то же время по инструкции СНК церковь могла быть закрыта лишь по постановлению общего собрания граждан всех деревень в районе деятельности религиозной общины. Это постановление рассматривалось на президиуме сельского совета и затем направлялось на утверждение в окружной исполком⁸. Районный административный отдел предлагает сельскому совету «провести по деревням соответствующую работу по части закрытия храма ...вынести мотивированное постановление ...»⁹.

С 1929 г. начинается массовое закрытие церквей. Здания церквей, которые закрывались, власти рекомендовали использовать под «культурные нужды».

В начале 1930-х гг. в Каргополе в Троицкой церкви был клуб физкультурников, в церкви Спаса на Валушках находился дом пионеров, в Спасо-Преображенском монастыре – учебный пункт военкомата; церковь Федора Стратилата (на кладбище) использовалась под пороховой склад; на территории Успенского монастыря находился совхоз «Красная Горка»¹⁰.

С середины 1930-х гг. начинается новая волна давления на церковь. Главный помощник властей в деле закрытия церквей – Союз Воинствующих Безбожников, который ставит своей целью к 1935 г. закрыть храмы, которые еще действуют.

На январь 1936 г. «не закрытых, функционирующих» церквей числится в городе – одна, в районе – 10¹¹. И в это время закрытые церкви

все чаще используются под хозяйственные нужды (склады), или их вообще разрушают.

В 1935 г. из 60 «молитвенных деревянных зданий» используются под культурно-просветительные нужды – 4, под склады – 30. Часть церквей разбирают для строительства; например, в Долгозерском сельсовете из кирпичей Ильинской церкви был построен скотный двор¹², в Полуборском сельсовете «колхоз покупает колокольню на слом в целях получения для колхоза строительного материала»¹³.

Там, где церкви были закрыты, жители деревень пытались добиться их открытия, писали просьбы в различные инстанции. Так, жители Ловзангского сельсовета направили письмо председателю Каргопольского райисполкома о незаконном закрытии храма: «Мы верующие, почти 100% взрослого поколения, просим Вас сделать распоряжение о выдаче ключей от храма, находящихся у предсовета т. Шулепова, который (...) закрыл храм. На наши просьбы отдать ключи он только посмеивается, не смотря на то, что в уставе партии ясно сказано, что подходить к верующим надо открыто, не затрагивая их чувств... просим Вас сделать распоряжение об открытии незаконно закрытого храма, т. к. его закрытию не было никаких оснований»¹⁴. Но, несмотря на письма и просьбы, церковь в деревне Ловзанга осталась закрытой.

Люди искали поддержку и обращались к руководству страны. Так, община верующих Верховской церкви Тихманьгского сельсовета написала письмо самому Михаилу Ивановичу Калинин с просьбой помочь им открыть церковь: «Мы, граждане общины верующих ...обращаемся к Вам, защитнику трудящихся, Михаил Иванович, наша церковь построена 25 лет тому назад деревянная, вся создана на средства трудящихся общины, каждый верующий помогал, чем мог, и вот теперь с сентября 1935 г. наша церковь закрыта и ключи находятся у председателя Тихманьгского сельсовета т. Крехалева, ... колокола тоже сняты, но в конце 1935 г. наша церковь подверглась полному разрушению. Председатель сельсовета... и председатели прилегающих колхозов... постановили из церкви выбрать и увезти все, иконы мелкие в иконостасах выбраны, все облачения для службы увезены в сельсовет и вынуты зимние рамы, но она еще не разрушена...

Обращаемся к Вам, защитник трудящихся, Михаил Иванович, помогите нам, окажите содействие, в больших городах есть церкви..., но там нет такого гонения на религию. Подписывающихся 200 человек, но всех насчитывается около 500... церковь не мешает никому, это дело верующих.

Еще раз ходатайствуем перед Вами, окажите защиту и сделайте Ваше милостивое распоряжение на ведение службы... окажите помощь, Михаил Иванович, ... в ожидании от Вас вашего милостивого ответа пребываем граждане верующие, указанные в списках приложенных. Председатель страшает, запугивает. Принадлежности крестить и хоронить тоже забраны. 21/1. 1935 г.»¹⁵.

На эту просьбу из комиссии по вопросам культа пришел ответ в Районный исполнительный комитет: «Прилагаемое заявление верующих Верховской церкви возвратите с исчерпывающим объяснением по существу его. Вышлите копию постановления РИК-а и крайисполкома о закрытии церкви»¹⁶.

В 1937-1938 гг. были закрыты все оставшиеся действующими церкви. Террор обрушивается уже не только на священников, но и на верующих. Вот документ, подтверждающий это. Печниковский сельсовет выслал его в Каргопольский райисполком: «При сем Печниковский сельсовет присылает вам обратно решение обл. исп. комитета о закрытии Красноляжской церкви. На ваш запрос о высылке росписей двадцатки, выслать росписи не можем, ввиду того, что руководители двадцатки арестованы органами НКВД, а остальные члены (двадцатки) от принадлежности к исполнительному органу общины отказались»¹⁷.

Таким образом, местными органами власти, в соответствии с государственной антирелигиозной политикой, к концу 1930-х гг. были закрыты все церкви, кроме одной¹⁸. Церковное имущество частично уничтожалось, частично передавалось в разные учреждения, в том числе в музей. Храмы использовались под хозяйственные и культурные нужды или разрушилась.

Примечания

¹ КИАХМЗ. Книга поступлений. – 1925 г.

² КИАХМЗ. Архив районной милиции. Переписка о религиозных объединениях. Д. б/н.

³ АОМОКР. (Архивное отделение муниципального образования “Каргопольский район”). Оп. № 6. – 1992 г.

⁴ КИАХМЗ. Книга поступлений. – 1925 г.

⁵ АОМОКР. Ф. 178, оп. 1, д. 11, л. 2.

⁶ В основном музеем были переданы иконы, церковная одежда, утварь. В настоящее время музей имеет лишь небольшую коллекцию предметов монастыря, так как в 1930 г. многие предметы были изъяты.

⁷ АОМОКР. Ф. 178, оп. 1, д. 11, л. 57.

⁸ АОМОКР. Ф. 178, оп. 1, д. 11, л. 62.

⁹ АОМОКР. Ф. 178, оп. 1, д. 11, л. 62.

¹⁰ Там же

¹¹ АОМОКР. Ф. 178, оп. 1, д. 54, л. 17.

¹² Там же.

¹³ АОМОКР. Ф. 178, оп. 1, д. 45, л. 23.

¹⁴ АОМОКР. Ф. 178, оп. 1, д. 644, л. 14.

К вопросу о соотношении православного канона и

народных поверий в погребальном обряде русского Севера

Период с конца XIX – начала XX вв. интересен тем, что в это время резко возросло число публикаций именно в периодической печати, посвящённых народной культуре. Причём авторами этих публикаций становятся учителя, приходские священники и прочие любители народной старины. Изданная в 1847 г. Императорским Русским Географическим Обществом и разосланная по губерниям программа по сбору фольклорного материала активизировала собирательскую работу на местах¹.

В 1890-е гг. отделением русского языка Санкт-Петербургской Академии наук были написаны и разосланы программы для сбора произведений народного творчества с соблюдением местного говора².

И та и другая программы рассчитывали, прежде всего, на помощь учителей, священников, которые по своему положению и деятельности стояли ближе к простому народу. Продолжает эту линию и более поздняя публикация в «Олонецких губернских ведомостях» “О собирании произведений народного творчества”. Там помещено письмо начальника Олонецкой губернии Н. В. Протасьева к Его Пресвященству Анастасию, епископу Олонецкому и Петрозаводскому. В нём он обращается с просьбой “рекомендовать подведомственному... духовенству, близко соприкасающемуся с народной средой, собирать и записывать произведения народного творчества и сообщать такие записи и другие свои наблюдения в этой области непосредственно губернскому комитету попечительства о народной трезвости”. В конце письма выражается уверенность, что духовенство откликнется на это обращение, так как уже “сделанные членами причтов записи былинной поэзии неоднократно печатались на страницах местных Губернских Ведомостей и обращали на себя внимание, как отдельных исследователей народного творчества, так и учреждений...”. В ответ последовала резолюция Его пресвященства от 7 октября: “Предложить духовенству чрез напечатание в Епархиальных Ведомостях, содействовать по возможности собиранию сведений, о которых говорится в этом письме”³.

О церковных периодических изданиях как источниках для этнографического изучения православия говорится в статье С. С. Харламова⁴. В диссертации Г. Н. Мелеховой они привлекаются в связи

с исследованием религиозности крестьян в XIX – первой трети XX вв.³ Мой же интерес в изучении «Олонецких епархиальных ведомостей», издаваемых в Петрозаводске с 1898 по 1918 г., касается одного вопроса. А именно: наблюдений приходского священника и прочих лиц духовного звания над народными обычаями при отправлении погребального обряда, а также их отношение к этим обычаям. Подобные статьи публикуются в журнале в неофициальной части среди других сведений о приходской жизни, историко-статистических описаний епархии, текстов проповедей, житий святых и пр. Характерно, что в последние годы выхода журнала, начиная со времени Первой мировой войны, публикации этнографического характера практически исчезают, а в 1917-1918 гг. в них наиболее остро встаёт вопрос о бедственном положении сельского священника и о сложных отношениях его с паствой в новых создавшихся условиях существования Церкви.

Погребальный обряд наряду с другими ритуалами жизненного цикла включает в себя целый комплекс обрядов и текстов, сопровождающих действия до и после основного события – смерти. По уставу православной церкви чин погребения, включающий в себя чтение определённых молитв, канонов над умирающим, служение литии, отпевание, должен совершаться только священником. В исключительных случаях некоторые действия над покойным может совершать дьякон, причетник, а если их нет, то мужчина, в крайнем случае, женщина. В таких ситуациях мирянам разрешается чтение Псалтыри у гроба, каждение гроба и покойника ручной кадильницей и окропление святой водой.

В условиях Севера, когда деревни внутри одного прихода были очень удалены друг от друга, и священник приезжал лишь в престольные и великие праздники, далеко не над каждым умирающим служили чин погребения, часто совершались заочные отпевания. Вместе с тем с сельских батюшек строго спрашивали исправление треб, так что им приходилось объезжать деревни, чтобы исповедовать, причащать, отпевать и таким образом опекать свою паству.

Публикуемые на страницах «Олонецких епархиальных ведомостей» наблюдения-отчёты пастырей о состоянии прихода порой достаточно подробно освещают различные стороны народной жизни. Погребальный обряд рассматривается в них наряду с другими, а часто является и предметом специального изучения. В народе сложились свои представления о том, как надо провожать покойника в иной мир, мир предков. При этом батюшке если отводилась роль, то строго определённая. Так, по словам священника А. Малиновского-

описавшего обряд поминовения в 40-й день у чудинов западного побережья Онежского озера, “кроме служб церковных, в этих поминках нет ничего христианского. От них веет седой стариной языческих обрядов”⁶. Обряд “отпуска души на сорочицах” встречается и в описании другого священника⁷. Схема его такова: встреча души (сопровождается причитаниями), затем устраивается баня, после чего на ночь для души делают специальную постельку. Последнее соблюдается не везде. Так в Ежезерском приходе сразу в один день служат обедню в церкви, а после повсеместно следует поминальный обед, на котором присутствует священник как почётный гость, а рядом с ним в углу ставят прибор для души усопшего. После обеда все выходят во двор либо идут какое-то расстояние в сторону кладбища, чтобы проводить душу, при этом пение зауспокойных молитв перемежается с причитаниями.

Священник Тивдийского прихода А. Петропавловский не только описывает, как выносят гроб с умершим, но и поясняет, для чего гроб над каждым порогом трижды поднимают и опускают: “чтобы застраховать себя от близкой смерти”. Трогательна и его попытка объяснить для себя те или иные проявления “темноты” народа: “Гроб делают с маленьким оконцем, вероятно для того, чтоб умерший мог созерцать окружающее”. Здесь же он говорит о необходимости просвещать паству, но к этому, считает он, не готовы ещё сами священники, “которые не прочь разделять и поддерживать эти и подобные верования”⁸.

Народные представления о смерти также не остаются без внимания. Священник В. Никольский опубликовал две, распространённые среди корелов, легенды о смерти⁹. В одной из них рассказывается, как кузнец обманул посланную к нему Богом смерть, упрятав её в приготовленный якобы для себя железный гроб с двенадцатью замками. Интересно, что экспедицией РГГУ в Каргопольский район записывались похожие истории о том, что сделанный до смерти и хранимый на чердаке гроб продлевает жизнь тому, для кого он приготовлен.

На страницах журнала, пестрящего материалами о расколе, встречаются описания обряда похорон единоверческого прихода¹⁰. Тело умершего единоверца омывают водой, кадят, обряжают, кладут на лавку в большой угол, ставят рядом чашку с чаем, тарелку с пирогами, взрослым дают в левую руку лестовку. Отпевание у них совершается большей частью дома, да и поминать умерших в храме на проскомидии, служить панихиды и литии не принято. В связи с принятым в 1905 г. законом о веротерпимости участились случаи, когда раскольники

перекрещивали в раскол находящихся в бессознательном состоянии умирающих, не давая близким похоронить их по православному обряду¹¹. О скрытническом чине погребения: “без сорочки”, креста, обернув тело только в грязный половик и так зарыв в яму, сказано кратко: хоронят “как скота”¹².

Суммируя эти и другие наблюдения священников над народными обычаями при погребении, можно говорить о двух типичных реакциях. Одни священники ограничиваются лишь простым описанием разного рода суеверий и относятся к их проявлениям спокойно. Другие обвиняют свою паству в язычестве, в том, что религиозность народа заключается только в свершении обрядов. Свою задачу они видят в просвещении паствы посредством проповедей, внебогослужебных чтений в храме, создании при церкви библиотек. На страницах “Олонецких епархиальных ведомостей” встречаются проповеди: “Об уважении к местам христианского погребения”¹³, “Как велик грех помянуть усопших водкой”¹⁴. Жанр проповеди позволяет в доступной форме излагать основы православного вероучения. Ведь в данном вопросе для сельского батюшки очень важно, убеждая, не отвратить, а умело способствовать воцерковлению прихожан.

Примечания

¹ См.: Предисловие к Этнографическому сборнику, изд. ИРГО. – СПб, 1853. – Вып. 1.

² Олонецкие губернские ведомости (далее – ОГВ). – Петрозаводск, 1896. – № 76.

³ О собирании произведений народного творчества //ОГВ. – 1903. – № 122.

⁴ Харламов С. С. Церковные периодические издания как источник изучения этнографических аспектов православия //Библиотека и история: Сб. науч. трудов. М., 1994. – Вып. 2.

⁵ Мелехова Г. Н. Православные традиции в Каргополье в XIX - первой трети XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1997.

⁶ Олонецкие епархиальные ведомости (ОЕВ). – Петрозаводск, 1903. – № 2.

⁷ ОЕВ. – 1901. – № 18.

⁸ ОЕВ. – 1908. № 9.

⁹ ОЕВ – 1907. – № 5.

¹⁰ ОЕВ. – 1910. – № 13.

¹¹ ОЕВ. – 1908. – № 12.

¹² ОЕВ. 1912. – № 5 – 6.

¹³ ОЕВ. – 1909. – № 1.

¹⁴ ОЕВ. – 1909. – № 13.

Иконы Каргополя: фольклорные варианты адаптации

византийского художественного наследия

Русская икона XV-XVI вв. традиционно мыслится большей частью как вполне «самодостаточное» явление, лишь с далекими корнями в Византии, почти изолированное от современной ей церковной культуры православного греческого мира. Эта общая формулировка по мере более внимательного сравнительного изучения русских и греческих икон обнаруживает своему несоответствию реальному положению дела. Говорить об этом позволяет конкретный материал, в том числе и небольшая компактная группа произведений, исторически связанных с Каргополем и уже явившихся предметом специального изучения¹. речь пойдет прежде всего о творческом переосмыслении византийского образца, генетическую связь с которым вряд ли надо доказывать применительно как к раннему периоду истории христианского искусства на Руси, так и к эпохе Палеологов. Однако роль классического наследия здесь была иной, чем на латинском Западе².

Исследователей путей проникновения в Каргополье тех или иных художественных тенденций порой интересовали больше, чем сами эти тенденции, далеким эхом отзывавшиеся на важные явления духовной жизни христианского средневековья. Разумеется, сюда привозили иконы и приезжали мастера из Новгорода и Ростова, а также из Москвы. Но количественно должны были преобладать произведения местных иконописцев, чуждые академизма элитарного круга. Сохранившиеся образцы свидетельствуют о том, что в целом при этом не обнаруживается значительного запаздывания в восприятии иконографии и стиля. И только изредка обращают на себя внимание по-новому интерпретированные архаизирующие образцы. Примером могут служить царские врата конца XV – начала XVI в., в числе которых происходящие из погоста Лядины³. В Христорожественском соборе в Каргополе находилась икона Положения ризы Богоматери с Деисусом и избранными святыми на полях середины XVI в.⁴. На ней рядом с фигурой Богоматери в молении представлен киворий Влахернского храма в Константинополе с раздвинутым занавесом, позволяющим видеть священную одежду. Иконографическая схема могла быть унаследована только от раннего образца или даже из его повторений, что объясняет диспропорции кивория и непонимание отдельных деталей, передающих реалии. Здесь вступает в права фантазия мастера.

Мы не знаем, достигали ли Каргополя произведения византийских иконописцев. Но о том, что их опыт на рубеже XV-XVI вв. передавался благодаря посреднической роли новгородских художников, свидетельствуют сохранившиеся иконы, явно ориентированные на высокие образцы. Одна из них, конца XV в., из церкви Входа в Иерусалим в Каргополе, с изображением Богоматери с младенцем, типа Грузинской, с приписной фигурой преподобного Иоанна Лествичника (размер 64x49 см)⁵. трудно не заметить изящный рисунок и стройные пропорции, однако, переданные как бы из вторых рук. Общий

художественный строй напоминает произведения мастерской Дионисия⁶. Возможно, именно они послужили проводником константинопольской традиции в новгородском иконописании времени архиепископа Геннадия (1484-1504), к которому относится и каргопольский образ. Здесь, конечно, налицо и явные переработки мыслимого элитарного прототипа, выражающиеся прежде всего в преобладании плоскостно-декоративного начала, локального цветового пятна и выразительной графической линии, особенно заметной в контурах фигур и рисунке складок одежд. Сильно удлинённая фигура Христа мало похожа на обычную младенческую. Это скорее признак иконографической вариативности, прослеживаемый в аналогичных по основной схеме иконах первой половины XVI в., из д. Бор и Новой Ладоги⁷. но в датированной 1527 г. иконе из церкви с. бережная Дубрава, явно написанной местным мастером, как бы обозначается некий возврат к исходным пропорциям, хотя и частичный, в сочетании со значительным упрощением системы живописи, с ее своеобразной фольклоризацией⁸. Характерно, что в обеих каргопольских иконах белый хитон Христа осмыслен как разновидность орнаментированной, сшитой из набойчатой ткани сорочки. Примечательно, что в это время нечто подобное прослеживается и в украинской иконописи⁹. Помещение на фоне этих каргопольских икон в первом случае фигуры Иоанна Лествичника, а во втором – поясного изображения Василия Великого, надо скорее отнести к северной традиции.

Приведенный пример свидетельствует о том, что византийское наследие проникало через Новгород уже отчасти адаптированным русскими иконописцами, которые не всегда адекватно воспроизводили греческий оригинал. Это подтверждает и соотнесение иконы Параскевы Пятницы XV в. из Георгиевской церкви с. Хотеново с ее иными изображениями новгородской живописи второй половины XV в.¹⁰. С другой стороны, все они качественно отличаются от известных поздневизантийских икон мучениц¹¹. Вероятнее всего они ориентированы на современную им продукцию критских мастеров¹ – если дело обстоит именно так, то надо отметить умение смягчить жесткость моделировки форм образца, скорее всего вызванное, однако, отсутствием навыков в передаче анатомически правильных изображений, в чем грешат и сами художники с Крита. Сохраняя и даже культивируя мастерство, эти иконописцы в то же время отдаляются от эстетического идеала палеологовской Византии¹³. Как бы то ни было, но икону Параскевы Пятницы из с. Хотеново с ее тонкими чертами, одухотворенным лицом вполне можно отнести к категории

византинизирующих произведений, и если оно выполнено действительно уже на Каргопольской земле, то остается лишь удивляться художественному чутью работавшего здесь иконописца.

Между тем, вскоре наступила пора радикальных перемен, сопровождавших кристаллизацию локальных особенностей складывающегося здесь местного художественного центра. Его продукция некоторое время должна была обнаруживать сходство с иконами кисти новгородских мастеров. О принадлежности именно им иконы св. Николы начала XVI в. из Христорожественской церкви с. Большая Шалга вряд ли следует говорить с уверенностью, хотя и известна иконографическая и стилистическая параллель, правда из новгородской провинции¹⁴. Однако все же ближе по общему характеру иконописи произведения с подфигурным изображением св. Николы, исторически связанным с Севером¹⁵. Прорись, по-видимому, сделана с новгородского образца, оказавшегося здесь очень заметно переосмысленным в соответствии с иными эстетическими вкусами, с явным предпочтением широкой манеры письма и обобщенности форм. В результате сравнительно небольших размеров икона (68x52) воспринимается как монументальное произведение. Судя по иконе начала XVI в. из Покровской церкви Лядинского погоста, популярным в это время становится и иконографический образ св. Николы Зарайского, с XIV в. уже пользовавшийся широкой известностью на Рязанщине¹⁶. По преданию, первая икона с подобным изображением принесена сюда из Корсуни (Херсонеса) пресвитером Евстафием в 1225 г. и находилась в Зарайске до 1513 г.¹⁷. Лядинское произведение (72,5x51,5) по иконографии сближается с более ранними образцами, преимущественно теми, новгородское происхождение которых можно признать условно¹⁸. Здесь, как и в предыдущем случае, можно наглядно убедиться в том, насколько радикальной переработке был подвергнут византийский оригинал, к которому восходит образ святителя¹⁹.

Сложные иконографические композиции в своей основе, казалось бы, в течение более длительного периода должны сохранять, по крайней мере, общую схему, выработанную в Византии. Однако русские провинциальные иконописцы не всегда одинаково использовали образцы, среди которых можно было делать выбор, не всегда понятный для современного исследователя. Так, икона Рождества Богоматери (68,3x44,5), конца XV в. из Никольской церкви Астафьевского погоста, в этом плане заметно отличается от изводов, получивших известность в самой Византии и у балканских славян²⁰. Из русских памятников этой эпохи определенную иконографическую близость обнаруживает

выполненная Дионисием роспись под западным порталом собора Ферапонтова монастыря. В свою очередь, она находит аналогию в храмовой иконе церкви Рождества Богородицы XV в., с. Ванивка на Левковщине, недалеко от Коросна²¹. Композиция точно также развернута на плоскости в нескольких неглубоких планах, на фоне зданий с портиками, но количество стройных фигур здесь больше. Этот иконографический извод в указанном регионе широко используют украинские художники до самого конца XVI в.²². Сходство общей схемы с некоторыми произведениями северорусского происхождения, в том числе и с иконой Астафьевского погоста, можно объяснить только общим источником, вероятнее всего византийским, различные интерпретации которого здесь указаны. Икона Воскресения Христова (125x71) первой половины XVI в. из Георгиевской церкви с. Хотеново в своей иконографической схеме, конечно, следует византийской традиции с ее богатой вариативностью, получающей широкое развитие в XIV в. на Балканах²³. Кроме того, здесь есть все из отличающего новгородскую иконопись второй половины XV в. (фигура Христа, изводящего их ада Адама, частично вписанная в круглый ореол; группы праведников, служащие подножием, перекрещивающиеся створки врат), дополненное фигурами связывающих сатану архангелов, более характерными для московской традиции, в том числе для продукции Дионисия и его мастерской²⁴. Но по стилю это все-таки произведение новгородского иконописания, лишь отмеченное определенными чертами столичного воздействия, проявляющимися в рисунке и пропорциях фигур.

Все то, что удастся выяснить на примере названных икон праздничного цикла, имеет место в не менее сложной по своей композиционной схеме иконе Страшного суда (177x120) середины XVI в. из Покровской церкви Лядинского погоста, явившейся предметом специального изучения²⁵. Соотнесение этого произведения с иными русскими иконами с этим же сюжетом, выполненными в XIV-XVI вв., показывает результаты весьма интенсивной разработки схемы, ее усложнения главным образом за счет введения тем из Евангелия, Апокалипсиса и патриотической литературы²⁶. Клейма с изображением адских мук здесь отличаются средневековым натурализмом, и, как было замечено, список преступлений повторяет вопросы и ответы «Стоглава» 1551 г. Подобная усложненность весьма контрастно выглядит по сравнению с византийской иконографической формулой, как правило, отличающейся большей лаконичностью, даже в развитых циклах²⁷.

Следует также обратить внимание на выполненную тогда же храмовую икону (180x155) Христорождественского собора в Каргополе.

Она отличается развернутой повествовательностью, в значительной мере восходящей к своему хронологически удаленному византийскому иконографическому источнику. Этот цикл окончательно сложился к XIII в., о чем свидетельствуют сохранившиеся памятники²⁸. Наиболее полный ряд сюжетов представлен в иконе XI в., находящейся в монастыре св. Екатерины на Синае, и в фресках монастыря Градац, выполненных около 1275 г. По сравнению с ним каргопольская икона обнаруживает некоторые тематические несовпадения: нет изображений Ирода, расспрашивающего первосвященников и отпускающего мудрецов, но зато представлен Сон мудрецов, с явившимся им ангелом, повелевающим «не возвращаться к ироду» (Мф 2, 12). О том, что эта сложная и многосюжетная композиция Рождества Христова с сопутствующими сценами активно переосмыслялась в северной русской иконописи второй половины XVI в., можно судить по известным иконам этого периода, с их вариативностью общей схемы²⁹. Позже разработка данной тематики становится предметом внимания также украинских народных иконописцев, в творчестве которых получает яркую фольклорную окраску³⁰. Вместе с тем, здесь сцены фактически сведены в два яруса, тогда как в русской иконописи XVII в. избыточная сложность приводит к подобию композиционной схемы разновидности иконографического кроссворда³¹.

Отмечая элементы фольклорного истолкования иконописных сюжетов, однако, все же надо иметь в виду ярко выраженный традиционализм иконописания Каргополя XV-XVI вв., предопределенный в основном преемственностью по отношению к Новгороду. И уровень профессиональной подготовки мастеров оказывается довольно высоким, иногда явно обусловленный их связью с мастерскими крупных художественных центров. Иначе трудно было бы объяснить черты элитарности, отличающие, скажем, новгородскую по иконографии икону Спаса на престоле (80x61) начала XVI в. из Покровской церкви Лядинского погоста, или девятифигурный Деисусный чин (22x55) второй половины XVI в. из Никольской церкви с. Волосово, тяготеющий по иконографии к кругу московских произведений позднего XV в. И удивляться остается не нарастанию стихии народного творчества, проявляющейся в таких образах, как святые Флор и Лавр, как трактовка Чуда Георгия о змие, а, напротив, жизненности византийского художественного наследия на протяжении столетий после гибели византийской империи. Люди, зачастую ее имевшие никакого понятия о характере классической образованности, непостижимым образом, внутренним чутьем художника оказываются

способными столь близко подойти к восприятию самой сути иконного образа, сложной иконописной композиции. Снижение элитарного уровня представляет общее явление, и здесь северная русская среда никак не может служить примером исключительности. Примерно то же надо сказать и относительно адаптации высокого образца, порой прослеживаемого и на почве самого Константинополя, где существовали художественные ремесла различного качественного уровня. Здесь речь идет о конкретном художественном центре, изучение продукции которого сопряжено с различными трудностями. Воспринимать ее в историческом отрыве от Новгорода, Москвы практически невозможно, и это давно осознано исследователями. Но правомерно ли ставить вопрос о роли византийских моделей? Приведенные здесь сравнительно немногочисленные примеры показывают, что есть факты, которые не могут быть объяснены без привлечения греческих источников. Непозволительно также забывать, что византийское сакральное искусство было создано не только греческим этносом, но и с большой и значительной долей участия сирийцев, грузин и славян. Русские мастера многих поколений вносили свой вклад в разработку тем и сюжетов, особенно в XVI в., когда наблюдалось широкое переосмысление ранее сделанного, вызванное различными причинами.

И если даже исходить исключительно из того положения, что в становлении иконописи Каргополья решающее значение имела новгородская художественная традиция, – вопрос о роли византийского наследия не может быть игнорирован. Иное дело, что его освещение порой сильно затруднено из-за отсутствия в распоряжении исследователя многих связующих звеньев. В то же время с большим удовлетворением надо отметить введение в научный оборот памятников, без которых какие-либо суждения о столь сложных явлениях были бы просто невозможными.

Примечания

¹ Дурасов Г. Каргополье. Художественные сокровища. – М., 1984. С. 53-89. Щенникова Л. А. Иконы каргопольских мастеров в Соловецком монастыре XVI в. // Каргополь. Историческое и культурное наследие. – Каргополь, 1986. – С. 193-208; Воронцова Л. М. Икона «Вознесение» из «Каргопольского чина» в соборании Сергиев-Посадского музея // Там же. – С. 216-224.

² Weitsman K. Various aspects of byzantine influence on the Latin Countries from the sixth to the twelfth century // *Dumbarton Oaks Papers*. № 20. – Washington, 1966. – P. 1-24; Iden, Icon painting in the Grusgder Kingdom // *ibid.*, p. 49-83; Demus O. *Byzantine Art and the West*. New York, 1970.

³ Лаурина В. К. Об одной группе новгородских провинциальных царских врат // Древнерусское искусство. Художеств. культура Новгорода. – М., 1968. – С. 145-178

⁴ Пуцко В. Г. Каргопольская икона Богоматери. (О генезисе иконографии Покрова). //Чтения по исследованию и реставрации памятников художественной культуры Северной Руси, посвященные памяти художника-реставратора Н. В. Перцева. 1902-1981. – Архангельск, 1992. – С. 77-88.

⁵ Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Великого Новгорода. XV в. – М., 1982. – С. 328-329. – Кат. № 67.

⁶ Дионисий и искусство Москвы XV-XVI столетий: Каталог выставки. Л., 1981.

⁷ Лаурина В. К. Новгородская иконопись конца XV - начала XVI в. и московское искусство //Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств. XIV-XVI вв. – М., 1970. – С. 427-429. – Илл. на с. 420.. 423.

⁸ Северные письма: Каталог. – Архангельск, 1999.. С. 49. Кат. № 26.

⁹ Пуцко В. Волинські ікони Богородиці Одигітрії //Краківські українознавчі зошити. Т. III-IV. Краків, 1995. – С. 417-421. – табл. 7, 9. примерно то же можно отметить и в болгарской иконе, датированной 1541 г. – Иконы на Балканах. София – Белград. – С. 124.

¹⁰ Смирнова Э. С. ... Указ. соч. – 252-253. – Кат. № 31, 68.

¹¹ Византия. Балканы. Русь. Иконы конца XIII – первой половины XV в.: Каталог выставки. – М., 1991. – С. 252. – Кат. № 94.

¹² Поствизантийская живопись. Иконы XV-XVIII вв. из собраний Москвы, Сергиева Посада, Твери и Рязани: Каталог выставки. – Афины, 1995. – С. 190. Кат. № 3.

¹³ Подробнее см.: Радойчиц С. Одабрани чланци и студе. 1933-1978. Белград, 1982. – 248-257.

¹⁴ Смирнова Э. С. ... Указ. соч. – 332. Кат. № 78.

¹⁵ Северные письма... – Кат. № 12, 50, 68.

¹⁶ Искусство рязанских земель: Альбом-каталог. М., 1993. – Кат. № 2-4.

¹⁷ Подробнее см.: Лихачев Д. С. Повести о Николе Зарайском //ТОДРЛ. Т. VII. М.: Л., 1949.

¹⁸ Смирнова Э. ... Указ. соч. – С. 278-279, 353-357. – Кат. № 48, 61.

¹⁹ См.: Sevckenko N. P. The Life of Saint Nicholas in bysantine art. Tourine, 1983.

²⁰ Основной сравнительный материал собран в книге: Lafontaine-Dosogne J. Iconographie de L'Enfance de is Vierge dans l'Empire bysantin et en Occident. T. 1. – Bruxelles, 1964.

²¹ Свенцицкая В. И. Мастер икон XV века из сел Ванивка и Здвизень // Древнерусское искусство. Проблемы атрибуции. – М., 1977. – С. 277-279.

²² Kosínska J. Ikony (Museum Narodowe w Krakowie. T. 1). – Krakov, 1973. – S. 98-99/ – Кат. № 10.

²³ Родованович Я. Јединствене представе «Васкресења Христовог» у српском сликарству XIV века //Зограф. Бр. – Белград, 1977. – С. 34-43.

²⁴ См.: Лаурина В. К. Вновь раскрытая икона «Сошествие во ад» из Ферापонтова монастыря и московская литература конца XV в. //Взаимодействие литературы и изобразительного искусства в древней Руси //ТОДРЛ. Т. XXII. – М.: Л., 1966. – С. 165-187.

²⁵ Сапунов Б. В. Икона «Страшный суд» XVI в. из села Лядины //Памятники культуры. Новые открытия. 1980. Л., 1981. – С. 268-276.

²⁶ См.: Покровский Н. В. Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства //Труды VI Археологического съезда. – Одесса, 1887; Skropucka H. Zur Ikonographie der Jungsten Gerichts in denrussischen Ikonenmalerai. – Stuttgart, 1962.

²⁷ Примеры см.: Brenk B. Tradition und Neuerung in der Christ-licken Kunst des ersten Jahrtausends: Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes (Wiener Byzantinicht Studie. Bd. III. – Wien, 1966.

²⁸ Бабич Г. Циклус Христовог детињства у пределу с хумкама на фресци у Грацу //Рашка баштина. Кн. 1. – Краљево, 1975. – С. 49-56.

²⁹ См.: Кочетков И. А. Три северные иконы в собрании третьяковской галереи // Чтения по исследованию... – С. 94-96. – Илл. на с. 100; Северные письма... – Кат. № 57 (Сольвычегодск).

³⁰ Откович В. П. Коллекция икон рыботыцких мастеров из львовского музея украинского искусства //Памятники культуры. Новые открытия.. 1983. – Л., 1985. – с. 323-333; он же. Народна течія в українському живопису XVII-XVIII ст. – Київ, 1980. С. 68-73.

³¹ Масленицын С. И. Ярославская иконопись. М., 1973. – С. 40-41.

В. К. Цодикович (Ульяновск)

Каргопольская икона “Александр Ошевенский” и аграрно-магические знаки в русской иконописи XVI-XVIII вв.

Одна из интереснейших икон в собрании Ульяновского художественного музея “Преподобный Александр Ошевенский чудотворец” происходит из с. Лава Сурского района¹. По иконографии и стилю ее можно отнести к северным – каргопольским письмам конца XVI – первой половины XVII в. Преподобный дан справа в рост в молитвенном предстоянии перед Иисусом Христом, благословляющим из облачного сегмента. Необычен здесь зеленоватый фон, заполненный символическими знаками: горизонтальной линии, над которой вырастают три полуовала облачков. Они высятся над срединной частью линии. Под ней – две сужающиеся параллельно линии; верхняя соответствует длине облачков. Эти линии могли означать как запасы дождевой воды, так и выпадающий дождь². Внизу поэма в ряд – пять растений в виде условного древа жизни с двумя закручивающимися боковыми и одной верхней папоротникообразной ветвью. Последняя увенчана опыляемым ростком (V-образный с точкой-семенем), от которого, покрывая боковые ветви, тянутся две линии, состоящие из круглых точек-семян. Между этими крупными растениями просматриваются подобные им маленькие. Такое сопоставление передает идею роста, а в символическом изображении растений выражены идеи опыления и растительной силы, сулящей хороший урожай. Таким образом, в описанном окружении моление Александра Ошевенского, обращенное к Христу, может восприниматься как моление о дожде и урожае. Орнаментация фона перекликается с нашей иконой XVII в. из собрания Архангельского музея изобразительных искусств “Богоявление”, происходящей из с. Ошевенск Каргопольского района. Небо здесь также написано жидкими зеленоватыми мазками по желтой подготовке. По сторонам исходящего от Саваофа на голову Христа луча, с голубем – духом святым, изображены следующие аграрно-

магические знаки: солярные – “сегнерово колесо”, круги из лучей и точек; знаки дождевых туч, близкие описанным на нашей иконе; ромбы – знаки земли и плодородия; точки – знаки семян; четырёхчастная композиция из V-образных, с точкой вверху, опыляемых ростков, заклинаящая идеей плодородия окружающее пространство³.

Возникает вопрос о происхождении в иконах на позёме и фоне данных аграрно-магических знаков, заклиняющих плодородие. Они известны с древности в земледельческих культурах широкого региона, где употреблялись при ритуальных действиях – чертились на земле, хлебе, гадательно-заклинательных чашах, соединённых с календарём, а также в вышивке⁴. В последних двух случаях их разнообразие суммировалось в определённую систему знаков солнца, дождя, всхожести, опыления и плодородия. В силу того, что “аграрная магия отражала лишь частицу древнего язычества, наименее опасную для христианства и наиболее близкую земледельцу”⁵, то отдельные элементы ее внедрялись в древнерусское искусство XI-XIV вв., но в данный период не составляли там системы, целенаправленно заклиняющей плодородие. Хотя такие системы разрабатывались в предметах быта – женском уборе, народной вышивке, резных украшениях крестьянских домов и др.⁶. Сильно стертые аграрно-магические знаки угадываются на поземах икон новгородского деисусного чина первой половины XV в.⁶. Вкупе с другими сюжетами они, как целостная система, заклинаящая плодородие, впервые наиболее отчетливо предстают в иконе 1467 г. «Молящиеся новгородцы»⁷. Композиция иконы разделена на два яруса. В верхнем деисусе – Иисус Христос на троне и предстоящие ему Богоматерь, Иоанн Предтеча, апостолы и архангелы; в нижнем – предстоящие перед деисусом в молитве конкретные новгородцы. Их имена и цель молитвы названы в надписи: «Молятся рабы Бжии Григорий, Марья, Яковъ, Стефан, Евсей, Тимофей, Олфим и чады Спасы и пречистой Бдцы о гресех своих». В отличие от вышеназванного деисусного чина, где фигуры заслоняют значительную часть позема, в «Молящихся новгородцах» он оказался почти раскрытым, так как линия, по которой расположены ступни фигур деисуса, проходит посередине позема. Последний обильно заполнен хорошо читаемыми черно-зелеными условно-символическими знаками. Такие же знаки и на поземе с новгородцами. Исследователи этой иконы или не обращали на них внимания или определяли как «темные травы»⁸, «фантастические травы и цветы»⁹. Однако обращение к археологическим и этнографическим трудам показывает, что это не «травы» и не «отвлеченные знаки», а конкретные аграрно-магические знаки, которые можно объединить в несколько групп.

1. Солярные знаки – восьмилучевые розетки.

2. Знаки дождевых туч, изображенные четырьмя способами: а) в виде прямой короткой линии, над которой в центре овальная точка, означающая облако; б) в виде такой же линии, но уже с тремя овальными точками-облаками; в) в виде такой же линии, концы которой плавно закругляются, образуя по краям полуовалы. Между ними по центру линии – треугольник-облако: «изобразительный знак туч полуовал (иногда полные или неполные концентрические окружности) нередко заменялся треугольником»¹⁰; г) в виде такой же линии, в центре которой полуовальная точка, образующая как бы неполный треугольник. Знаки дождевых туч также комбинируются друг с другом, образуя две параллельные линии. Это прототип знаков дожденосных туч, изображенных на нашей иконе Александра Ошевенского.

3. Знаки дождя в виде группы параллельных трех-четырёх черточек, уменьшающихся по длине и расположенных то диагонально, то горизонтально.

4. Различные вариации «ромба с крючками» – знака плодородия¹¹. Изображается то правильный ромб, то овал (овал равен ромбу) с «крючками»-ростками с одной стороны, то половина ромба с ростками, то «ромб с крючками» с недостающей одной стороной.

5. Первые ростки V-образные или с центрирующей линией в букве V.

6. Между этими знаками изображаются продолговатые точки-семена.

Этот деисусный позем является как бы «благодатным небом» для молящихся новгородцев – это к нему в первую очередь устремлены их взоры и затем к возвышающимся над ним Богам. Новое здесь как изображение «рабов Божиих» – конкретных новгородцев, заказчиков-современников или их предков, так и знаков аграрной магии, которые свидетельствуют, что «рабы Божии» молили Богов не только о «грехах своих» в преддверии ожидаемого в 1492 г. Страшного Суда, но и о насущном урожае. Выбор описанных сюжетов для размещения данной системы знаков не случаен. Сама идея моления конкретных людей здесь явно ассоциируется с традиционными славянскими представлениями о помощи своих родных предков – «дедов» в кризисные периоды жизни – времена каких-то бедствий, эпидемий, засухи, неурожая, угрожающих жизни¹². Молиться могли изображённые здесь новгородцы независимо от того, как их понимать – были ли это современные иконописцу живые люди, заказавшие икону в 1467 г.¹³, либо предки этих людей¹⁴, которых они почитали, помнили и верили в их помощь. Последняя точка зрения

объясняет то противоречие, что среди поименованных в срединной надписи новгородцев нет имён «заказавшего эту икону Антипа Кузьмина и его отца». Но ей, кажется, противоречит подчёркнуто семейный характер изображённых новгородцев. Даны разные, как в реальной семье, возраста: старцы, безбородый юноша, женщина, а также маленькие дети, которые в надписи названы «чадами».

Следует отметить, что новгородцы, по их легендарно-апокрифическим понятиям, представляли деисус не только в связи с исполнением Страшного Суда, но и как образ входа в реально существующий на земле (где-то на высокой горе) рай, с которым связывались изобилие и целительная плодоносящая сила¹⁵. И все это, в какой-то мере переносилось на иконный образ деисуса. Поэтому не случайно, что именно он был выбран для размещения знаков аграрной магии, гарантирующих изобилие. Но как и откуда произошёл их перенос в позем деисуса? Данные знаки были в резьбе, предметах быта, женских головных украшениях, но более всего в народной вышивке, где смысл их понимался вплоть по XIX в.¹⁶. Видимо был и конкретный тип вышивок, откуда произошёл перенос. Это так называемые «троичные чины», своеобразные языческие деисусы народных вышивок, изображающие «Великую Богиню с прибогами». В центре их вышита богиня – строго в фас, с воздетыми или опущенными руками. По сторонам ее два всадника с опущенными или воздетыми руками, в последнем случае обозначаемыми «как поза моления или приветствия». Под ногами «Богини и прибогов» были вышиты «ромбы с крючками» различных модификаций: ромб, пересеченный двумя перпендикулярами, шашечный ромб с точками, ромб в виде овала с V-образными ростками вверху и внизу. Они подчеркивали оплодотворяющую силу богов¹⁷. Кроме того, на фоне были вышиты солярные знаки, а от силуэта Богини отходили вышитые растительные побеги, «ромбы с крючками». Семантическая близость этих «троичных чинов» с деисусами, также собственно «Богами с прибогами» (и те и другие – суть иерархия молений, адресованных центральному Божеству) и могла послужить толчком для частичной контаминации языческого и христианского деисусов – проникновению аграрно-магических знаков в поэм христианского деисуса. Увиденная аналогия, возможно, помогла формально разрешить проблему озабоченного религиозного сознания, объясняющего беды, неурожаи как наказания за грехи. К примеру, дороговизна хлеба, бывшая в Новгороде с 1435 по 1445 г. и приведшая к голоду и смерти многих людей, напрямую связывалась новгородцами с отсутствием в городе правды и правого суда¹⁸. То есть,

благополучие и урожай непосредственно связывались с правдой и праведным судом, идеал чего в будущем и являл собой деисус. Все это объясняет появление знаков аграрно-заклинательной магии в деисусе «Молящиеся новгородцы». Впоследствии они изображаются на поземах икон преимущественно деисусных рядов новгородской школы второй половины XV – первой половины XVI в, а также на поземах икон праздничного и местного рядов, примыкающих к деисусному ряду. В них мы видим вариации и развитие описанных в «Молящихся новгородцах» аграрно-магических знаков. Кроме перечисленных, появляются: среди солярных знаков – свастики¹⁹, среди знаков дождевых туч – горизонтальные линии с символами облаков (полуovalы, треугольники, точки, удлиненные точки), под которыми две параллельные уменьшающиеся линии²⁰. Таким образом, в поземах новгородских деисусных икон второй половины XV в. впервые появляются те знаки дождевых туч, которые мы видим на нашей иконе «Александр Ошевенский».

Ограниченное время бытования анализируемого мотива в иконописи Новгорода свидетельствует о том, что как канонический он там не утвердился. Однако в северных иконах он находит свое продолжение и в XVI-XVII вв. Нахождение всей системы аграрно-заклинательных знаков именно на поземе здесь переосмысливается соответственно нахождению реалий этих знаков на земле или в небесном космосе. Если первой в иконе условно соответствовал «позем», то второму – фон. Так, на нашей каргопольской иконе знаки дождевых облаков заполняют фон, а знаки растительности – «позем». Важно также отметить смысловую близость иконы «Александр Ошевенский» иконам деисусного ряда: он в молении, обращенном к Христу. А одно из первых изображений Александра Ошевенского известно именно в составе северного деисуса²¹. Иногда вся система аграрно-заклинательных знаков размещается на фоне, как в отмеченном «Богоявлении» из с. Ошевенск Каргопольского района.

Сама психология достижения заветных крестьянских чаяний через включение в икону традиционных знаков аграрной магии в Каргопольском уезде перекликалась с существовавшими там так называемым «заветным шитьем». На куске материи небольшого размера (10x16 см.) вышивался большой орган человека (рука, нога, в случае большой головы – весь человек и т. д.) и относился в церковь, где прикладывался к иконам Богородицы или местночтимых святых. Иногда по сторонам вышивки помещалась «просительная» надпись – просьба об исцелении, обращенная к местному святому, чтобы он

«молил Бога о нас»²². Психология изображений знаков-символов на описанных каргопольских иконах идентична «заветному шитью», только здесь просились погодные условия, обеспечивающие хороший рост и урожай. Сам же набор местнотимых святых, вера в большую действенность их молитв объясняется, по всей видимости, тем, что в данном случае они наследуют функцию традиционных у славян в каждой местности «своих предков» – помощников во всех случаях жизни, а также покровителей урожая²³.

В иконографии «Александра Ошевенского» XVI – первой половины XVII в. акцент делается на его молитвенном предстательстве. Он дается в деисус, либо один, как в нашей иконе, где подчеркнута именно надежда на силу его молитв. Со второй половины XVII в. появляется множество икон, где Александр Ошевенский изображается в таком же молитвенном предстоянии, но на фоне построенного им монастыря. Его церкви и строения изображаются настолько крупно, подробно и документально тщательно, что заглушают образ самого молитвенника²⁴. Такой поворот был, видимо, вызван приглушением идей пустынножительства. Имя святого, основателя обители, используется теперь для ее прославления, увеличения прихода и привлечения паломников. Сходную эволюцию претерпевает и иконография других основателей монастырей, например, Александра Свирского. В XVI – начале XVII в. – это молитвенники-предстоятели на нейтральном локальном фоне. В XVII в. – значительная часть фона заполняется изображением монастырей. Следует также отметить, что архитектура многих северных рубленых монастырей вводится в клейма житийных икон подвижников, в том числе и Александра Ошевенского²⁵. Во всем этом сказались и озабоченность зодчих того времени архитектурными проблемами, что проявилось в выработке новых барочных комплексов. Декоративность архитектуры северных деревянных монастырей с перепадами объемов и замысловатостью форм оказалась ближе новым барочным вкусам, нежели строгим формам каменного зодчества XV-XVI вв. Все это, видимо, заглушает со второй половины XVII в. разработку знаков аграрной магии на позах и фонах северных икон. В XVIII в. условно-символический характер изображения дожденосных туч и растений в них все более утрачивается и натурализируется.

Примечания

¹ Ульяновский художественный музей. Инв. 1423.

² «Параллельные линии служили идеограммой дождя, воды, а как нанесены эти линии – вертикально или горизонтально – не имело значения», – пишет исследователь. См.: Голан А. Миф и символ. – М., 1994. – С. 15.

³ О семантике описанных знаков см.: Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси //СА. 1960. № 4. – С. 57-64; Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ «ромб с крючками» //СА. – 1965. – № 3. – С. 14-26; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. – С. 550-556.

⁴ Амброз А. К. Указ. соч. – С. 25-26; Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 164-195.

⁵ Амброз А. К. О символике русской крестьянской вышивки //СА. – 1966. – № 1. С. 66-72.

⁶ Смирнова С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Великого Новгорода. XV век. – М., 1982. – Кат. № 4.

⁷ Лазарев В. Н. Новгородская иконопись. М., 1981. – Илл. 49.

⁸ Смирнова Э. С. ... Указ. соч. С. 246.

⁹ Анисимов А. И. Этюды о новгородской живописи. Молящиеся новгородцы // Анисимов А. И. О древнерусском искусстве. Сборник статей. М., 1982. – С. 79. В другом месте своей статьи, называя данный позем «почвой, покрытой ковром символически отвлеченных знаков, сведенных к нескольким типам» (там же – С. 36), А. И. Анисимов далее не возвращается к этой верной мысли.

¹⁰ Голан А. Указ. соч. С. 10-18.

¹¹ Амброз А. К. Указ соч. – С. 14-26.

¹² Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978. – С. 6, 12, 27., 35, 59; Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 76, 81, 84, 102.

¹³ Алпатов М. В. Древнерусская живопись. М., 1974. – С. 308; Лазарев В. Н. Живопись и скульптура Новгорода //История русского искусства. Т. II. М., 1954. – С. 250.

¹⁴ Янин В. Л. Патрональные сюжеты и атрибуция древнерусских художественных произведений //Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. – М., 1973. С. 269; Лазарев В. Н. Указ. соч. С. 269. Согласно последней точке зрения сейчас эту икону называют также «Деисус с лицевым синодиком». См.: Трифонова А. Н. Русская икона из собрания Новгородского музея. – СПб., 1992. – Илл. 57.

¹⁵ Софрийский временник. Ч. 1. М., 1820. – С. 330-334; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). – М., 1982. – С. 66.

¹⁶ Еще в середине XIX в. в некоторых областях России сохранялся обряд «чтения» узоров во время крещенских смотрин невест. Старуха показывала собравшимся вышитые невестой подолы рубах и объясняла значение каждого узора. См: Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX вв. – М., 1957. С. 113.

¹⁷ Амброз А. К. Указ. соч. – С. 69-71. – Рис. 6 – 1, 2, 8.

¹⁸ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 1950. – С. 425.

¹⁹ Лихачев Д., Лаурина Б., Пушкарев В. Новгородская икона XII-XVII веков: Альбом (на англ. яз.). – Л., 1983. – Илл. 83-86. Иконы из деисусного ряда второй половины XV в. «Архангел Михаил», «Архангел Гавриил», «Апостол Петр» находятся в ГРМ. Происходят из Муромского монастыря на озере Онего в Карелии; илл. 89. «Св. Параскева и Анастасия», вторая половина XV в. – ГРМ.; илл. 97-98. Иконы из деисусного ряда второй половины XV в. «Господь Вседержитель», «Иоанн Предтеча», происходят из церкви св. Власия в Новгороде; илл. 107-110. иконы деисусного ряда последней четверти XV в. – из Гостинопольского монастыря близ Новгорода: «Богоматерь», «Иоанн Предтеча», «Архангел Михаил», «Архангел Гавриил» – ГТГ; илл. 113-115. Иконы праздничного ряда из церкви Успения на Волотовом поле в

Новгороде, последняя четверть XV в.: «Сретение», «Воскресение Лазаря», «Успение» – Новгородский музей; илл. 121. Царские врата конца XV – начала XVI в. их церкви св. Николая Гостинопольского монастыря; илл. 134. Икона «Св. Михаил и Афанасий Александрийские», конец XV в. – ГРМ и др.

²⁰ Там же. Илл. 97, 98, 113, 114.

²¹ Там же. – Илл. 98, 109, 110.

²² Антонова В. И., Миева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. Т. II. – № 674.

²³ Дурасов Г. П. Каргопольское «заветное шитье» // Советская этнография. – 1977. – № 1. – С. 110-113.

²⁴ Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 76, 81, 84, 102.

²⁵ Мильчик М. И. Северный деревянный монастырь на иконах XVII-XIX вв. // Памятники культуры. Новые открытия. – Л., 1979. – С. 335-345.

²⁶ Смирнова Э. С. Житийная икона Александра Ошевенского из Кеми // ТОДРЛ. Т. XXII. – 1986. – С. 334.

А. К. Галкин, А. А. Бовкало (Санкт-Петербург)

Нименский погост – родина митрополита Вениамина

Митрополит Петроградский и Гдовский священномученик Вениамин, в миру Василий Павлович Казанский, родился 17 апреля 1873 г. в Нименском погосте, где всю жизнь прослужил его отец – священник Павел Казанский. Ныне родина митрополита относится к Няндомскому району Архангельской области.

Нименский погост находится в 70 километрах восточнее Каргополя и так же, как этот город, изначально входил в Новгородскую епархию. Из новгородской земли шла и русская колонизация края. В 1614-1617 гг., когда Новгород удерживали шведы, Каргополье, Двина и Вага находились под управлением Вологодских архиереев. В 1614 г. архиепископ Вологодский и Великопермский грек Нектарий подписал, в числе других, ставленническую грамоту священника Благовещенской церкви Нименской волости Каргопольского уезда¹. Эта церковь стояла на острове Нименского озера – первоначальном месте одноименного погоста. По соседству, у деревни Шултус, известны «печища» – стоянки чудских племен². Возможно, когда-то на острове существовало языческое капище: островное расположение погостов, например, в Кижях и на Водлозере, связывают с местом дохристианских мольбищ³. С XVIII в. более столетия богослужения в Благовещенской церкви не совершались – по преданию, «после разгрома, произведенного в церкви раскольниками»⁴. Центр погоста сместился на берег Борового озера, к дороге, связывавшей Каргополь с Архангельском. Тем не менее, за погостом сохранилось прежнее название Нименского. По клировым ведомостям середины XIX в. его ансамбль состоял из двух деревянных

храмов – зимнего Преображенского, 1612 г. постройки, и летнего Никольского (1679 г.), «с отдельною колокольнею»⁵.

Ниженский приход «был в особой чести у каргопольских жителей, на что указывает предание, что сюда хоронить привозили покойников из Рягова и Устьвельги»⁶. Прихожане очень долго сохраняли древние обычаи общих трапез после литургии – на Троицу, в Ильин день (20 июля ст. ст.) и в следующее за ним воскресенье. Празднование Ильина дня выделялось особенно. С утра на погост пригоняли «завиченных» телят. Часть их продавали, чтобы пожертвовать деньги на церковь, а часть резали и варили в котлах на берегу⁷ озера. Здесь же устраивали столы. «Кончается обедня и начинается угощение». В воскресенье за Ильиным днем ниженжане справляли праздник в честь Медоста и Власия, которых они считали «богами коров». На паперти храма помещалась их чтимая икона⁸. Каждая хозяйка в этот день ставила к ней горшок с кашей и свечу. После литургии священник читал молебен «над кашами». «Каша, по окончании молитв, делится между нищими, являющимися на этот день, и между причтом, на обязанности которого лежит потом угощение принесших»⁹. Такие праздники сближали прихожан, приучали их заботиться о бедных и слабых. На Троицу, после гулянья, в церкви, бывало, венчались браки «по любви», без согласия богатых родителей невесты. В старину такие союзы сглаживали имущественное положение прихожан и служили напоминанием о равенстве людей перед Богом.

Административное положение Ниженского погоста в XVIII-XX вв. Неоднократно менялось, и архивные материалы о нем рассредоточены в разных городах: Петрозаводске, Архангельске, Новгороде, Вологде... Для более полного обзора имен и судеб служившего там духовенства требуются дополнительные изыскания.

«Ведомость церквей духовного правления города Каргополя и уезда» за 1758 г. хранится в Новгороде. В ней значится и «Ниженской волости церковь Преображения Господня». Священнику Ивану Григорьеву было 36 лет, дьячком служил «оного попа брат его Семен Григорьев», 26 лет. В приходе насчитывалось 118 дворов¹⁰.

В 1797 г. упоминается священник Григорий Андрианов¹¹.

В первой половине XIX в. в Ниженском погосте служил священник Яков Васильев, который числится там уже в 1818 г.¹². 20 сентября 1841 г. о. Иаков был уволен за штат «по случаю не можения им исправлять священнослужения и мирских треб от разбития параличом»¹³. Он был современником учреждения самостоятельной Олонецкой епархии в 1828 г.: до этого приходы Олонецкой губернии входили в Новгородскую

епархию. Причт церкви, кроме священника, составляли диакон, пономарь и дьячок, а в середине XIX в. вместо двух последних должностей была введена одна – псаломщическая. Заметим, что дети пономарей и дьячков в начале XIX в. обычно получали фамилию по названию родного прихода. Их потомки нередко становились священниками. Так, в Каргополе долго служил протоиерей Григорий Нименский (? – 3 апреля 1914)¹⁴. Город обязан ему восстановлением Троицкого храма после пожара 1878 г.

С начала 1840-х гг. до кончины настоятелем Нименских церквей был священник Александр Васильевич Смирнов ([1818] – 8 июня 1857) – представитель видной в епархии священнической династии¹⁵. О. Александр приходится дедом св. Митрополиту Вениамину по матери. Известно, что он учился в Петрозаводском духовном училище; имеется его характеристика за 1833 г.: «тих, прилежен», способности – «очень хорошие», успехи в латинском языке и катехизисе – «очень хорошие», в церковном уставе и нотном пении – «довольно хорошие»¹⁶. При о. А. Смирнове в 1851 г. Палатой государственных имуществ в Нименском было открыто первое училище для крестьян – одно из четырех на весь Каргопольский уезд. В 1850-1860-х гг. там учительствовали юноши, окончившие курс Олонецкой духовной семинарии. Так, в 1859-1861 гг. учителем Нименского сельского училища был В. М. Преображенский (21 февраля 1838 – 19 октября 1908), впоследствии священник Олонецкой епархии¹⁷.

В конце своего служения о. Александр Смирнов возбуждает дело о постройке на погосте новой холодной церкви вместо обветшавшей. Прихожане постановили выделить на ее сооружение 780 руб. серебром. После ранней кончины о. Александра в Нименское был переведен его шурин, священник Косьма Александрович Охотин (? – 17 марта 1904)¹⁸. Заботливый архиепископ Олонецкий и Петрозаводский Аркадий (Федоров) сохранил приход за старшей дочерью о. Александра, Марией Смирновой (1 августа 1844 – не ранее декабря 1903). В 1861 г. учителем (наставником) местного училища был назначен выпускник Олонецкой семинарии Павел Иванович Казанский (31 октября 1840 – 5 декабря 1903). Мария Александровна вышла за него замуж, и 27 июля 1863 г. архиепископ Аркадий рукоположил П. И. Казанского “во священника к Нименской церкви”.

Сорокалетнее служение о. Павла Казанского на одном месте оставило глубокий след в жизни Нименского прихода. О. Павла, пастыря «по глубокому убеждению и призванию», отличали «постоянная ровность характера, спокойное, но вместе самое глубокое

и проникновенное отношение к делу, всегдашняя бодрость, свежесть и спокойствие духа»¹⁹ (эти прекрасные черты унаследовал и его сын митрополит). Священник, дом которого был открыт для всех, сумел сплотить прихожан вокруг храма, преодолеть вековое отчуждение старообрядцев и привести многих из них в церковную ограду. Первоочередной задачей о. Павла стало обновление обоих храмов погоста, к тому времени уже лишившегося старой колокольни. Она была разобрана крестьянами еще весной 1860 г., правда, «без согласия Нименского причта»²⁰. Ветхую летнюю Никольскую церковь на рубеже 1860-1870-х гг. сменила новая, срубленная под руководством известного в Каргополье подрядчика П. Д. Шамина²¹. Эскиз ее иконостаса исполнил выпускник Академии Художеств Косьма Солодягин в 1863 г.; столярные работы взял на себя мастер Волосовского прихода крестьянин С. Ф. Беляев. Для иконостаса было написано 50 икон. Вместительное здание сооружено в одной связи с колокольней, восьмериком на четверике. Грузный силуэт нового храма удачно уравновешивала Преображенская церковь, имевшая кубоватое завершение. В 1875 г. зимняя церковь подверглась капитальному ремонту, но при этом ее архитектурный облик не был изменен. Впоследствии, в 1892 г., о. Павел реставрировал и заброшенную Благовещенскую церковь, «сохраняя старинный фасад»²². Такое бережное отношение к памятникам древности среди духовенства встречалось не часто. В деле реставрации храма дониконовской эпохи на Нименском озере священнику помогли старообрядцы – подобное сотрудничество и вовсе уникально.

Кроме храмов, много внимания о. П. Казанский уделял школам прихода. Наставником местного сельского училища он оставался и в сане священника до 1871 г., а с 1872 г. о. Павел преподавал в нем только закон Божий. В 1871-1874 гг. должность наставника занимал П. И. Скородумов, окончивший Олонецкую семинарию в 1871 г. Он скончался 30 ноября 1916 г. священником Зосимо-Савватиевской церкви Каргополя²³. Петр Скородумов приходится св. митрополиту Вениамину крестным отцом²⁴.

Нименское училище с законоучителем П. Казанским отмечалось среди лучших училищ уезда²⁵. Много лет оно обслуживало не только Нименский приход, но и Ряговский; сельское училище в Рягове было основано лишь в январе 1878 г.²⁶ 19 сентября 1878 г. о. Павел освящал новое здание одноклассного сельского училища, построенное в деревне Андреевской – центре одноименной волости, в версте от Нименского погоста. Учителем в нем стал Ф. Т. Журавлев – выпускник Тотемской

учительской семинарии. В своем слове священник подчеркнул «заботы Правительства, земства и частных лиц, которые предпринимаются для образования народного»²⁷. В 1891-1898 гг. в Нименском приходе «было открыто заботами батюшки пять церковных школ. В первое время учителями в них были воспитанники о. Павла, которые и трудились под его руководством»²⁸. В 1901 г. «за 25-летние труды по народному образованию» священник П. Казанский был награжден орденом св. Анны 3 степени²⁹. Попечителем всех церковных школ родного прихода (Яковлевской, Вадъезерской, Низкоглядовской, Долгозерской и Шултусской) с 22 декабря 1899 г. стал иеромонах Вениамин (Казанский)³⁰; это звание он сохранил за собой и после рукоположения «во епископа». Яковлевская школа считалась одной из лучших в уезде; на рубеже XIX-XX вв. В ней около 20 лет учительствовал Я. Е. Зарубин.

С 1888 г. круг обязанностей о. П. Казанского значительно расширился – он стал благочинным V округа Каргопольского уезда и оставался им до кончины. В благочиние входили, кроме Нименского, Мошинский, Воезерский, Мехренгский, Лимский, Канакшанский, Шежемский и Елгомский приходы. В 1901 г. здесь был открыт еще один приход – Няндомский. Поселок Няндомы вырос в 10 верстах к востоку от Нименского погоста в 1896-1897 гг., при строительстве железной дороги Вологда-Архангельск. 21 января 1902 г. о. благочинный возглавил освящение в Няндоме новопостроенной деревянной церкви³¹.

При благочинном о. П. Казанском диаконскую вакансию в Нименском стали занимать священники (о. Григорий Большешальский – в 1898 г., о. Феодор Лавров – в 1898-1900 гг., о. Николай Воскресенский – в 1900-1908 гг.). Увеличение клира диктовалось и ростом населения за последнюю четверть XIX в. Если в 1872 г. в 25 деревнях Нименского прихода проживало 1980 человек³², то в 1892 г. – 2587³³. Значение погоста для округа возросло еще и в связи с тем, что рядом с ним было построено здание Андреевского волостного правления с чайной-читальней попечительства о народной трезвости (заложено 9 мая 1901)³⁴. Это было первое собственное здание правления во всем уезде.

Средний сын о. Павла Александр Казанский (16 августа 1880 – ?), окончив Каргопольское духовное училище, был назначен псаломщиком в родной приход, а 8 сентября 1901 г. его «рукоположили во диакона»³⁵. Годы служения с отцом стали для него лучшей школой.

24 августа 1903 г. духовенство благочиния и прихожане праздновали 40-летие священства о. Павла Казанского (в этот день исполнялась годовщина прибытия о. Павла в Нименское после рукоположения). Архимандрит Вениамин прислал отцу телеграмму. Осенью того же года

о. Павел смертельно заболел. К одру умирающего собрались все его дети – три сына и дочь. 7 декабря архимандрит Вениамин возглавил погребальные службы и предал земле тело отца в ограде Нименского погоста. Овдовевшей М. А. Казанской с младшим сыном – семинаристом Григорием указом Св. Синода была назначена пенсия 240 руб. в год³⁶.

Место о. Павла Казанского на приходе занял о. Сергей Тихомиров: до “рукоположения во священника” к Нименской церкви 11 января 1904 г. он состоял диаконом-псаломщиком в Няндоме³⁷. Диакон Александр Казанский летом 1910 г. Стал священником, с оставлением в Нименском на диаконской вакансии. О. Александр заведовал Яковлевской церковноприходской школой и законоучительствовал в ней. Его особое усердие и успешное ведение дела было даже отмечено в отчете о состоянии церковных школ епархии за 1915 г.

10 сентября 1912 г. в Яковлевской школе отслужил молебен епископ Вениамин, приехавший в родной приход. Все песнопения за службой пели сами ученики. После молебна высокий гость посетил квартиру учителя И. Т. Данилова³⁸ О поездке епископа Вениамина «на родину в Олонецкую губернию» сообщалось также в августе 1915 г.³⁹ Возможно, с этим его пребыванием в Нименском связаны воспоминания местного старожила 1909 г. рождения Панфила Миныча Богданова⁴⁰. Панфил запомнил, как в детстве получил благословение епископа и печатный образок святителя Питирима Тамбовского (канонизирован 28 июля 1914 г.).

Известно, что Нименский приход обозревали епископы Олонецкие и Петрозаводские: 16 июля 1898 г. – Назарий (Кириллов), а 31 мая 1907

Мисаил (Крылов). С открытием в 1911 г. Каргопольского викариатства архиерейские богослужения здесь стали совершаться чаще. Бывали в Нименском и исследователи русской старины – художники В. М. Шульц⁴¹, И. Я. Билибин. Фотография интерьера церкви на Нименском озере, сделана И. Я. Билибиным, опубликована в «Описании памятников русской архитектуры по губерниям»⁴².

Во время Первой мировой войны причт и староста Нименской церкви пришли на помощь семьям мобилизованных – по их просьбе епархиальным начальством было разрешено пожертвовать¹³ церковных сумм «на обсеменение полей» прихожан 50 руб. и 30 пудов овса⁴³.

19 октября 1917 г. священник Сергей Тихомиров был уволен за штат в связи с поступлением в Казанскую духовную академию⁴⁴. Его вакансия не была замещена еще в начале 1918 г.⁴⁵. В Нименском приходе

продолжал служить о. Александр Казанский. По свидетельству вышеупомянутого П. М. Богданова, «в 30-е годы, годы репрессий, в огороде Александра Павловича нашли винтовочный ствол, арестовали его за это, а затем сослали в лагерь Липово (Няндомский район)»⁴⁶.

Большевики со своими лозунгами классовой войны по сути приговорили духовенство к физическому истреблению, а движимое и недвижимое имущество, связанное с «отправлением культа», – к полному уничтожению. Это наглядно проявилось в ходе изъятия церковных ценностей в 1922 г. Множество духовных лиц, включая митрополита Вениамина, и мирян было репрессировано по сфабрикованным обвинениям в «противодействии» этому изъятию. С 1929 г. большевистский режим повсеместно и планомерно осуществлял ликвидацию церквей якобы «по требованию трудящихся». В Каргополе, например, 7 января 1930 г. власти организовали грандиозную демонстрацию и митинг, на котором была принята резолюция: «Церкви закрыть, а колокола и металлические памятники буржуазии на кладбище – передать в фонд индустриализации»⁴⁷. Меньше чем через 10 лет страна превратилась в церковную пустыню.

Храмы Нименского погоста не избежали общей участи. Древнюю Преображенскую церковь раскатали на бревна, а Никольскую переоборудовали в дом отдыха «ударников лесозэкспорта» им. 18-й годовщины Октябрьской революции.

Открытие дома отдыха состоялось 7 ноября 1935 г.⁴⁸. Он занимал бывшее церковное здание более 50 лет. Затем дом отдыха ликвидировали. В заброшенном клубе еще угадывались стены храма, но в середине 1990-х гг. там случился пожар. Ныне родина священномученика митрополита Вениамина представляет собой «мерзость запустения».

Примечания

¹ Суворов Н. О двукратном присоединении Двины, Ваги и Каргополя к Вологодской епархии в XVI и XVII столетиях // Вологодские епархиальные ведомости. – 1865.. – № 5. – С. 180.

² N. N. Открытие Нименского и Ловзангского одноклассных сельских училищ // Олонецкие губернские ведомости (ОГВ). – 1878. – № 89. – С. 1076.

³ Смирнова Э. С. По берегам Онежского озера. – Л., 1978. – С. 119.

⁴ Вениамин (Казанский), архимандрит. На службе Божией. (Некролог) // Олонецкие епархиальные ведомости. – 1904. – № 3. – С. 68.

⁵ ЦГАРК. Ф. 25, оп. 20, ед. хр. 50/566, л. 5-5 об. (Переписка с палатой государственных имуществ о сборе лесных пожертвований на постройку в Нименском погосте Каргопольского уезда новой деревянной церкви).

⁶ N. N. Указ. соч.

- ⁷ Пр-ский И. С. Ниженский приход, Каргопольского уезда //ОГВ. - 1872 - № 73. С. 844.
- ⁸ Из обычаев обонежского народа. (Этнографические заметки). //Памятная книжка Олонецкой губернии за 1867 год. Петрозаводск, 1867. Ч. III. Материалы для истории и этнографии. - С. 134.
- ⁹ N. N. Указ. соч.
- ¹⁰ Государственный архив Новгородской области (ГАНО). Ф. 480, оп. 1, ед. хр. 1094, л. 11 об.-12
- ¹¹ Государственный архив Архангельской области (ГАОО). Ф. 1342, оп. 1, ед. хр. 27, л. 11 об.
- ¹² ГАНО. Ф. 480, оп. 1, ед. хр. 2413, л. 132 об.-133.
- ¹³ ЦГА РК. Ф. 25, оп. 1, ед. хр. 21/10, л. 36.
- ¹⁴ С. Н. С. Из воспоминаний о почившем протоиерее Г. А. Ниженском //ОЕВ. 1914.- № 14. - С. 321-322.
- ¹⁵ Бовкало А. А., Галкин А. К. Родственные связи св. митрополита Петроградского Вениамина //Из глубины времен. Вып.8. - СПб., 1997. - С.147-160.
- ¹⁶ ЦГА РК. Ф. 91, оп. 2, ед. хр. 2/28, л. 1 об.-2.
- ¹⁷ Ильинский И., свящ. Памяти о. Василия Матвеевича Преображенского (19 октября 1908 г.) //ОЕВ. - 1908. - №24 - С. 583-589.
- ¹⁸ Громов В. Схимонах Алексий (Охотин, бывший эконоом Олонецкой духовной семинарии). (Некролог) //ОЕВ. - 1904. - № 9. - С. 272-273.
- ¹⁹ Кеноренский Н., свящ. 40-летний юбилей свящ. о. Павла Иоанновича Казанского //ОЕВ. - 1904. - № 1. - С. 18.
- ²⁰ ЦГА РК. Ф. 25. оп. 20, ед. хр. 50/566, л. 49.
- ²¹ Там же. - Л. 123.
- ²² Вениамин (Казанский), архимандрит... - С. 68.
- ²³ ОЕВ. - 1916. - №36. - С.710.
- ²⁴ ГАОО. Ф. 29, оп. 42, ед. Хр. 311, л. 114 об.-115 (Метрическая запись о рождении 17 апреля 1873 г. Василия Казанского и о крещении его 22 апреля).
- ²⁵ О ходе народного образования в Олонецкой губ. //ОГВ. 1876. - № 93. - С. 1042.
- ²⁶ Грамотность в Ряговской волости (Каргопольского уезда) //ОГВ. 1887. - № 98. - С. 933-934.
- ²⁷ N. N. Указ соч.
- ²⁸ Вениамин (Казанский) Указ. соч. - С. 68.
- ²⁹ ОЕВ. - 1901. - № 7-8. - С. 226-227.
- ³⁰ Чуков Н. К., протоиерей. Исторический очерк развития церковных школ в Олонецкой епархии. По поводу 25-летия их со дня издания "Правил о церковно-приходских школах" - 13 июня 1884 года. - Петрозаводск, 1910. - С. 40, 42, 48, 49.
- ³¹ М. Корреспонденции. Станция Няндомы, Моск.-Яросл.-Арх. железной дороги //ОГВ. 1902. - №21. - С. 3.
- ³² Пр-ский И. С. Указ. Соч. - С. 843.
- ³³ Список селений в Олонецкой губернии, с обозначением наличного числа домов и жителей //Олонецкий сборник. Вып. 3. - Петрозаводск, 1894. - С. 485-486.
- ³⁴ Харин П. Андреевская волость, Каргоп. уезда //ОГВ - 1901. - № 57. - С. 3.
- ³⁵ Бовкало А. А., Галкин А. К. Указ. Соч. - С. 152.
- ³⁶ Назначение пенсий //ОЕВ. - 1904. № 9. - С. 247 (вдова священника церкви с. Ниженского ошибочно названа Ниженской).
- ³⁷ Перемены по службе //ОЕВ. - 1904. - № 3. - С. 64.

³⁸ Данилов И. Из Каргопольского уезда //Олонецкая неделя. – 1912. – № 39 (23. IX). – С. 15.

³⁹ Отъезд преосвящ. Вениамина //Колокол. – 1915. – № 2785 (21. VIII). – С. 4; Приезд преосвящ. Вениамина //Колокол. – 1915. – № 2789 (26. VIII). – С. 4.

⁴⁰ Воспоминания П. М. Богданова любезно предоставлены директором Няндомской районной библиотеки Г. И. Суетиной (1992 г.).

⁴¹ Рудаков В. Олонецкая старина в устах Петербургского докладчика //ОГВ. – 1911. – № 30. – С. 1-2.

⁴² Известия императорской Археологической комиссии. 1914. Вып. 52 (вопросы реставрации, вып. 13). – С. 172.

⁴³ Пожертвования призванным на войну //ОЕВ. – 1915. № 15. – С. 267.

⁴⁴ ОЕВ. – 1917. – № 23. – С. 456;

⁴⁵ ОЕВ. 1918. – № 11. – С. 120.

⁴⁶ Бовкало А. А., Галкин А. К. Указ. соч. – С. 152.

⁴⁷ Здесь больше нет колокольного звона //Лесной рабочий (Няндом). 1930. № 23 (15.11). – С. 4.

⁴⁸ Н. Дом отдыха ударника лесоруба //Лесной рабочий. – 1935. – № 105 (12. XI). – С. 3.

М. А. Смирнова (Архангельск)

Деятельность первого vicария Олонецкой епархии епископа Каргопольского Варнавы (Накропина Василия)

Первому vicарию Каргопольскому уже был однажды посвящен доклад¹ на одной из первых конференций Каргопольского музея-заповедника. Местная пресса начала XX в. внимательно следила за деятельностью vicария, скрупулезно отмечая даже самые мелкие его передвижения по епархии, встречи с разными людьми, отношение людей к нему. В фондах краеведческого отдела «Русский Север» Архангельской областной научной библиотеки им. Н. А. Добролюбова недавно появился почти полный комплект газеты «Олонецкая неделя»: Еженедельная газета по вопросам политической, церковно-общественной и народной жизни. Первый номер этой газеты вышел 3 апреля 1911 г., и, как говорилось в первой редакционной статье, основной задачей она ставила «посильное освещение всех важнейших событий русской жизни с православной и национально-русской точки зрения», а также «освещение различных нужд населения губернии и условий их удовлетворения»². Редактором газеты стал ректор Петрозаводской духовной семинарии протоиерей Н. К. Чуков. Многие страницы этого издания посвящены религиозно-церковной жизни России и епархии. Не остался в стороне и каргопольский vicарий

Варнава. Первое известие о нем было помещено в № 29 от 23 октября 1911 г. в статье «Прибытие к месту служения Преосвященнейшего Варнавы, первого Викария Каргопольского»³, в которой очень подробно рассказывалось о пути викария к месту своей новой службы в Каргополь. Прошло несколько месяцев со дня назначения его на этот пост, но газета ничего заранее не сообщала об этом своим читателям, хотя многие другие менее значимые события попадали на ее страницы. Редактор не хотел разочаровывать подписчиков непроверенными сведениями. «Весть о назначении и хиротонии Преосвященного Варнавы, первого викария каргопольского, в конце августа быстро разнеслась в Каргополе и его окрестностях. Но сведения об этом долгое время были неточными, даже местное духовенство не знало никаких подробностей. Наконец, разрозненные слухи стали реальностью и в 1 час ночи с 1-го на 2-е октября 1911 г. Преосвященный Варнава прибыл с вологодским поездом на станцию «Няндома», затем, отдохнув, на лошадях отправился в Каргополь»⁴. По пути были остановки на станции Ряговской и Малошалгском погосте, где викария встречали местные священнослужители и огромные толпы народа. Автор статьи, скрывшийся за инициалами «С. М. П.», участвовал в этом небольшом путешествии, он переполнен впечатлениями настолько, что ему понадобилось еще несколько дней, чтобы прийти в себя и записать увиденное и пережитое, но даже и тогда он не мог унять волнение и поставил многоточие в последней фразе «Пишущий эти строки, утомленный дороною и впечатлениями дня, с трудом пробрался к выходу из собора, а неутомимый Владыка все благословлял и благословлял...»⁵. Автор в этой статье рассказывает и о погоде, которая была в тот день («День был ясный, дул легкий, холодный северный ветер, далеко кругом расстилалась белая пелена первого осеннего снега, колеса экипажа гулко стучали по замерзшей дороге и нарушали немую тишину леса»); вспоминает «черствыые каргопольские крендели», которые были поданы к чаю на станции Ряговской, перечисляет людей, что встречали викария в Малой Шалге и в Каргополе, умиляется его первым проповедям.

И уже несколько дней спустя в газете вновь появляется довольно объемная информация о первой рабочей поездке викария в с. Надпорожье. Автор (псевдоним «Он») делает вывод, что «выбор для первого выезда для служения в деревне был остановлен владыкой на Надпорожье, нужно полагать, потому, что Надпорожский приход и соседние с ним – Саунинский и Ольховский, население которых бывает на этом празднике в Надпорожье, в значительной мере подвержены расколу»⁶. Прибыл в село владыка накануне праздника, совершив путь по реке в лодке, так как дорога была почти непроезжей из-за сильных дождей.

Его встречал местный причт, прибывший на праздник священник из Лядин о. В. Савойский и огромное количество людей.

На следующий день в 6 часов вечера владыка начал служение всенощной. Во время литии был совершен крестный ход вокруг церкви. Проповедь его была о староверах. Слух, что в Надпорожье служит архиерей, привлек сюда массу народа из соседних приходов; этому благоприятствовал также и осенний досуг крестьян. Все желающие не вместились в храм, и многие остались на улице.

После богослужения владыка навестил членов местного причта, для каждого находил слова утешения, участия, ободрения. После обеда в доме священника он отправился в обратную дорогу тем же путем по реке. Лодка уже была далеко, скрывалась за излучиной реки, но провожавшая толпа все не расходилась, обсуждая увиденное и услышанное⁷. Автор все время обращает внимание на реакцию крестьян на этот визит, вместе с народом он оценивает каждое действие, каждое слово vicария и делает вывод, что первый визит удался. «Посещение владыки оставило самое желательное, отрадное, светлое настроение в народе, оторвав его от мирской суеты и устремив мысленный взор к горнему».

20 ноября епископ Варнава приехал в Петрозаводск. С этим городом были связаны его юношеские воспоминания о годах своей учебы, поэтому автор статьи (псевдоним «N») ⁸ лишь бегло перечисляет служебную часть этого визита, но пытается описать личное отношение vicария к тому, что он увидел: «Воскресенский собор также памятен для владыки. Здесь находится икона Покрова Пресвятыя Богородицы – родовая святыня епископа Варнавы, пожертвованная его предками собору. Какой рой воспоминаний священных проник в душу владыки, когда он узрел эту свою вековую святыню...»⁹. И вновь отмечается дар Варнавы к проповеди: «Дай Бог Преосвященному Варнаве сил и здоровья продолжать свое ревностное архипастырское служение и глаголом жечь сердца людей. А глагол ему дан Богом»¹⁰. Об этом же – «Страничка из дневника от 26 ноября», она подписана «Семинарист Ч-ков»: «Могучею струею полилось из уст его мощное, западающее глубоко на сердце, слово... Мертвая тишина царила в храме. А речь владыки лилась все сильнее, задевая сокровенные струны сердца, точно зывала: «душе, душе, востани, что спиши?!»¹¹. Проповеди епископ Варнава произносил после каждого богослужения, и они всегда находили отклик у слушателей. «Проповедь Преосвященного всегда рассчитана на слушателя самого простого – малосведущего в учении веры и жизни христианской. Поймет такой слушатель, тем более поймет более просвещенный. Большую услугу владыке – проповеднику оказывает его память, находчивость и наблюдательность. Благодаря всему этому речь владыки Варнавы богата примерами – картинами,

образами из слова Божия, житий святых, литературы и современной жизни, что оживляет ее и делает плодотворной. Как искусный скрипач вызывает из скрипки чудные звуки, так и епископ Варнава заставляет своим образным словом верить, любить и надеяться”¹². Такие выводы делает “Н. С.” в заметке “Посвящается законоучителям”.

О поездках по епархии епископа Варнавы рассказывают многие страницы «Олонецкой недели»¹³. Информации о поездках епископа по самым глухим уголкам епархии было так много, что редакция газеты вынуждена была поместить такой текст: «В редакцию «Олонецкой недели» уже много поступило извещений о посещении епископом Варнавою «медвежьих уголков». Но отпечатать их, за недостатком места, редакция находит невозможным. К тому же корреспонденции – одна похожа на другую»¹⁴.

В многочисленных поездках по плохим проселочным дорогам в любую погоду епископ Варнава сильно простудился и «в совершенно бесчувственном состоянии был доставлен своими почитателями в Каргополь, где были приняты энергичные меры к восстановлению здоровья владыки»¹⁵.

Почитателей у него появлялось все больше. “Весьма популярный в народе, владыка с восторгом повсюду был встречаем населением. Что особенно замечательно, местные старообрядцы, обыкновенно не подпускающие к своим молельням никого из духовенства и даже обычно моющие руки после рукопожатия никонианца, наперерыв приглашали епископа Варнаву не только в свои дома, но даже просили коленопреклоненно служить молебны в молитвенных домах”¹⁶.

Знаменательное событие произошло в епархии в мае 1912 г. «Неутомимый викарий Олонецкой епархии, преосвященный Варнава, епископ Каргопольский, слабый, по-видимому, телом, но крепкий духом, совершив. по случаю дня рождения государыни императрицы Александры Федоровны. торжественное богослужение в соборе с сонмом многочисленного городского и приезжего из окрестных приходов духовенства – после непродолжительного перерыва (1,5-2 часа) предпринял путешествие с крестным ходом в Александро-Ошевенский монастырь (от Каргополя до монастыря 42 версты)»¹⁷. Такие крестные ходы когда-то совершались ежегодно. Они всегда собирали большое количество людей. Так случилось и в 1912 г. Крестный ход продолжался несколько дней – с 25 по 29 мая. «Его Преосвященство изволил шествовать в полном святительском облачении с архиерейским посохом в руках все первые 12 верст, не выказывая ни малейшего утомления, подпевая своим тенорком священные песнопения»¹⁸. В попутных деревнях, где были часовни, крестный ход останавливался. епископ Варнава совершал краткие богослужения. К крестному ходу присоединялись все новые люди, и к монастырю уже подходила

огромная процессия: «На протяжении 8 верст растянулись многочисленные разноцветные толпы народа: кто потихонечку шел, или ехал, кто отдыхал у дорожных канавок, кто расположился в сторонке от дороги на лужайке, близ ручейков...»¹⁹. Навстречу городскому крестному ходу из ворот Ошевенского монастыря вышел встречный крестный ход. В монастыре тоже все происходило очень торжественно. 29 мая крестный ход был завершен там же, где и начинался перед входом в Христорождественский собор. Воспоминаний о нем было очень много.

Деятельность Варнавы предусматривала борьбу с расколом. В публикациях газеты неоднократно упоминалось о том уважении, которым пользовался Каргопольский епископ среди раскольников. Сила его проповедей нередко приводила к нему людей, исповедавших старую веру. «... со времени учреждения здесь викариатской кафедры – благодаря усердию епископа нашей служба в монастыре да и в церквях повелась истовая, полная, длинная и торжественная, что так любят староверы, которые нередко стали заглядывать на архиерейские службы, вслушиваться в поучения владыки, всегда простые, мирные и глубокотрогательные»²⁰. Результатом этого стало присоединение к православию священника раскольничьего австрийского согласия Гавриилы Яковлевича Фомина, что «поповал в деревне Хрулевской в Волосовском приходе Каргопольского уезда». Подробности этого события были рассказаны в корреспонденции «Каргопольца». Епископ Варнава с уважением относился к людям самого разного положения. Поэтому так любили его на Каргополье. По его инициативе было устроено чествование 50-летнего юбилея служения в священном сане духовника Каргопольского Спасо-Преображенского монастыря иеромонаха Феофилакта (Ухотского). Об этом поведал священник Н. И. Суперанский²¹. В с. Архангело в 1913 г. Варнава открыл общество трезвости. Перед открытием общества владыка произнес прочувствованное слово, еще раз отметив зло, которое приносит человеку и его семье пьянство, и возвысил трезвенность как украшение молодости и утешение в старости²².

Любовь каргопольцев к своему епископу все же не помешала его новому назначению: 2 ноября 1913 г. он стал епископом Тобольским и Сибирским, а уже 16 ноября 1913 г. жители Каргополя провожали назначенного на Тобольскую кафедру преосвященного епископа Варнаву. Проводы были очень торжественны. На собранные по подписке 415 руб. каргопольцы выписали и поднесли ему икону св. апостола Варнавы с надписью: «Его Преосвященству, Преосвященнейшему Варнаве Епископу Каргопольскому, первому викарию Олонецкому – от духовенства, учреждений, почитателей и Каргопольской паствы, 1911-1913

гг.». После торжественной литургии, на которой присутствовал чуть ли не весь город и 20 священников, протоиереем собора был прочитан адрес. В нем отмечены светлые черты личности епископа Варнавы и некоторые стороны его архипастырской деятельности в Олонецкой епархии и, в особенности, в Каргопольском крае. Преосвященный Варнава ответил на адрес, поднесение иконы и бювара благодарным словом. 20 ноября епископ Варнава выехал из Каргополя в Петербург²³.

Мне не удалось познакомиться с материалами 1914 г., так как комплект за этот год не сохранился в фондах нашей библиотеки. Но, листая подшивку 1915 г., я вновь нашла сведения о епископе Варнаве. «В субботу 7 февраля прибыл из Петрозаводска в г. Каргополь преосвященный Варнава, епископ Тобольский и Сибирский. Весть о приезде достоуважаемого Владыки быстро разнеслась по городу и всему округу. Народу собралось ко всенощной в местном соборе много. Всем хотелось увидеть доброго архипастыря, помолиться с ним вместе, тем более, что слишком год не приходилось слышать его трогательное служение». Но визит в Каргополь был очень кратким, уже в 3 часа дня «владыка отбыл из Каргополя на ст. Няндому, при громадном стечении народа и массы почитателей при колокольном звоне градских церквей. На пути владыка посетил мужской Спасский монастырь»²⁴.

В 1916 г. епископ Варнава стал инициатором прославления святителя Иоанна Тобольского, и «Олонецкая неделя» сразу откликнулась на это событие. В № 10 за 1916 г. напечатано известие об Иоанне Тобольском, а 22 мая (№ 22) и 5 июня (№ 23) 1916 г. помещена информация о программе предстоящего события²⁵. В следующем номере²⁶ была напечатана телеграмма от Варнавы петрозаводскому городскому голове Георгию Евфимовичу Пименову, в которой епископ приглашал «всех обитателей родного города разделить с ним тобольские торжества». О самих торжествах также было подробно рассказано в «Олонецкой неделе»²⁷. И в этом же издании напечатана была следующая информация: «В виду торжества прославления нового угодника Божия митрополита тобольского и сибирского Иоанна Максимовича тобольский епархиальный архиерей епископ Варнава в воздание трудов, понесенных им по подготовке торжеств прославления новоявленного святителя, пожалован орденом св. равноапостольного князя Владимира 2-й степени со звездой»²⁸. А 5 октября 1916 г. преосвященному Варнаве был пожалован сан архиепископа, об этом также сообщила «Олонецкая неделя»²⁹.

Дальнейшая судьба архиепископа Варнавы была обычной для человека того ранга и возраста. 8/21 марта 1917 г. – согласно прошению он был уволен на покой (удален с Тобольской кафедры по распоряжению Временного правительства) и назначен управляющим,

на правах настоятеля, Высокогорским Воскресенским монастырем в Нижегородской губернии. Но наступала другая эпоха, где лицам духовного звания не было достойного уважения, и в 1918 г. архиепископ Варнава был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. 10 декабря 1918 г. – уволен от управления Высокогорским Воскресенским монастырем Нижегородской епархии. 3 июня 1919 г. назначен настоятелем Троицкого Калязина монастыря Тверской епархии. В 1920 г. (?) назначен архиепископом Архангельским; к месту назначения не поехал. 13 апреля 1924 г. скончался в Москве. Погребен в Москве; чин отпевания архиепископа Варнавы был совершен св. патриархом Тихоном. Эти сведения взяты из книги «За Христа пострадавшие»³⁰.

Книжные строки скупы, они лишь перечисляют этапы жизни и деятельности. Газетные материалы, написанные по горячим следам событий, позволяют оценить человека с позиции автора строк, передают личные впечатления автора об этом человеке и событии, что бывает очень важно, чтобы понять этого человека и его поступки. Поэтому взгляните на епископа Варнаву глазами его современников.

Примечания

¹ **Чмырева И. Ю.** Церковная жизнь Каргополя. Деятельность епископа Варнавы //Каргополь: Историческое и культурное наследие. – Каргополь, 1996. – С. 151-158.

² **От редакции** //Олонецкая неделя (далее – ОН). – 1911. – 3 апреля (№1).

³ **С. М. П.** 11рибытие к месту служения Преосвященнейшего Варнавы, первого викария Каргопольского //ОН. – 1911. – 23 окт. (№ 29). – С. 9-10.

⁴ Там же. – С. 9.

⁵ Там же. – С.10.

⁶ **Он.** Поездка преосвященного каргопольского Варнавы в с. Надпорожье //ОН. – 1911. – 13 нояб. (№32). – С. 13-15.

⁷ Там же. – С.15

⁸ **Н.** Приезд в Петрозаводск преосвященного епископа Варнавы //ОН. – 1911. – 27 нояб. (№ 34). – С.9-11.

⁹ Там же. – С. 10.

¹⁰ Там же. – С. 11.

¹¹ **Семинарист Ч-ков.** Страничка из дневника: Ноября 26-го //ОН. – 1911. – 4 дек. (№ 35). – С.12-13.

¹² **Н. С.** Посвящается законоучителям //ОН. – 1911. – 18 дек. (№ 37). – С. 13-14.

¹³ **П. В. Г. Г.** Олонец //ОН. – 1911. – 25 дек. (№ 38). – С. 17-18; **К.** Александров-Свирский монастырь //ОН. – 1912. – 1 янв. (№ 1). – С. 12-13; **В.** Школьный праздник в Труфановской церковноприходской школе Каргопольского уезда //ОН. – 1912. – 22 янв. (№ 4). – С. 14-15; **С. К.** О миссионерских курсах в Муромском монастыре //ОН. – 1912. – 18 марта (№ 12). – С. 6-7; **М. П.** Архиерейское служение в неделю Православия в г. Каргополе //ОН. – 1912. – 18 марта (№ 12). – С. 15-16; **Громов Ф.** Посещение епископом Варнавою Вытегорской второклассной школы //ОН. – 1912. – 30 сент. (№ 40). – С. 16; **Прихожанин А.** Посещение Архангельского прихода Преосвященнейшим Варнавою, епископом Каргопольским //ОН. – 1913. – 7 апр. (№ 15). – С. 13-14.

¹⁴ Ал. Ч-ков. Архиерейские поездки //ОН. – 1912. – 25 марта (№13). – С. 10-11.

¹⁵ Болезнь пресвященного Варнавы //ОН. – 1912. – 8 апр. (№15). – С. 6.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Петров В. Крестный ход в Александро-Ошевенский монастырь из города Каргополя и обратно //ОН. – 1912. – 24 июня (№26). – С. 13-15.

¹⁸ Там же. – С. 13.

¹⁹ Там же. – С. 14.

²⁰ Каргополец. Присоединение к православию раскольничьего «попа» //ОН. 1912. – 15 июля (№ 29). – С. 9-10.

²¹ Суперанский Н. Чествование пятидесятилетнего юбилея служения в священном сане духовника Каргопольского Спасо-Преображенского монастыря иеромонаха Феофилакта (Ухотского) //ОН. – 1912. – 5 авг. (№ 32). – С. 8-9.

²² Прихожанин А. Посещение Архангельского прихода Преосвященнейшим Варнавою, епископом Каргопольским //ОН. – 1913. – 7 апр. (№15). – С. 13-14.

²³ Г. Каргополь [Информ] //ОН. – 1913. – 8 дек. (№50). – С. 7.

²⁴ С. Приезд в Каргополь Преосвященного Варнавы //ОН. – 1915. – 22 февр. (№8). – С. 10-11.

²⁵ Святитель Иоанн Тобольский //ОН. – 1916. – 6 марта (№ 10). – С. 13-14; К прославлению Иоанна Тобольского //ОН. – 1916. – 29 мая (№ 22). – С. 6-7; Н. Ко дню прославления Святителя Иоанна Максимовича, митрополита Тобольского и всея Сибири //ОН. – 1916. – 5 июня (№ 23). – С. 12-13.

²⁶ Телеграмма еп. Варнавы //ОН. – 1916. – 12 июня (№ 24). – С. 10.

²⁷ Н. В. Прославление святителя Иоанна. Сибирская заря: Святитель тобольский Иоанн Максимович //ОН. 1916. – 19 июня (№25). – С. 6-8; Тобольские торжества // ОН. – 1916. – 26 июня (№ 26). С. 7-8; Позднеев Д. Торжество православия // ОН. 1916. – 3 июля (№ 27). С. 1-2; Прих Л. Торжества в г. Тобольске (8-11 июня 1916 г.) / ОН. – 1916. – 3 июля (№ 27). – С. 13-15, 10 июля (№28). – С. 7-9.

²⁸ Награждение епископа Варнавы тобольского //ОН. - 1916. – 19 июня (№ 25). С. 9.

²⁹ Награды архиереям //ОН. – 1916. – 16 окт. (№42). – С. 7; Варнава (Накропин Василий), архиепископ //За Христа пострадавшие Гонения на Рус. Правосл. Церковь. 1917-1956. Биогр. справ. /Изд. подгот. авт. кол. ПСТБИ под рук. и общ. ред. В. Воробьева; Правосл. Свято-Тихон. Богосл. Ин-т. – М, 1997. – Кн. 1. А-К. – С. 215 (Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви).

Е. В. Давыдова (Москва)

Троице-Сергиева Лавра – крупнейший заказчик кустарной продукции второй половины XIX начала XX века

Троице-Сергиев монастырь издавна славился своими мастерами: иконописцами, серебряниками, резчиками, работавшими для нужд монастыря, а с развитием рыночных отношений – и для продажи. В конце XVIII в. стало выгоднее продавать уже готовые изделия, произведенные на стороне, как правило, отдельными кустарями или в небольших мастерских. Но лишь во второй половине XIX в. торговля готовой продукцией приобрела массовый характер. После

секуляризации церковных земель прибыль от этого вида деятельности явилась главным источником монастырских доходов. В 1917 г., например, она составляла 529.962 рубля, то есть почти половину всего монастырского прихода, который был равен 1.369.776 рублям¹.

Данная статья написана на основе сохранившихся приходно-расходных книг Образной палаты Троице-Сергиева монастыря за период с 1851 по 1917 г.². Содержащаяся в них информация дает представление о лаврских поставщиках и их продукции, менявшейся на протяжении второй половины XIX - начала XX в.

Троицкая лавра привлекала мелких производителей тем, что деньги за привезенную продукцию платила сразу, в отличие от других, менее богатых монастырей, которые заказывали товар в кредит с окончательной расплатой после полной продажи. Закупив изделия по оптовой цене, на них делали наценку в полтора или два раза и выдавали для продажи в часовни и Привратную лавку, а также использовали в качестве благословения и для некоторых других монастырских нужд.

Обширна география троицких поставщиков. Прежде всего, это близлежащие районы: Сергиев посад и окрестности, Москва с Московским уездом, Ростов, Тула, Воронеж, село Красное Костромской губернии; Торжок, Кашин, Осташков Тверской губернии; Вязники, Палех и Холуй Владимирской губернии; город Семенов Нижегородской губернии; Киев и Чернигов, местечко Палангин Курляндской губернии, откуда предприимчивые еврейские купцы везли янтарные кресты, четки и сердоликовые кольца. В последние десятилетия XIX и в начале XX в. попадаются отдельные записи о приеме перламутровых четок, крестов и образков у арабских и греческих мастеров из Иерусалима³.

В середине XIX в. количество лаврских поставщиков было невелико, среди них преобладали крупные торговцы. Основными из них являлись сергиево-посадский купец Александр Григорьевич Сафонов, ростовские торговцы финифтью Яков Рыкунин, активно сотрудничавший с Лаврой еще в первой половине века, и Никанор Шапошников, воронежский купец Иван Алексеевич Серебренников, специализировавшийся на продаже мелких складней и образков из серебра, расписных эмалей, меди и олова; москвич Филипп Андреевич Родионов (финифть, серебряные и позолоченные кольца), кашинский купец Аркадий Черенин, привозивший шелковые пояски, и другие.

С крупными торговцами успешно конкурировали мелкие ремесленники и кустари, благодаря, по всей вероятности, более низким ценам постепенно они вытеснили купеческое сословие с рынка Троице-Сергиевой лавры. Их продукция была рассчитана на различные

социальные слои паломников. Самые дешевые изделия – медные и оловянные штампованные образки и кресты, мелкие расписные эмали, оправленные в медные и посеребренные рамки, простенькие живописные иконки или литографированные с украшением из разноцветной фольги, деревянные крестики с отпечатанным с помощью штампа изображением, медные посеребренные или позолоченные кольца и цепочки, шелковые и бумажные пояски, растительные, костяные или стеклянные четки, деревянные ложки. Для зажиточных слоев предназначались деревянные резные иконки и складни, расписные эмали в серебряных и позолоченных рамках, со стразами, небольшие живописные иконы-подокладницы в серебряных и позолоченных ризах, живописные иконы в окладах и без них, серебряные «тульские» кольца, производившиеся тульскими мастерами, с граненой стальной вставкой, имитирующей бриллиант, изделия из перламутра, сердолика и янтаря и многое другое. Для высшего общества имелись живописные иконы высокого художественного уровня в дорогих окладах, украшенных разноцветными эмалями и сканью, резные образа большого формата, ювелирные изделия.

Проследим изменение ассортимента, а, следовательно, и популярности предметов личного благочестия на примере произведений декоративно-прикладного искусства, выполненных в разных техниках и материалах.

В 1850-е – 1870-е гг. в ассортименте изделий, продававшихся в Лавре, преобладала финифть, то есть расписные эмалевые иконки в серебряных, медных и позолоченных оправках, со стразами, или бирюзовыми вставками, в конце XIX в. замененные голубыми эмалями «под бирюзу». В 1859 – 1870-е гг. расписные эмали поставлял известный ростовский художник-финифтянщик и купец Алексей Гаврилович Тарасов. В частном собрании сохранилась его подписная работа – крупноформатная эмаль «Святитель Митрофан Воронежский», датированная 1865 г.⁴. Это произведение отличает высокий художественный уровень и мастерство исполнения. А. Г. Тарасов сдавал в Троице-Сергиев монастырь иконки вершковыи⁵, полутора- и двухвершковыи, требовавшие значительно большей тщательности в росписи, чем «мелочь», в большом количестве привозимая купцами из Ростова Завьяловыми: сначала Иваном Матвеевичем, затем его вдовой Матреной Федоровной, а с начала XIX в., очевидно, их дочерью Анной Ивановной. Никанор Иванович Шапошников, сам цеховой мастер и одновременно купец, поставлял в большом ассортименте как «мелочь», так и крупноформатную эмаль до трех с половиной вершков; в 1874 г.

его сменил Капитон Никанорович. Шапошниковы и Завьяловы – владельцы финифтяных мастерских, они же крупные скупщики ростовской эмали второй половины XIX в., контролировавшие значительную часть ее производства и продажи.

В последней трети XIX столетия доля расписных эмалей в общем количестве продукции, продававшейся в монастыре, значительно снижается. Наиболее «модным», если можно так выразиться, товаром, становятся «живописные образки в серебропозлащенных ризках», как они называются в монастырских документах. Их поставляли мастера-серебряники москвичи Димитрий Андрианович Горбунов, Павел Кириллович Кириллов, Федот Васильевич Игнатов (или Игнатьев), Николай Федорович Струлев⁶, воронежские серебряных дел мастер Митрофан Евфимович Гниლოსыров и купцы Постниковы – Василий Михайлович, а позднее Андрей Васильевич и некоторые другие. Сравнительно недорогие компактные и нарядные иконки с удовольствием разбирали богомольцы, в большом количестве они выдавались наместнику Троице-Сергиевой лавры для благословения.

Среди изделий из серебра в приходно-расходных книгах иногда упоминаются образки и складни на перламутре. Они представляли собой тонкие перламутровые пластинки, как правило, овальной формы, с живописным изображением, нанесенным прозрачными красками, возможно, цветными лаками. Пластины вставлялись в серебряные рамки или ковчежцы, украшенные гравировкой, эмалью по скани и другими ювелирными техниками. Они были приняты в 1865-1870 гг. от мастера П. К. Кириллова⁷ и с 1875 по 1890 г. у Д. А. Горбунова⁸. Горбунов, несомненно, продолжал привозить их позже, но краткие записи документов этого времени не позволяют выделить перламутровые иконки среди других изделий с живописью в серебре. В Музее им. А. Рублева хранятся два образка начала XX столетия, выполненные в мастерской Д. А. Горбунова⁹.

Мастера-ювелиры села Красное Костромской губернии с 1889 г. начали привозить в Троицкий монастырь штампованные образки, кресты, кольца и цепи. Постоянным и самым плодовитым поставщиком был мастер Василий Николаевич Чулков. В фондах Музея им. А. Рублева сохранились изделия красносельского ремесленника А. К. Чулкова, работавшего в это же время, возможно, родственника Василия Николаевича. Для Троице-Сергиевой лавры он делал нагрудные иконки с изображением преподобного Сергия Радонежского и местной чудотворной иконой Богородицы Черниговской¹⁰, а в Киев отправлял

образа с киевскими чудотворцами Антонием и Феодосием Печерскими на лицевой стороне и иконой Успения Богородицы на обороте¹¹.

Большое место среди изделий, продававшихся в часовнях и лавках «у Троицы», занимают иконы, кресты и складни «на кипарисе» сергиево-посадских резчиков. Этот новый для XIX столетия массовый вид мелкой церковной пластики появился в середине века и сразу завоевал прочные позиции на монастырском рынке¹².

Виртуозное владение техникой миниатюрной резьбы по дереву и кости прославило троицких ремесленников еще во времена средневековья. Обращение к национальному наследию и возросший поток паломников способствовали возрождению традиционного промысла.

Древесина кипариса позволяла мастерам изготавливать небольшие иконки с тончайшей резьбой, в качестве фона могла использоваться цветная бумага, лужга украшалась «веточкой» из резной стружки и выточенными на токарном станке дисками. Изображение закрывалось стеклом, которое крепилось полосками плотной «золоченой» бумаги с тисненым рисунком, наклеенной на поля. В конце XIX столетия для этой цели использовались деревянные щепочки. Ранние памятники сергиево-посадской резной пластики имели плоскостной характер, рельеф был слабо выражен, для фона, как правило, бралась бумага или ткань. В конце века в лучших работах изображения выполнены горельефно, композиции исполнены реализма.

В 1852 г. впервые упоминаются в приходно-расходных книгах резчики Иван и Матвей Цырульниковы. Семья Цырульниковых – старейшая в промысле миниатюрной резьбы. Наибольшей известностью пользовались братья Иван и Василий Алексеевичи, купеческие сыновья, а позднее мещане, поставлявшие значительное количество резной продукции в Троице-Сергиев монастырь. Иван Алексеевич считался в свое время одним из лучших резчиков, а для крестьянина Матвея Цырульникова и его сына Николая резьба по дереву еще долго оставалась лишь подсобным ремеслом в свободное от сельского труда время. С 1862 г. в приходных книгах упоминается фамилия Ивана Семеновича Хрустачева, ставшего первым резчиком Сергиева Посада в последней четверти XIX – начале XX в. Он родился в 1841 г.¹³, девяти лет поступил в Народное училище при Троице-Сергиевой лавре¹⁴, но, не проучившись и полгода, отдан был матерью в обучение резному мастерству к родному дяде. Читать и писать научился самостоятельно, будучи уже взрослым человеком, но навсегда сохранил тягу к знаниям – много читал, старался следить за модными

тенденциями в искусстве резьбы. Участвовал во многих всероссийских и международных выставках, на которых неоднократно награждался медалями и почетными отзывами. Работы Ивана Семеновича отличаются реалистичностью, точно выверенной композицией, глубоким психологизмом и тончайшей резьбой. В Музее им. А. Рублева выставлен подписной складень И. С. Хрустачева, исполненный им на Нижегородской Всероссийской выставке в 1896 году¹⁵.

Старший сын Ивана Семеновича Константин Хрустачев также участвовал в этой выставке, где был награжден серебряной медалью. После смерти отца, последовавшей после 1905 г., он взял на себя руководство семейной мастерской и почти монополизировал рынок Троице-Сергиевой лавры в области церковной резьбы. В частном собрании находится подписной складень начала XX в., выполненный Константином Хрустачевым¹⁶, а в экспозиции Церковно-археологического Кабинета Московской Духовной Академии в Сергиевом Посаде выставлена икона «Тайная вечеря», работы другого сына Ивана Семеновича Василия Хрустачева, также с авторской подписью¹⁷.

Произведения братьев Хрустачевых по манере резьбы, отличающейся высоким рельефом, и тщательности отделки близки работам отца, но проигрывают по сравнению с ним в точности композиционных приемов и глубине психологической характеристики.

Семьи Цырульниковых и Хрустачевых – ведущие мастера миниатюрной церковной резьбы Сергиева Посада второй половины XIX – начала XX в. Кроме них в лаврских книгах с 1888 г. отмечен в качестве поставщика резной продукции мещанин Петр Иванович Токарев, в первые годы следующего столетия его заменил сын Николай.

В ассортименте изделий начинающих резчиков, а также мастеров невысокого класса преобладали кресты, как наименее трудоемкие и простые в композиции и отделке.

Кресты имели самые разнообразные размеры: от восьмивершковых до самых маленьких, менее одного вершка; оценивались они значительно дороже иконописных. В 1980-е гг. в приходно-расходных книгах из массы резных крестов выделены двухвершковые параманные кресты, предназначавшиеся для монахов. Они отличались тем, что имели два ушка на концах вертикальной ветви для крепления к специальному плату – параману и носились на груди под верхней одеждой. Такие кресты выдавались из Образной палаты послушникам для пострижения в мантию – вторую стадию монашеского служения¹⁸. В архивных документах названы два мастера, занимавшиеся резьбой

параманных крестов – Иван Алексеевич и Николай Матвеевич Цырульниковы.

Постоянным спросом пользовались небольшие крестики в два, полтора и один вершок, стоившие соответственно 30, 10 и 5 копеек. Любопытно упоминание о «лаврских» крестах «сердечком», заключенных в оловянную оправу, монастырской работы, сдававшихся в палату в 1865 г. лаврским иеромонахом отцом Никанором и послушником Василием Шильниковым¹⁹. Возможно, что параманный крест необычной формы с орудиями страстей, поступивший на экспертизу в Музей им. А. Рублева из частного собрания, относится к подобному типу²⁰.

Самыми трудоемкими и сложными по композиционному решению были складни. Они впервые упоминаются в документах в 1852 г., но окончательную разработку формы и значительное производство получают лишь в семидесятые годы, а в конце столетия становятся популярным видом изделий. Обычно они имели высоту три и три с половиной вершка, но некоторые, очевидно, делавшиеся по специальному заказу были больше – в четыре и шесть с половиной вершков. В 1980-е гг. были популярны складни высотой два с половиной вершка, а в 1887 г. появились дешевые двухвершковые, которые производились до конца XIX в. В начале следующего столетия ассортимент складней, как и резьбы вообще, резко сократился, скорее всего, это было связано с неблагоприятной политической ситуацией и уменьшением количества богомольцев. В последнее десятилетие перед революцией производство снова оживилось: в это время выпускались «складные образа» высотой в три с половиной вершка и больше, судя по цене изделий, которая зависела от их размера и качества резьбы. К сожалению, уже в 1890-е гг. в приходно-расходных книгах не указывались размеры большинства поступавших предметов, а на рубеже веков эта графа была окончательно оставлена.

Самой многочисленной и разнообразной была группа резных икон. В середине века значительное количество продукции делалось больших размеров от четырех до шести с половиной вершков, а отдельные, очевидно, заказные экземпляры достигали высоты семи и восьми с половиной вершков. В последующие десятилетия размеры икон уменьшаются: основная масса имеет высоту от двух с половиной до трех с половиной вершков, а в 1880-е гг. к ним прибавляются двухвершковые образки. В конце столетия опять появились крупноформатные образа, но не в таком количестве, как прежде.

Сюжеты чаще всего были связаны с жизнью преподобного Сергия Радонежского и Троице-Сергиевым монастырем. В документах упоминаются образа «преподобного Сергия», «преподобного Сергия в

рост», «преподобных Сергия и Никона». Самыми многочисленными были иконы и складни с композицией «Посещение Богородицы преподобного Сергия», в книгах они для краткости именовались просто «Посещение». Также упоминаются образа с изображением Спасителя, Богоматери Знамение и Владимирской, «Креста Господня», двенадцатых праздников.

На рубеже XIX – XX вв. становятся очень популярны иконы с сюжетом «Тайная вечеря», в качестве прототипа которой использовалась композиция картины Леонардо да Винчи. Иконы этого вида имели горизонтальный формат и стандартный размер 3 вершка. Уже упоминавшийся образ работы В. Хрустачева, выполненный им в 1914 г., относится к подобному типу.

Сохранившиеся в музейных и частных собраниях памятники расширяют иконографию сергиево-посадской резьбы. В эту группу следует добавить композиции «Преподобный Сергий у гроба родителей», «Явление образа Николая Чудотворца князю Дмитрию Донскому», «Богоматерь Черниговская» – чудотворная икона Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры, «Сергий Радонежский на фоне монастыря» и «в келье». Известны изображения отдельных святых, как правило, особо почитаемых или новопрославленных: целителя Пантелеймона, Николая Чудотворца, Митрофана Воронежского, Тихона Задонского, Феодосия Черниговского, Серафима Саровского и некоторых других.

С 1860 г. упоминаются овальные и круглые иконки размером в полтора и один с четвертью вершка. Они состояли из собственно образа с глухим или прорезным фоном, закрытым бумагой, и деревянного задника, повторявшего форму основной пластины. С оборота он заклеивался бархатом, и вся конструкция вставлялась в широкий ободок со стеклом. Таким образом, резная иконка оказывалась в глухом киоте, предохранявшем ее от пыли и случайных поломок, была недорога и удобна при транспортировке, что было немаловажно для приходящих паломников. О популярности такой формы образков говорит тот факт, что они постоянно выполнялись резчиками в больших количествах в течение пятидесяти с лишним лет. Стоили они от 30 до 60 копеек в зависимости от качества резьбы.

Наместник Лавры охотно брал резные изделия для благословения даже высших слоев общества. На официальных приемах для высоких гостей использовались образа, сделанные по специальному заказу лучшими мастерами И. А. Цырульниковым и И. С. Хрустачевым. Так, в 1881 г. складень в три с половиной вершка работы И. А. Цырульникова был выдан для свиты великой княгини Александры Иосифовны²¹.

Подводя итоги, следует отметить, что резная продукция сергиево-посадских мастеров во второй половине XIX – начале XX в. заняла ведущие позиции в ассортименте изделий декоративно-прикладного искусства на рынке Троице-Сергиевой лавры. В это время падает доля изделий с расписными эмалями, преобладавшими в монастырской торговле в первой половине и середине XIX в., их активно вытесняют живописные иконки в серебряных и позолоченных окладах, а в последние годы столетия к ним присоединилась в качестве конкурента продукция московской фирмы А. Жако²², имитировавшего ростовские эмали при помощи цветной печати на жести. Увеличилось разнообразие типов продаваемых изделий и география их поставщиков. Монастырь, обладавший немалыми денежными средствами, в этот период являлся крупнейшим заказчиком кустарной и ремесленной продукции, которая благодаря паломникам распространялась по самым отдаленным уголкам России и находится теперь во многих музейных собраниях, в том числе и в коллекции Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника²³.

Примечания

¹ Дервиз В. Д. К вопросу об экономическом положении бывшей Троице-Сергиевой Лавры. – Сергиев, 1926. – С. 9, 10.

² РГАДА. Ф. 1204, оп. 1, часть XI, д. 19889, 19923, 19947, 19976, 20005, 20073, 20140, 20177, 20214, 20247, 20321, 20365, 20409, 20453, 20504, 20596, 20646, 20690, 20739, 20794, 20851, 20903 и др.

³ Сдавали в 1883, 1891, 1893, 1894, 1895, 1896, 1905, 1910 и 1911 гг. Возможно, первый приезд купцов из Иерусалима связан с визитом иерусалимского патриарха Никодима (д. 21298, л. 75). В книгах отмечены иерусалимский араб Егор Елиссев Ансур и араб-купец Давид Яковлев, сдававшие четки кокосовые, стеклянные и кресты с панорамой (д. 21298, л. 14, 15, 17 об.). Вифлеемский грек Иван Данилович Добдусси сердоликовые и перламутровые четки и 3 образа, принятые по 3 рубля, для продажи назначена цена 6 рублей (д. 21695, л. 14.) (1891 г.). Иерусалимский грек Александр Иполитики 30 крестов сердоликовых по оптовой цене 50 коп., 300 крестов перламутровых по 15 коп., 211 образков по 10 коп., а также четки от 15 до 75 коп. В другом месте он назван константинопольским греком (д. 21782, л. 3, 14) (1893г.). Иерусалимские греки Алексей Иеронимович Попподуло – д. 21831 (1894 г.), л. 7 об. и Георгий Алексеевич Чукрыди. – Там же, л. 9 об., позднее (д. 21882, л. 13 об; д. 21933, л. 13 об.) записанный как иерусалимский араб; иерусалимский купец Абдула Михайлов, привезший дешевые перстни (по 7 коп.) и дорогие четки (2руб) – (д. 21882, л. 5) (1895 г.); а также иерусалимский араб по фамилии Собана, привезший сердоликовые четки и образа перламутровые 5 видов по оптовой цене от 9 до 80 коп. (там же, л. 13) и некоторые другие.

⁴ Икона. Святитель Митрофан Воронежский. 1865 г. Ростов. Мастер Алексей Тарасов. Эмаль на медной основе, роспись. 26 x 20 см. Опубликовано: *Духовные светочи России. Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей Русской Церкви конца XVII – начала XX вв.: Каталог выставки.* – М., 1999. – С. 57. – № 32.

⁵ Вершок равен 4,4 см.

⁶ В фондах ЦМиАР имеется иконка с изображением прп. Сергия Радонежского из мастерской Н. Ф. Струлева последней трети XIX в. – пример живописи в серебропозлащенных ризках. Дерево, масло, серебро, ткань, живопись, штамповка, цирровка, гравировка, золочение. 6,3 x 4,2 x 0,8. КП 5609.

⁷ ЦМиАР. Д. 20365 (1865 г.), л. 5, д. 20596 (1870 г.), л.13 и др.

⁸ ЦМиАР. Д. 20851 (1875 г.); д. 20903 (1876 г.), л. 9; д. 21649 (1890 г.), л.3 об. и др.

⁹ Иконка. Богоматерь Иверская. Начало XX в. Москва. Перламутр, цветные лаки (?), серебро, живопись, гравировка, гильошировка, золочение. 5,7 x 4,2 x 1,0. КП 5585. Иконка. Священномученик патриарх Гермоген. Начало XX в. Москва. Перламутр, цветные лаки (?), серебро, эмаль, живопись, скань, цирровка, золочение. 6,2 x 4,0 x 0,8. КП 5630.

¹⁰ Образок двусторонний. Прп. Сергей Радонежский. Богоматерь Черниговская. Конец XIX – нач. XX в. Село Красное Костромской губернии. Серебро, штамповка, резьба, выемчатая эмаль. 2,3 x 1,6 x 0,1 (с ушком). КП 4182.

¹¹ Образок двусторонний. Прпп. Антоний и Феодосий Печерские. Успение Богородицы. 1908-1926 гг. Село Красное Костромской губернии. Серебро, штамповка, резьба, золочение. 2,7 x 1,8 x 0,1 (с ушком). КП 4474.

¹² Резные иконы впервые упоминаются в приходно-расходных книгах в 1848 г. (д. 19788, л. 5 об.; д. 19639, л. 15 об.). Мелкие резные кресты отмечены в 1846 г. (д. 19639, л. 10 об., 11 об., 12).

¹³ ЦГИАМ. Ф. 51, оп. 8, д. 632. Ревизские сказки купцов и мещан г. Сергиевского посада. 1850 г., л. 89 об.

¹⁴ РГАДА. Ф.1204, (Троице-Сергиева лавра), оп. 1, ед. хр. 7196, 1851 г. (Ведомость об учениках Лаврского Народного училища за 1850 г.), л. 19.

¹⁵ Складень трехстворчатый. Явление Богородицы прп. Сергию Радонежскому. Ап Иоани Богослов. Прп. Мария. Кон. XIX в. Сергиев Посад. Дерево, резьба, графит. 24 x 28. КП 4979. Опубликовано в: **Из новых поступлений**. Каталог выставки из фондов ЦМиАР. – М., 1995. – С. 76. – № 158; Давыдова Е. В. Подписной складень И. С. Хрустачева из собрания Музея им. А. Рублева //Научные чтения памяти В. М. Василенко: Сб. статей. Вып. 3. – М., (?).

¹⁶ Складень трехстворчатый. Богоматерь Иверская. Святой Димитрий. Святая мученица Наталия. Первая четверть XX в. Сергиев Посад. К. Хрустачев. Дерево, резьба. 19,3 x 18.

¹⁷ Икона. Тайная вечеря. 1914 г. Сергиев Посад. В.Хрустачев. Дерево, резьба. 22 x 13,2. Инв. 3626.

¹⁸ РГАДА. Ф. 1204, оп. 1, ч. XI, д. 20365, л. 71-73 (1865 г.); д. 20596, л. 56 об. (1870 г.) и др.

¹⁹ Там же. – Д. 20365, л. 8 об., л.11.

²⁰ Крест параманный. Крест восьмиконечный с орудиями страстей. Вторая половина XIX в. Дерево, резьба. 7,2 x 4,8.

²¹ РГАДА. Д. 21180, л.72 об.

²² Упоминается в лаврских приходно-расходных книгах с 1898 г. (д. 22014, л. 5, 7). Образки, имеющие форму финифтяных, по сравнению с последними стоили очень дешево.

²³ Икона «Явление Богоматери прп. Сергию Радонежскому». Середина XIX в. Дерево, бумага, резьба. 13,8 x 10,5. КП 898/4. Крест двусторонний. «Распятие с Предстоящими. Прпп. Сергей, Никон и Михей Радонежские». 1860-1870-е гг. Дерево, резьба. 30 x 18,3. КП 899.

Проблемы духовного возрождения Лекшмозерья

На древней Каргопольской земле православные традиции и церковность имеют очень глубокие корни – такие же глубокие, как и история самого Каргополя. По некоторым данным, преподобный Кирилл Челмогорский (память 8 декабря) 21 декабря 1316 г. (по другим данным, это произошло позже) основал недалеко от Лекшмозера монастырь получив на это благословение в Спасо-Преображенском мужском монастыре Каргополя¹. Несомненно, что уже тогда, в XIV в., в Каргополье существовали не только монастыри, но и приходские церкви. Другой, также почитаемый всей Церковью каргопольский святой, преподобный Александр Ошевенский (память 20 апреля 3 мая)², основал монастырь на р. Чурьеге в 1443 г. В Каргопольском крае подвизалось и немало местночтимых святых.

Накануне рокового для России 1917 г. в одном только Каргополе действовало около 20 церквей, 2 монастыря (Успенский женский был весьма крупным – более 100 насельниц), духовная семинария³. В Каргопольском уезде почти в каждой деревне, селе были свои церкви, часовни, духовенство. В целом, духовное сословие составляло значительную часть населения и пользовалось большим авторитетом. Церкви были посещаемы, особенно по воскресеньям и праздникам. Об этом хорошо помнят пожилые люди, родившиеся до 1917 г. и в первые послереволюционные годы.

Победившая революция нанесла по Церкви удар невиданной силы. В XX в. Русская Православная церковь подвергалась таким гонениям, которых никогда ранее в её истории не было. А на Русском Севере, включая Каргополье, они были сильнее, чем, так сказать, «в целом по стране». Итог печален: на исходе XX столетия в Каргопольском районе существует только одна действующая церковь, многие храмы и монастыри разрушены до основания, население во многом утерло православные церковные традиции.

Однако религиозная жизнь не прекратилась. К концу 1980-х – началу 1990-х гг. помнили традицию и сохранили веру в Бога люди старших и средних возрастов, в основном, женщины (молодежь была отторгнута от нее). Продолжали почитаться праздники, среди них важнейшие православные – Рождество, Пасха, Троица и, особенно, дни священных событий и святых, в честь которых были освящены местные церкви: Петров день (29 июня/12 июля), празднование Казанской иконы Божией Матери (8/21 июля), память преподобного Макария Желтоводского и Унженского (25 июля/7 августа), преподобного Александра Свирского

(30 августа/12 сентября). В эти дни совершались паломничества к соответствующим храмам и часовням или к местам, где они находились (если они были разрушены), посещались кладбища.

По инициативе местных жителей на месте разрушенных часовен становились новые, как правило, самой простой работы. Внутри помещался большой крест (покрытый полотенцами), приносимыми по обету, на лавках и столиках вокруг лежали свечи, иконы, иногда духовная литература (по большей части молитвы, молитвословы и Псалтыри, а также Новый Завет). Часовни посещали по праздникам и воскресеньям: зажигали свечи и, где были, лампы, читали молитвы из молитвослова и по памяти, Псалтырь. И хотя такого рода богослужения не были ни уставными, ни регулярными, они становились центром, вокруг которого образовывалась часовенная община. Пожилые жители села пытались поддерживать связи и с духовенством. Так, изредка приезжавшие священники неизменно находили приют у старейшей жительницы Лекшмозера Ольги Васильевны Ушаковой. Такими были основные формы религиозной жизни Лекшмозерья.

Поэтому, когда в 1987 г. группа москвичей во главе с Дмитрием Александровичем Соколовым предприняла реставрацию храма преподобного Александра Свирского на Хиж-горе близ Лекшмозера, стало ясно: возродить храм как памятник архитектуры мало, необходимо восстановление церковной жизни, богослужений, приглашение духовенства, одним словом, требуется всестороннее возрождение православного прихода.

Параллельно с восстановлением церкви москвичи изучали историю бывших здесь ранее приходов, особенности местной духовной жизни. Выяснилось, что вплоть до конца 1920-х гг., церковные традиции не прерывались, и даже был построен и освящен новый храм. Те жители, чьи детство, юность или молодость пришлись на 1920-е – начало 1930-х гг., помнят церковную жизнь священников и причта, немало рассказывают об этом. Церковь преподобного Александра Свирского была насильственно закрыта в конце 1920-х гг., священник о. Алипий изгнан из края, а приходскую церковь Петра и Павла печальную участь постигла во 2-ой половине 1930-х гг., причем духовенство и причт были репрессированы. К тому времени были затворены и все окрестные церкви и обители, духовенство также уже не служило.

Во время производства восстановительных работ силами мирян-реставраторов в летний период в церкви преподобного Александра Свирского, а также у иконы на месте бывшей церкви Казанской иконы Божией матери на Плакиде регулярно, в воскресенье и праздничные, а

также в некоторые другие дни по благословению настоятеля храма Рождества Богородицы г. Каргополя о. Бориса (Коробейника), на канонической территории которого расположено Лекшмозерье, читались Часы и Акафисты, а также за здравные и за упокойные молитвы. В престольный праздник – день памяти преподобного Александра Свирского (30 августа/12 сентября) неизменно при большом стечении народа читались Часы с Акафистом преподобному Александру Свирскому. А 12 сентября 1992 г. впервые за последние шестьдесят пять лет, приехавший из Каргополя о. Борис с причтом совершил в храме водосвятный молебен с окроплением прихожан и церкви святой водой. Это был долгожданный и запомнившийся день, давший православным верующим Лекшмозерья надежду на духовное возрождение своего края.

Несколько позже по инициативе активных мирян села и реставраторов – москвичей был созван сход жителей села и окрестных деревень, на котором единогласно, с большим воодушевлением, было решено создать в Лекшмозере Православную общину, а для ее регистрации обратиться в органы духовной и светской власти. Одновременно прошли выборы руководящего состава общины и запись в нее. Председателем была избрана Зинаида Александровна Шалдыбаева, много лет занимавшаяся ремонтом местных часовен, организацией служб и т. д.

Ряд причин, в том числе и реорганизация епархии, в ходе которой бывшая Архангельская и Мурманская епархия была разукрупнена и образована новая Архангельская и Холмогорская, а также произошла смена правящего архиерея (после преосвященного Пантелеймона стал владыка Тихон), обусловили обращение к духовным властям в Архангельске только в декабре 1996 г. епископ Тихон принял представителя общины и выслушал подробный рассказ о первых шагах в ее деятельности и о реставрации церкви, после чего благословил общину и ее дальнейшую работу. Регистрации общины мешало весьма существенное обстоятельство: Государственная Дума Российской Федерации длительное время не могла одобрить новый Закон о свободе совести и религиозные объединения, а также не мог быть принят новый Устав прихода Русской Православной церкви.

Тем временем в жизни общины верующих лекшмозеров произошло долгожданное событие. В престольный праздник, 12 сентября 1998 г., благочинный Плесецкого благочиннического округа Архангельской и Холмогорской епархии протоиерей Александр (Коробейник) в служении хора и причта церкви г. Мирный Плесецкого района совершил в частично отреставрированном храме преподобного Алесандра

Свирского на Хиж-горе первую (после закрытия в конце 1920-х гг.) божественную литургию. В связи с незаконченностью реставрационных работ храм не мог быть священ даже малым чином и литургия служилась на переносном антиминсе. После службы, тоже впервые за много лет, в храме было совершено таинство крещения.

Так усилия общины принесли первые плоды.

На следующий год, когда были приняты Закон о свободе совести и религиозных объединениях и новая редакция Устава прихода Русской Православной церкви, в июле 1999 г., новый благочинный Плесецкого округа, настоятель кафедрального собора святого пророка Божия Илии в Архангельске протоиерей Владимир (Кузин) по благословению епископа Архангельского и Холмогорского Тихона приехал в Лекшмозеро и провел регистрационное собрание общины, на котором были приняты уставные документы и произведены пере выборы руководящих органов. Исполняющим обязанности председателя Приходского совета до назначения в приход священника по представлению о. Владимира был избран А. В. Кузин.

Наконец, в сентябре 1999 г. государственными органами юстиции в Архангельске и духовной властью в лице канцелярии Архангельской и Холмогорской епархии Московского Патриархата Русской Православной церкви православная община с. Лекшмозеро официально зарегистрирована как местная религиозная организация – Приход Лекшмозеро Плесецкого благочиннического округа Архангельской и Холмогорской епархии Русской Православной церкви со всеми правами юридического лица. Произошло очень важное событие: община обрела, так сказать, «государственность», получила законный юридически оформленный характер. Со времени начала работ по возрождению прихода прошло 12 лет. Процедуру регистрации в государственных органах в Каргополе Приход прошел в феврале 2000 г.

Для молитвенных, церковноприходских и богослужебных целей Приход использует каменный храм святых первоверховных апостолов Петра и Павла в с. Лекшмозеро как основной и деревянный храм преподобного Александра Свирского на Хиж-горе как приписной, а также расположенные на канонической территории прихода часовни и кресты. Оба храма находятся на балансе Кенозерского национального парка, который в 1990-е гг. провел некоторые реставрационные работы в церкви Петра и Павла, но потом свернул их в связи с хроническим недофинансированием. Между общиной и Кенозерским национальным парком существует взаимопонимание. Парк помог отреставрировать главную святыню деревянного храма – икону преподобного Александра

Свирского, выделяет лесо- и пиломатериалы для ремонта, однако перечислять денежные средства на реставрацию не в состоянии.

В своем становлении приход испытывает множество трудностей и проблем. Важнейшие из них связаны с отсутствием собственного священника и постоянного духовного окормления. Архангельская епархия переживает недостаток священнослужителей, особенно в сельских районах. Поэтому в настоящее время и в обозримом будущем епископ Тихон, к великому сожалению, не может назначить в приход священника. Для духовного окормления, совершения служб, треб и таинств, для миссионерской и катехизаторской работы приходской совет приглашает священников из других приходов. В июне и июле 1999 г. священники церкви Рождества Христова в Измайлове (г. Москва) о. Владимир и о. Евгений совершили миссионерскую поездку по Кенозерью и Лекшмозерью, в которой служили молебны и литургии в храмах и часовнях, крестили, причащали. Отслужили они, теперь уже вторично после о. Александра, и литургию в храме преподобного Александра Свирского на Хиж-горе.

Пытается приход установить связи с Александро-Свирским Свято-Троицким монастырем Санкт-Петербургской епархии, где в феврале 2000 г. побывали члены прихода. Приглашаются другие священнослужители.

Второй важнейший комплекс приходских проблем обусловлен отсутствием финансирования. В связи с небывалым по глубине и продолжительности экономическим кризисом, парализовавшим регион и страну в целом, ни местная сельская администрация, ни духовные и светские власти района, епархии и области не оказывают приходу никакой материальной поддержки, хотя в целом их отношение к православному приходу хорошее. По этой причине приходское собрание приняло решение организовать в Москве попечительский совет прихода из числа лиц, проживающих в столице и работавших на реставрации храма преподобного Александра Свирского. Основные функции попечительского совета состоят в изыскании денежных и иных средств на нужды прихода и обеспечение информационной поддержки. Членам Совета удалось организовать сбор средств в некоторых московских церквях.

Третья серьезная проблема прихода – религиозная индифферентность, нетворческий консерватизм и полученный в советские годы заряд атеизма активных возрастов населения, особенно мужчин, а также апатия, вызванная событиями последних лет. В этом плане предстоит огромная миссионерская и катехизаторская работа верующих мирян и духовенства.

Несмотря на тяжелейшие трудности, приход хотя и медленно, но развивается. В 2000 г. возобновляется реставрация церкви святых апостолов Петра и Павла. У прихода появился новый помощник – молодёжный центр «Реставрос» при Московской патриархии. Планируется открытие церковной лавки, где можно будет купить духовную литературу и церковную утварь. Это тем более важно, что книжная торговля в селе отсутствует.

По мере возможностей приход помогает Лекшмозерской школе, с коллективом которой установились теплые, дружеские отношения. Так, школе безвозмездно передан комплект новых учебников для всех классов на 2000-2001 учебный год.

Подойдя с такими результатами к юбилейному 2000 г. со времени Рождества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, православные миряне с. Лекшмозеро смотрят в будущее с надеждой.

Наряду с Лекшмозерским, в Каргополе зарегистрировано еще несколько приходов, в том числе в Ошевенске, рядом с монастырём, прославленным подвижническим подвигом преподобного Александра Ошевенского. А возведение на месте разрушенного Кирилло-Челмогорского монастыря памятного креста силами Лекшмозерского прихода станет, быть может, залогом возрождения и этой древней обители.

Так, медленно, претерпевая огромные трудности, с опозданием относительно центральных областей Европейской России, идёт процесс духовного возрождения в Каргополье.

Как он будет развиваться далее, покажет время.

М. Е. Каулен (Москва)

Роль музеев-храмов и музеев-монастырей в сохранении христианского историко-культурного наследия Севера

Массовое закрытие монастырей и церквей в совокупности со стремлением русской интеллигенции к сохранению культурного наследия прошлого вызвало к жизни в первое десятилетие советской власти многие десятки музеев-храмов и музеев-монастырей – хранилищ русского культового искусства в его целостности, без распыления по музейным коллекциям и омертвляющей систематизации в исторических экспозициях. Традиционно относимые теоретиками к типу “историко-бытовых” музеев, они не укладывались в эти рамки, ибо являлись

памятниками не быта, но духовной культуры народа. В отличие от большинства стран, где секуляризация общества и осмысление им ценности культурного наследия вела к постепенному переходу наиболее значимых памятников культового искусства в различные стадии музейного состояния, в России этот процесс носил насильственный характер и проходил чрезмерно стремительно, с многочисленными тяжелыми потерями. Восстановление достоверной картины послереволюционной музеефикации культового наследия представляется сегодня актуальной задачей.

Проблема начальной истории музеефикации памятников культовой архитектуры практически не затрагивалась советскими музееведами. Лишь краткие сведения по истории отдельных музеев рассматриваемого типа содержатся в общих трудах по истории музейного дела и охраны памятников. В последние годы появился ряд работ по истории отдельных музеев, содержащих некоторые конкретные сведения по первому послереволюционному десятилетию, почерпнутые, как правило, из документов местных архивов (работы А. А. Бродской, Г. О. Ивановой, Г. К. Маркиной, И. А. Смирнова, Т. П. Тимофеевой и др.).

Восстановить достоверную картину названного процесса можно было только на основе изучения значительного массива документов, которые до недавнего времени не становились объектом внимания исследователей, а зачастую были просто недоступны. Документы Отдела письменных источников Государственного исторического музея, где сосредоточена документация Управления музеев-храмов, музеев-монастырей и музеев-усадб Музейного отдела Главнауки Наркомпроса, являются наиболее ценными источниками по интересующему нас вопросу¹. Управление было образовано в 1924 г. и осуществляло руководство наиболее крупными музеями "церковного" типа. Второй по значимости блок источников разбросан по папкам "Главнауки" в Государственном архиве Российской Федерации², он содержит, главным образом, учетные документы и материалы делопроизводства. Анализ обширного документального материала, впервые вводимого автором в научный оборот, позволил по-новому взглянуть на музейное строительство 1918-1927 гг., место этого периода в охране и актуализации культурного наследия, вклад русского музейного дела в мировую музейную практику³.

Развитие музейной сети северных губерний имело ряд особенностей, выявить которые позволяет региональный подход.

Хотя активная музеефикация культовых памятников в России начинается с 1918 г., отношение к храму как к музею и к музею как к

116

храму сопровождало эти явления человеческой культуры с самого момента их возникновения. В храмах собирали и хранили предметы не только культового назначения, но и представляющие ценность благодаря другим качествам: древности, мемориальности, высоким художественным достоинствам. Среди ценностей, накапливаемых в соборах, формировалось “музейное ядро”, а сохранение и репрезентация вещественных свидетельств исторической памяти народа становится одной из их важнейших функций. Однако для осознания храма в большей степени средоточием объектов истории и культуры, чем сакральным пространством, необходима была значительная секуляризация общественного сознания. В русском обществе такой сдвиг начинается в XIX в.

Осознание предметов отечественной старины как историко-культурных ценностей, начавшееся с памятников археологии, быстро распространяется на “церковные древности”, которые становятся объектами коллекционирования и экспонирования не только в монастырских и соборных ризницах, но и в церковно-археологических музеях, на выставках, в залах исторических музеев. Одновременно, особенно в среде интеллигенции, завоевывает место взгляд на недвижимые культовые памятники как на объекты “музейного” интереса. Среди авторов изданий, способствовавших историко-культурной интерпретации памятников культуры Севера, - имена И. М. Снегирева, А. А. Мартынова, А. Лукомского, Ю. Шамурина, В. В. Сулова, Ф. Ф. Горностаева и др. В описаниях русских храмов устанавливается связь здания с историческими событиями, приводится описание архитектурных особенностей, “обозрение... в нем памятников его”. Подобные идеи провозглашаются людьми как светскими, так и духовного звания: «Памятнику свойственно возвращать мысль ко временам и предметам, которые ознаменованы памятником», - писал митрополит Московский Филарет. Встречаются прямые указания на отношение к историко-культурным памятникам культового назначения как к музейным объектам: “Храм Рождества Божией Матери [Ферапонтова монастыря] холодный и службы в нем отправляются только в теплое время года. Да теперь это скорее музей-храм искусства, чем дом молитвы”⁴. Книга записей почетных посетителей Ферапонтова монастыря велась с 1911 г. К 1916 г. относится решение о закрытии церкви Спаса-Нередицы в Новгороде и создания особых условий ее хранения и посещения. Ставшие известными общественности случаи уничтожения, искажения, произвольной перестройки церковными властями древних храмов

приводили к осознанию необходимости утверждения статуса последних как памятников культуры. Складывался особый тип *храма-музея*, однако на этом этапе культовая функция оставалась основной.

К XIX в. относятся первые попытки использования недействующих культовых построек в музейных целях. И ведущая роль здесь принадлежала Северу.

Во второй половине XIX в. своеобразным “центром музеефикации”, местом, где началось активное использование архитектурных памятников вообще и культовых в частности в качестве музейных объектов, стала Вологда. Процесс начался в 1872 г. с решения Вологодской городской Думы о приобретении в общественное “всесословное” владение к 200-летию юбилею со дня рождения Петра I дома голландских купцов Гутманов, в котором останавливался во время проездов через Вологду Петр I. В 1885 г. в Домике был открыт музей, а сам Домик стал центром так называемого “Исторического уголка города Вологды”, в который была включена часть исторической городской среды, оформленной сквером с выставленными историческими реликвиями. Но наиважнейшим фактом для исследуемой темы стало включение в состав “Исторического уголка” расположенной рядом церкви Федора Стратилата. Согласно преданию, церковь была построена по приказу Ивана Грозного, получившего в этом месте известие о рождении сына Федора, и среди горожан звалась “Царской”. К 1870-м гг. она пришла в упадок, и службы в ней практически никогда не проводились. В 1870-е гг. вологодский дворянин Васильев завещал церкви капитал в 7000 рублей, на проценты от которого она содержалась; здание было отремонтировано и включено в историко-культурную среду именно как мемориальное, давшее возможность соединить в “историческом уголке” память о двух прославленных самодержцах, удостоивших Вологду своим вниманием. Храм был сразу активно включен в действия, связанные с открытием музея Петра I. В дальнейшем было постановлено несколько раз в году в дни, связанные с именем Петра I, проводить в храме богослужения⁵.

В 1896 г. в Вологде происходит не менее важное для истории музеефикации культовых памятников событие - приспособление под музейное использование надвратной церкви при Софийском соборе. К этому году относится организация Вологодского епархиального древлехранилища (инициатор и руководитель – Н. И. Суворов). В “упраздненную” и, таким образом, переставшую выполнять культовые функции надвратную церковь направлялись “предметы

старинны... из церквей Вологодской епархии - начиная от крестов, кончая царскими вратами”, там же была собрана большая коллекция рукописей. Как важный факт следует отметить, что при следующем хранителе древлехранилища С. Непеине собрание становится общедоступным (“при нем каждый желающий мог осмотреть коллекции”, однако к 1916 г., когда хранилищем стал заведовать сын основателя И. Н. Суворов, добиться разрешения на посещение стало затруднительно, а за фотографирование одного предмета взималась плата 25 р. в пользу древлехранилища⁶. Этот факт использования бывшего культового здания под музейную экспозицию чрезвычайно знаменателен.

Итак, не только теоретическая разработка идеи музея-храма и подготовка общественного мнения к возможности музейного использования культовых памятников, но и первые практические шаги в этом направлении были осуществлены в России в конце XIX – начале XX вв. Можно предположить, что без насильственной музеефикации после революции 1917 г. наиболее ценные культовые памятники были бы постепенно переведены в разряд музейных объектов, как это осуществлено во многих европейских странах. Музейными работниками впервые вопрос о необходимости музеефикации церковных памятников был поставлен в феврале 1919 г. на I Всероссийской музейной конференции в Петрограде в докладе К. К. Романова “О музее церковного быта”, однако большинство участников обсуждения не поддержали идею подобного музея, сочтя ее “обмузееванием жизни”. “Церковный быт жив, зачем идти в музей. Довольно пойти в церковь... Создание музея - не лучший способ изучения церковно-религиозного быта, вещи церковного быта важны на местах”. Странники создания такого музея доказывали его необходимость, с одной стороны, наличием предметов, “которые надо охранять в лабораторной обстановке”, с другой стороны, тем, что “современная церковь не та, которая была в XVI и XVII веках”, то есть требованиями сохранности памятников и научности экспонирования, волнующими нас и сегодня. Тем не менее, вопрос о создании музея на конференции 1919 г. был отвергнут 15 голосами против 13⁷.

Однако вскоре просвещенной интеллигенции России стало ясно, что сохранение всех церковных зданий в качестве действующих храмов в новых условиях – неосуществимая утопия. Декретом “О свободе совести, церковных и религиозных обществах” все церковное имущество объявлялось “народным достоянием”. Правда, в «бесплатное пользование» религиозных общин могли передаваться необходимые для

отправления службы постройки и предметы, монахи имели также право возделывать небольшую часть ранее принадлежавших им земель.

Изначально процесс взятия на учет культовых памятников и “ликвидации” церквей и монастырей должен был регламентироваться изданной в 1920 г. “Инструкцией по учету, хранению и передаче религиозного имущества, имеющего историческое, художественное или археологическое значение”. Памятники I категории – “имущество совершенно исключительной историко-художественной ценности (уники)” – формировали Государственный Фонд и “в случае возможности и необходимости, вызываемой недостаточными условиями хранения, а также и в целях осуществления плана музейного строительства, вывозится для пополнения...центральных музеев”. Предметы II категории, обладающие “высокой историко-художественной ценностью, имеющие показательное и музейное значение” изымались лишь в особых случаях. К III категории относились предметы, являющиеся “обыденной принадлежностью церковной жизни”. Культовые здания и имущество подлежали, согласно Инструкции, закрытию и использованию в других целях, только если не оказывалось группы верующих, желающих принять это имущество в свое пользование и под свою ответственность, и после троекратного публичного оповещения всех желающих. Но в Инструкции уже присутствовал пункт, позволявший в дальнейшем игнорировать эти разумные положения: здания и имущество могли изыматься, “если в силу нужды в соответствующих помещениях для общепользовных целей местный Совдеп, отвечая запросу трудящихся масс... постановит соответствующее решение”⁸. Реализация Декрета “О свободе совести...” была возложена на 5 отдел Наркомюста, получивший характерное зловещее наименование “ликвидационного”, закрывались не только храмы, но ликвидировалось их имущество и подвергались гонениям священнослужители. Нельзя недооценивать и резкое падение уровня религиозности в массах, известно немало случаев отказа общин от приема в пользование храмов и имуществ. Закрытые храмы и монастыри немедленно начинали заниматься под склады, жилье, тюрьмы. Единственным реальным путем сохранения историко-культурного памятника, переставшего выполнять свои изначальные функции храма, становилась музеефикация.

В истории музеефикации памятников в первое послереволюционное десятилетие можно выделить 3 этапа: 1918-1921, 1922-1924, 1925-1927.

В 1918-1921 гг. происходит организация первых музеев-храмов и музеев-монастырей на базе наиболее ценных историко-культурных

памятников и ансамблей, национализированных специальными декретами, а также в “ликвидированных” и действующих монастырях. Экспозиции в культовых зданиях в этот период почти полностью сохраняют внутреннее убранство без дополнений и изъятий, в монастырях-музеях продолжают существовать монашеские общины, охраняющие монастырь и использующие часть его храмов для богослужений, а угодий - для пропитания.

Период 1922-1924 гг. характеризуется массовым закрытием монастырей и церквей, ростом числа музеев, расположенных в культовых памятниках. Наблюдается максимальное разнообразие форм музеефикации культовых памятников. Самым распространенным видом стал музей-храм с ансамблевой экспозицией интерьера, дополненной материалами по истории памятника, и музей-монастырь с 1-6 храмами, часть которых музеефицировалась в качестве объектов музейного показа, а часть передавалась общинам верующих. В гражданских постройках монастыря размещалась, как правило, историко-культурная систематическая экспозиция, в древлехранилище или ризнице – выставка церковных ценностей. Особый интерес представляют попытки ряда музеев-монастырей сохранить в качестве историко-культурного наследия отдельные элементы живой культуры православия и даже монашеского образа жизни. Но начинаются и конфликты музеев с властями, проявляющими недовольство чрезмерным увлечением интеллигенции идеей превращения закрываемых культовых памятников в музеи и сотрудничеством музейных работников со священнослужителями и монахами. Развернувшаяся в 1922 г. кампания по изъятию церковных ценностей затронула имущество не только действующих, но и музеефицированных монастырей и церквей, погибло множество памятников культуры. В результате из экспозиций музеев-храмов и монастырей почти полностью исчезли все памятники более позднего времени, а в некоторых музеях сосредоточились сотни предметов, “отвоеванных” у Гохрана. Музеям не хватало ни сил, ни средств, чтобы поддерживать в надлежащем состоянии всех тех сокровищ национальной культуры, которые они отчаянно пытались сохранить при все большем непонимании и даже враждебности со стороны властей и общественности.

Северные губернии были весьма значительными по числу созданных музеев-храмов и музеев монастырей, а также по месту, которое занимали эти памятники в истории русской культуры. Здесь для музейного дела стал характерен не коллекционный и даже не краеведческий, на *средовой* подход. “Когда удастся фиксировать, то есть

обратив в музей, тем самым закрепить и сохранить в неприкосновенности некоторый типический живой ансамбль – музей оказывается...цельным памятником быта”⁹. Стремление сохранить не только отдельные архитектурные шедевры, но саму историко-культурную среду Великого Устюга прослеживается в документах и предложениях по музеефикации памятников этого города: “В городе Устюге имеется очень много церквей, громадное большинство ихстройки второй половины XVII и первой половины XVIII в. В массе своей дополняя одна другую, в массе своей они дают полную картину своеобразного Устюгского зодчества”¹⁰. Страшно читать скупые описания состояния ценнейших архитектурных ансамблей, присылаемые с севера по требованию Главмузея. Практически ни в одном монастырском ансамбле, в котором хотя бы небольшая часть не была занята под музей и не работали хотя бы один-два “музейщика”, готовых на подвижнический труд и борьбу за максимальное сохранение его историко-культурных ценностей, не удавалось организовать даже минимально необходимую охрану, а упадок и разрушение памятника становились неизбежными. Особенно быстро и неминуемо разрушались здания брошенные, неиспользуемые, беспризорные; именно такая участь постигла десятки деревянных храмов в первое послереволюционное десятилетие. “Деревянные шатровые церкви и колокольни за ветхостью уже не используются для религиозных потребностей и в данное время предоставлены сами себе – никем не окармливаются и не наблюдаются”. В 1919 г. к наиболее ценным памятникам деревянного зодчества Северодвинской губернии были приставлены сторожа, но из-за отсутствия средств уволены, и с января 1922 г. памятники остались без охраны, “так как церковные общины отказались принять их охрану”¹¹.

Власти стремились обязательно разместить во многих монастырских ансамблях, сколь бы ценными они ни являлись, различные учреждения. в т. ч. колонии преступников. Телеграмма Всероссийской коллегии по делам музеев от 1919 г. указывает Кирилловскому уездному отделу народного образования на “недопустимость” занятия древлехранилища Кирилло-Белозерского монастыря детской колонией. Во Введенском Тихвинском монастыре после закрытия был размещен “исправдом”: исправительная колония преступников занимала Нило-Сорскую пустынь. Исправительной колонии после закрытия музея была передана усадьба Рютино с храмом-музеем; похожи участи и других храмов и монастырей.

Многие монастыри не могли быть превращены в музеи из-за полного отсутствия средств на их содержание. Так, Вологодский Спасо-

Прилуцкий монастырь подлежал государственной охране по декрету от 19 апреля 1923 г. (часть построек монастыря все еще занимала “братия”) и в документах именовался “музей-монастырь”; однако, как музей не использовался “за невозможностью”. Для получения средств на поддержание зданий и “материальное обеспечение” музея Вологодский ГубОНО просит приписать к музею-монастырю рыбные ловли по реке Вексе, ранее принадлежавшие обители. Не удалось музеефицировать ни Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере, ни Александро-Куштский монастырь с уникальным деревянным храмом XVI в.

В первые же послереволюционные годы памятники Севера осматривали и изучали архитекторы-реставраторы П. Д. Барановский и И. В. Рыльский, составляли описания и обмеры, но решить вопрос об их охране и музейном использовании в это время оказалось нереальным. Страшный парадокс отношения Советской власти к памятникам христианской культуры будет заключаться в том, что позднее, когда средства на музеефикацию были и многие памятники еще сохранялись, власть не только отказалась от их музейного использования как “идеологически вредных”, но перешла к их целенаправленному уничтожению.

Первыми шагами в деле охраны памятников Северо-Двинского подотдела по делам музеев и охране памятников стало упорядочение ремонтных и реставрационных работ на памятниках церковной старины. По всей губернии было отдано распоряжение, чтобы “старинные иконы в церквях, иконостасы и храмы не реставрировались” без согласования с губподотделом и Всероссийской коллегией по охране памятников искусства и старины; требовалось недопущение использования ценных в архитектурно-художественном отношении храмов под жилые помещения и других угрожающих сохранности памятников видов использования, указывалось на необходимость учета предметов церковной старины. Такие приоритеты мотивировались тем, что на Русском Севере “наиболее ценный историко-художественный материал” находился именно в церквях¹².

К сожалению, не всегда эти усилия достигали цели. Так, когда встал вопрос о занятии Михайло-Архангельского монастыря в Великом Устюге под (опять-таки!) концлагерь, энергично протестовали отделы по делам музеев и охране памятников старины не только Северо-Двинской губернии, но и Москвы и Петербурга, однако “их протесты не были уважены”, как и в случае занятия под жилье и различные организации “из-за острого жилищного кризиса” ряда церквей города.

Акт специальной комиссии, созданной подотделом, содержал заключение “с просьбой одни церкви, особенно замечательные по своей архитектуре, оставить в полной неприкосновенности, а в других тем или иным способом оградить предметы художественно исполненные”. В результате деятельности подотдела к 1920 г. на учет в губернии было поставлено 24 церкви Устюга, 16 церквей Устюгского уезда, 17 церквей Сольвычегодского уезда и 5 церквей Яренского уезда¹³.

В 1921 г. подотделу удавалось более успешно отстаивать памятники церковной архитектуры от попыток использования властями под склады и жилье, и за этот год ни один храм в Великом Устюге не был занят. В 1922 г. Северо-Двинский губмузей предпринимает попытку приступить к восстановлению Михайло-Архангельского монастыря Великого Устюга, пострадавшего от пожара, но “изыскать средства” не удалось. В следующем году проводится работа по исследованию Владимирского и Михайло-Архангельского храмов этого монастыря для подготовки их передачи из ведения общины под непосредственную охрану музея и музеефикации в качестве отделов музея Северо-Двинской культуры.

В конце 1919 г. под музей Северо-Двинской культуры была занята церковь Иоанна Праведного, “холодная, сырая и темная”, в которой музей и располагался до 1922 г. Музей не имел единого заведующего, им управляла “коллегия заведующих” по числу отделов музея. Открывался для посещения музей 2 раза в неделю – по воскресеньям и средам.

В деле охраны и музеефикации памятников Архангельской губернии была особо значительна роль И. М. Сибирцева (1853-1932) – историка, археографа, палеографа, знатока северного края, автора научных трудов по истории русского Севера. Много лет жизни И. М. Сибирцев посвятил поездкам по северу, в которых занимался обследованием церквей и монастырей, собиранием памятников искусства и письменности, предпринимал усилия по организации их охраны. В 1887 г. им было основано Архангельское епархиальное древлехранилище с богатейшим собранием церковных предметов, утвари, рукописей, книг, икон, памятников прикладного искусства. В 1901 г. этот музей разместился на территории Михайло-Архангельского монастыря в Архангельске, где специально для него был выстроен флигель. Деятельность И. М. Сибирцева в первые послереволюционные годы описывается в дошедшем до наших дней ходатайстве, в котором отмечается: “...признать его громадную культурную заслугу и дать соответствующую пенсию или иное довольствие... Музей этот

единоличное создание председателя археологического комитета Иустина Михайловича Сибирцева, который в течение 35 лет, несмотря на насмешки, недоброжелательство и противодействие населения и властей (особенно духовных), несмотря на отсутствие средств и полномочий скопил ценное собрание и заботился по возможности о сохранении памятников на местах”.

К 1921 г. музей девять(!) раз менял место, но с 1914 г. находился в Архангельском мужском монастыре “в сыром сарае”. Осенью 1919 г. интервенты собирались вывезти музей за пределы России, фонды были сложены для эвакуации; благодаря стараниям некоего Любарского, “сделавшего все, чтобы опоздать” с эвакуацией, о музее забыли и он остался на Родине. В 1921 г. состояние ценностей музея вызывало обоснованную тревогу за их сохранность: “Помещение недостаточно, вещи на полах в заколоченных ящиках... Опись отыскать пока не удалось (куда-то заложена во время перевозки), хранитель К. П. Рево неоднократно заявлял, что не хочет ведать Музеем. Музей запечатан музейной комиссией. Ю. М. Сибирцев ...был отстранен от должности хранителя, но согласен вновь взять Музей”¹⁴.

О попытке создания музея в Архангельском соборе писал в 1920 г. П. Д. Барановский: «...ризница Архангельского собора включает такой материал по эмали и шитью, какого немного и в Оружейной палате... Пока мы устроили в соборе музей, чрезвычайно эффектный, в дальнейшем, я полагаю, это надо будет передать Архангельскому музею...»¹⁵. Под Шенкурский краеведческий музей в сер. 1920-х гг. был отведен нижний этаж бывшей монастырской каменной церкви. В Череповецком уезде отметим наличие Древлехранилища в монастыре Дмитрия Солунского.

С 1919 г. отсчитывается история существования Каргопольского уездного музея. В 1923 г. музею была передана Крестовоздвиженская церковь Каргополя. После ремонта на ее 2-й этаж и перебрался музей, в апреле официально открывшийся для посещения и пополнившийся к тому времени предметами в основном церковной старины. Планами музейного отдела предполагалось через 5-6 лет приспособить и передать музею также Благовещенский собор XVII в., оставив в Крестовоздвиженском храме только отделы церковной старины и археологии. Заведующим музеем в эти годы являлся П. М. Покровский, «студент Дерптского университета и художественных мастерских». Кроме него в музее был только сторож, но в ярмарочные дни, когда наблюдалось большое “скопление” посетителей, в музее дежурили члены местного краеведческого общества. Характерна значительная по

тем временам посещаемость – 400-450 человек в месяц; в воскресенье организовывались экскурсии для горожан, в понедельник – для жителей сельской местности. За 1924 г. было организовано 27 экскурсий¹⁶.

С 1924 г. музей постепенно приобретал краеведческую направленность был переименован из художественно-исторического в краеведческий в 1928 г. Ныне Каргопольскому историко-архитектурному и художественному музею-заповеднику только в городе принадлежит пять культовых зданий.

В Вологде «объединенному музею», расположенному на Соборной площади, к середине 1920-х гг. принадлежал Домик Петра I с церковью Федора Стратилата. Церковь была закрыта как бесприходная, а в полное распоряжение Госмузея поступила по акту от 18 апреля 1924 г. Храм планировалось превратить в музей XVII-XVIII вв. Кроме того, по акту от 22 апреля 1924 г. Госмузею была передана церковь Иоанна Предтечи, до того момента принадлежавшая общине, и «объявлена музеем по причине замечательной фресковой живописи» и Крестовая церковь.

Наиболее значительными музеями-монастырями Севера являлись, безусловно, Кирилло-Белозерский и Ферапонтов. Очаг музейного дела в Кирилло-Белозерском монастыре возник еще в начале XX в. Интерес многих известных собирателей вызывает коллекция, собранная кирилловским иеромонахом Антонием. В 1906 г. Антоний написал статью «Об устройстве музеев при монастырях», содержащую разработанную концепцию развития музейного дела края: в Кирилло-Белозерском монастыре монах предлагал устроить центральный музей, а в других монастырях епархии – его отделения.

История монастыря и его насельников, а также реставрации ансамбля в первые послереволюционные годы подробно описана в работах И. А. Смирнова и Г. О. Ивановой поэтому отметим только факты, почерпнутые из документов московских архивов.

Кирилло-Белозерский монастырь оставался действующим еще 7 лет после революции. Он находился в ведении «группы верующих», но ризницы были открыты для экскурсантов. В 1924 г. он прекратил существование в качестве обители. Первым заведующим созданного здесь музея становится Александр Александрович Холмовский, художник по профессии. Музей того времени описывается современниками следующим образом: «Общая конструкция музея остается в том виде, в каком было и до 1923 г., то есть иконопись находится в иконостасах, церковная утварь помещена под витрины. В шкафы... и лишь шитье – плащаницы, ризы старинные находятся в

специальном помещении”¹⁷. Перед нами – типичная картина “фиксирующей” музеефикации.

Однако в первые годы своего существования Кирилло-Белозерский музей-монастырь практически не функционировал. Многие помещения были заняты посторонними организациями; в архиерейском доме располагался приют, помещения ризниц, архивов, церквей и часовен, предназначенные под экспозиции, не отапливались из-за недостатка средств и не ремонтировались с 1918 г., имели “массу выбитых стекол и рам”; помещения и территория не охранялись.” В 1922 г. в «Помгол» было изъято 288 предметов.

В Кирилло-Белозерском музее-монастыре числилось по главной описи, составленной в 1924 г. комиссией Главнауки, 289 музейных предметов и 780 “не музейных”; музей ставил в качестве своей задачи “постепенную концентрацию экспонатов из уезда для создания художественно-исторического памятника-музея северного края”. Музей сразу после своей организации начал регулярные “объезды” памятников “искусства и старины” уезда, причем все поездки совершались за счет сотрудников; на учет брались иконы и другие предметы, а также ансамбли 3 монастырей и 5 церквей. Среди них особый интерес представлял ансамбль Нило-Сорской пустыни. Кирилловские музейные работники были очень обеспокоены состоянием пустыни, заброшенной и никем не охраняемой, внутри которой расположилась колония преступников. В 1923 г. было принято решение о перевозке в хранилище из ризницы Нило-Сорской обители 66 икон музейного значения. Музей осуществлял наблюдение за охраной памятников уезда и консервационными работами, давал письменные инструкции. В самом музее-монастыре архитектор Данилов вел реставрацию стен, Ленинградский отдел Главнауки проводил реставрацию икон. В результате собирательской работы в 1926 г. в музее числилось уже 388 икон, 102 книги, 177 единиц хранения церковной утвари.

На 1926 г. в Кирилло-Белозерском монастыре для посетителей были открыты Успенский собор с приделами, ризница с экспозицией тканей и “ружейная палата” (архив). «Остальные церкви, хотя и интересные в художественном отношении, не открыты, так как нуждаются в ремонте». По памятникам музея-монастыря проводились экскурсии. Вход в музей, как и в большинство подобных музеев, был бесплатный, посещаемость – около 1000 человек в год. «Экскурсантам даются пояснения: общая характеристика монастыря, его значение в историческом прошлом с точки зрения экономического значения монастыря как феодала всего северного края, как крепости, тюрьмы, памятника архитектуры... и

живописи прошлого». Продолжительность экскурсии составляла от 2 до 4-х часов. Появились и другие формы музейной работы. Так, в 1925 г. была организована выставка картин местного края, на которой представлено 450 произведений; за 2 недели работы выставку посетило 265 человек (значительная для провинции середины 1920-х годов цифра!), за счет полученных средств (вход был платный) были покрыты расходы по организации выставки¹⁸.

Ферапонтов монастырь был передан в ведение Главнауки в 1918 г., официально объявлен музеем в 1924 г., но на 1926 г. по-прежнему находился в ведении общины верующих. Фактически он являлся филиалом Кирилло-Белозерского монастыря, ремонт ансамбля проводился на средства Главнауки, велся учет фондов (на 1926 г. числилось 185 старинных книг, 336 икон, 298 единиц хранения церковной утвари, в том числе шитья), а также посещаемости (составлявшей около 200 человек в год). Заведующим музеем числился тот же А. А. Холмовский. Таким образом, в Ферапонтове сложилась традиция совместного использования монастырского ансамбля музеем и церковной общиной.

Особую страницу составляет история музеев, организованных непосредственно в действующих церквях; автору этих строк удалось обнаружить документы по ряду таких музеев-храмов. Если в большинстве случаев музей создавался в уже закрытом храме и становился наилучшей формой его сохранения, то в описываемых случаях интересно само признание музейными и церковными деятелями первых послереволюционных лет возможности соединения культовой и музейной функций в одном памятнике, что можно рассматривать как продолжение традиции XIX в.

Исключительно интересен с этой точки зрения опыт создания церковного музея в городе Холмогоры Архангельской губернии. 20 сентября 1920 г. настоятелю приходской Троице-Никольской церкви в Холмогорах, протоиерею Всеволоду Перовскому, после осмотра храма экспедицией Отдела музеев и охраны памятников было поручено «оборудовать в трапезной Петропавловского придела музей-древлехранилище и провести регистрацию памятников». Скупые строки документов позволяют почувствовать, что священнослужителя увлекла идея создания музея. Из переписки отца Всеволода с музейным отделом мы узнаем, что в музее-древлехранилище были собраны иконы, облачения, слюдяные выносные фонари, лампы. По-видимому, В. Перовскому удалось передать свой «музейный энтузиазм» и другим членам церковной общины: для организации музея были собраны

немалые по тем временам деньги - 6300 рублей, 5000 из них внесла местная церковь, 1300 составили частные пожертвования. В. Перовский получал указания по организации музейного дела от самого Н. Н. Померанцева. В письмах в музейный отдел священник не только жалуется на материальные сложности (нет досок для карнизов и полок, других материалов), но и просит о методической помощи в организации музея, спрашивает, как проводить деление на подотделы, просит разрешения на открытие отделов письменных памятников и нумизматики. В декабре 1920 г. В. Перовский едет в Москву. Оттуда он возвращается с полученным в музейном отделе удостоверением за номером 1011, согласно которому он является “заведующим-хранителем музея-древлехранилища в г. Холмогоры”. Музею в то же время был открыт кредит.

Но отношения священнослужителей с властями в те годы не могли долго оставаться стабильными. 27 мая 1921 г. из архангельского отдела управления общих дел приходит директива о том, что “местная власть не должна входить в деловые отношения со священником” и что последний “не может служить в отделе”. В этой связи В. Перовский просит московский отдел музеев “выяснить его положение”. Он убежден, что музей нужен людям: “Уже теперь, когда музей еще не оборудован, многие посещают его, особенно при обозрении церкви, которая... сама по себе есть ценный памятник старины”¹⁹.

В тот момент конфликт разрешился благополучно для музея-храма и его создателя. В 1921 г. протоиерей В. Перовский вел работу по учету и регистрации памятников древнего искусства в Холмогорском уезде, расширив, таким образом, сферу своей исследовательско-хранительской деятельности с одного храма-памятника до целого уезда. Была проведена сверка с описями, и “всего в приходах Холмогорского благочиния взято на учет и передано коллективам верующих 26 храмов”. Сколько еще времени было отпущено историей В. Перовскому на его деятельность – неизвестно. В документах 1922 г. след настоятеля теряется, и далее это имя не встречается.

Другая интересная форма сосуществования «под одной крышей» собора и музея сложилась в Сольвычегодске Вологодской губернии. Музей разместился в левом приделе Благовещенского собора, в котором за многие десятилетия оказались сосредоточены многочисленные высококлассные произведения декоративно-прикладного искусства – вклады Строгановых; в XIX в. появились также резные деревянные фигуры святых, свезенные из уездных часовен и молелен. Благовещенский собор в целом представлял собой уникальный

памятник древнерусского искусства. Сохранился Протокол № 18 заседания коллегии Подотдела по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины при Сольвычегодском уездном отделе народного образования от 6 мая 1919 г., в постановлении которого записано: “Открыть музей, временно назвав его “музей-хранилище”. На дверях при входе в музей и входе в собор сделать надпись “музей-хранилище”²⁰.

Основу экспозиции составили церковные памятники: шитые пелены, иконы строгановских писем, резьба по дереву. Однако уже в это время начали закладываться основы будущего музея “краеведческого значения” в виде начатков этнографической и естественнонаучной коллекций (“народные костюмы, изделия из кости”); призрак грядущего краеведческого перепрофилирования с самого начала навис над Сольвычегодским музеем, которому, исходя из места Благовещенского собора в русской культуре, безусловно, надлежало сохранить архитектурно-художественную направленность. Значительную роль в организации музея и определении направления его деятельности сыграл первый заведующий музеем И. И. Томский. Знаток православной культуры Русского Севера, посреди гражданской войны, в 1920 г., он написал и издал путеводитель по родным местам²¹. Для характеристики содержания этой книги приведем такой небезынтересный факт. Перед распространением путеводитель был представлен на утверждение в Губернский исполком. Со стороны председателя Северо-Двинского Ревтрибунала Шивринского поступил протест, вызванный “тенденциозностью” (то есть сочувствием и интересом автора к православной культуре) издания. Книга была направлена на заключение во Всероссийскую коллегию по делам музеев и получила одобрение, члены Коллегии оправдали “тенденциозность” И. И. Томского тем, что он описывал памятники “церковного характера”, которые “могут, ввиду совершающегося процесса отделения церкви от государства, исчезать, если не будут отмечены в книгах, подобных брошюре И. И. Томского”²².

В Сольвычегодске сложилась и своеобразная форма управления вновь организованным музеем. Согласно Протоколу № 10 от 27 февраля 1919 г. было решено “заведывание хранилищем поручить Комиссии, составленной из представителей Приходского Совета и Коллегии Подотдела”, а Протоколом № 12 от 6 марта приходскому совету было предложено “выбрать представителя в Комиссию для заведывания музеем”. Об отношениях взаимного уважения и терпимости между церковными властями и музейной организацией Сольвычегодска свидетельствует и такой штрих: постановлением исполкома

Благовещенскому собору были возвращены ранее конфискованные 25 тысяч рублей, отпущенных Археологической комиссией на его ремонт и реставрацию после повреждения молнией²³. Факт мелкий, но красноречивый и редкий для того времени.

Однако такое состояние не могло сохраняться долго, над Благовещенским собором вновь и вновь сгущаются административные тучи. В марте 1922 г. Губмузей вынужден ходатайствовать об “оставлении неприкосновенными” Сольвычегодского собора и собора Введенского монастыря – уникального памятника «строгановского» стиля конца XVII в.” в целом представляющих собою исключительное историческое и художественное значение”. Как и в большинстве случаев, единственным спасительным прибежищем оказывается официальный статус музея. В октябре 1922 г. было “возбуждено ходатайство перед центром о том, чтобы считать Сольвычегодский Благовещенский собор музеем, учредить должность хранителя этого музея и сторожа при нем”

Антирелигиозные настроения в обществе, идеологический диктат и давление на музеи-храмы и музеи-монастыри повсеместно усиливаются в 1925-1927 гг. В связи с объединением местных музеев различных профилей в краеведческие происходит свертывание церковно-археологических экспозиций, закрытие церковно-бытовых музеев или их перепрофилирование. Все чаще в культовых зданиях устраиваются посторонние, нередко вульгарно-атеистические экспозиции. После 1927 г. начинается массовое закрытие музеев-храмов и музеев-монастырей, а затем и физическое уничтожение многих культовых памятников, сохраненных героическими усилиями энтузиастов музейного дела.

Подведем некоторые итоги. Музеефикация в 1920-е гг. воспринималась не как самоцель, но как высшая форма охраны. Музеи рождались в ответ на потребность общества, осознанную, безусловно, лишь наиболее просвещенной его частью, сохранить свое историко-культурное наследие в экстремальной ситуации, грозящей полным его уничтожением. С такой целью музеефикации связано и преобладание в ней подхода, определяемого нами как “фиксирующий” – экспонирование памятников осуществлялось в основном в том виде, в каком они перешли во владение музеев, или же с незначительными изменениями. Исходя из вышесказанного, представляется, что термин “охранительно-фиксирующий” как нельзя более точно определяет суть исследуемого периода музеефикации.

Музеефикация музеев-храмов и монастырей Севера имела ряд особенностей, среди которых следует отметить: раннее (XIX в.) начало

музеефикации; средовой подход к сохранению историко-культурного наследия; полное преобладание фиксирующего метода музеефикации; активное сотрудничество с церковью в деле спасения христианского наследия.

Примечания

1. ОПИ ГИМ. Ф. 54 – “Музейное строительство”.
2. ГА РФ. Ф. 2306, 2307.
3. Подробнее о результатах исследования см.: Каулен М. Е. Музеи-храмы и музей-монастыри в первое десятилетие советской власти. – М., 2000.
4. *Временник. Северный кружок любителей изящных искусств.* – Вологда, 1915. – С.72.
5. *Домикъ Петра Великаго въ Вологде.* – СПб, 1887; *Исторический уголок города Вологды.* – Вологда, 1911.
6. *Временник...* – С.113.
7. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д.227, лл.24-25.
8. ОПИ ГИМ. Ф. 521, д.4.
9. *Кремкова В. М. Музеи быта //Проблемы социологии искусства.* – Л., 1926. – С. 160.
10. *Бабенчиков Н. С. Вести из Ярославля //Казанский музейный вестник.* 1921. №1. – С. 145.
11. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 912, л. 91.
12. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 912, л. 73 об.
13. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 912, л. 74.
14. ОПИ ГИ. Ф. 54, д. 676, л. 23.
15. Цит. по: *Бычков Ю. А. Житие Петра Барановского.* – М., 1991. – С. 34.
16. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 701, л. 1-2.
17. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 962, л. 29 об.
18. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 962, л. 0.
19. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 676, л. 7-9, 170
20. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 701, л. 39.
21. *Томский И. И. Путеводитель по северу России.* – Сольвычегодск, 1920.
22. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 707, л. 28, 31.
23. ОПИ ГИМ. Ф. 54, д. 701, л.39, 43, 46, 48.

Старообрядчество на Русском Севере

Бубнов Н. Ю. (Санкт-Петербург)

Духовное наследие каргопольских странников.

Каргопольский край особенно интересен тем, что здесь вплоть до 1970-х гг. сохранялась старообрядческая конфессия бегунов или скрытников. Скрытники – наиболее радикальное течение в старообрядчестве, отрицавшее все государственные институты, как церковные, так и гражданские. Они считали царя антихристом или слугой антихриста и не признавали чиновничество, армию, суд. Они отрицали брак в любой его форме, как институт, мешающий осуществлению идеала праведности в условиях страннической жизни и постоянного гонения на истинную веру, не признавали и не имели личных документов, а также денег, содержавших, по их убеждениям, изображения антихристовых слуг и символы власти антихриста¹. При советской власти идеология скрытничества в своей основе не изменилась, хотя и претерпела некоторые видоизменения. Являясь последователями старца Евфимия, создавшего в 3-й четверти XVIII в. оригинальное идеологическое учение, скрытники, в то же время, сознавали себя прямыми преемниками и последователями первых старообрядцев, не признавших церковную реформу патриарха Никона 1654-1667 гг. и занявших бескомпромиссную позицию по отношению к реформированной «антихристовой» церкви. Особенно большую роль в учении скрытников играл Соловецкий монастырь и его древние традиции. После разгрома царскими войсками в 1676 г. соловецкого восстания, по всему Поморью скрывались бежавшие из монастыря соловецкие иноки, многие из которых проповедовали различные эсхатологические учения. Среди таких проповедников особую известность получили Епифаний Соловецкий, автор знаменитого автобиографического жития, и Игнатий Соловецкий с его проповедью

самосожжения как верного и надежного средства спасения души, в условиях наступившего “конца света” и непрекращающегося гонения на “верных”². Сочинения, написанные соловецкими иноками, а также посвященные им, широко “обносились” на Севере, сохранялись и переписывались в среде старообрядцев всех конфессий, но особенно, начиная с конца XVIII в., среди скрытников.

Особый интерес представляет оригинальная литература, созданная скрытниками за два века существования этого старообрядческого толка. Эта литература, имеющая богатую традицию и обладающая яркими оригинальными чертами, к сожалению почти не изучена и в большой мере даже не собрана в государственные хранилища. Это объясняется чрезвычайно замкнутым образом жизни скрытников, избегавших каких-либо контактов с людьми, не последующими их учению, а также предвзятым отношением общества и государства, как до, так и после революции 1917 г., к “мудрствованиям” гонимых религиозных сектантов. Между тем, длительное существование замкнутых религиозных общин, почти не контактирующих с враждебным окружением, в условиях исповедуемого безбрачия, является само по себе феноменальным явлением в мировой истории. Оно может быть объяснено, на наш взгляд, лишь существованием стройной религиозно-идеологической системы, детально регламентирующей жизнь общины и каждого индивидуума в ней. Интересны также те немногочисленные контакты этой феодальной по своей сути структуры с капиталистическим, а затем и социалистическим окружением, оказавшиеся неизбежными на практике, которые в силу этого были осмыслены идеологами скрытничества и включены в их идеологическую систему.

Теперь, когда каргопольская скрытническая община прекратила свое существование, выяснилось, что собранные в Каргополье сотрудниками Академической библиотеки рукописные материалы с наибольшей полнотой отражают жизнь этой наиболее радикальной старообрядческой конфессии не только в этом крае, но и во всей России. Без привлечения этих материалов практически невозможно изучение эволюции старообрядческой мысли нового времени, начиная с середины XIX в. Результаты археографических экспедиций 1960-1970-х гг. отражены в нескольких опубликованных отчетах, где можно найти некоторые, хотя и довольно скудные, наблюдения их участников над жизнью обитателей последних скрытнических скитов³. Задача настоящей статьи хоть в какой-то мере пополнить эти наблюдения личными впечатлениями тех лет, что должно помочь исследователям в

научном освоении собранного в БАН, ИРЛИ, и в архиве Каргопольского музея-заповедника рукописного материала.

Мое первое знакомство с каргопольскими скрытниками произошло летом 1965 г., когда я, вместе с моим учителем, заведующим отделом рукописной и редкой книги Библиотеки АН Александром Ильичем Копаневым, впервые приехал в Каргополь в составе археографической экспедиции. Ее целью был сбор и покупка у населения древних рукописей и книг для Академической библиотеки. О каргопольской общине скрытников участникам поездки ничего не было известно. О живущих здесь скрытниках мы узнали от Максима Ивановича Залесского, в прошлом одного из руководителей местной общины – “преимущего”, адрес которого мы получили в Каргопольском краеведческом музее. Завязавшееся знакомство породило многолетние контакты, как личные, так и через переписку. В результате Библиотека АН смогла получить в дар или приобрести у Максима Ивановича несколько древних книг, рукописные “цветники” с текстами оригинальной старообрядческой и скрытнической письменности, а также его собственные труды по истории скрытничества в Каргопольском крае, о скрытниках – иконописцах и написанную им автобиографию. Деньги за книги Максим Иванович, по примеру своих бывших единоверцев – “безденежников” не брал, прося оплатить лишь работу по беловому копированию для Библиотеки собственных трудов. А. И. Копанев, общаясь с М. И. Залесским, побудил его продолжить работу над изучением истории религиозной жизни скрытников. Он выразил убеждение в том, что интерес к этому радикальному религиозному течению в российском обществе будет возрастать, и что живые воспоминания непосредственного участника исторических событий и свидетеля духовных исканий крестьян-старообрядцев для будущих россиян бесценны.

Тогда же, в 1965 г., нам с А. И. Копаневым удалось обнаружить в деревне Забивкино действующий скрытнический скит и познакомиться с руководительницей местной общины Анастасией Дмитриевной, которую мы еще раз посетили в 1968 г. Анастасия Дмитриевна с юности жила в скитах, служа Богу и занимаясь перепиской книг, в особенности певческих. Две такие книги, написанные с употреблением древних крюковых нот и украшенных великолепным красочным орнаментом, она нам показала, вынеся из кельи, а несколько незаконченных тетрадей своей работы, по нашей просьбе, подарила в Библиотеку АН в качестве образцов местного скрытнического письма. В одной из подаренных ею тетрадей, наряду с молитвами и богослужебными текстами, оказалась

выписка из довоенного учебника политграмоты о колхозах, социалистическом строительстве на селе и о созидании в стране нового, бесклассового общества (БАН, Каргоп. 253). Как известно, в 1920-1930-х гг., “преимущественно” скрытнических общин – “безденежникам” и “нищелюбцам” импонировала социалистическая идея бесклассового общества и свободного общинного труда. Была даже, окончившаяся неудачей из-за доноса, попытка создания “страннического” колхоза на Ярославщине.

В 1968 г., обходя деревни вдоль правого берега реки Онеги, в деревне Окуловская мы случайно обнаружили еще одну скрытницу – Марию Ивановну (урожденную Гриневу), жившую в “келье”, пристроенной к когда-то богатому дому на краю деревни. Успешному знакомству, перешедшему впоследствии в своеобразную дружбу с этой еще не старой женщиной (ей тогда было около 50 лет), способствовало посетившее ее накануне “сонное видение”, в котором ей явились два “светозарных юноши”, ласково беседовавшие с ней о Боге. Мы как-то ненароком сумели вписаться в то возвышенное состояние духа, в котором она находилась в то солнечное утро. Вопреки указаниям своей веры, она не только пустила нас – чужих – в свою “келью”, но и прямо спросила о том, кто мы и какой мы веры? Представившись прохожими странниками (т.е. отнюдь не туристами), путешествующими (т.е. странствующими), в поисках старинных (т.е. “истинных”, мудрых) книг, мы от прямого ответа на вопрос о вере уклонились, сказав лишь, что верим в Господа Бога. Такой ответ Марию Ивановну не удивил и, по-видимому, вполне удовлетворил, так как и они, странники, вынуждены скрывать свою веру от посторонних и отвечать на вопросы о вере уклончиво. К тому же мы находимся (как она сама объяснила) на государственной службе и потому должны “таить” свою истинную веру. Наше знание древнерусского письма и основных догматов старообрядчества, еще более расположило ее к нам. Впрочем, безбожники-неофиты, имеющие тягу к “истинной” вере, дороже для странников, чем убежденные адепты “неправой” веры, которых почти невозможно наставить на путь истинный, ведь странническая секта долгое время могла существовать лишь за счет неофитов. На наши встречные практические вопросы о вере, месте рождения, количестве и местожительстве других членов общины, которых мы, в поисках книг, хотели бы посетить, Мария Ивановна отвечала без запинки, метафорическим языком. Позднее она подарила нам две небольшие тетрадки: “Объяснение кто такие скрытники” и руководство “О еже како отвещати пред властью”, которые цитировала в этом первом

разговоре⁴. История Марии Ивановны типична для судьбы скрытников. У этой женщины был старший брат – богатый мельник Гринев, имевший семью, “благодетель”, который помогал кормить и содержать всю местную скрытническую общину. Во время коллективизации мельницу и дом отобрали, и раскулаченный мельник с семьей вынужден был бежать в Ленинградскую область, где устроился работать конюхом в колхоз. Две его сестры-девушечки, уже вступившие к тому времени в скрытническую общину, упрости брата оставить с ними старшего сына, 14-летнего Максима. Этому мальчика сестры держали тайно, запертым в доме, не пускали в школу и сами его обучали славянской грамоте, молитвам и “божественному” пению. У Марии Ивановны сохранились рисунки мальчика скрытника, и часть из них она нам подарила. Когда мальчик вырос, он отпросился у теток и уехал к отцу в Саблино. В 1941 г. Максим Гринев погиб на Ленинградском фронте. Позднее, в 1969 г., я съездил в Саблино и нашел бывшего каргопольского мельника. Этот колоритный могучий старик с рыжей окладистой бородой, после разговора о сыне, рассказал о своей бывшей мельнице и неожиданно заявил, что изобрел вечный двигатель. Я попытался возразить, объяснив, что построить “perpetuum mobile” в принципе невозможно, так как его работа войдет в противоречие с законом сохранения энергии. Тогда изобретатель встал, принес из сарая ржавое и погнутое колесо с прикрепленными к нему мешочками с пересыпающимся песком и заявил, что оно крутилось у него “вечно”, пока не пришло в физическую негодность. Такая модель вечного двигателя была мне знакома со школьных лет по “Занимательной физике”, Я. И. Перельмана. Но, конечно же, каргопольский мельник Гринев никакого образования не имел, книг по физике не читал, а изобрел и построил свой “самодействующий” механизм вполне самостоятельно.

Приехав в Каргополь вновь летом 1975 г., мы уже не застали в живых ни М. И. Залесского, ни Анастасию Дмитриевну, а Мария Ивановна, ставшая “преимущей” и, оставшись вдвоем со скрытницей Фетиньей, ушла «в мир», «в услужение», в село Архангело, где предпринимала тщетные попытки завербовать новых адептов в свою “веру” стремясь возродить вымирающую секту. Фетинья осталась в скиту в деревне Залесье одна, сторожить имущество скита и его библиотеку. Подходя к скиту вместе с моими тогда молодыми коллегами из БАН А. А. Амосовым и Т. И. Макушкиной, я ломал голову над тем, как войти в доверие к новой хозяйке скита и получить доступ к скитской библиотеке? Однако вопрос решился неожиданно просто. Маленькая

шустрая старушка с порога заявила, что хорошо и давно меня знает. Оказывается, это она жила в скиту (совсем в другой деревне) вместе с Настасьей Дмитриевной и видела меня из окна кельи и в 1965 и в 1968 гг., разговаривающим с ее наставницей. Более того, Фетинья помнила и все наши разговоры семи-десятилетней давности, переданные ей наставницей во всех подробностях. Удалось решить и судьбу скитской библиотеки, большую часть которой Фетинья, получив письменное согласие от Марии Ивановны, передала «на вечное хранение» в Библиотеку Академии наук, «для пользы науки». Свой дар Библиотеке она восприняла как снятие с себя тяжкого бремени ответственности пред Богом за сохраненные «святые» книги, с переложением этой ответственности на меня и моих спутников⁶.

Во время путешествий по Каргополью в 1960-1970-е гг., нам удалось разыскать и приобрести около 400 рукописей и более 200 старопечатных книг, которые составили в Библиотеке Академии наук Каргопольское рукописное собрание. Почти треть хранящихся здесь материалов так или иначе связано с каргопольскими скрытниками. Среди них не только сочинения самих скрытников, но и большое количество рукописей предшествующего периода, использованных учеными скрытниками для обоснования своего учения. Это, прежде всего, сочинения соловецких иноков: Пятая соловецкая челобитная, «История о отцах и страдальцах соловецких» и «Виноград российский» Семена Денисова, жития наставников Выга. Удалось найти и неизвестные ранее сочинения. Так, в деревне Кучеполда, Печниковского района, нами был получен объемистый сборник старообрядческих сочинений и различных выписок середины XVIII в., сделанных неизвестным каргополом в Выго-Лексинском старообрядческом монастыре. Среди них удалось обнаружить неизвестную ранее челобитную Игнатия Соловецкого от 5 марта 1676 г., адресованную царю Федору Алексеевичу, в феврале того же года занявшему московский трон. Полный корпус сочинений Игнатия, старообрядческого идеолога и писателя, в своих писаниях доказывавшего правомерность и угодность Богу «самоубийственных» смертей во время гонений на веру, нам удалось реконструировать и издать отдельной книгой в 1998 г.⁵ Большую ценность представляют найденные и привезенные в БАН скрытнические «цветники» с тематической подборкой текстов, а также материалы по истории скрытников в Каргополье. Большую часть этих материалов удалось получить у М. И. Залесского, который (до своего ареста и заключения в 1931 г.) был одним из руководителей местной скрытнической общины – «преимущим». В этом качестве он участвовал в нескольких

страннических соборах, состоявшихся на Ярославщине, куда съезжались представители общин из 17 российских губерний. Уже тогда Максим Иванович, по его словам, сначала нелегально, а затем и с разрешения участников соборов, вел протокольные записи обсуждавшихся вопросов. Часть своих записок ему удалось сохранить, другие он пытался восстановить по памяти. На основе этих записей им был написан “Исторический очерк каргопольских странников в биографиях их руководителей с 1845 по 1940 гг.”. Как пишет автор в своем труде, учение странников (скрытников) получило распространение в Каргополе с середины XIX в., после разгрома царизмом Выга и других старообрядческих скитов, как ответная реакция на жестокое преследование старообрядцев при Николае I. В Каргопольском уезде в 1838 г. была закрыта Филаретовская пустынь, основанная почитавшимся старообрядцами-федосеевцами старцем Филаретом еще в XVIII в. Вскоре была уничтожена и часовня, воздвигнутая верующими над прахом Филарета, а затем и крест над его могилой, куда верующие продолжали ходить на поклонение, а в 1860 г. и сама могила святого старца была сравнена с землей. Подобные жестокие акты преследования оттолкнули многих рядовых старообрядцев от политики компромиссов с властями, проводившейся их руководителями и способствовали появлению в крае скрытнического учения, занесенного сюда из Ярославских пределов. По мнению исследователя, именно в странническом учении наиболее полно отразились принципы первоучителей старообрядчества, непримиримость к компромиссам с государственными и церковными институтами. Среди других сочинений М. И. Залесского интересны его “Автобиография”, сочинения о руководителях скрытничества: старце Евфимии, Никите Киселеве, о странниках-иконописцах Илье Репкине и Антипе Смирнове. Уже сестра М. И. Залесского, скрытница Фамаида Ивановна (Максим Иванович умер в ночь на 1 января 1975 г.) передала нам любимый им лицевой Апокалипсис с толкованиями и с оригинальным подбором иллюстраций, а также материалы для незаконченного страннического “цитатника”. В последнем неоконченном труде собраны выписки из различных книг, в том числе и из “внешних” сочинений (не старообрядческих писателей), сгруппированные по темам. К отдельным словам и выражениям здесь приурочены выписки из Жития боярыни Морозовой (пояснение к слову “Аминь”), автобиографического Жития инока Елифания (“Складенки иконки”) и протопопа Аввакума (“Жена и дети сгубили его”). В этой последней выписке обосновывается страннический догмат безбрачия, обусловленный необходимостью быть

в постоянной готовности к бегству от антихристовых слуг для спасения своей души. Автор выписок, вслед за неистовым Аввакумом, ссылается на слова апостола: “Привязался еси жене, не ищи разрешения, егда отрешитишия, тогда не ищи жены”.

Духовные запросы и нравственные ценности скрытничества ярко отразились в Духовном цветнике, переписанном (а, возможно, и составленном) М. И. Залесским. Приведем здесь лишь небольшую часть оглавления из этого Цветника, содержащего такие главы и разделы: “Глава 18. О страннолюбии. 1. Странноприимство повелено Христом Спасителем; 2. За постройку келий воздаяние до второго Христова пришествия; 3. Во второе Христово пришествие защитниками будут те, которых укрывал и питал; 4. Особенно дорого страннолюбие во время гонения; 5. Дом, где странник охраняется и туда не смеет войти диавол; 6. В лице странных Христос; 7. Странноприятию препятствуют лжепророки; 8. Еретиков в дом не принимать. Еретика не только не принимать в дом, но и не удостаивать его приветствием. Глава 19. Все святые были странники; Глава 20. О милостыни. 1. Похвала милостыне; 2. Милостыню должны подавать все, не ссылаясь на крайнюю нужду; 3. Милостыня должна быть от правого имени; 4. За раздачу нищим хотя не право собранного имени, велика награда; 5. За умерших в вере милостыню творити; 6. Чрез даяние милостыни умножится имущество; 7. Обещанная милостыня уже есть богосвященна; 8. Милостыню творить всем, паче же присным к вере; 9. Нищий кто?; 10. Даяя нищему – Христу дает; 11. Милостыню в еретические храмы не жертвовать; 12. Награда за милостыню и гостеприимство. Глава 21. Имение раздавать при жизни своими руками, а не оставлять родственникам по завещанию. Сдружающемуся с еретиками – нет отпущения грехов. Глава 19. Бог, пророки, а послы и вси святии, были странниками. Выше всех подвиг есть странничество”.

Мы видим, что “нищелюбие” и “странноприимство” превалируют в системе ценностей скрытников, выделяя их из ряда других конфессиональных направлений в старообрядчестве. В этой связи интересно сопоставить идеологическую систему этого старообрядческого направления с теорией американского психолога Стивена Рейса, утверждавшего, что человеком в его поступках руководят 16 желаний-стимулов, причем значимость стимулов зависит от индивидуальных особенностей личности. Вот эти стимулы: “власть, независимость, любознательность, одобрение, порядок, экономия, честь, идеализм, общение, семья, положение в обществе, месть, любовные отношения, еда, физические упражнения и спокойствие”. Очевидно, что религиозное чувство и любовь к Богу подпадают у Рейса под обозначение “идеализм”. Не трудно заметить, однако, что именно религиозное чувство не только превалирует в системе жизненных

стимулов скрытников, но и определяет почти все их поведение. Остальные, названные Рейсом, желания-стимулы или прямо отвергаются их верой (независимость, семья, месть, любовные отношения, физические упражнения), либо занимают сугубо подчиненное положение, подавлены и присутствуют чаще всего лишь в подсознании. Впрочем, следует учесть, что система Рейса разработана для западного человека эпохи индустриального общества, тогда как скрытники жили и продолжают жить в "средневековье", в атмосфере тотальной регламентации всех жизненных проявлений. Их цель – не подпасть под власть антихриста, стерегущего каждый неверный шаг "последних остальных" истинной веры, "крясящихся в пустынях и горах" с надеждой попасть в Небесное царство.

Непреклонное следование такой идеологии доставляло странникам много бед уже в советское время. Так, последователи этого учения прятали в своих скитах солдат дезертиров с Великой Отечественной войны, "не востязая" их, за что именно преследуют их "власти". Прятали они и беглых с каторги и из лагерей ГУЛАГА, помогая беглецам переправиться в центральную Россию, следуя по цепочке указанных им адресов. Таким образом, один и тот же человек мог квалифицироваться, для принимающих его скрытников, и как еретик, "неверный", которого нельзя кормить и принимать в дом, и как "странник", гонимым властями, которого, напротив, необходимо принять и укрыть от преследований. Жизнь постоянно требовала у скрытников решения часто неразрешимых вопросов, и именно это побуждало их руководителей к выработке детальной поведенческой регламентации. Однако регламентация помогала слабо. Поступать в каждом конкретном случае приходилось в зависимости от того, в какой социальной роли чужой человек выступал в данный момент и в данной ситуации. Признаюсь, что, быстро поняв это, мы с успехом пользовались сделанными наблюдениями в своей археографической практике.

Жизнь старообрядческого скита в Каргополье нам пришлось наблюдать воочию. В скиту жили 2-3 странника или странницы-монашки. Мужских скитов в Каргополье нам застать уже не удалось. Некоторые из обитательниц женских скитов – девственницы, из их числа обычно выбирались все руководители скитов – "преимушие". Другие женщины приходили в скит из мира, имея целью спасение души, обычно уже после того, как они вырастили детей и похоронили мужа. Такая женщина должна была разорвать паспорт и пенсионное удостоверение, порвав все связи с миром антихриста. После года "послушничества" в

скиту, соискательница принималась в братство. В скиту соблюдался монашеский “чин”, со строгими постами и молитвенными бдениями. Хозяйство, как правило, велось натуральное, из магазина или с молочной фермы приобреталась только мука, молоко и соль, которые было необходимо освятить. Деньги во многих скитах не признавались, в руки их не брали, из-за имеющихся на них изображений антихриста и его слуг, а также “знаков антихриста” – изображений двуглавого орла или советского герба. В необходимых случаях продукты и вещи в скит доставляли мирские доброхоты, которых оформляли в качестве доярок или колхозников для получения зарплаты в место фактически работавших скрытниц. Вместе с тем, скрытников, не достигших пенсионного возраста, до 1980-х гг. преследовали по статье “тунеядство”, а молодых парней еще и за уклонение от воинской службы. Такие “гонимые” члены секты должны были, при появлении в деревне или близь скита посторонних людей, бежать и прятаться в лесу (отсюда название “бегуны”). Впрочем, окрестное старообрядческое население – “доброхоты”, среди которых у насельников скитов было много родни и которое скитники “обслуживали” в части исполнении духовных треб и обрядов, “благоприятствовало” святым людям, и, по возможности, укрывало их от преследований и посягательств на их физическую и религиозную свободу.

К сожалению, условия археографической работы в 1960-1970-х гг. не способствовали углубленному изучению скрытничества, да и старообрядчества в целом, как культурного феномена Русского Севера. Академическое начальство если и предоставляло нам командировки, то под конкретный результат – привезенные в Библиотеку книги и рукописи, что вовсе не оставляло времени для изучения жизни и верований держателей и читателей этих книг. Наши “полевые” наблюдения поневоле были поверхностны, да и научная подготовка участников экспедиций оставляла желать лучшего, хотя такие имена ученых как А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, А. А. Амосов составили бы славу любому научному предприятию. Теперь, когда этап полевых археографических исследований в Каргополье можно считать завершенным, а общественный интерес к народным движениям хоть и медленно, но неуклонно растет, каждое новое известие, наблюдение, впечатление участника прошедших экспедиций становится ценным и достойным внимания.

Примечания

¹ Основные сведения о странническом согласии см. в книге: Мальцев А. И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск, 1996.

² Бубнов Н. Ю. Неизвестная челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу //Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского дома). – Л., 1972. – С. 92-114.

³ 1) Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Отчет об археографической экспедиции Библиотеки АН СССР 1965 г. //Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. М.; Л., 1966. – С. 199-205; 2) Кукушкина М. В., Лихачева О. П. Археографические экспедиции в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области в 1966 и 1967 гг. // Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. Л., 1970. – С. 309-326; 3) Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Археографические экспедиции 1966 и 1967 гг. в Медвежьегорский (Заонежье), Пудожский и Беломорский районы Карельской АССР и в Архангельскую область //Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. – Л., 1970. – С. 327-336; 4) Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Археографическая экспедиция Библиотеки АН СССР 1968 г. в Вологодскую и Архангельскую области. //Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. III. – Л., 1973. – С. 445-456; 5) Маркелов Г. В. Пополнение Карельского собрания //ТОДРЛ, – Л., 1974. – С. 33-355; 6) Амосов А. А., Бубнов Н. Ю. Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области (1975-1976 гг.) //Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. – Л., 1978. – С. 262-298; 7) Алексеева М. Ю., Амосов А. А., Морозов В. В. Археографические поиски и находки 1979 г. // Книготорговое и библиотечное дело в России в XVII – первой половине XIX в. – Л., 1981. – С. 144-158; 8) Амосов А. А. Археографическое обследование Каргополя. Итоги и перспективы. //Вопросы собирания, учета, хранения и использования памятников истории и культуры. Ч. II. Памятники старинной письменности. М., 1982. – С. 52-60.

⁴Эти тексты изданы. См.: Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Археографическая экспедиция... 1968. – С. 448; Амосов А. А., Бубнов Н. Ю. Археографические экспедиции... 1975-1976 гг.... – С. 284-285.

⁵Памятники старообрядческой письменности. Сочинения Игнатия Соловецкого. Возвещение от сына духовнаго ко отцу духовному. Список с писем страдальческих священнопротопопа Аввакума /Сост.: Н. Ю. Бубнов, О. В. Чумичева, Н. С. Демкова. – СПб., 1998. – С. 11-189.

⁶Амосов А. А., Бубнов Н. Ю. Археографические экспедиции... –1975-1976... – С. 262-298.

С. В. Кулишова (Каргополь)

Странники и миссионеры в Каргопольском уезде

“Появилась между филипповцами новейшая секта сопелковского согласия, странников, пустынников, христовых людей, бегунов, скрытников, голбешников, подпольников, нырков, смотря, по тому под каким званием захотели признать их, окольные жители”.

С. В. Максимов. “Бродячая Русь”.

1850-е гг. оказались важными для истории олонецкого раскола. Это было обусловлено, с одной стороны, проникновением в Олонецкую

епархию и быстрым распространением в ней учения странников и, с другой, – как способ противодействия этому явлению – созданием епископом Аркадием особой миссии для борьбы с расколом.

Епископ Аркадий Федоров занял Олонецкую кафедру в 1851 г.¹. К этому времени он имел опыт успешной миссионерской деятельности в Пермской епархии, которая по числу раскольников занимала первое место в Российской империи. Положение с расколом в Олонецкой епархии не вызывало особого беспокойства: по официальным данным, число староверов не превышало 5 тысяч² (для сравнения: в Пермской епархии ежегодно в официальное православие обращалось около 5 тысяч староверов)³. Так, например, в удаленном от центра и считавшемся неблагополучным по части раскола юго-восточном Каргопольском уезде, по отчетам приходских священников за 1849 г.⁴, числился 771 старовер. Все они принадлежали к беспоповскому согласию филипповского и даниловского толков (соответственно 630 и 141), абсолютное большинство “жило при своих домах”, исключение составляли даниловцы Заднедубровского прихода, которые жили в Чаженьгском скиту.

Коренным образом ситуация изменилась в начале 1850-х гг., когда в Ярославской (с. Сопелки) и смежной с ней губерниях обнаружили организацию бегунов⁵, и в ходе следствия по делу сопелковских странников была выявлена тесная связь “сопелковцев” с Каргопольским уездом. По сведениям чиновников Министерства внутренних дел, странническая секта появилась в Каргопольском уезде не позднее 1852 г.

Материалы по истории странничества 1850–1860-х гг. содержатся в архиве канцелярии Олонецкого губернатора⁶, в работах каргопольских краеведов К. А. Докучаева-Баскова и М. И. Залесского⁷, в документах Каргопольского духовного правления⁸ и, в частности, в отчетах духовенства, с 1856 г. отмечающих появление странников в сельских приходах.

Официальную версию возникновения странничества в Каргопольском уезде изложил епархиальный миссионер – священник Д. Островский⁹. В основу его исторического очерка “Каргопольские “бегуны”, написанного по материалам архива канцелярии Олонецкого губернатора, легли полицейско-административные наблюдения 1853–1862 гг. за страннической сектой: “Гонимые в Сопелках, бегуны устремились оттуда в другие губернии, появились и в Олонецкой, в Каргопольском уезде. Здесь фанатичная проповедь их о последних временах, о воцарении антихриста, о наступившем последнем гонении

на “истинных православных” христиан была встречена сочувственно, – тем более что сам поморский раскол переживал тогда тяжелые времена. ...Самым ревностным из этих наставников был некто Савва. ... По одним сведениям, это был крестьянин Вологодского уезда, д. Елданки, Федор Александров, сосланный на Кавказ, но оттуда убежавший, по другим – это крестьянин села Бурмакина, Ярославской губернии Карп, по перекрещении Савва, – Егоров Моховиков”¹⁰, который жил в Каргопольском уезде, в д. Морозовой Устьволгской (Усачевской) волости три года у Марфы Козловой и успел утвердить и распространить в нем странническую секту.

Очерк Д. Островского дополняют и уточняют сочинения о странниках каргопольского краеведа К. А. Докучаева-Баскова¹¹. Мнения краеведа и синодального историка расходятся тогда, когда речь заходит о времени и причинах знакомства каргопольцев с учением бегунов.

В работе “Странническая секта в Каргопольский пределах» (“Истина”, 1878) – жанр которой автор определил как “полемическое сочинение против странников”, история страннического согласия, была рассказана К. А. Докучаевым по слухам, распространенным в среде странников, и содержала подробности частного толка, что наводило и наводит на мысль о том, что автор пользовался доверием странников, и был хорошо осведомлен о внутренней потаенной жизни бегунов. Заметим, что двумя годами ранее этнограф С. В. Максимов в очерке “Скрытники и христолюбцы” (“Отечественные записки”. – 1876. – № 7, 8), не называя информанта, ссылаясь на каргопольский источник: “Мы будем относительно бегунов руководствоваться теми новыми и еще не обнародованными данными, которые собраны и доставлены нам из Каргопольского уезда Олонекской губернии”¹². Есть основания предположить, что С. В. Максимов в своем очерке использовал материалы К. А. Докучаева-Баскова.

Излагая “причины возникновения страннической секты в Каргопольском уезде”, К. А. Докучаев писал, что каргопольское странничество пошло от каргопольского мещанина Ивана Яковлевича Коршунова, по семейным причинам, вместе с сестрой девицей Анной, покинувшего Каргополь в конце 1830-х гг. и ушедшего в Ярославскую губернию к Никите Семенову. Вслед за ним отправились в Сопелки каргопольцы – крестьянин Илья Палашин (“виновник появления в Каргопольском уезде страннической секты”¹³) из Ольховского прихода и Степан Нестеров из Надпорожского прихода. Так, по мнению автора, налаживались связи с Сопелками. В конце 1840-х – начале 1850-х гг.

крестьяне Устьвологской (Усачевской) волости Семен Чиганов (Цыганов), Василий Тревухов и Ольховского прихода Михайло Шоптин после посещения Сопелок не только возвратились в Каргополь убежденными странниками, но и привезли с собой Савву Александрова, беглого солдата с Монетного двора.

Со временем причина ухода И. Я. Коршунова из Каргополя, приведенная Докучаевым, стала казаться выдумкой¹⁴. Автора упрекали в том, что такого человека, как И. Я. Коршунов, реально не существовало, что естественно подрывало доверие и к другим фактам, изложенным в работе, к исторической ценности статьи вообще.

Подтверждение истории К. А. Докучаева находим в документах Каргопольского духовного правления. Действительно, мещанин Иван Коршунов, прихожанин каргопольской церкви Иоанна Предтечи, в “Ведомостях о раскольниках по Каргополю и его уезду” отмечался как филипповец, а с 1842 г., по отчетам приходского духовенства, числился в неизвестной отлучке. В 1843 г. И. Я. Коршунов был вызван в Каргопольское духовное правление для увещевания, но не явился¹⁵. Так обнаружилось его отсутствие в городе. В 1855 г. в Каргопольское духовное правление поступил запрос от чиновников Министерства внутренних дел: “По прикосновенности ныне сего Коршунова к делу об одном бродяге раскольнике, пойманном в г. Вологде, производится об этом мещанине розыскание; по сему просят сделать справку по делам каргопольского духовного правления, с какого повода Коршуновы требованы были для увещевания, не проводилось ли об них какой-либо переписки с духовной консисторией об увещевании раскольников каргопольского мещанина Ивана Яковлевича Коршунова и сестры его Анны Яковлевны, начиная с 1836 по 1846 г. в секретных описаниях”¹⁶. Ответ из каргопольской консистории был получен отрицательный¹. Более упоминаний о И. Я. Коршунове пока не найдено, но интересующий чиновников период времени совпадает с хронологией К. А. Докучаева и косвенно подтверждает его правоту.

Сведения из начальной истории странничества, подробности частного толка, наводят на мысль о том, что сам К. А. Докучаев, возможно, был одним из добровольных светских миссионеров, которых активно привлекал к работе епископ Олонецкий и Петрозаводский Аркадий. Это предположение подтверждается краеведом Максимом Залесским, старовером-странником, который определенно высказался о роли Карпа Андреевича в истории со странниками: “Докучаев Карп Иванович (*Андреевич* – С. К.), который в давнее время немного учительствовал в Кене учителем в начальной земской школе. А после

оставил должность учителя, ходил по разным волостям к северу как секретно разведывательное лицо по старообрядчеству всех направлений. Многолетняя служба Докучаева как специалиста по разведке о старообрядцах была особо нужна миссионерам. Он только обрабатывал материал и отсылал по принадлежности”¹⁸. Впрочем, эта оценка придает работам К. А. Докучаева о расколе особую достоверность и ценность как историческому источнику.

Правительство, обеспокоенное быстрым распространением влияния страннической секты, побуждало местные духовные правления к активной деятельности.

30 декабря 1855 г. в Каргопольскую духовную консисторию поступил Императорский указ о “О распространении странничества и о мерах борьбы с ним”, в котором подробно разъяснялась суть страннической секты, определялась программа борьбы с этим явлением и, в частности, говорилось: “а) до времени употреблять к поимке сектаторов общие полицейские способы, б) привести в точную известность всех числящихся по двум ревизиям беглыми и стараться отыскать их, в) обращать строжайшее внимание на пристанодержателей разрешить обыск домов с целью нахождения тайников, по мере же открытия в них беглых тайники уничтожить, а пристанодержателей предать суду”¹⁹.

Тем же указом от 30 декабря 1855 г. в епархии были выделены три особых благочиннических округа. Каргопольский уезд, в котором к этому времени обнаружили “большое вместилище раскола”²⁰, вошел в 3-й округ, который возглавил священник Ошевенского прихода протоиерей Никандр Виноградов²¹. Особые благочиния были созданы усилиями Преосвященного Аркадия, который прислал в Святейший Синод рапорт от 24 сент. 1855 г. за № 385 об избрании особых благочинных с их помощниками для наблюдения за образом действий духовенства в отношении раскольников²². Должность особых благочинных и их помощников существовала сравнительно недолго. Обязанности их вскоре были перенесены на миссионеров. В Указе Святейшего Синода от 22 марта 1861 г. следовало: “из существовавших в епархии с 1855 г. трех округов особых благочиний первый и второй округа упразднить с возложением обязанностей особых благочинных на миссионеров. Особое благочиние для Каргопольского, Пудожского и Вытегорского уездов, по продолжающемуся там доселе усилению секты странников, оставить на бывшем до сего времени положении и без определения срока его существования”²³.

Отчеты особых благочинных и их помощников о результатах деятельности за 1856 г. показали истинное состояние раскола в уезде: “Число раскольников – вдвое больше значащегося в документах. Число расколоучителей около 300... Духовенство само, отчасти, сочувствует расколу, а отчасти, по малоспособности и неимению нужных сведений, а также и по лености, ничего не предпринимает против него”²⁴. Расхождения между цифрами в отчетах духовенства и цифрами, полученными Аркадием из других источников, были значительными. Так, в “Ведомости о раскольниках по г. Каргополю и его уезду за 1854 год”²⁵, составленной приходским духовенством, число раскольников – менее 700 человек, в рапорте преосвященного Аркадия в канцелярию Олонецкого губернатора за 1855 г. 2863²⁶.

Открылись новые факты. Так, в 1855 г. в Каргопольском уезде чиновником Министерства внутренних дел Смирновым была обнаружена неучтенная Шожмозерская пустынь филипповцев, находящаяся в лесу между Лелемским, Нименгским, Лимским и Шожемскими погостами²⁷. В отчете священника Ряговского прихода Василия Вакрутова за 1854 г. были заявлены “вновь открывшиеся” в девяти деревнях 65 раскольников-филипповцев²⁸.

Священники жаловались: “Никто из раскольников, несмотря на все убеждения наши, которые им внушают при всяком удобном случае, ни за что не соглашаются обратиться к Православию и часто уклоняются от наших собеседований”²⁹.

Не имея возможности опереться на приходских священников, епископ Аркадий в борьбе с расколом в епархии, остановил свой выбор на организации противораскольнической миссии и создании единоверческих приходов³⁰.

Особое внимание Аркадий уделил подготовке миссионеров и духовенства к противораскольнической деятельности. В 1853 г. было открыто миссионерское отделение при Олонецкой семинарии³¹. Для приготовления священников, знающих раскол, в Олонецкой семинарии вводилась наука по “Истории и обличению раскола”. В программу обучения вошли кроме истории и обличения раскола статистика раскола, изучение сочинений, написанных как самими раскольниками, так и их противниками, и пастырская подготовка – ведение дела миссии. “При Аркадии обучали, главным образом, практически, по книгам, а не заучивали по учебникам; при этом олонецким семинаристам тогда сообщали сведения только о расколе, и притом о беспоповщинских толках. Зато этот отдел проходили подробно, с рассмотрением произведений, в которых излагается догматика беспоповцев”³², – вспоминали современники.

Окончательный выбор в пользу противораскольнической миссии был сделан преосвященным Аркадием в 1857 г., после посещения отдаленного Каргопольского уезда, в котором, по сведениям 1856 г., числилось 14 (6 мужчин и 8 женщин) странников и 23 (13 мужчин и 10 женщин) пристанодержателя³³. В 1857 г. от 31 августа, на основании представлений преосвященного Аркадия, последовал Указ Святейшего Синода за № 1010 об открытии особого миссионерского округа в уездах Каргопольском, Пудожском, Вытегорском и Лодейнопольском. По поводу этого указа Епархиальным начальством было постановлено: “священника из Шунского погоста Петра Мишурина перевести к Каргопольскому Христорождественскому собору сверхштатным священником, предоставив ему первое место после протоиерея (настоятеля собора) в церковных собраниях. Помощником ему определить ... священника Петра Мегорского”³⁴. На содержание и разъезды его по миссии, на покупку книг, икон, крестов для безвозмездной раздачи раскольникам было назначено – 800 руб., помощнику – 200 руб., обоим 1000 руб. серебром. Миссионеру и его помощнику было вменено в обязанности вести точный и подробный дневник “своего действия на раскольников” и предоставлять ежегодный отчет о работе Преосвященному³⁵. Кроме духовных миссионеров Аркадий опирался на миссионеров светских. Таким в Олонецкой епархии был Иван (Иосиф ?) Яковлев Шамаков, филипповец, долгое время живший в Топозерском скиту, затем у петербургских беспоповцев, возвратившись на родину в Каргопольский уезд и здесь, “услышав глас миссии, углубившись в разуме книг старопечатных”, перешел в единоверие и, по рекомендации Аркадия, был назначен священником Волосовской единоверческой церкви³⁶. Выше было высказано предположение о том, что подобной деятельностью мог заниматься и учитель К. А. Докучаев-Басков.

Несмотря на активную деятельность епископа Аркадия, число староверов в уезде возрастало. В отчетах за 1861г. приходское духовенство отмечало странников в “Надпорожском приходе: девка Ирина Семеновна Шутова, 55 лет (с пометой – “за бродяжничество сослана на Амур”), Стефан Семенов Шутов, 55 лет, и Анна Семеновна Шутова, 65 лет (“неизвестно, где бродяжничают”)³⁷; в Печниковском погосте: Кирилл Дмитриевич Пономарев, 37 лет, девка <неразборчиво>Петрова, 76 лет, солдатская вдова Лукия Абрамова, 66 лет (“в беглой отлучке”)³⁸; в Троицком приходе: Иван Павлович Пинаев, вдовец, 88 лет, его брат Филипп Павлович Пинаев, вдовец, 77 лет, и Татьяна Егоровна Колобова, 49 лет (“в неизвестной отлучке”)³⁹.

Всего же в 1861 г. по уезду числилось 52 странника (19 мужчин и 33 женщины) и 106 пристанодержателей(81 мужчина и 25 женщин)⁴⁰.

Страннической сектой были охвачены почти все приходы северо-западной части Каргопольского уезда (Устьволгский, Надпорожский, Волосовский, Архангельский, Луговской, Ольховский, Печниковский, Троицкий, Плесский, Бережнодубровский, Ошевенский, Речно-Георгиевский, Верхнечурьегский и Полуборский)⁴¹.

В 1859 г. каргопольские странники сделали попытку устроить в Волосовском приходе часовню над пещерой Кладовой⁴², которая располагалась между р. Онегой и Архангельским почтовым трактом. Попытка эта была сделана крестьянами д. Хрулевской Яковом Васильевым Беляевым и Андреем Шеметовым из д. Киверниковской. Получив от властей запрет, крестьяне обратились к преосвященному Аркадию “с прошением о ходатайстве перед светскими властями на разрешение устройства над пещерой часовни”. Народное предание гласило, что в этой пещере жили и спасались скрытники, что, судя по обстановке пещеры, вполне могло быть⁴³.

К середине 1860-х гг. странническая секта представляла собой организованную общину, для управления которой существовали правила: “Определение об учреждении старейших при православных собраниях и о положении управления оными”. Существовала братская касса в д. Осташевской у крестьянина Трофима Покрышкина⁴⁴.

Укреплялись связи со странниками из других губерний. В подтверждение приведу обнаруженный в архиве Каргопольского духовного правления любопытный документ за 1867 г.: «Дело Об уходе неизвестно куда крестьянской девки Каргопольского уезда д. Ворошилихи Агафии Тихоновны Корбуевой». В деле говорится о том, что Корбуева «по собственному ее показанию оказывается виновной: а) в бродяжничестве с 1861 г. без письменного вида по разным местам по день поимки ее двоюродным братом в Пошехонском уезде и б) в уклонении в раскол, в отношении чего она о себе объясняет, что она христианка, вышла из дома ради спасения души, паспорта ей не надо...». Рассмотрев дело, суд вынес приговор: “...так как упомянутая девка Агафья Дмитриевна Корбуева, состоящая в расколе и по своим верованиям, бродившая в течение нескольких лет по разным местам без установленного законом вида для спасения своей души, не обвиняется ничьим в совращении других в раскол, или в распространении оногo, то за сим ...предоставить местному Духовному начальству испытать над нею меры вразумления и увещевания, о чем и сообщить на зависящее распоряжение в Каргопольское духовное

правление и отдать на поручительство отца и здешнего мещанина Николая Иконникова”⁴⁵.

В 1860-е гг. каргопольские наставники распространили учение бегунов в Удорском крае Вологодской губернии⁴⁶.

В мае 1864 г. в Каргопольском уезде были пойманы несколько наставников странников, пробиравшихся в Ярославскую и Костромскую губернии. У пойманных было найдено до 12 писем, адресованных странникам в другие губернии⁴⁷.

Сильным ударом по делу миссии стало самосожжение 15 раскольников в Волосовском приходе в 1860 г., ставшее последним в России⁴⁸.

В письме Аркадия к каргопольскому благочинному Никандру Виноградову звучит настоящее отчаяние: “Возьмите состояние раскола Каргопольского лет за 10-ть, хотя лет за 5-ть: проследите его движения, усилия, успехи: испытайте, дознайте – что где в эти десять лет, делалось и с нашей стороны: из соображения действий той и другой стороны откроется, что 21-е число Волосовское было не мгновенным, бессвязным с прошедшими годами явлением, а выработано, последствием прошедшего.

Иные подумают: вот к чему привело Миссионерство и особое Благочинничество!!! Другие и скажут это!!! Надобно готовить ответ, объяснение, доказательства противу такого неосновательного и злобного извета, – и ответ, объяснение, доказательства из прошедшего, из минувшего, из настоящего. – Фактически. – Не окажется ли что Миссионерство и особое Благочинничество уже поздно, что не было им сочувствуемо даже теми, кои своей службой обязаны сочувствовать, содействовать им, – было противодействие не только от явных врагов, (что еще вреднее!!!) от должных споспешников!!!”⁴⁹.

“В Олонецкой губернии не бросаются в глаза те результаты, которые принесла деятельность преосвященного Аркадия», – сетовал биограф Преосвященного. – Люди сетовали на бесполезную трату денег на содержание Олонецкой миссии. За 15 лет существования этой миссии с 1854 по 1868 год число раскольников, по их заявлениям не убывало, но даже возросло с 3 до 8 тысяч”⁵⁰.

В 1870-е гг. печати были высказаны серьезные претензии в адрес каргопольских миссионеров⁵¹. Постепенно дело миссии приходит в упадок. И уже в новом качестве возрождается в 1898 г. усилиями епископа Назария Кириллова⁵².

В целом, подводя итоги, можно сказать, что эти годы определили лицо олонецкого раскола на ближайшие полвека.

Примечания

¹ Аркадий Федоров, епископ Олонецкий и Петрозаводский с 29 марта 1851 по 7 июня 1869 г. Подробно см.: **Вениамин, иеромонах**. Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола. – Петрозаводск, 1901. Эта же статья опубликована в «Олонецких епархиальных ведомостях».

² **Вениамин, иеромонах**. Преосвященный Аркадий... //ОЕВ. 1900. – № 16. – С. 576.

³ Там же. – № 11. – С. 398.

⁴ ГААО. Ф. 1342, оп. 1, д. 110

⁵ См.: **Клебанов А. И.** Народная социальная утопия в России: XIX век. – М., 1978; **Мальцев А. И.** Староверы-странники в XVIII - первой половине XIX в. - Новосибирск, 1996.

⁶ ЦГА Республики Карелия. Ф. 1. Канцелярия Олонецкого губернатора, г. Петрозаводск.

⁷ БАН. Каргопольское собр.; КИАХМЗ. Собр. книг и рукописей.

⁸ ГААО.Ф. 1342. Каргопольское духовное правление.

⁹ **Островский Д.** Каргопольские «бегуны»: Крат. ист. очерк //ОЕВ. – 1900. – № 10. – С. 371–376; № 11. – С. 412 – 420; № 12. – С. 449 – 457.

¹⁰ Там же. – № 10. – С. 373.

¹¹ См.: **Докучаев-Басков К. А.** Странническая секта в Каргопольских пределах // Истина. – Псков, 1878. – № 59. – С. 1 – 32; 1879. – № 61 – С. 33 – 71; он же. Из жизни каргопольских странников-бегунов //Чтения в Имп. О-ве истории и древностей России при Моск. ун-те. 1913. – Кн. 3, отд. 4. – С. 14 – 27.

¹² Цит. по: **Максимов С. В.** Бродячая Русь. – СПб., 1907. – С. 168.

¹³ **Докучаев-Басков К. А.** Из жизни каргопольских ... С. 15

¹⁴ КИАХМЗ. Фонд книг и рукописей, КП 531. Залесский М. И. Древний Каргополь (Рукопись). – Каргополь, 1968. – С. 48.

¹⁵ ГААО. Ф. 1342, оп 2, д. 150, л. 5 об. – 6; оп. 1, д. 148, л. 10 об. – 11.

¹⁶ Там же. – 00п. 1, д. 148, л. 80 об.

¹⁷ Там же. – Л. 81 об.

¹⁸ КИАХМЗ. Фонд книг и рукописей, КП 531. Залесский М. И. Древний Каргополь... – С. 48. См. также: **Онучина И. В., Федоринова И. Л.** Северное старообрядчество в очерках каргопольского краеведа К. А. Докучаева-Баскова // Старообрядчество Русского Севера: Тез. докл. и сообщ. Каргоп. науч.-практ. конф. М.; Каргополь, 1998.– С.69 – 71; **Onucina I. V. K. A.** Dokuchaev-Baskov, ethnograhe de la region de Kargopol' //Cahiers slaves. – Paris, 1999. – № 2 (september). – P. 66 – 81.

¹⁹ ГААО. Ф. 1342, оп. 1, д. 148, л. 95.

²⁰ Там же. – Л. 96.

²¹ Там же. – Л. 94.

²² **Вениамин, иеромонах**. Указ соч. //ОЕВ – № 16. – С. 576 – 577.

²³ Там же. – № 17. – С. 603.

²⁴ Там же. – № 18. – С. 631.

²⁵ ГААО. Ф. 1342, оп. 2, д. 109.

²⁶ **Островский Д.** Каргопольские ... № 10. – С. 372.

²⁷ ГААО. Ф. 1342, оп. 1, д. 148, л. 78.

²⁸ Там же. – Л. 2, д. 109, л. 34, 34 об., 35.

²⁹ Там же. Оп. 1, д. 148, л. 31.

³⁰ К концу его пребывания в Олонецкой епархии открыто 6 единоверческих округов, два из них в Каргопольском уезде: в 1862 г. открыт Волосовский единоверческий приход, в 1866 г. – Троицкий.

³¹ **Вениамин, неромонах.** Указ соч. //ОЕВ. – 1901. – № 4. – С. 152.

³² Там же. – С. 153.

³³ **Островский Д.** Каргопольские ... № 11. – С. 413.

³⁴ **Вениамин, неромонах.** Указ соч. //ОЕВ. – 1900. – № 18. – С. 632 – 633.

³⁵ Там же. – № 11. – С. 414.

³⁶ Там же. – № 2. – С. 58 – 59.

³⁷ ГААО. Ф. 1342, оп. 1, д. 192, л. 22.

³⁸ Там же, л. 29.

Кирилл Дмитриевич Пономарев, в последствие известный на Каргополье наставник бегунов. В 1865 г. обратился в странническую секту и под именем Ивана Дмитриева стал распространителем ее идей в Печниковском приходе. В 1878 г. был пойман, посажен в тюрьму, из которой в 1879 г. бежал. В 1881 г. поиски его были прекращены.

³⁹ ГААО. Ф. 1342, оп. 1, д. 192, л. 33–33 об.

⁴⁰ **Островский Д.** Каргопольские ... – № 11. – С. 413.

⁴¹ Там же. – С. 412 – 413.

⁴² См. также: **Роев В. И.** Копосова пещера //Известия О-ва изучения Олонек губ. – 1913. – Т. 2, № 7/8. – С. 174 – 176; **Докучаев-Басков К. А.** Из путешествий по Олонии: Пещеры (скрытники) и минеральные источники //Там же. – 1914. – Т. 4, № 8. – С. 131 – 139.

Пещера эта существует до сих пор. Местные жители связывают ее теперь не только со староверами, но и с преследованием верующих в 1930-е гг. «Мать рассказывала, что ходили когда-то раньше туда. Там Богу молились, в общем. Там типа идешь – в скале промыто. Ходили далеко; туда идешь в сторону реки Онеги по течению. Там ручейки там есть, и в конце, где они кончаются это самое, там от родничок там есть. Приходят там они, с факелом ходили, с чем они там ходили. Там они молились и оставляли монеты. <Когда это было?> Так это моя мать была ... 1895 года ... Так вот ... сколько ей было ... 20 или 25 лет ... Ходили они так не по одному человеку. Все помолятся, потом, видимо, все это прекратилось. Тогда ведь еще были гонения. После революции. Гонения-то были в колхозах. Когда Советская власть начиналась в 30-е годы. А так-то ходили вообще. По рассказам, многие ходили. Моя мать ходила. Кто именно – не знаю. <В пещере молились староверы?> Про староверов я не знаю. Ходили наши христиане, ходили. Есть там некоторые, заветы делали. У нас называли скрытыми, все называли. Они бежали от Советской власти, убегали. Здесь был председатель один такой. Так они даже хоронить боялись. Все своих людей в межинах. Выкопают яму и заруют. Боялись. Книги отбирали. гоняли коммунисты. Не давали им житья. Понапрасну, конечно. (Записано от В. И. Шеметова. Архангело, 1999 г.)

⁴³ **Островский Д.** Каргопольские ... – № 11. – С. 417 – 418.

⁴⁴ Там же. – С. 414.

⁴⁵ ГААО. Д. 1342, оп.1, д. 183.

⁴⁶ См. **Савельев Ю. В.** Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре: (По материалам отчетов миссионеров великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства) //Бысть на Устюзе ... – Вологда, 1993. – С. 100 – 109.

⁴⁷ **Островский Д.** Каргопольские ... – № 11. – С. 414.

⁴⁸ Там же. – № 11. – С. 418 – 420; № 12. – С. 449 – 452; Российское законодательство X–XX веков. – М., 1988. – Т. 6. – С.340.

⁴⁹ ОЕВ. – 1898. – № 9. – С. 13.

⁵⁰ **Вениамин, неромонах.** Указ соч. //ОЕВ – 1901. – № 4. – С. 151.

⁵¹ См. Е.-в. Численность Олонецкого раскола и успехи Олонецкой миссии // Христианское чтение. 1868. № 9. – С. 410 – 425; Докучаев-Басков К. А. Из жизни каргопольских... С. 15 – 18.

⁵² Епископ Назарий Кириллов занимал Олонецкую кафедру с октября 1897 по январь 1901 г.

Е. В. Прокуратова (Сыктывкар)

Странническое согласие на Удоре в конце

ХІХ – начале ХХ вв.: наставник П. Ф. Ильин.

Странническое согласие как одно из направлений старообрядческого движения было сформировано в ХVІІІ в. и со временем превратилось в сильную и влиятельную конфессию, которой отдали свое предпочтение многие сторонники староверия. В ХІХ в. странническое согласие подобно многим старообрядческим направлениям распалось на отдельные толки, среди которых самыми известными считаются статейники, противостатьевики, безденежники, брачники.

Одним из самых влиятельных толков страннического согласия, вне сомнения, можно признать толк странников-статьейников, или иерархитов. Образование этого направления страннической конфессии было связано с деятельностью известного руководителя этого согласия Никиты Семенова, который в 1860-х гг. составил статьи для управления братством и на протяжении нескольких лет предпринимал разнообразные меры для укрепления своей общины. Именно при активном участии этого видного и творчески плодовитого деятеля странническое согласие этого толка превратилось в сильную организацию с жесткой иерархией, сформированную по образцу православной церкви².

Последователи страннической конфессии толка статейников проживали в самых различных регионах обширной Российской империи, представляя собой единую организацию. В ее состав входили странники Ярославского, Каргопольского, Вологодского, Казанского и других пределов, каждый из которых состоял под управлением “предельного старшего”. Руководители отдельных пределов в свою очередь подчинялись окружным правителям. Главой страннической братии считался “преимуществей старейший”, который координировал действия руководителей отдельных округов и пределов, решал затруднительные спорные вопросы, был последней инстанцией в вынесении различных постановлений и приговоров.

В состав Каргопольского предела как одного из округов братства статейников, в свою очередь, входили удорские скрытники Коми края, которые непосредственно подчинялись “старшему” округа, традиционно проживавшему в Каргопольском уезде. Скрытническое вероучение, привнесенное на Удору из Каргополя, со временем получило широкое распространение среди местного населения. По большей части последователи скрытнической конфессии проживали в селениях Чупровского прихода Удорского края: Чупрове, Муфтюге, Верхозерье, а также в отдельных деревнях Важгортского прихода – Вильгорте, Острове, Кирике. Местные жители этих селений, начиная с конца XIX в., традиционно считались приверженцами скрытничества. Многие из них исповедовали вероучение скрытнической конфессии, другие сочувственно относились к учению этого согласия и его сторонникам.

Не последнюю роль в распространении скрытнической идеологии среди удорских крестьян сыграл известный среди местных жителей скрытнический наставник Прохор Филиппович Ильин, в прошлом житель села Муфтюги Удорского края, однако проживший почти всю свою сознательную жизнь в Каргопольском уезде Олонецкой губернии. Несмотря на то, что имя “старшего” Прохора до сих пор хранится в памяти отдельных старожилов Удорского края, в целом, до нас дошли немногочисленные и весьма противоречивые сведения об этом известном в свое время скрытническом деятеле. Мы предприняли попытку реконструировать жизненный путь и деятельность П. Ф. Ильина, который являлся на протяжении нескольких лет одним из руководителей страннической братии Каргопольского предела и оказал существенное влияние на распространение странничества на Удоре.

Упоминания о П. Ф. Ильине встречаются в самых разнообразных официальных документах, составленных представителями церковного и гражданского начальства: в ежегодных отчетах окружных и епархиальных миссионеров края, рапортах полицейских урядников и местных священников, обеспокоенных столь сильным влиянием скрытнического наставника на местное население. Однако подобные сведения по большей мере носят субъективный характер, поскольку они предоставлялись людьми, принадлежащими к оппозиционно настроенной стороне и имеющими порой весьма приблизительные данные о жизни скрытнической общины, последователи которой отвергали любые действия официальной власти.

Более достоверные сведения о внутриобщинной жизни сторонников скрытнического согласия можно почерпнуть из письменных

источников, непосредственно бытовавших в этой среде. Прежде всего, к этим документам относятся рукописные сборники, созданные местными книжниками, куда зачастую включались постановления скрытнических соборов, сочинения местных наставников, руководителей пределов и рядовых странников. Не последнюю роль в изучении жизни каргопольских и удорских скрытников играют сочинения М. И. Залесского³; некоторые из них посвящены специальному обзору формирования страннического согласия и истории жизненного уклада местных скрытников⁴. Изучение документов, созданных в скрытнической среде, поможет значительно расширить наши представления о жизни скрытнической общины, восстановить историю развития данного согласия в XIX – начале XX вв.

Странническое согласие получает распространение на Удоре со второй половины XIX в. В одном из своих сочинений М. И. Залесский начало распространения скрытничества в Удорском крае относит к 1875 г., замечая, что “многие из них (*удорские скрытники* – Е. П.), проживали ранее в бывшем Каргопольском уезде”⁴. Согласно версии официальных властей, в частности, священника Чупровского прихода П. Ванеева, “Чупровский приход с давних времен заражен старообрядчеством филипповского согласия, около 1860 г. в этом приходе появилась новая секта странников, известных по местному названию “скрытников”; последние сектанты в 1880-х гг. обратили на себя внимание гражданского начальства, которое, признав эту секту вредною и противоправительственною, стало преследовать последователей этой секты; некоторые из последователей секты были захвачены полицией, а большая часть разбежалась и скрылась в гг. Ярославле, Каргополе и в других местах Олонецкой губернии”⁵.

Наставник Прохор Филиппович (по-зырянски Прокур; мирское имя – Павел Филиппович Ильин, 1865–1922 (?)) родился в селе Муфтюге Удорского края в семье, придерживающейся старообрядческого вероучения⁶. Согласно скрытнической традиции, после принятия скрытнического крещения, человек получал новое имя, оставляя свои “мирские” имя и фамилию⁷. Именно таким именем – Прохор Филиппович или просто Прохор – именитый наставник подписывался в резолюциях скрытнических соборов, в ряде своих посланий каргопольской братии. На сегодня известно, что отец будущего наставника, его родные братья и сестры исповедовали скрытническое вероучение. Некоторые из них покинули родину, приняв скрытническое крещение, другие – продолжали жить в селениях Удорского края,

являясь странноприимцами для последователей скрытничества. Интересно, что некоторые, самые известные на Удоре, последователи этого учения находились в родственных отношениях с наставником Прохором.

По сведениям вологодского епархиального миссионера, представлявшего свои ежегодные отчеты о состоянии староверия на Удоре, П. Ф. Ильин еще в детстве, будучи двенадцатилетним мальчиком, покинул родину и “вместе со стариком отцом ушел в раскольнический скит, где научился раскольнической мудрости – умению обвинять церковь и иконописному ремеслу”⁸. Подобные сведения можно встретить и в сочинении М. И. Залесского: “Прохор Филиппович (Виноградов) – зырянин по национальности (род. 1861 г., умер 1922 г.), он учился иконному мастерству в Ярославском пределе у Зосимы Ивановича⁹, писал под Вичугой у Карпова¹⁰ и порядочно времени писал в Данилове (у Рябинина)¹¹”, “в Пошехонском уезде у Ионы Антоновича”¹². После периода ученичества и странничества по разным местам в 1878 г. П. Ф. Ильин возвратился в Каргопольский предел, где он “порядочно проживал и писал иконы”¹³. Выдвижение Прохора Филипповича на место одного из руководителей округа произошло, по всей видимости, после 1905 г. Собравшиеся на очередной собор постановили выдвинуть старца Порфирия Давыдова Глухарева, проживавшего в “Шунском пределе”, “старшим” Каргопольского округа. По замечанию М. И. Залесского, “Порфирий был родом пинежанин, странник с молодости, даром руководства вообще не обладал, был мелочен, скуп и недальновиден. В помощники ему был призван Прохор Филиппович (Виноградов)”¹⁴; около него “объединялись все странники из зырян, которых было в Каргопольском уезде десятка полтора”¹⁵. Интересно, что М. И. Залесский, говоря о наставнике Прохоре, упоминает не его родовую фамилию – Ильин, а другую – Виноградов. В свою очередь, представители гражданской и церковной властей, производившие дознание по делу о “противогосударственной” деятельности наставника Прохора, упоминают несколько фамилий, имеющих отношение к П. Ф. Ильину, а именно, Ильин, Орлов¹⁶. Возможно, что изменение фамилии было обусловлено своего рода конспирацией, поскольку последователи скрытничества, по большей части руководители старообрядческих общин, подвергались преследованиям со стороны официальных властей как сторонники “опасного” противоправительственного старообрядческого согласия.

Занимая столь высокую ступень в скрытнической иерархии и играя не последнюю роль в жизни каргопольской братии, между тем

наставник Прохор не прерывал своей связи с родиной и периодически туда возвращался, вовлекая в скрытническое согласие своих родственников и земляков. По сообщениям официальных властей, известно, что наставник Прохор некоторое время проживал в селениях Чупровского прихода в период примерно с 1899 по май 1901 гг. Довольно длительное пребывание на Удоре было связано с карательными мерами официальных властей, проводившимися в этот период по отношению к каргопольским скрытникам. По сообщению каргопольского епархиального миссионера Д. Островского, в августе 1899 г. в Каргопольском уезде властями было открыто “целое “бегунское” кладбище”. Последовавшее судебное расследование показало, что скрытническое вероучение широко распространено среди каргопольских жителей, на месте была открыта “настоящая “бегунская” пустынька”; в ряде крестьянских домов обнаружены “тайники” и задержаны отдельные бегуны. К тому же, в домах отдельных странноприимцев “было найдено много богослужбных и религиозных, с их изложением “бегунского” учения, духовных стихов и книг”. Большинство бегунов, узнав о производившихся поисках и поимке последователей скрытничества, “успели укрыться в лес, частью в иные деревни; многие же побежали из Каргопольского уезда в смежные с ним уезды... а также на Вологодско-архангельскую железную дорогу с тем, чтобы пробраться по ней к своим единомышленникам в Ярославль, Москву и Казань”¹⁷.

По-видимому, переселение наставника Прохора на родину в этот период было обусловлено именно этими событиями. О деятельности П. Ф. Ильина среди удорских жителей мы узнаем из сообщений окружного миссионера В. Вишерского: из местных начетчиков “особо выделяется некто под именем Прохор. Я его не видел, потому что он избегает меня. Я слышал, что из начитанных начетчиков. Сей Прохор приезжал из города Каргополя на время и теперь его нет здесь, а живет он в Олонецкой губернии”¹⁸. Рассуждая об образе жизни и учении приезжих “пропагандистов”-скрытников, он замечает, что “явились на Удору новые пропагандисты из Каргополя и развращают народ. На беседы они не являются. Мне даже не приходилось их видеть, так как они избегают меня и боятся показаться. Живут они в особо построенных странноприимцами тайниках. Такие тайники есть в деревнях Чупровского прихода. Пользуясь отсутствием моим, они совершают, как здесь называют, службы, переходя из одной деревни в другую. Так, они производили служения, как мне известно, в дер. Верховозерской: в Благовещеньев день, в Вербное воскресенье и на 1-й неделе Пасхи и во

многие другие дни. Когда они думают молиться, тогда они даже делают сообщения в соседние деревни”. Заклячая свое рассуждение о влиянии скрытнических наставников на местное население, миссионер выносит предложение “начальству”: обратить “внимание на этих расколоучителей, потому что они могут много навредить православию. Самые вредные члены они, потому что ведут сильную пропаганду тайком, а на беседы не являются под тем предлогом, что их имают из-за веры в антихристово время помощники его. Тем более их следует иметь, что они люди с противогосударственными взглядами”¹⁹. Сведения окружного миссионера относительно личности П. Ф. Ильина и его деятельности среди местных жителей весьма приблизительные, поскольку сторонники скрытничества стремились свести до минимума контакты с официальными властями, вероятно, опасаясь арестов и преследований.

В 1901 г. Прохор Ильин покидает Удорский край, возвратившись на Каргополье.

Между тем известно, что посещение наставником Прохором своих земляков не было единичным случаем. В декабре 1908 г. П. Ф. Ильин вновь навещает родные места и живет здесь вплоть до июня 1909 г. На сегодня до конца осталось невыясненным, чем был вызван очередной приезд каргопольского наставника. Письменные свидетельства - в частности, следственное дело, возбужденное местными властями по поводу деятельности П. Ф. Ильина среди населения Удорского края, - позволяют восстановить картину его жизни в этот период. В нашем распоряжении имеются несколько официальных документов, входящих в данное следственное дело: рапорты приходского священника Петра Ванеева, урядника полицейской стражи 15 участка Яренского уезда Отева, пристава Суворова²⁰. Каждый из этих документов написан представителями церковной и гражданской властей и потому отражает точку зрения только одной - официальной - стороны. Учитывая тенденциозный характер этих документов, попытаемся восстановить произошедшие на Удоре события.

По рапорту священника Чупровского прихода П. Ванеева от 5 апреля 1909 г., “до начала настоящего 1909 года, хотя скрытники и были в Чупровском приходе, но ничем себя не проявляли, секретно скрываясь в своих тайных притонах. В декабре месяце 1908 г. в село Чупрово прибыл из города Ярославля проживавший там 8 лет крестьянин деревни Муфтюги Павел Ильин... С прибытием в Чупровский приход этих расколоучителей проявилась необыкновенная деятельность в секте скрытников, моления их начались производиться чуть ли не открыто,

на моления эти они стали приглашать православных жителей и даже детей школьного возраста”²¹. Священник П. Ванеев, ведя проповедническую деятельность в “раскольническом” приходе, не чувствует поддержки местного населения и понимает тщетность своих усилий. “Несмотря на мое проповедничество с церковной кафедры и на публичные собеседования с прихожанами, – замечает П. Ванеев, – учение Ильина возымело свое действие. Так, в истекшем Великом Посту было ограниченное число исповедавшихся и причастившихся Св. Тайн сравнительно прежних лет; на Святой неделе, во время хождения по домам с иконою Богоматери для славления, половина домохозяев селений Чупровского, Муфтюгского и Верхозерского не пожелали принять икону и нас”. В заключение священник предлагает принять конкретные меры для “остановления подпольной пропаганды скрытников против церкви и правительства”: назначить полицейского урядника для Чупровского прихода с несколькими агентами полиции. Причем замечает, что среди подобных лиц “должен быть местный, который знает в лицо всех скрытников и был бы преданным человеком для царя и православия”²².

Однако рапорт приходского священника не вызвал надлежащих действий со стороны гражданских властей. Спустя два месяца после предыдущего донесения, он посылает новый рапорт (от 6. 06. 1909) на имя Яренского уездного исправника, в котором излагает произошедшие события. Сетую на отсутствие полицейского урядника и местного агента, он замечает: “местный урядник Отев, проживающий в селе Важгорт, не бывал в здешних местах месяца 3 или 4. Моя борьба против пропаганды, состоящая только из одних слов без поддержки законной силы, на которую я мог бы опираться в случае нужды, не возымела надлежащего действия, так как старообрядцы и склонные к расколу не придают никакого значения словам священника, считая его за слугу антихриста”²³.

Результатом проповеднической деятельности П. Ф. Ильина стало вовлечение в скрытническое согласие около 15 жителей Чупровского прихода Удорского края – “разных крестьян, сочувствующих скрытнической вере”, которых “Прохор Орлов” увез “из села Чупрова в лодке вниз по течению реки Вашки в г. Мезень, а оттуда он увезет их в город Каргополь или город Ярославль...; по показанию здешних людей, он увезет этих лиц в Каргопольский уезд, где в каком-то лесу имеются скрытнические скиты”²⁴.

Примечательно, что П. Ф. Ильин, видя поддержку местного населения и понимая слабость и бездейственность местного

духовенства, ведет себя довольно смело, не опасаясь официальных властей. Помимо регулярно совершаемых богослужений, перекрещивания в скрытническую веру удорского населения, он посещает местных священников и миссионеров, причем намерение встретиться и обсудить вероисповедальные вопросы исходит не от проповедников официального православия, призванных “бороться с раскольническими настроениями”, а от самого П. Ф. Ильина. Так, за время пребывания на Удоре он встречается со священником Чупровской церкви П. Ваневым, дьяконом Важгортской церкви Г. П. Ерогодским, учителем Муфтюгской церковноприходской школы М. П. Афанасьевым, окружным миссионером В. Вишерским. Причем духовные лица, давая показания о деятельности наставника Прохора в селениях Удорского края, преподносят его как активного противоправительственного пропагандиста, в то время как опрошенные местные жители либо отказываются отвечать на вопросы пристава, либо сказываются не помнящими упомянутых событий; некоторые из них “оказались в отлучке на охотничьем промысле”²⁵.

Отметим, что в период своего пребывания на Удоре П. Ф. Ильин предпринимал попытку привлечь в скрытническое согласие отдельных представителей филипповской конфессии. Для этого во время Крещенской ярмарки он посещает селения Важгорт и Вильгорт, где традиционно были распространены идеи филипповского согласия. Согласно рапорту местного пристава, “устраивая собрание, Ильин имел намерение привлечь к себе и обратиться в скрытническую веру филипповцев, но на этом собрании он потерпел фиаско”²⁶. Между тем известно, что идеи скрытнического вероучения, получившие распространение на Удоре в конце XIX в., оказали значительное влияние на многих представителей филипповского согласия, которое считалось на протяжении XIX в. самым распространенным среди местного населения. Некоторые из филипповцев, утвердившись в истинности вероучения скрытников, становились приверженцами страннического согласия.

Понятно и отношение официальных церковных и гражданских властей к попыткам привлечения старообрядцев-филипповцев в скрытническое согласие, считавшееся одним из самых радикальных и опасных для правительства, в то время как основы религиозных верований филипповцев “не идут в разрез с основами существующаго государственнаго и общественнаго строя”²⁷.

Осмелимся предположить, что П. Ф. Ильин был человеком, обладающим даром слова, умеющим убеждать людей. Во время своего

пребывания на Удоре он неоднократно проводит богослужения в домах странноприимцев, говорит проповеди, в которых доказывает преимущество скрытнического вероучения. Как правило, на подобные проповеди и службы стекалось множество окрестных жителей. По словам священника П. Ванеева, “на молениях в праздник Пасхи, кроме скрытников, было очень много посетителей православных из разных селений...; посетителей было столь много, что комнаты ... не вмещали всех посетителей, и многие из них стояли в сенях и на повити”²⁸.

Согласно ряду рукописных сочинений, бытовавших в скрытнической среде, можно заключить, что далеко не каждый член скрытнической общины мог быть выдвинут на должность руководителя братии: “старшему” предела “нужно быть ведущему и искусному Святых Писаний и имеющему беспорочность житию и опытность по надобностям, требуемых обстоятельством времени”; кроме того, “каждый, поступающий в должность старейшенства, должен быть избран и определен к таковому поручению не иначе как от всего собора страны искусных и ведущих лиц братии и от заслуживших достойное уважение по ведению божественных Писаний и по беспорочности жития, и по опытности искуства”²⁹.

По всей видимости, наставник Прохор Филиппович обладал вышеперечисленными достоинствами, что и обусловило выдвижение его на столь высокую должность. П. Ф. Ильин как молодой и деятельный наставник, являвшийся помощником уже пожилого и “недальновидного”, по словам М. И. Залесского, руководителя Каргопольского округа П. Д. Глухарева, фактически осуществлял управление всей скрытнической братией. В определенный период времени П. Ф. Ильин временно исполнял должность “старшего брата” каргопольских скрытников. Именно в это время наставником Прохором было написано послание, адресованное местным скрытникам, датированное 4 мартом 1913 г. В послании излагается соборная резолюция об избрании духовником братии “почтенного брата” Иоанна Петровича и проводится мысль о необходимости исповедания духовному отцу трижды в год, в исключительных случаях раз в год. В случае пренебрежения данным требованием, утвержденным собором скрытнической братии, любому члену общины предписано “церковное” отлучение: “есть ли же кто уже не имеет долговременно не исповедуется, да и впредь будет так жить неисправно без ду[хо]внаго отца и не споведуясь, то таковых всех, яко неисправно живущих и церковнаго требования не исполняющих, повелевает закон Божии таковых, яко ослушников церкви, наказать отлучением от общения церковнаго и христианства, и не щадя никого”³⁰.

К тому же, по сообщениям окружного миссионера В. Вишерского, в среде местных жителей “старший” Прохор был известен как весьма начитанный человек и искусный иконописец. По всей видимости, у П. Ф. Ильина была своя личная библиотека, в которую входили самые разнообразные рукописные и старопечатные сборники. Об этом свидетельствует сборник¹, входящий в Вашкинское собрание Научной библиотеки Сыктывкарского госуниверситета, в котором присутствует штамп-печать – “Прохор Филиппович Виноградов”. Возможно, что в состав этой библиотеки входили и другие книги, которые, к сожалению, еще не обнаружены исследователями.

Итак, П. Ф. Ильин сыграл весомую роль в формировании и распространении страннического согласия на Удоре. Будучи родом из этих мест, он непосредственно наблюдал за скрытниками Удорского края, оказывая своим землякам, прежде всего, духовную поддержку. Благодаря активной проповеднической деятельности наставника Прохора между последователями скрытнического согласия этих регионов – Каргополья и Удоры – образовались тесные взаимосвязи и постоянно поддерживающиеся контакты.

Примечания

¹ Перу Никиты Семенова принадлежит несколько сочинений, ставших основополагающими для страннической братии. Эти произведения впоследствии зачастую входили в состав рукописных сборников, составляемых последователями страннического согласия вплоть до начала XX в.

² См.: Дутчак Е. Е. Старообрядческое согласие странников (вторая половина XIX – XX вв.) Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Томск, 1994; Мальцев А. И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск, 1996.

³ Максим Иванович Залесский – каргопольский скрытник XX в., перу которого принадлежит несколько сочинений исторического характера. По всей видимости, П. Ф. Ильин был лично знаком с М. И. Залесским, который, в свою очередь, играл не последнюю роль в жизни каргопольских братии. В произведениях М. И. Залесского можно встретить материалы, непосредственно касающиеся распространения странничества на Удоре, ценные сведения о П. Ф. Ильине. Однако из этих сочинений можно почерпнуть только отдельные факты из жизни каргопольской братии и, в частности, наставника Прохора. По всей видимости, эти скрытнические деятели принадлежали к различным религиозным общинам, враждебно настроенным по отношению друг к другу. Поэтому в произведениях М. И. Залесского отражена столь негативная оценка деятельности сторонников оппозиционной общины скрытников, в том числе и П. Ф. Ильина.

⁴ БАН. Каргоп. собр., № 78. Залесский М. И. Исторический очерк каргопольских странников в биографиях их руководителей за время с 1845 – 1940 гг., л. 75.

⁵ НА РК, ф. 7, оп. 1, д. 304, л. 35.

⁶ Согласно справке, приложенной к рапорту пристава Суворова, “крестьянин Яренского уезда Важгортской волости деревни Муфтыги Прохор Филиппович Ильин, по собранным мною сведениям в селе Важгортском, проживает в городе Каргополе

у своей родной сестры Клавдии Филипповой Ильиной, имеющей от роду 50 лет, старообрядки. Там он вращается в мире старообрядцев”; “все письма и посылки от староверов, живущих в Важгортской волости, на имя Прохора Ильина посылаются, адресуемые на имя крестьянина деревни Берсеники Архангельской волости, кажется, переименованной в Александровскую Каргопольского уезда Олонецкой губернии, Трофима Иванова Ушакова для передачи Прохору (он же Павел) Ильину”. (НА РК, ф. 7, оп. 1, д. 304, л. 44).

⁷ М. И. Залесский, рассуждая о страннических именах и фамилиях, говорит по этому поводу следующее: “при поступлении в странство перемена имени обязательна для каждого. Это производится посредством крещения. С тех пор личность, получив новое имя, пользуется при всяком случае этим именем, добавляя к этому отчество. Фамилия остается в миру, пренебрегается по той причине, якобы она прикрепляет странника к месту и бывшей родине. С одной стороны, этим личность яснее выполняет идеал странства, с другой, на случай опасности ареста, допросов, страннику легче, удобнее выпутаться из рук урядника или церковного старосты, которых, встречая другое имя и не имея возможности установить фамилию, отпускают личность, полагая, что это не тот человек, которого они ищут”. (БАН. Каргоп. собр., № 78, с. 103).

⁸ ВЕВ. 1903. – № 6. – С. 149.

⁹ Зосима Иванович – ярославский странник, иконописец конца XIX – нач. XX вв.

¹⁰ Феодосий Демьянович Карпов (1845 – 1933) – странник Вичугского предела, иконописец.

¹¹ Александр Васильевич Рябинин – преимуший старейший страннической братии с 1910 г.

¹² Иона Антонович скрытнический иконописец конца XIX – начала XX вв.

¹³ К сожалению, на сегодняшний день практически нет работ, посвященных иконописцам-странникам. Изучение этой проблематики должно стать темой специального исследования, посвященного иконописной традиции старообрядцев Русского Севера XIX – нач. XX вв.

¹⁴ БАН. Каргоп. собр., № 78. Залесский М. И. Исторический очерк каргопольских странников. – С. 77.

¹⁵ Там же. – С. 75.

¹⁶ НА РК. Ф. 7, оп. 1, д. 304, л. 35, 38, 39.

¹⁷ Островский Д. В. Каргопольские “бегуны”: Крат. ист. очерк. Петрозаводск, 1900. – С. 21 – 22.

¹⁸ НА РК. Ф. 7, оп. 1, д. 304.

¹⁹ Там же, л. 47 – 47 об.

²⁰ НА РК. Ф. 7, оп. 1, д. 304.

²¹ Там же, л. 35.

²² Там же, л. 36.

²³ Там же, л. 36 об.

²⁴ Там же, л. 37.

²⁵ Там же, л. 46.

²⁶ Там же, л. 39 об.

²⁷ Там же, л. 45 об.

²⁸ Там же, л. 35 об.

²⁹ Научная библиотека Сыктывкарского Государственного университета (далее: НБ Сыкт. ГУ). – Вашк. собр., № 38, л. 18 об.-19.

³⁰ БАН. Каргоп. собр., № 325, л. 3-3об.

³¹ Сборник. XIX (последняя четверть) – XX (первая четверть) вв., в 4-ку, 281 л. Данный сборник состоит из двух частей: в первой части представлен гектографированный текст с рукописного оригинала, исполненного подражанием полууставу, вторая часть книги выполнена полууставом и подражанием печатному тексту. Большинство статей, входящих в состав этого сборника, касаются вероисповедальных доктрин страннического согласия конца XIX – начала XX вв. (НБ Сыкт. ГУ, Гагар. собр., № 10).

В. Г. Подковырова (Санкт-Петербург)

Иллюминированные страннические рукописи в составе Каргопольского собрания БАН России.

История Каргопольского собрания в фондах рукописного отдела БАН имеет уже почти вековую историю: первые рукописи и старопечатные книги из окрестных районов были привезены еще в 1902 г. В. И. Срезневским, отметившим в своем отчете особую ценность этих мест для исследователей славянской письменности¹. В 1960-1970 гг. ученые в составе археографических экспедиций БАН неоднократно посещали Каргополье и собрали много ценных памятников². В отчете экспедиции 1965 г. читаем: «И если бы в БАН удалось собрать максимум книг и рукописей Каргопольского края, то созданное особое собрание этих рукописей могло бы послужить хорошей базой изучения русской культуры одного из важнейших районов Русского государства XVI-XVIII вв.»³.

В настоящее время в Каргопольском собрании (№ 73) насчитывается 404 рукописи, большая часть из которых – старообрядческие. Значительное количество этих памятников, так или иначе, связано с бегунами или странниками, представляющими крайнее радикальное крыло беспоповцев-эскопистов⁴. Это старообрядческое согласие появилось во второй половине XVIII в. и, по некоторым источникам, связывается с именем старца Евфимия. Человек достаточно образованный, он, по свидетельству М. И. Залесского, в юности учился в Ярославле и художественному ремеслу. В зрелые годы жизни Евфимий возобновил свои занятия рисованием, в частности – иллюстрирование рукописей⁵. Известно, что многие старцы-скрытники, духовные наставники простых бегунов, помимо других премудростей были обучены и рисованию. Среди записей М. И. Залесского имеются довольно объемные труды, посвященные художникам-скрытникам. Один из них имеет название: «Илья Репкин и Ангина Смирнов. Их жизнь и творчество. В связи с общим обозрением искусства иконописания среди странников». Это рукопись – черновик (беловой вариант в настоящее время по свидетельству самого М. И. Залесского утрачен), написанный

скорописью в конце 1930-х гг. представляет собой переплетенные 85 листов и 13 листов, отдельно вложенные в конверт⁶. Помимо основного текста, в рукописи имеются ценнейшие приложения, так, например листы 77-77об. содержат «Список иконописцев-странников с указанием места их рождения и обучения иконному мастерству в алфавитном порядке» – всего 32 фамилии. А на листе 81 находим 6 фамилий иконописцев-странников «Каргопольской страны». М. И. Залесский в своем труде объясняет и причины, по которым появилось так немало подобных мастеров: «Вопрос о снабжении странников иконами своего письма, как требовал того устав и обычай, был обсужден странниками на соборе 1848 г. и скоро кризис снабжения был разрешен...» (л. 86). Кроме этой рукописи М. И. Залесского в составе Каргопольского собрания хранится рукопись Ф. И. Виноградова «Антипа Смирнов как художник», к которой проложены фотографии нескольких работ Смирнова и фотографии, сделанные с рисунков Виноградова и изображающие А. Смирнова и некоторых других художников-скрытников⁷.

Во время археографической экспедиции летом 1975 г. в районе Волосовского куста деревень в деревне Залесье (Каргопольский район) сотрудниками нашего рукописного отдела был обнаружен скрытнический скит, где были найдены заготовки и фрагменты рукописей, миниатюр и настенных листов⁸ (начало XX в., F и O, 18 л.) и альбом прорисей книжного орнамента страннических рукописей: иконографические сюжеты, заставки, инициалы, бордюры, уголки и марки⁹ (начало XX в.(?), листы разных размеров. Есть листы с подписью Александра Михайлова). Даже на основании только этих материалов можно говорить о своей сложившейся страннической традиции оформления рукописей.

Однако Каргопольское собрание содержит не так много иллюминированных рукописей, и этому можно попробовать найти некоторое объяснение. В трудах все того же М. И. Залесского находим следующее рассуждение: «Если мы обратимся к разрешению такого вопроса как стремление отдельных лиц художников кисти к миниатюрности, к мелким росписям эпизодов из Евангельской истории, ты < так > увидим, что такое явление породила сама жизнь, бытовая обстановка, сложившаяся как результат проводимой на практике идеи бегства и укрытия < ... >»¹⁰. Бегунам нужны были небольшие по размеру иконы и рукописи, которые удобно было бы носить в заплечном мешке и быстро перемещать из одного укрытия в другое. Миниатюры увеличивают объем рукописи и, таким образом, не так удобны странникам для пользования. Кроме того рукописи с миниатюрами могли быть и особо дороги своим хозяевам, которые жалели отдавать их участникам экспедиций.

Тем не менее, в составе Каргопольского собрания находим 15 единиц хранения, содержащие различного рода миниатюры. Большая часть этих материалов относится ко второй половине XIX – первой половине XX вв. Это и иллюминированные рукописи, и собрание отдельных листов с рисунками. К последнему из указанных типов, кроме уже упомянутых собраний образцов декора и прорисей (Карг.283 и Карг.284), относятся два листа прорисей и инициалов, выполненных в технике «припороха», в традициях позднего поморского стиля (Карг.396), поздравление с праздником, направленное О. Алексеевым Прасковье Самойловне 22 апреля 1970г. – калька, изображающая заставку-рамку в красках с бронзировкой в подражание поморскому орнаментальному стилю (Карг.395), четыре рисунка в красках с изображениями голгофского креста никонианской традиции, службы в никонианском храме и у старообрядцев-поповцев или единоверцев (?) (Карг. 394), лист с изображениями патриарха Никона, преподобного Кирилла и неустановленного святого, сделанные цветными карандашами (Карг.381) и четыре листа с рисунками, содержащими изображение евангельских сюжетов, различных святых и голубя на ветке с цветком в клюве, выполненные в различной технике четырнадцатилетним мальчиком Прохором Васильевичем Григорьевым и его же прориси-сколки – 11 л. (Карг.262). Кроме того, в собрании имеется Иконописный подлинник и святцы (Q, 116 л. + III л.), купленный в деревне Гришутинской Каргопольского района и содержащий 6 миниатюр с изображениями святых и богоматери, выполненные чернилами и простым карандашом (Карг.164).

Несколько рукописей содержит только по одной миниатюре. Это сборник страннический (Карг.68), содержащий выписки из различных произведений, обосновывающих старообрядчество и обличающих никонианство (F, 116 л.), где на листе 6 оборот красочная миниатюра, имеющая подпись «Преследование русского платья при Петре Великом», перерисовано из журнала «Нива» (1892г., № 45). В «Диоптре» (O, 171л.) на л.2 об. миниатюра, выполненная чернилами и изображающая крещение Господне, под ней в качестве подписи соответствующий тропарь «Во Иордане крещаются <...>» (Карг.160). Миниатюра в желтоватых тонах, контур – чернила, с изображением царя Давида находится на л.24 об. в «Псалтыри» (Q, 249 л., Карг.193).

Среди прочих иллюминированных рукописей два страннических «Цветника». В одном из них (Карг. 290) – 2, в другом (Карг. 292) – 14 миниатюр. Первая из названных рукописей (Q, 480 л.) содержит

миниатюры, которые относятся к выпискам из 53 и 54 главам толкового Апокалипсиса и дважды изображают Вавилонскую блудницу, сидящую на звере (изображение соответствует «господствующей» Филарето-Чудовской редакции лицевых Апокалипсисов¹¹). Рукопись Карг.292 (Q, 299 л.) «Цветник страннический», в составе которого помимо традиционного набора источников, присутствуют выдержки из «Истории Иудейских войн» Иосифа Флавия и хронографическая редакция «Сказания о книгах» Ивана Пересветова. Миниатюры этой рукописи представляют собой парные изображения предметов церковного обихода и христианскую символику, претерпевшие изменения в ходе реформ патриарха Никона: изображение ветхозаветного и христианского крестов, кисти руки, пальцы которой сложены для совершения крестного знамени и т. д. На листах вместе с миниатюрами содержится соответствующий комментарий.

Самой интересной среди иллюминированных рукописей этого собрания, несомненно, является лицевой Апокалипсис (Карг.-287), содержащий 62 акварельные миниатюры. Это рукопись второй половины XIX в. – датировка по штемпелю на бумаге «Бумажная фабрика Сумкина», (Q, 230 л., переплет доски в коже, начало, конец и несколько листов в середине рукописи утрачены). Почерк – поздний полуустав, заголовки – киноварные и фиолетовые. Нам известны некоторые факты из недавней истории этого памятника: он хранился у М. И. Залесского до его смерти, через полгода после нее, летом 1975 г. был передан его сестрой Фамаидой Ивановной сотрудникам рукописного отдела БАН А. А. Амосову и Н. Ю. Бубнову¹².

Прежде чем перейти к характеристике самой рукописи, логично было бы сказать несколько слов о значении Апокалипсиса в идеологии старообрядцев. Еще до того как староверы заняли свою радикально-непримиримую позицию по отношению к официальной церкви, предтечи их мировоззрения Арсений Суханов и Спиридон Потемкин, предчувствуя надвигавшиеся реформы, сравнивали грядущие времена с последним временем – пришествием в мир Антихриста. «За короткое время, до своей смерти в 1665 г., «богомудрому старцу» Спиридону Потемкину удалось воспитать целую школу последователей и продолжателей своего дела, вследствие чего уже ко времени церковных соборов 1666-1667 гг. в основных чертах сложилось старообрядческое учение об антихристе, составившее основу их идеологических построений»¹³. Крупнейшие фигуры в истории раннего старообрядчества, протопоп Аввакум, дьякон Феодор, инок Ефросин и другие, констатировали факт пришествия Антихриста: перечислялись многие признаки последнего времени, где воплощением антихристового начала представляли Алексей Михайлович, патриарх

Никон или Федор Алексеевич. Особое место в этом отношении занимала 13-я глава Апокалипсиса (видение зверя с 2 рогами)¹⁴. В XVIII в. конца света ждали три раза: в 1658, 1666 и 1699 гг. (воплощение числа зверя, с вариантами в зависимости от года рождения Христова, и то же число с прибавлением годов земной жизни Иисуса).

Когда отцы старообрядчества поняли безрезультатность споров в верхах, свою неспособность изменить что-либо через власть предрержащих, они начали распространение своего учения вглубь, среди простых людей. А простым смертным необходимо было максимально просто и наглядно разъяснить положения старообрядческого учения. Для этого, среди прочих средств, лицевой Апокалипсис подходил идеально. Еще Ф. И. Буслаев в своем монументальном труде писал о том, что миниатюры являются своего рода дополнительным комментарием к священному тексту, столь сложному для понимания¹⁵. Лицевые толковые Апокалипсисы, известные на Руси с XV в., получили новое развитие после освоения этой традиции старообрядцами. Большинство сохранившихся рукописей лицевых Апокалипсисов – это так называемая основная Филарето-Чудовская редакция памятника, связанная с поморской традицией¹⁶.

Как уже говорилось выше, старец Евфимий – духовный отец странников-бегунов, так же создал образец лицевого Апокалипсиса. Эта рукопись, насколько можно судить по данному в монографии А. И. Мальцева «Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в.» (с. 64-68 и др.) описанию, в настоящее время хранится в Ярославском историко-архитектурном музее-заповеднике (ЯИАМЗ. № 15464). К сожалению, с этим сборником, включающим в свой состав лицевой Апокалипсис, до настоящего времени мне не удалось ознакомиться. Хранящаяся в БАН рукопись обладает целым набором особенностей, которые выделяют ее среди других лицевых Апокалипсисов. Это, конечно же, прежде всего уникальные миниатюры (уникальные в сравнении с теми 15 списками лицевых Апокалипсисов, которые хранятся в БАН и рядом подобных памятников (более 30), известных по изданию Буслаева и другим литературным источникам).

Рукопись Карг.287 представляет собой редакцию текста Апокалипсиса, называемую толковой, так как в ней канонический евангельский текст разбивается на небольшие части, к каждой из которых дается соответствующее толкование отцов церкви. Кроме этого, весь текст делится не на 22 главы, как принято в Евангелии, а дополнительно – на 72¹⁷, чем достигается более дробное общее деление текста и при внесении толкований он легче «поддается» дальнейшему

членению на еще более маленькие отрезки. В описи рукопись (Карг.287) названа Толковым Апокалипсисом с толкованиями Андрея Кесарийского. Однако это двутолковый Апокалипсис, содержащий в большинстве глав, кроме текстов Андрея Кесарийского, еще одно толкование. Текст структурно и содержательно аналогичен редакции следующих рукописей БАН: 1.1.36, тек. пост. 764, 1.1.73 и ряду других, однако редакция текста не может быть названа окончательно определенной.

Интересно отметить, что столь важная для идеологических рассуждений отцов старообрядчества глава 13 (гл. 37-38 в Толковом Апокалипсисе)¹⁸, где говорится о двух зверях – воплощении антихриста и его помощника в мире, в рукописи Карг.287 вообще нет специальной миниатюры, изображающей зверя с двумя рогами.

Что касается остальных миниатюр, то и здесь соединяются вместе не только разные редакции, но и разные типы иллюстрирования текста Толкового Апокалипсиса. Ф. И. Буслаев различает два типа иллюстрирования: первый – миниатюры расположены на листах внутри самого текста, который, соответственно, может находиться и на обороте листа с миниатюрой (более ранний способ иллюстрирования); второй – миниатюры расположены на отдельных листах, обороты которых остаются пустыми. В рассматриваемой рукописи утрачены I и II главы, с III по VIII главу миниатюры, соответствующие каждой главе и изображающие ангелов, летящих с посланием к разным церквям, расположены внутри текста (занимающего около S страницы): в рамке – на цветном фоне летящий ангел со свитком и купол церкви. Начиная с 9 главы, миниатюры расположены на отдельных листах с пустым оборотом, – и так до конца рукописи (часто миниатюра дается на весь разворот, иногда – 2 миниатюры к одной главе). Большая часть миниатюр имеет типологическое сходство с Филарето-Чудовской редакцией. Например, глава 68 (22): агнец вверху реки жизни, по обеим сторонам святые в райских кушах – четкое повторение композиции господствующей редакции, есть много примеров именно композиционных аналогий (приблизительно в той или иной степени 51 из 62 миниатюр).

К двум главам (53 и 54 – 17 в простом Апокалипсисе – без толкований) дана миниатюра между главами: в основной редакции на миниатюре к гл. 53 изображена Вавилонская блудница с сосудом в руке на звере и ей поклоняются женщины, к гл. 54 – блуднице поклоняется толпа мужчин, в верхнем правом углу на обеих миниатюрах – ангел. В каргопольском списке Апокалипсиса обеим главам

соответствует только одна миниатюра, на которой блуднице поклоняется толпа мужчин. И расположена миниатюра между главами. Творческое переосмысление изображений произошло и в главе 33, которая включает переход от XI к XII главе в простом двадцатидвухглавном Апокалипсисе. Художник делает вместо одной две миниатюры, разбивая ее содержание, типичное для Филарето-Чудовской редакции, на две части, иллюстрируя тем самым другую редакцию текста, в котором присутствует другое деление на главы.

Кроме того, часть миниатюр, например к главе 25, ближе к изображению ранней редакции, хотя основным признаком этой редакции (замена ангела орлом в стихе 13, гл.8) отсутствует как в тексте, так и в миниатюре. Трудно однозначно утверждать, но можно предположить, что автор миниатюр был знаком не с одной редакцией лицевого Апокалипсиса или с неким неизвестным образцом, соединившем в себе именно описанные ранее признаки миниатюр. И хотя художник-миниатюрист, выполнявший иллюстрирование рассматриваемого списка Толкового Апокалипсиса, не являлся профессионалом, созданный им памятник отличается большой эмоциональной насыщенностью и выгодно отличается от иногда достаточно отвлеченных трафаретных образцов. К сожалению, в данном небольшом сообщении не представляется возможным полностью исчерпать описание всех текстовых и изобразительных особенностей рукописи, но это лишь первый подступ к интересному памятнику, не становившегося ранее предметом специального исследования.

Примечания

¹ Срезневский В. И. Отчет Отделению русского языка и словесности имп. Академии наук о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губернии в 1902 г. – СПб., 1904. С. 2-24; он же. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской АН в Олонецком крае. – СПб., 1913. – С. 68, 357, 430 и др.

² Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Отчет об археографической экспедиции Библиотеки АН СССР 1965 г. //Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. – М.; Л., 1966. – С. 199-205 (далее: Бубнов, Копанев. – 1966); Кукушкина М. В., Лихачева О. П. Археографические экспедиции в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области в 1966 и 1967 гг. //Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. Вып. II. – Л., 1967. – С. 309-326; Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Археографическая экспедиция Библиотеки АН СССР в 1968 г. в Вологодскую и Архангельскую области //Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. Вып. III. – Л., 1973. – С. 445-456; Амосов А. А., Бубнов Н. Ю. Археографическая экспедиция Библиотеки АН СССР в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области (1975-1976) //Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. – Л., 1978. – С. 262-298 (далее: Амосов, Бубнов. – 1978).

- ³ Бубнов, Копанев. – 1966. С. 201.
- ⁴ Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С. 42-43.
- ⁵ Залесский М. И. Общий очерк скрытничества (политические и экономические взгляды руководителей). Гл. 1 Старец Евфимий <...>. - Кург. 77, л. 2.
- ⁶ Кург. 83.
- ⁷ Кург. 86.(Q, 32 л., 16 фотографий).
- ⁸ Кург. 283.
- ⁹ Кург. 284.
- ¹⁰ Кург. 83. л. 96.
- ¹¹ Буслаев Ф. И. Свод изображений из лицевых Апокалипсисов. – М., 1884. – Т. 1. – С. 11-14.
- ¹² Амосов, Бубнов. 1978. – С. 262-263.
- ¹³ Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. СПб., 1995. – С. 86-87.
- ¹⁴ Там же. – С. 293-295.
- ¹⁵ Буслаев Ф. И. Указ. соч. – С. 31.
- ¹⁶ Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции /Отв. ред. А. А. Турилов. М., 1995. – С. 29-30.
- ¹⁷ Буслаев Ф. И. Указ соч. – С. 7-9.
- ¹⁸ Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга...

В. Н. Водолазко (Петрозаводск)

Старообрядчество Архангельской губернии в “Собрании постановлений по части раскола” 1858 г.

Министерство внутренних дел Российской империи выпустило в 1858 г. обширное “Собрание постановлений по части раскола”, в котором, как сказано в предуведомлении, “помещены... извлеченные из делопроизводства МВД, постановления, которые были сообщены начальникам губерний или преподаны Министерству в руководство”¹ В “Собрании...” опубликовано около шестисот документов за 1734-1858 гг.; в их составе находятся несколько постановлений касающихся Архангельской губернии, старообрядческой ситуации в её пределах.

Самый ранний документ из восьми – это постановление, принятое, точнее, “высочайше” одобренное в 1836 г. Николаем I и предназначенное Олонецкому и Архангельскому губернаторам и отражающее уже в самом названии основы правительственно-церковной политики самодержавия в отношении старообрядческого движения: “О мерах к ослаблению раскола в Олонецкой и Архангельской губерниях”². Поводом для принятия этого принципиального документа послужило то, что, как было доложено царю, среди солдат ведутся сборы денежных средств для “раскольников, укрывшихся в значительном числе в лесах на границе Олонецкой, и Архангельской губерний”. Николай I повелел “обратить особое

внимание на означенных раскольников”, потому что, во-первых, в этих губерниях давно находится настоящее “гнездо раскольников Поморской секты”, имея в виду Выговское общежительство, Топозерский старообрядческий монастырь и женскую обитель в пятнадцати километрах от Сумпосада на Пертозере. Поскольку, во-вторых, вся жизнь и деятельность старообрядцев представляет собой, по мнению царя, религиозное “своеволие и разврат” и распространение “весьма вредных понятий” и “заблуждений”, необходимо “устройство (пути) сообщения и преподание способов бедному классу жителей снискивать пропитание” для того, чтобы “ослабить влияние раскольников на них”, к этим мерам следует присовокупить также “усиление местного надзора” за старообрядцами.

Одним из “самых надежных средств” для решения этих задач Николай I “полагал” размещение в местах наибольшей концентрации “раскольников” “военной команды, хотя бы из двух рот”. Однако, учитывая “отдаленность и затруднение продовольствия”, эта мера могла “оказаться неудобной”, поэтому царь указал министру внутренних дел разработать систему мероприятий по трём следующим направлениям: 1 – в отношении увеличения надзора”; 2 – “по устройству сообщений” и 3 – “об ослаблении раскола”.

Николай I считал, что в целях усиления, надзора над старообрядцами следует “по временам посылать чиновников осматривать их жилища” на предмет соблюдения ими соответствующих “постановлений по расколу”, а также обязать старшин старообрядческих поселений, особенно “так называемого Выгорецкого общежительства”, чтобы они под страхом сурового наказания не принимали у себя и не укрывали “беспаспортных или беглых единоверцев”. Затем важно учредить в уездах этих губерний “становых заседателей”, один из которых должен постоянно находиться в Выговском монастыре для надзора и надлежащих действий.

Эта меры должны были быть дополнены масштабными действиями министерства финансов и морского ведомства, которые могут перехватывать беглых старообрядцев на финской границе (таможне) и на “берегах Белого моря” (морская стража), также с целью “ближайшего надзора над раскольниками”. По части “устройства сообщений” предполагалось командировать в Кемский и Повенецкий уезды “инженерного офицера” для осмотра дорог и определения “как Удобнее их восстановить”, а также для изучения возможности строительства новой дороги “по берегу Белого моря”. Проведение этих работ в указанных местах Архангельской губернии потребует

размещения там “части команды из военно-рабочих рот”. В дополнение ко всем этим мерам губернским властям вменялось в обязанность “сообразить местные способы к устройству сообщений” и свои предложения доложить министру внутренних дел.

Что касается самого главного вопроса постановления — политики и мер по “ослаблению раскола”, то их было немного, и они были малоконкретны и неэффективны. Николай I считал, что идея “об отправлении в Карелию священников, знающих карельский язык заслуживает внимания” и ее реализацию следует передать “на уважение Святейшего Синода”. Разумеется, это было совершенно нереально – не хватало священнослужителей для православных русских и карельских приходов, а священников из карелов вообще в то время не было. Вот что писал священник Константин Плотников, преподаватель Олонецкой духовной семинарии, автор учебных книг и пособий по борьбе со старообрядчеством, в брошюре о жизни и пастырской деятельности Игнатия, первого после восстановления в 1828 г. Олонецкой епархии епископа, служившего до 1842 г., как раз в то время, о котором идет речь: “Приходы в Олонецкой губернии были очень редки, расстояния, между ними иногда составляли 50, 70 и даже 100 верст. ...Дух раскола веял повсюду. Православные относились к церкви с равнодушием и холодностию, так что ...после открытия кафедры в Петрозаводске в церковь ходили одни только чиновники и священников насчитывалось не более 20 во всей епархии, но и те, вследствие скудости содержания и почти полной зависимости от прихожан, вынуждены были смотреть на раскол сквозь пальцы”, даже в “самом Петрозаводске было две раскольничьи часовни”³. Перед министерством финансов ставилась совершенно фантастическая задача: рассмотреть возможность взимания с жителей губернии “части податей... оленьими шкурами... платя за них хлебом”, что, по мнению царя, поможет усилить надзор за старообрядцами через чиновников, собирающих эти шкуры. Эта “бартерная” идея основывалась на совершенно непостижимом представлении, что олени шкуры так же просто добывать, как собирать в лесу грибы, дрова или ягоды, как будто олени повсеместно распространены в Архангельской и Олонецкой губерниях. Предполагалось, что обмен оленьих шкур на зерно или муку “доставит удобные способы бедным жителям... платить подати и прокармливаться”.

Третья мера по “ослаблению раскола” была больше всего направлена на ликвидацию Выговского общежительства административно-экономическими способами. Министерству финансов

предписывалось “уравнять с казенными крестьянами... крестьян Повенецкого уезда, самовольно присвоивших себе наименование Выгорецкого общежительства и ограничить их доходы от земли и угодий”, которыми они, возможно, незаконно владеют, что, в свою очередь, ограничит “распространение заблуждений (старообрядцев) во вред общества”. Почти через год, в феврале 1837 г., было принято постановление “О раскольниках Выгорецкого общежительства и их заведениях”⁴, являвшееся очередным шагом властей к окончательной ликвидации идеологического центра старообрядчества в России.

Постановления, принимавшиеся ранее, не решили самого главного вопроса с точки зрения самодержавия и церкви – старообрядчество, несмотря на репрессии и многочисленные санкции, продолжало жить и в некоторых местах империи даже распространять своё влияние и пускать новые корни. Поэтому было признано необходимым учредить специальные учреждения на местах – “Секретные Совещательные Комитеты по делам о раскольниках” (таково официальное название) в губерниях. Первый такой комитет был образован еще Александром I в марте 1825 г., затем – Николаем I в 1834 г.⁵

Эти комитеты создавались, по словам Николая I, с целью “устроить единство распоряжений по делам... раскольников и отступников от Православия... и преподания более твердости и согласия принимаемым мерам” против старообрядцев и сектантов. В пункте 5 этого постановления предписывалось не только “совещания Комитета сохранять в совершенной тайне”, но и “на первый раз открыть таковые Комитеты в Петрозаводске, Перми и Тамбове”⁶. В Архангельске Секретный комитет был учрежден постановлением от 20 ноября 1849 г. (вместе с Нижним-Новгородом и Симбирском); в состав комитета входили: гражданский губернатор, епархиальный архиерей, управляющий палатой государственных имуществ и жандармский штаб-офицер; кроме того, “принимать участие в суждениях и направлении дел сего Комитета” должен был также генерал-губернатор Архангельской губернии⁷.

Через год правительство, реагирует на “встретившееся” в Архангельской губернии “затруднение” при проведении “духовного увещания» за отступление от Православия раскольников из сословия государственных крестьян”, приняло своего рода инструкцию по религиозно-идеологической обработке старообрядцев и сектантов. Эта инструкция была составлена министерством государственных имуществ и, одобренная Николаем I, обрела вид постановления от 25 апреля 1850 г.: “О правилах увещания раскольников и отступников от

Православия в Архангельской губернии”⁸. Обычно эта процедура проводилась приходским священником, но если увещиваемый упорствовал, его отправляли в консисторию, то есть в епархиальное управление, в губернский город. Легко можно представить, с какими тяготами для увещиваемого было сопряжено это подневольное и не короткое путешествие из глухих углов в Архангельск. Николай I указал, что важнейшим пунктом собеседования со старообрядцами и отступниками является по-прежнему приход и приходский священник, именно здесь должна решаться главная задача. Для увещивания следует выбирать время, удобное для “увещиваемого”, и проводить его зимой, когда крестьяне “более свободны от сельских работ”, и вызывать не сразу, “вдруг”, и не более одного человека из селения, не зависимо от числа старообрядцев, проживающих в нем; увещивания проводить без “замедления”, немедленно после увещивания отпускать крестьян домой.

Эти правила надлежало “привести в исполнение по Архангельской губернии секретными предписаниями” и “распространить их на другие губернии”. О том, насколько меры духовного увещивания были действенны, писал профессор Московской духовной академии, ее заведующий кафедрой герменевтики, вероисповеданий, ересей и расколов Н. П. Гиляров-Платонов в 1871 г.: “меры увещивания” были мерами “с правом слова лишь одной стороны. Этим раскол только тем более подкреплялся в мнении о своей непобедимости. Сами увещивания обратились в пустую формальность... в прямое ругательство святыми верованиями”⁹.

По прошествии пятнадцати лет после первого постановления по ограничению влияния старообрядчества правительство приняло новое решение, короткое, но весьма претенциозное: “О мерах к прекращению раскола в Архангельской губернии”, хотя ничто не указывало на то, что с расколом можно покончить еще одним распоряжением. Этот документ от 19 мая 1851 г., несмотря на угрожающее для старообрядцев название, ничего нового не прибавлял тем решениям, которые были приняты раньше, он был откровенно слабым и снова характеризовал правительство и официальную церковь “предрасположением к административным мерам”, когда следовало бы “бороться с расколом... не помощью полицейских мер, а церковной проповедью особенно просвещением народа как в религиозном, так в общеобразовательном отношении”¹⁰, как писал упоминавшийся Н. П. Гиляров-Платонов.

Постановление, состоящее из двух пунктов, предписывало “Начальнику Архангельской губернии” установить (снова и в который раз) “строжайшее наблюдение” за местными полицейскими (!), чтобы

они “в точности исполняли” антистарообрядческие установления, особенно запретительно-ограничительного характера; очевидно, считалось, что исполнение многочисленных предписаний по борьбе с расколом и есть решение вопроса. Далее, губернское управление государственных имуществ должно было “неослабно наблюдать”, чтобы в скитах и старообрядческих поселениях “никого на жительство не принимали”, а дома в закрытых властями скитах должны быть “непреренно сламываемы”. Вот и весь документ, вызывающий недоумение своей совершенной беспомощностью и надуманной случайностью; но, тем не менее, он предписывал “прекратить раскол” “в отдельно взятой” Архангельской губернии¹¹.

В конце 1851 г. вышел еще один документ, показывающий всю непоследовательность политики государства в вероисповедной сфере. Речь идет о запросе Архангельского военного губернатора на разрешение “избирать в Кемском и Мезенском уездах на должности сотских и десятских старообрядцев всех согласии”. Такая ситуация уже встречалась раньше в Латвии и на Урале в поселках легендарных Демидовых, в Москве, но Николай I всегда остро реагировал на подобные предложения¹². Но в случае с Архангельской губернией, где население в Кемском и Мезенском уездах было почти сплошь старообрядческим, местное самоуправление могло формироваться только из его среды, и поэтому Николай I повелел “дозволить избирать в должности сотских из десятских” в указанных волостях и уездах и утверждать в оных раскольников при обязательном приведении к присяге сих людей”¹³.

Следующие два документа опубликованы уже в эпоху Александра II и обнаруживают традиционный отцовский подход к старообрядческой проблеме, хотя некоторое сочувственное расположение к ней царь проявил еще во время своей ознакомительно-учебной поездки в 1837 г. на Волгу и Урал, будучи наследником престола¹⁴. Говоря о традиционности принятия решений по старообрядческим вопросам Александром II, мы имеем в виду унаследованное им от отца стремление решать не только действительно проблемные вопросы, но очень часто – мелкие и чрезвычайно частные, которые с успехом могли решаться приходским священником или нижним полицейским чином, либо тем же авторитетнейшим Секретным комитетом в составе высшего губернского начальства. Но Николай I сделал себя и Александра II (в первые годы правления) заложником собственного установления, гласящего, что “Секретные комитеты... не должны выходить из пределов совещания”, что потом Александр II

отменит и сформулирует новые подходы к старообрядчеству. Это будет изложено постановлением 20 января 1858 г., которым завершается “Собрание постановлений по части раскола”. А до этого Александру II тоже приходилось заниматься весьма частными вопросами, примером чему является постановление 15 апреля 1857 г.¹⁵, речь в котором идет о том, что архангельский губернатор “встретил затруднение в точном исполнении” распоряжений о старообрядцах, возвратившихся в православие. Не вдаваясь в подробности этого вопроса, Александр II “дозволил крестьянину Степану Миронову и его сыну присоединиться к Единоверию”. Поистине, проблема для императора Всероссийского!

Документ от 20 января 1858 г., озаглавленный “По предположению о решительном воспрещении раскольникам исправлять духовные требы по обрядам”¹⁶, отражает не совсем удачную судьбу одной из идей, с которой выступил архангельский Секретный комитет. Идея “решительного воспрещения” была “предположена” вследствие того, что олонецкие и архангельские старообрядцы в полном соответствии со своей догматикой и обрядностью исправляли полагающиеся духовные требы: молитвы, крещение младенцев, причастие, отпевание и т. п., несмотря на неоднократные правительственные запреты. Более того, в некоторых особенно удаленных местностях Архангельской губернии, куда было трудно добраться православному священнику, крещение или, например, отпевание покойника, которое не может долго ждать, нередко исправлялось старообрядческими уставщиками или начетниками. О подобных случаях писал С. В. Максимов¹⁷ и Элиас Ленрот¹⁶. Отказ от отправления духовных треб под давлением административных запретов и иных правительственных санкций означал для старообрядца отказ от самой своей веры, что, собственно, и являлось главной целью государства и официальной церкви. Решение казалось простым, и поэтому архангельский Секретный комитет предъявил такое требование к старообрядцам: отказаться от своей веры и “присоединиться к Православию, или приписаться к какой-либо Единоверческой церкви”. Однако Александр II, исходя из того, что “по недостатку в Архангельской губернии Единоверческих церквей”, особенно в местах расселения старообрядцев, “решительное требование” Секретного комитета “не может быть вполне успешным”, распорядился “не приводить его до времени в исполнение”. Последний документ вследствие его любопытного и оригинального характера приводится полностью.

Постановление от 11 февраля 1840 г.:

“О лицах, совращающих в раскол единоверцев. Архангельский гражданский губернатор, по поводу совращения старшиною Топозерского раскольничьего скита Ильёю в раскол крестьянина Великого Княжества Финляндского Ескилла Каупиллы, лютеранского вероисповедания, испрашивал разрешения: должен ли упомянутый старшина Илья подлежать за сие суду, ибо, на основании Высочайше утвержденного 9 января 1826 года положения Гг. Министров, надлежит только наблюдать, дабы раскольники не совращали в раскол Православных. По доведении о сем до сведения Государя Императора, Его Величество, находя, что старшина топозерского раскольничьего скита Илья нарушил закон, коим одна господствующая церковь имеет право в пределах государства убеждать подданных иноверцев к принятию ее учения о вере, и что из сего закона сделано только озъятие для обращения евреев, в 11 день февраля 1840 года Высочайше повелевать соизволил: помянутого старшину Ильёю за совращение в раскол финляндца Лютеранского вероисповедания предать суду, тем более что закон по благой терпимости равно охраняет и все вероисповедания, признанные правительством”¹⁹.

Примечания

- ¹ Собрание постановлений по части раскола. – СПб, 1858. – С. 3.
- ² Там же. – С. 206-209.
- ³ Игнатий, архиепископ Олонецкий и Петрозаводский... – М., 1896. – С. 2.
- ⁴ Собрание постановлений... – С. 244.
- ⁵ Там же. – С. 89, 128-130.
- ⁶ Там же. – С. 316
- ⁷ Там же. – С. 519.
- ⁸ Там же. – С. 532-533.
- ⁹ Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и церкви. Т. 1. – М., 1905. – С. 339.
- ¹⁰ Там же. – С. 337, 119.
- ¹¹ Собрание постановлений ... – С. 558-559.
- ¹² Там же. – С. 66, 127, 158-159, 187-188 и др.
- ¹³ Там же. – С. 561-562.
- ¹⁴ Источник. – 1997. – №3, – С. 31-39.
- ¹⁵ Собрание постановлений... – С. 660.
- ¹⁶ Там же. – С. 674-675.
- ¹⁷ Максимов С. В. Собрание сочинений. Т. 10. – СПб, б/г. – С. 114-115.
- ¹⁸ См.: Водолазко В. Н. Старообрядцы Архангельской области // Старообрядческая культура Русского Севера. – М.; Каргополь, 1998. – С. 19–24.
- ¹⁹ Собрание постановлений... – С. 353-354.

Земное бытие – как подготовка к загробной жизни (по этнографическим материалам Усть-Цильмы)

В последние годы исследователи уделяют большое внимание рассмотрению духовного опыта локальных групп староверов, проживающих по всей территории России. Обращение к изучению их традиционной культуры определено недостаточной степенью изученности жизни староверов, а представление о культуре русского этноса было бы неполным без привлечения материалов по истории развития староверия. К тому же в настоящее время национальные культуры народов России находятся на грани разрушения, и в такой экстремальной ситуации было бы небесполезным знать и использовать опыт самосохранения конфессиональных групп.

В настоящей работе, на основе полевых исследований, рассматриваются нравственные ориентиры нижнепечорских староверов (Республика Коми), представленные в воззрениях и поведенческих стереотипах, определяющих благочестивый образ жизни верующих.

Сущность земного бытия нижнепечорских староверов сводилась и по-прежнему сводится к подготовке перехода из земной жизни в вечную. В связи с этим верующие должны были придерживаться норм благочестивого поведения, заключавшегося в исполнении религиозных правил и бытовых регламентаций. При этом следует учесть, что по мере взросления человека требования становились жестче, и последние годы жизни иногда являлись мерилем всего земного пребывания верующего. Исполнение староверами предписываемых требований являлось своеобразным стимулом и гарантом для перехода души после смерти человека в вечную жизнь. В связи с этим “устыцилемами” была введена дифференциация верующих на три категории: “истых”, “поперечных” и “мирских”, к которым относили староверов по степени соблюдения ими религиозных и бытовых норм¹. В погребально-поминальном обряде эта классификация верующих была представлена также тремя группами усопших: “достойных” (“истые”), “умерших без покаяния” (“поперечники”) и “грешников” (“мирские”)². Сформировавшееся избирательное отношение к умершим проявлялось в исполнении полного чина погребения и комплекса поминальных обрядовых действий, которое строго соотносилось с качеством прожитой жизни верующим в земной жизни.

Основы так называемой “праведной жизни” закладывались в раннем детстве. Важную роль в процессе воспитания детей играла книга, к

которой верующие обращались как к источнику знаний, а также в сложных жизненных ситуациях с надеждой найти в ней ответы на животрепещущие вопросы.³ В силу этого нравственные устои верующих были ориентированы на жизнь Спасителя и Святых. Уже в трех-четырёхлетнем возрасте детей приобщали к Богу. Детям рассказывали различные истории из земной жизни Иисуса Христа, о загробном воздаянии праведникам и о мытарствах душ грешников. При этом детей растили в страхе перед Всевышним, являвшемся, по мнению информаторов, надежным средством воспитания. Примером этого могут служить такие рассуждения как: “Будешь воровать — Бог накажет”, “Бог не Никишка — все видит”.

На начальном этапе жизни дети четко усваивали нравственные нормы: покорность родителям, почитание старших, бережное отношение к природе и др. Заметим, что почитание родителей также строилось на страхе, через который рисовалось будущее ребенка и его детей. Соблюдение детьми предписываемых норм должно было обеспечить им благополучие в жизни, а попрание “законов” предполагало обречение их на болезни и проклятия. Отправным пунктом в этом вопросе также была старообрядческая книга: “Люби отца своего и мать и благо тебе будет и будет долголетен на земли. Тот, кто чтить родителей своих, тот грехи свои очищает и от Бога прославится. А кто озлобит родителя своего тотъ перед Богом согрешилъ и от людей проклять. Иже бьетъ мать или отца своего отлучится от церкви и смертью да умереть. Отчая клятва сушить, материнина искоренить. Чти отца и возвеселится о чадах и в день печали избавит его господь и молитву его подасть ему. Угождай своему отцу и в благе будешь жить. Тем же братие делом и словом угождайте родителям и получите благословение от них. Благословение отцово утверждает дом детьми. А материнска молитва спасет отъ напасти. // Братие заступайте старость отца вашего ибо лишитесь разума. Милуй отца своего молитва отчая не забудется перед богом. И не забывайте труда материнского иначе будет детям печаль и болезни. Страхом и раболепием служи им и добре проживешь и в будущем веке насладишься” (Цветник //Поучение какое подобает детям чтити родителей своих).

Большое значение в воспитании отводилось приобщению детей к традициям, культуре. Пожилые женщины рассказывали малышам предания, сказки, загадывали загадки, через которые прививали детям народные знания.

В подростковом возрасте дети знали практически весь комплекс требований, который необходимо соблюдать христианину. В этот

период родители стремились уберечь своих детей от распутного образа жизни. Блуд приравнялся к числу наиболее тяжких грехов, получивших отражение в народных воззрениях. Так, парень, “испортивший” девушку, должен был содержать ее всю свою жизнь. Женщина легкого поведения обрекала своих детей на неудачу. Важную роль в жизни “устыцилемов” играл социорегулирующий институт брака, на который распространялась и строгость требований веры. Согласно “Кормчей книги” допускалось вступать в семейную жизнь девушке с 14, а юноше с 16 лет. Верхняя граница соответственно очерчивалась сорока и сорока пятью годами. Женщина, вышедшая замуж после шестидесяти лет, обрекала себя на проклятие до тех пор, пока не разрывала отношений с мужчиной. Наряду с четко обозначенным возрастным аспектом существовали и другие ограничения. Так, женщина в случае вдовства могла лишь один раз повторно выйти замуж, а мужчина – повторно жениться дважды. Большим грехом считалось искусственное прерывание беременности. Нарушение предписываемых требований расценивалось верующими как “большой” грех, на искупление которого иногда требовалось несколько лет. В противном случае, по мнению верующих, человек лишал себя царства небесного.

Основные морально-нравственные нормативы представлены в своде исповедального требника, по которому *“особо спрашиваются”* воровство, осуждение, объедение, оклеветание, хвастовство – стороны жизни, определенные староверами как *“страшные адовы ступени”*. Многие верующие каются в этих грехах уже в старческом возрасте.

Для старовера считалось недопустимым общение с иноверными (*“никониане”*, *“щепетники”*, *“жиды”*). Тем не менее, даже в благочестивых семьях всегда имелась отдельная посуда для них, которую особо мыли и хранили, поскольку в рамках христианского гостеприимства *“велено дорожного человека накормить и приютить, за это на том свете особо спросится”*.

В возрасте 50-55 лет, с прекращением активной трудовой деятельности, на пороге старческого возраста особенно важным становится осмысление верующими прожитого отрезка жизни, которое знаменует собой изменение образа жизни. Заметим, что в настоящее время “устыцилемов” до указанного возрастного рубежа условно можно обозначить “созерцателями веры”: они не отказываются от своей конфессиональной принадлежности, но и не являются активными участниками религиозной жизни общины. На данном этапе их интересы сведены к минимуму: непротивление желанию пожилых людей обратить детей в веру предков и посещение

так называемых “родовых кладбищ” в поминальные дни. По сведениям председателя Усть-Цилемской старообрядческой общины А. Г. Носова, молодежь неохотно идет в моленный дом. По его мнению, отчасти это связано с тем, что старoverы в период опалы молились в домах и поэтому не было практики моления в специально отведенном месте. Кроме этого, большой урон нанесен атеистической пропагандой, подорвавшей авторитет верующих и соответственно низложившей устои веры. Тем не менее, в определенный период жизни жители района обращаются к вековым традициям, тем самым все же сохраняя и поддерживая их. С этого времени многие “устыцилема” всецело посвящают себя служению Богу, что одновременно является и началом их подготовки к загробной жизни. Согласно сложившимся мировоззренческим установкам, чтобы достойно встретить смерть, прежде всего, необходимо было *“очиститься от мирских грехов”*. Очищение проходило на различных уровнях: религиозном, бытовом, социальном. Духовное восхождение начинается с бытовых ограничений. Так, мужчинам необходимо отказаться от курения, поскольку это считается грехом. В народном сознании укоренилось несколько версий о табаке как о “пагубном зелье”. В одной из них греховность травы обосновывается ее происхождением: *“Жила-была блудница, которая всю свою жизнь провела в праздности. Окружавшие ее люди советовали ей поменять образ жизни, призывая обратиться к Богу. Но призывы жителей остались не услышанными ею, и однажды во время очередных плясок блудница провалилась под землю. Вскоре на том месте выросла яркая трава, привлекавшая к себе внимание окружающих. И “слабые люди” начали восхвалять ее красоту и курить, за что навлекли на себя грех”⁴*. Согласно другой версии причисление табака и чая к греховным травам связано с апокрифом: *“когда во время распятия Христа все травы поклонились ему, а табак и чай нет”⁵*. Многие старoverы добавляют, что чай больше приманил к себе людей, за что семь раз проклят Господом. В связи с этим многие устыцилемки в этом возрасте отказываются от чая, считая напиток “греховным”.

Следует отметить, что в настоящее время в понятие “очищение” для мужчин входит запрет на бритье бороды, а для женщин состригание волос. О важности соблюдения этого предписания свидетельствует включение в перечень исповедального требника вопросов о ношении бороды и волос. По религиозным нормам нарушение запрета порождало грех, который необходимо было обязательно отмолить. Многие женщины в течение жизни собирали выпавшие волосы и обрезанные ногти с тем, чтобы взять их с собой на тот свет. Согласно

их представлениям *“без Бога ни один волос с головы не упадет и там пригодится”, “ногти пригодятся, когда на райскую гору карабкаться придется”*. Как известно, волосы в народных представлениях имели силу оберега: с этой целью девушкам необходимо было заплетать косу способом перебора прядей к себе; замужние женщины укладывали косы вокруг головы, делая спереди их перехлест. В родильном обряде волосом роженицы перевязывали пуповину. Волосы, выпавшие в процессе расчесывания, запрещалось выбрасывать на улицу, поскольку в народном представлении это могло навлечь головную боль. Существовало мнение, что колдун, нашедший на улице волосы, мог совершить на них наговор и, таким образом, наслать на их бывшего владельца порчу. В связи с этим их сжигали в печке или хранили в определенном месте до последних дней жизни. Имеющиеся данные свидетельствуют о непростом отношении к волосам, обретавшим сакральный смысл. Уместно предположить, что волосы в символике потусторонней жизни представляют некое средство передвижения души усопшего в мир предков. В этом контексте показательно, что пожилые женщины собранные волосы скатывали в катышки и складывали в единый комок, называемый куделей, которую после смерти клали в подушку усопшего. Как известно, в обрядах жизненного цикла с нитью и прядением связывались представления о переходе и изменении социального статуса участников, вокруг которых разворачивались ритуальные действия.

К ногтям в традиционных представлениях *“устыцилемов”* также было непростое отношение. Согласно поговорке *“грехи растут и ногти растут”* считалось, что состриганием последних достигалось частичное очищение души. В связи с этим предпочтительнее было отгрызать ногти, а не стричь их. В прошлом пожилые *“устыцилема”*, предвидя близкую смерть, в течение длительного периода не стригли ногтей с тем, чтобы они помогли им в загробной жизни. Этим же объяснил один из информаторов наличие своих длинных ногтей, поясняя: *“...а вдруг да скоро умру, а так ту я ведь ногти-ти регулярно раз в год стригу”*. Как видим, в настоящее время по-прежнему остаются устойчивыми убеждения верующих о существовании загробной жизни и способах вживания в нее. Показательно и то, что в представлениях староверов, как и прежде, в равной степени сохраняются христианские воззрения и рудименты язычества.

В этот период большинство женщин меняет современную одежду на традиционную, основу которой составляют рукава и сарафан.

Комплекс одежды этого периода жизни дополняли такие виды костюма, как сарафанчик, фартук (“передник”, “нагрудник”), лопатина и кабат. Некоторые женщины еще длительный период продолжают носить современную одежду, однако на время службы обязательно надевают традиционную.

Следующим значительным событием в жизни нижнепечорских старообрядцев является их переход от участия в праздничных гуляниях к спокойным религиозным сходам, во время которых все внимание сосредоточено на чтении молитв и исполнении духовных стихов. Строгий запрет налагался на участие верующих в свадебном и календарных обрядах. Для “истых” верующих запрещалось присутствовать на вечеринках даже в качестве зрителей. Общение между верующими становится более сдержанным и непродолжительным. Меняется характер встреч: гостьбы уходят в прошлое, оставляя место деловым визитам: *“приходили только по делу; буди како дело есть дек придут. Или милостину придут подать, больного навестить да проститься с ним”*. В этот период жизни верующие начинали строго исполнять правила этикета: прежде чем заводить разговор с хозяевами, гостю необходимо трижды обнести себя крестным знаменем перед иконами с чтением Иисусовой молитвы. Перед уходом гостю также необходимо было совершить крестное знамение с молитвой и лишь после этого покинуть дом.

Поведение жителей становится более уравновешенным, спокойным. В Усть-Цильме его характеризуют как “милостливое”. В этом возрасте, как правило, прощаются все обиды окружающим. Существует мнение: бесполезно становиться к иконам (“образам”) молиться, если держишь на кого-либо злобу. Как гласит пословица: “утром поссорился, к вечеру помирись”. Наряду с этим считается большим грехом умереть не прощенным и не простившись с окружающими. В связи с этим практиковались взаимные прощения как между наставником и верующим, так и между жителями деревни.

За ритуальными действиями угадывается и забота “стариков” о будущих поколениях. Об этом свидетельствуют некоторые размышления жителей Усть-Цильмы. *“Неудачи детей идут потому, что родители неправильно жили”*; *“старухам нельзя ссориться с людьми, осуждать людей (“судачить”)” - на себя наводишь (имеется в виду – на своих детей)*; *“чем судачить с соседкой, лучше семь раз в день поесть”*; *“старухам молиться да постовать надо, а не беспутню (пустую – Т.Д.) толковлю вести”*. Следовательно, обращение к Богу, проявлявшееся в строгом соблюдении предписываемых религиозных норм, являлось

необходимым и значительным элементом в жизни каждого старовера бассейна Нижней Печоры, поскольку считалось, что именно “старики” несли ответственность за живущих и будущие поколения.

Представители этой возрастной группы должны были обязательно соблюдать посты с последующим исповеданием; принимать участие в богослужениях, отпевах, панихидах (“*панафидах*”), Рождественских и Пасхальных службах и др. Все свободное время староверы отводили чтению молитв. По мнению некоторых верующих, для этого предпочтительным временем суток была ночь. Е. Чупрова из с. Трусово отметила значимость ночного моления: “*Ночью — золотое моление. Будешь молиться в это время, на том свете скорее 21 ступеньку до райских ворот перешагнешь*”. Каждая ступенька соотносится с определенным мытарством, которое необходимо преодолеть душе в первые сорок дней после смерти с тем, чтобы определиться в рае: грех празднословия; лжи; осуждения и клеветы; чревоугодия; лености; воровства; сребролюбия и скупости; лихоимства; неправды; зависти; гордости; гнева и ярости; злопомнения; убийства; чародейства, обаяния, отравления, призывания бесов; блуда; прелюбодеяния; содомских грехов; ересей; жестокосердия. Следует отметить, что ступеньки представляют собой некую лестницу, связывающую мифологические низ и верх. Символическое значение ее основано на представлении о восхождении как о высшем благе. Исходя из этого, ночное моление (“*ночное бдение*”) было гораздо важнее дневного, поскольку верующий сну предпочитал молитву, а совершение молитв в данный период суток рассматривалось как замаливание земных грехов и соответственно прохождение определенных ступеней мытарств при жизни.

Староверы в обосновании тех или иных сторон жизни активно используют апокрифы, считая такие доводы исчерпывающими. Так, некоторые верующие значимость ночного моления объясняют тем, что в это время суток родился Иисус Христос, и поэтому бесы боятся ночи. Следовательно, это время рассматривается как самое лучшее и чистое, которое необходимо использовать для совершения молитв.

Важным элементом в период подготовки к смерти являлась комплектация погребальной (“*смертной*”) одежды, хотя специального комплекса погребального костюма у “устыцилемов” не отмечено. Обычно для этого подбирали ранее носимые виды одежды светлых тонов, имевшей хорошую сохранность (“*там жизнь светлая дек и одежка должна быть светлой*”). В редких случаях ее шили специально обычным способом, оговаривая “на всякий случай”. “Смертная одежда” женщины состояла из рукавов, сарафана, чаще лопатины, пояса, двух

платков и простых носков, называемых “устьцилемами” “портно”. В настоящее время усопших обряжают и в вязаные носки, хотя сами верующие отмечают это как нарушение правила. Мужская одежда состояла из рубахи, штанов, пояса, носков. Общим элементом было белое полотно и наволочка. Из атрибутов – медный крест, лестовка. Приготовленную одежду обычно хранили в сундуке, завернув в платок (“комок”), при этом хозяйка обязательно извещала всех членов семьи о месте его нахождения. Эта традиция не утрачена и в настоящее время. Многие пожилые устьцилемки считают необходимым делом при жизни позаботиться о своем смертном костюме.

Наряду с приготовлением смертной одежды практиковалась заготовка досок на гроб и столб. Предпочтение отдавалось материалу из ели. В мировоззрении нижнепечорских староверов хвойный лес ассоциировался с потусторонним миром. На это указывают выбор места для кладбища – ельник, запрет на одиночное хождение в хвойный лес, который называли темным. Однако выбор еловых досок для изготовления гроба обосновывался практическими соображениями: “легкость” материала, включающая в себя как непосредственный вес просохшего дерева, так и удобство работы с ним (мягкость). На столб припасали лиственницу, поскольку по своим свойствам это дерево было самым устойчивым к изменчивым климатическим условиям Севера и поэтому считалось наиболее долговечным. Заготовленный материал обычно хранили в сарае, объясняя “чтобы дождем не мочило”. До 1960-х гг. многим “устьцилемам” была свойственна не только заготовка материала на гроб, но и его изготовление при жизни. Затем гроб хранили на чердаках или поветях. Многие жители при жизни выбирали себе место на кладбище, как правило, рядом с захороненными родственниками. Фиксацией его служили воткнутые в землю небольшие столбики (“кольшки”) и обязательное извещение об этом как своих родственников, так и всех жителей деревни.

К так называемым “подготовительным” мероприятиям относился и ритуал дарения вещей (“раздать остатки”). Многие жители Усть-Цильмы, предчувствуя скорую смерть, дарили свои личные вещи, как родственникам, так и посторонним людям с целью поминания дарителя после его смерти. Женщины чаще всего дарили предметы быта, посуду, одежду (рукава или какую-либо другую часть костюма); мужчины – свои инструменты, некоторые орудия труда, заготовки для их производства. По мнению “устьцилемов”, вещи, розданные самим владельцем, а не родственниками после его смерти, имели большее

значение, поскольку считалось, что даритель расстался с вещами без сожаления (“с добрым сердцем”), и молитва о его душе будет более действенна.

Среди наставников считалось обязательным при жизни раздать религиозные книги и иконы лицам, достойным, по мнению дарителей, “божьих даров”. Иногда даритель до конца своих дней пользовался богослужебной литературой, но предварительно на так называемых “религиозных сходах” (на панихиде или исповеди) сообщал окружающим о своем завещании: после смерти передать книги конкретному лицу.

Таким образом, земная жизнь рассматривалась верующими как период прохождения испытаний и своеобразной проверки человека на готовность вхождения в жизнь вечную. Об этом убедительно свидетельствует устьцилемская поговорка: “человек родился на смерть, а умер на жизнь”. Жизнь старовера регулировалась строгими нормативными требованиями, неукоснительное исполнение которых служило своеобразным гарантом перехода души в вечную жизнь и обретения места в рае, который ассоциировался с вечной весной (“где всегда весна”). В рамках жизни общины рассмотренные регламентации являлись единственным способом поддержания социального порядка в сельском коллективе, поскольку староверы игнорировали все светские и государственные формы регулирования.

Примечания

¹ Дронова Т. И. Староверие на Нижней Печоре // Вестник культуры. – 2000. № 1. – С. 123.

² См. подробнее об этом: Бабилова (Дронова) Т. И. Погребально-поминальный обряд “устьцилемов”. — Сыктывкар, 1998.

³ См. об этом: Малышев В. И. Рукописные сборники XVI–XX вв. – Сыктывкар. 1966.; Волкова Т. Ф. Пижемский книжник Сидор Нилович Антонов // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. – Сыктывкар, 1983.

⁴ ПМА. Информатор Бабилова А. М., 1922 г.р., д. Чукчино Усть-Цилемского района.

⁵ ПМА. Информатор Дуркина А. И., 1912 г. Р., д. Чукчино Усть-Цилемского района.

В. П. Ершов (Петрозаводск)

Верхний мир старообрядческой иконы «Архангел Михаил – воевода» (небо)

Мы продолжаем исследование фольклорно-мифологических истоков старообрядческой иконы XVIII в. “Архангел Михаил – воевода”¹.

В образной схеме трехчленного деления мира небо занимает на иконе свою определенную мифологическую нишу. В этом сюжете в изображении неба иконописцы чувствуют себя довольно свободно. Коллекция икон Музея Изобразительных искусств Карелии (МИИК) – тому свидетель: на одних иконах небо занимает 2/3 плоскости, на других оно – узкая полоска; цвет неба может быть голубой, зеленый, охристый, иногда небо редуцировано до сегмента голубого или синего цвета с благословляющей Десницей и звездами. На небе – Престол с Сидящим (Вседержитель или Эммануил), могут быть Солнце и Луна с человеческими личинами². На анализируемой нами иконе охристая выпуклая линия с горками облаков отделяет темно-синюю узкую полоску неба от земли. Слева в хитоне красного цвета мужиковатый Христос с широким золотым нимбом; символов на нимбе нет (не сохранились?); рядом Солнце, в левом углу – Луна, светила с человеческими личинами. Престола и звезд нет.

По мифологии неба опубликовано достаточно много исследований³. Для нас интересны только те аспекты, которые касаются небесной сферы нашей иконы и объектов на ней.

У всех народов мира небо почиталось как одно из главных божеств и олицетворялось в образах грозных антропоморфных богов. Оно было величайшей загадкой Мироздания, сокровищницей высших ценностей⁴, божественной обителью, “Домом” всего мира. Это было мужское начало, земля – женское; в супружеском соединении они давали людям благополучие и плодородие. В дуальном понимании небо противостояло земле как верх – низу, духовное – материальному, вечное – преходящему. Почитание неба носило амбивалентный характер: с одной стороны – это высокое и грозное божество, с другой – благодатное, карающее и милующее, далекое и близкое. Эта топографическая близость неба отмечается в мифологии многих народов. Она позволяла людям напрямую общаться с небом. “Небо представляется так же в виде крыши, – пишет известный исследователь архаичной космической топографии М. Элиаде, – случается, что она не плотно прилегает к краям земли, и тогда через щель проникают сильные ветры. Через это же узкое пространство герои и другие избранные существа могут проскользнуть, чтобы попасть на небо”⁵. Эту близость отмечали, например, австралийские мифы: их герои, как бы случайно, поднявшись на гору, заходят на небо⁶. И древние славяне считали, что где-то земля сходится с небом и в этом месте есть переходы. Небо они называли “Домом божьим”. Он представляет собой

стеклянный купол, покрывающий землю, как крышей, а по небосводу шествуют Солнце, Луна, звезды. Чтобы небо не упало на землю или не сомкнулось совсем с ней, его поддерживают разного рода подпорки – столбы Индры у индусов, шест у ненцев, стрелы у алтайцев, золотой или железный столп у бурят, монголов, киргизов, татар, башкир, финно-угорских народов; у греков – Атлант, у хеттов – Убеллури; подпоркой может быть мировое Древо или Мировая Гора и т. д.⁷

Среди русских народных притч, собранных И. П. Сахаровым, есть притча о псковичах, кои небо кольями подпирали⁸. Владимир Даль это приписывает пошехонцам⁹. Мифологическая близость земли и неба нашла отражение и на нашей иконе. Изогнутая вверх охристая линия с горками облаков как небесный потолок, свод, перекрытие лежит на “столпах-опорах”¹⁰ – вертикальных полях иконы со святыми Власием и Медостом. Хотя можно увидеть и другой образ опоры неба – копьё архангела Михаила, которое почти вертикально, как ось, проходит от Верха до Низа, пронзая Сатану. М. Элиаде пишет, что согласно самобытной космологической схеме пигмеев-семангов (Малакский полуостров) преисподняя, центр земли и “дверь неба” располагаются на одной оси, по которой во время оно осуществлялся переход из одной космической зоны в другую¹². Этой осью может быть и копьё (например, в австралийских мифах, индонезийских и т. д.)¹³.

Топографическая близость Верха и Низа пробуждала в сознании человека мысль о возможности побывать там, на небе. В своих мифах славяне представляли, что в тех местах, где небо сходится с землей, есть своего рода переходы, щели, дыры, двери и т. д., и когда бабы стирают белье, то вальки на небо кладут, а белье для просушки развешивают на рогах месяца¹⁴. «Во время оно, в райские времена человечества, – пишет М. Элиаде, – землю с небом соединял мост, и можно было переходить с одной стороны на другую беспрепятственно, потому что не было смерти; после того, как легкие (выделено М. Элиаде) сообщения между небом и землей были прерваны, через мост проходить можно было только в виде “духа”, то есть после смерти...»¹⁵. Универсальность средств перехода особо подчеркивается М. Элиаде: это мост, дерево, лиана, дым, лестница, окно, дыры, “узкая дверь”. Так поднимались на небо мифические герои, шаманы, души умерших, позже – святые, ангелы. Небесный всадник Михаил на огненном коне – один из них¹⁷.

Дверь на небо – один из архаичных и устойчивых мотивов в мифологии неба, в национальных и мировых религиях. Дверь соединяет два мира: материальный и духовный. В этой оппозиции соединительным элементом является не только “дверь”. Мир духовный

строится по образу и подобию земного: в нем есть селения, дома, дворцы, обитатели, сады, столы, престолы, есть даже такая практичная деталь как “дверь”. И хотя ею давно не пользуются смертные, в памяти народной путь на небо через дверь или окно сохранился – в религиях, в изобразительном искусстве¹⁸, фольклоре¹⁹, эпосе, духовных стихах, философских и богословских трудах. Даже еврейское кладбище в окрестностях Сан-Франциско так и называется: “Врата на небеса”.

В легенде об аккадской богине Иштар рассказывается, как она спустилась с небес, сошла в страну тьмы, приказала стражникам открыть ворота и далее, проходя через семь врат преисподней, у каждого из них снимала свои одежды... Однако, в ее власти было не только открывать врата ада, но и небес: «Только мне дана власть открывать Врата Небес!» – говорит она. В гимне в честь этой богини поется: «Я есть Иштар и во власти моей открывать Врата Небес»²⁰. Египетская богиня Изида носила титул “Открывающей Пути”. Гностики видели в Софии Врата Небес: «Эта тайна есть Врата Небес, где пребывает только добрый Господь, в Дом которого грешнику не войти», – пишет древний автор²¹. Стилистика Библии с завидным постоянством использует терминологию “отверстого неба”, “двери”, “врат”, “окна”: Пророк Исайя говорит о “расторгнутом небе” (64:1), о воротах, приготовленных для народа (62:10); мудрость “взывает у ворот... при входе у дверей” (Притч. 8:3); героиня “Песни Песней” “взывает у ворот при входе в город, при входе в двери” (Притч. 8:3-4); в Новом Завете: “отверстое небо” (Откр. 19:11), “Отверстая дверь” (Откр. 11:15, 18:4, 21:3), “затворить небо” (11:6); «Я есмь дверь; кто войдет мною, тот спасется, и войдет и выйдет, и пажить найдет», – говорит Христос (Инн. 10:9); «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель... потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь»... (Матф. 7:13-14); “Врата ада” (Матф. 16:18); «И услышали они громкий голос, говоривший им: взойдите сюда. И они взошли на небо на облаке» (Откр. 11:12); «Ангел, сходящий с небес» (Откр. 18:1, 20:1); «И они имеют власть затворить небо, чтобы не шел дождь на землю» (Откр. 11:6). «Двери небесные отверзятся, Христе бо в церковь, яко младенец, материю Девою Богу и Отцу приносится», – поется в стихире. Католическая церковь называет Деву Марию “Вратами Небес”, в католическом требнике к Деве Марии обращены следующие слова: «ты стала окном небес. Ты Врата Царя Всевышнего»²².

Если есть дверь, то должен быть и ключ? В символике Небесного жилища ключ действительно занимает важное место.

«И дам ти ключа Царства Небеснаго», – говорит Евангелист Матфей (16:19). С ключом от райских врат изображается апостол Петр.

Откровение упоминает Ангела, который имел ключ от бездны... (Откр. 20:1). В средневековых эмблемах ключ встречается довольно часто. Их исследователь Г. Бейли приводит пример эмблемы любви (№ 68), на которой скрещенные ключи служат символами Януса, привратника Небес, он должен открывать врата небес перед выходящей Зарей²⁴.

Другая эмблема “Рука с ключом” как бы иллюстрирует слова мудрого Исайи: «И ключ дома Давидова возложу на рамена его; отворит он, и никто не запрет; запрет он, и никто не отворит» (22:22)²⁴.

Двери, окна, ключи от царства небесного (или райских врат) – это такая же архаика, как “медные (золотые) ступенечки”, ведущие в мир мертвых, к “знатным прародителям” в карельских причитаниях²⁵. Но архаика актуальна, зримо или незримо входящая в нашу религиозную жизнь. На православных иконах, например, мы довольно часто встречаемся с этими образами, в том числе и в нашем сюжете (см. иконы И-1271, И-107, И-535). Сегменты на небе – со звездами, престолом, благословляющей Десницей или лучом – есть на что иное, как окно или дверь на небо. На иконе “Видение Иоанна Лествичника” мы видим Рай, открытые врата, у которых находится Петр с ключом. На иконе “Крещение” – вертикальный центр композиции – фигура Христа в р. Иордан: «И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся (подчеркнуто нами – В. Е.) небеса и Духа, как голубя, сходящего на него. И глас был с небес: “Ты сын мой возлюбленный...”» (М. 1:10-11). По центру иконы с неба нисходит на Христа луч-благословение. Вся композиция есть иллюстрация древней космогонической схемы: ось мира (столп, Дерево, крест, фигура Христа и т. д.), соединяющая небо и землю, с которой Христу предстоит вознестись на небо: “И да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, которого небо должно принять” (Деян. 3:20-21)²⁶. Восхождение на небо через дверь завершается в конечном итоге нисхождением божества на землю (Христа, Михаила-архангела, ангелов), если не в телесной форме, то в энергетической. Именно так воспринимаются сегменты с благословляющей Десницей или лучом-благословением²⁷. А в народном представлении даже небо может сходить на землю: традиция народного православия считает дом-жилище человека микрокосмом, моделью Вселенной, в котором иконы символизируют Горний Иерусалим, “тот” свет, небо, спустившееся в этот реальный, земной мир²⁸. В принципе, как мы видим, христианство восприняло мифологическую картину неба во всей ее полноте, в том числе и представление о небе как о Доме Бога, как о тверди с небесными селениями и насельниками. Данте Алигьери так и воспринимал небесный мир: “Чрез мотовство, чрез злую скупость их утрачены *небесные селенья...*” (выделено нами – В. Е.) (Песнь VII: 58-59).

В “Библейской энциклопедии” читаем: “о небесных обителях, о небесном Отечестве, о небесном граде Иерусалиме”³⁰. К. Г. Юнг припомнил генетический опыт переживания небес нашими предками в виде мандалы – храма бессмертных, куполообразная крыша которого представлялась им небом (нирваной), достичь которого могли только просветленные³¹.

Наиболее яркая картина небесного Дома дается в “Откровении”: тайновидец Иоанн видит там Престол с Сидящим и радугу вокруг престола (4:3), и еще 24 престола с сидящими на них старцами в белых одеждах (4:4), четыре животных, исполненных очей (4:6), множество ангелов, число которых было тьмы тем и тысячи тысяч (5:11); к этому надо добавить души убиенных за слово Божие (6:9) и 144 тысячи “запечатленных” из всех колен сынов Израилевых (7:4). Так что, небесные селения можно считать перенаселенными. И, наконец, Иоанн повествует о новом святом граде Иерусалиме, сходящем от бога с неба, приготовленном как невеста. (21:2). Возможно, это тот белый город, который изображен на нашей иконе.

Небо – Дом Бога, Мудрости и Истины³³. Это архетип, важный для понимания сюжета нашей иконы, ибо он – образец, пример для земного строительства городов, шире – социального обустройства жизни, о чем неустанно думали старообрядцы. Все имеет свой исток, начало. Отступая от образца, неизбежно приходишь к нестройству. Архаичный человек погружался в прошлое, в нем искал пример, и миф давал его. “Для аборигенов они (*мифы* – В. Е.) являются утверждением первичной более великой и более важной реальности, которая управляет современной жизнью, судьбой и деятельностью человечества”, – писал К. Г. Юнг³⁴. Отступление от образца неизбежно приводит к ошибкам, нестройствам. Поэтому по подобию небесного строились города на земле. “Принцип архаического градостроительства заключался в том, чтобы эти минимиры следовали тому же идеальному плану”³⁵. То есть – небесному городу. Этому образцу следует в иудаизме мудрый Исайя, говоря словами Бога: “Я творю Иерусалим... и буду радоваться об Иерусалиме и веселиться о народе Моем; и не услышится в нем более голос плача и голос вопля”. (Ис. 65:17-19). Проф. А. П. Лопухин комментирует эти строки как духовное возрождение земного Иерусалима, центра обновленного исторического Израиля, то есть как появление новозаветной церкви. Это мессианское царство на земле должно возвещать о новом строе вещей: в нем не будет несправедливостей, плача и вопля, исчезнут все дефекты человеческих возрастов, будет мирное наслаждение *всех* плодами рук своих³⁷. Эта

социальная утопия была извечной мечтой человечества – устроить жизнь на земле так, чтобы *все жили от трудов своих*, то есть о равенстве, справедливости, счастье. Об этом и говорится в раннем христианском произведении – “Откровении”. В начале автор описывает небесное обустройство, а затем следует рассказ о Новом Иерусалиме, сходящем от Бога с неба (Откр. XXI:2-3). Этот новый мир, по А. П. Лопухину, “обновившись к лучшему, получит полное приспособление к людям, обновившимся к лучшему и по плоти”³⁸. Это будет новое Царство, в котором не будет “мерзости и лжи” (А. П. Лопухин), в нем будет гармония человека с природой, властью и Богом, здесь будет обитать правда. Нет, конечно, не случайно на зеленом поземе иконы появился белый город! Устройство справедливого тысячелетнего Царства было актуальной идеей как для первых христиан, так и позднее для христианских еретиков-альбигойцев, вальденсов, амальрикян, таборитов, чешских братьев, милленариев, новгородских еретиков и вплоть до старообрядцев, особенно последних. Создание на земле цивилизации по образу и подобию небесной – есть невербальное свидетельство о Творце, знаковая форма Богопроявления, знаменующая гармонию между небом и землей, человеком и Богом, словом и делом. Это должна быть страна, живущая под благодатью неба. Утопия, конечно, но она давала надежду восстановить поправленные естественные права человека, правду и справедливость. Старообрядцы очень сомневались, что “русское государство остается истинным православным царством”. Потому искали свое Беловодье, свои белые города. Многие философы видели генетическое родство между идеями раскола и утопией. Белые города были историческими миражами.

Примечания

¹ См.: Ершов В. П. Фольклорно-мифологические истоки образов старообрядческой иконы “Архангел Михаил – воевода” // Старообрядческая культура Русского Севера. – М.; Каргополь, 1998; Ершов В. П. Пчелиный рой на старообрядческой иконе “Архангел Михаил – воевода” // Старообрядчество. История. Культура. Современность. – М., 1997; Ершов В. П. Мифологические реминисценции по поводу иконы “Архангел Михаил – воевода” // Рябининские чтения – 95”. – Петрозаводск, 1997.

² В коллекции МИИК: Икона И-870, конца XVIII – нач. XIX вв. Небо зеленое с декоративными облаками, на прекрасно декорированном растительным орнаментом Престоле – Вседержитель, на Престоле – Евангелие, потир, хлеб, Солнца и Луны нет. Икона И-138. Небо охристого цвета, на зеленом фоне сегмента крайне стилизованный Престол (узкая полоска!), на котором восседает огненно-красный Вседержитель с двойным нимбом с символами Сущего и Христа. Солнца и Луны нет. Икона И-1499. Небо голубое со звездами. На Престоле – Эммануил, рядом – Луна, Солнце – в правом углу, светила с человеческими личинами. Икона И-1271 1770г. Вместо неба – сегмент

с Благословляющей Десницей. Престол с Сушим, нимб двойной. Солнца и Луны нет. Икона И-824 имеет четкое трехчленное деление – небо, земля, Нижний мир. Престол с Сушим, нимб двойной. Солнца и Луны нет. Икона И-107 также с трехчленным делением. На небе – сегмент синего цвета со звездами, за стилизованным Престолом – Эммануил в одеждах с золотым ассистом. Икона И-535 1829 г., иконописец Плабунов. Небо в виде двух сегментов, в правом на сине-зеленом фоне – Солнце, в левом – Престол, за которым Эммануил. Луны нет.

³ См.: **Мифы народов мира.** – М., 1987. – Т. II (статья “Небо”, библиография на с. 208); **Элиаде М.** Космос и история. М., 1987 (библиография на с. 187-198); **Михайлов Т. М.** Бурятский шаманизм. – Новосибирск, б/д; **Худяков Ю. С.** Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья //Традиционные верования и быт народов Сибири. – Новосибирск, 1987.

⁴ Канонически высшие ценности Неба символизируют голубой и синий цвета. Они – символ Истины (Египет), святости, чистоты, целомудрия, счастья (майя), возвышенности, блаженства, освобождения от оков материи (Египет, Мексика, Япония), символ неба и величия богов (Индия, Греция). В христианстве голубые одежды Богоматери говорят о ее чистоте, целомудренности. О символике голубого и синего цвета см.: **Флоренский П. А.** Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т. – I (подтом – II). – С. 553 – 576.

⁵ **Элиаде М.** Указ соч. – С. 146.

⁶ **Мифы...** Т. II. – С. 207.

⁷ Там же.

⁸ **Сахаров И. П.** Русское народное чернокнижие. – СПб., 1997. – С. 229-230.

⁹ **Даль В.** Толковый словарь. – М., 1955, Т. 4. – С. 327.

¹⁰ “...на опоры положен “потолок” в виде плиты или свода...” – **Мифы...** Т. II. – С. 207

¹¹ Не случайно на Руси святых называли “столпами православия”; “Крепкий в православии столп”, – приводит пример Вл. Даль (о Гермогене). // **Даль В.** Указ. соч. – С. 327.

¹² **Элиаде М.** Указ. соч. – С. 164.

¹³ Там же. – С. 169.

¹⁴ **Шуклин В.** Мифы русского народа. – Екатеринбург, 1997. – С. 62.

¹⁵ **Элиаде М.** Указ. соч. – С. 188.

¹⁶ Лестница на небо известна русской погребальной обрядности, сказке. См.: (**Пропп В. Я.** Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986. – С. 213; **Элиаде М.** Указ. соч. – С. 192-193). Символику лестницы знает и христианство. В кн. “Бытие” рассказывается, что Иаков видит сон: лестница стоит на земле, а верх ее касается неба, и вот Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. /Быт. 28:12/. Лестница – эмблема святых Алексея, Перпетуи, Ромуальда; она один из символов распятия (схождение с креста). Образ духовной лестницы можно увидеть в четках (лестовках), в названии книги о православной аскетике – “Лестнице”. Интересна в этом отношении икона “Видение Иоанна Лествичника”: с земли на небо тянется лестница, по которой карабкаются монахи, им помогают ангелы, тем не менее, многие летят вниз – в ад. В исламской традиции лестница начинается от Иерусалимского храма и по ней души праведников поднимаются на небо. В средневековье символ лестницы широко использовался в эмблемах.

¹⁷ Здесь возникает любопытная параллель: и архангел Михаил, и конь – посредники между небом и землей. В шаманской мифологии и ритуале конь является погребальным животным, именно он делает возможным мистическое путешествие

шамана в другие сферы Мироздания, конь переносит не только шамана, но и душу умершего в потусторонний мир, его функция – прорыв из одного мира в другой. У конных саяно-алтайского региона народов кони постоянно находятся в пути, связывая небо и землю. Потому в жертвенных обрядах Небу посвящали коня. Это была форма ритуального обмена между социальным коллективом и божеством.

¹⁸ Еще в архаичных культурах была попытка изобразить эту дверь на небо. На шаманских бубнах аборигенов Горного Алтая нередко изображался “прямоугольник”, иногда с фигурой человека, которого исследователи интерпретируют как “Дверь Неба” с “хранителем двери”. См.: **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов //Сб. МАЭ. Т. 10 – М., 1949. – Рис. 2. 9. Подобный сюжет зафиксирован и в наскальных рисунках Горного Алтая. См.: **Гричан Ю. В.** Новые материалы по изобразительному искусству Горного Алтая //Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. Врата рая и ада изображаются довольно часто на православных иконах: “Видение Иоанна Лествичника”, “Воскресение – сошествие во ад”, “Страшный суд”, “Успение”, “История жизни человека” и др.

¹⁹ В преданиях, например, рассказывается, как на “Крещение” (Богоявление) отверзаются небеса и “сходит с них в воду Истинный Христос”. В другом говорится, что Богородица с младенцем встретила Ивана Крестителя и попросила его покрестить младенца. “И только Иван приступил к святому крещению, ангелы небо отворили поглядеть, как Христа мы крестим. (**Корнифский А. А.** Народная Русь. – М., 1995. – С. 98-99). – (“Рождество Христово”).

В моей коллекции есть икона-примитив XIX в. из карельской деревни Пелкулла: на пурпурном ложе Богоматерь, в темном проеме пещеры – ясли с младенцем и головы осла и вола. Над ней раскрытое по краям земли небо, и два ангела, опираясь на края и даже перегнувшись вниз, с любопытством рассматривают, что делается на земле, а из центра небес спускается на родившегося младенца луч Благословения. “Ясно небо растворилось, черная земля затряслася, как крестили Христа Бога истинна”, – поется в духовном стихе (**А. А. Корнифский.** Указ. соч. – С. 100).

²⁰ **Бейли Г.** Потерянный язык символов. – М., 1996. – С. 160.

²¹ Там же. – С. 224.

²² **Бейли Г.** Указ. соч. – С. 224-225.

²³ Там же. – С. 68.

²⁴ Там же.

²⁵ **Степанова А. С., Коски Т. А.** Карельские причитания. – Петрозаводск, 1976. С. 84, 95.

²⁶ См. также иконы: “Рождество Христово”, “Успение”, “Сошествие Св. Духа на апостолов”.

²⁷ Правда, с небес нисходят или низвергаются и враждебные силы: “и низвержен был великий дракон, древний змей, называемый дьяволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен был на землю, и ангелы его низвержены с ним”. (Откр. 12:9), см. также – 12:12). “Так там велят, где ваша гордость пала, – откуда вас низринул Михаил”, – замечает по этому поводу А. Данте (Песнь VII:10:13). Фольклорная традиция Севера знает сюжет низвержения с неба архангела, за то, что тот ослушался Бога: пожалел умирающую роженицу, родившую двух малюток (Предание о названии г. Архангельска, записанное от В. П. Щеголенка //Русские могучие богатыри. Петрозаводск, 1990. – С. 95).

²⁸ **Тарасов О. Ю.** Икона и благочестие. – М., 1995. – С. 20.

²⁹ Иудейский бог устами Исаяи говорит: “Я живу на высоте небес и во святилище” (Ис. 57:15).

³⁰ Библейская энциклопедия. – С. 508.

³¹ Юнг К. Г. Душа и миф. – М.; Киев, 1997. – С. 25.

³² У индусов – это Дворец царя, у буддистов – мандала, в скандинавской мифологии – город Асгард, у славян – “Божий дом” или о. Ирий на седьмом небе...

³³ Имя египетской богини Хатхор означает – Дом Гора (Хат ор). Средневековые довольно часто обращались к такому пониманию неба. На многих средневековых эмблемах изображались дома с трехгранными фронтонами, дверью, окнами, увенчаны они были или тремя голубями или кругом совершенства. Для современников здесь было все понятно: крыша – это небо, квадратное основание дома – земля, голуби – символ Св. Троицы, круг совершенства – божественное начало. В средневековом апокрифе “Деяния ап. Фомы” есть Гимн Души или Гимн Одевания славы, в котором главный герой спускается с небес в поисках Жемчужины. Его возвращение на небо, к небесным родителям описывается так: “Я схватил Жемчужину и повернул к Дому Отца моего...” (цит. по Бейли Г. Указ. соч. – С. 191-192). Мудрость ассоциировалась для современников с Совершенной Жемчужиной и Вратами Небес.

³⁴ Юнг К. Г. Указ соч. – С. 16.

³⁵ Там же. – С. 22.

³⁶ Толковая библия или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и нового Завета /Изд. преемников проф. А. П. Лопухина. Репринтное изд. – Стокгольм. 1987. – Т. 2 (Т. 5). – С. 540.

³⁷ Там же. – Т. 2 (Т. 5). – С. 539-540.

³⁸ Там же. – Т. 3 (Т. XI). – С. 604.

³⁹ Смирнов И. П. Осмысление старообрядчества в русской философии “духовного ренессанса” //Старообрядчество. История. Культура... – С. 31.

⁴⁰ Блохин В. В. Раскол и утопия //Старообрядчество. История. Культура... – С. 33.

Ю. Н. Звездина (Москва)

Некоторые особенности иконографии старообрядческого лубка XIX века

В этой работе мы рассмотрим рисованный лубок неизвестного мастера подмосковного Гуслицкого центра, датированный серединой XIX в. Он был представлен на выставке “Примитив в России. Иконопись. Живопись. Графика”, организованной Государственной Третьяковской галереей и Государственным историческим музеем в 1995 г.¹ Возникновение тиражированного русского лубка относят к концу XVII в. Ранние русские гравюры могли стать основой для создания новой иконографии в живописи² или позднее обрести новую жизнь в рисованной народной картинке. Очевидно, то же относится к этому лубку из Гуслицкого центра: темперное изображение в нем является иллюстрацией к стихотворению Стефана Яворского (1658–1722) “Взираи с прилежанием, тленный человеце...”, выписанному на нижнем

поле. Стихотворение может указывать на время создания первообраза – им мог явиться гравированный лист конца XVII – начала XVIII вв.

Исследуя аллегорические фигуры и тему бренности в русской духовной культуре конца XVII – начала XVIII вв., мы уже сравнивали этот лубок с параллельными явлениями более раннего периода, а также с особенностями воплощения темы памятования о смерти в западноевропейском морально-назидательном искусстве XVII в.³ Однако некоторые особенности композиции “Взирай с прилежанием...” столь интересны, что, безусловно, заслуживают специального внимания. Нам представляется важным рассмотреть следующие проблемы:

1. Переход в старообрядческую культуру тем и образов, созданных в конце XVII – начале XVIII вв. представителями новообрядческой духовной элиты.

2. Усвоение старообрядческой культурой элементов западноевропейского морально-назидательного искусства XVI-XVII вв., принятых опосредованно, очевидно, через новообрядческую культуру указанного выше периода.

3. Особенности использования в старообрядческой среде системы морально-назидательных аллегорий и эмблематических деталей, свойственной и другим сферам русской культуры, находящимся вне русла официального и академического искусства XVIII-XIX вв.

В конце XVII – начале XVIII вв. в столичной духовной культуре получают особое распространение тексты и морально-назидательные изображения, посвященные теме бренности. Эта тема свойственна и произведениям более ранних периодов, – например образ смерти в иконе “Четырехчастная” середины XVI в. из Благовещенского собора или сюжеты в диаконнике Архангельского собора Московского Кремля. Однако именно на рубеже XVII-XVIII столетий в русскую культуру входят композиции, наиболее ярко и непосредственно воплотившие в себе синтез традиционной западной иконографии и древнерусского искусства, определяемый необходимостью создания нового художественного языка, трактующего актуальные общечеловеческие темы. Этот поиск и попытки реализации принципиально новых для русской культуры выразительных средств, предполагающих активное использование традиций общеевропейской аллегии, отразился и реализовался практически во всех жанрах искусства и литературы.

Необходимо отметить, что распространение таких тем и образов во многом связано с выходцами из украинских земель, на рубеже XVII-XVIII вв. приехавших в Москву по царскому указу⁵. Самыми яркими личностями явились Стефан Яворский, по смерти патриарха Адриана

(1700) назначенный местоблюстителем патриаршего престола, и св. Димитрий Ростовский, в 1702 г. отправившийся из Москвы в Ростов великий на митрополию. Оба они оставили ряд духовных текстов, связанных или специально посвященных теме памятования о смерти и созданных в традициях общеевропейской духовной риторики, отмеченной стилем барокко⁶. Поэтому весьма показательно, что лист “Взирай с прилежанием...” иллюстрирует именно вирши Стефана Яворского.

В этом лубке фигура смерти, стоящая за спиной “тленного человека” снабжена множеством орудий: в одной руке она держит трубу, в другой – косу, за плечами у нее колчан со стрелой, пилой, клещами и секирой; у ног человека справа и по центру показаны традиционные символы бренности, также по своему назначению служащие атрибутами смерти. Это пушечный ствол и ядра, вилы и грабли, рапира, опрокинутые песочные часы и музыкальный инструмент – виола в футляре.

Яркость и наглядность аллегорической композиции насыщена особыми эффектами, позволяющими говорить о театрализации темы, обращенной и к разуму, и к персональному эмоциональному восприятию. Здесь нужно сказать о становлении русского духовного театра и в первую очередь о пьесах Славяно-греко-латинской академии (открыта в 1687 г.)⁷. Из четырнадцати известных на сегодняшний день пьес особого внимания в связи с особенностями композиции “Взирай с прилежанием...” заслуживает вторая по счету, созданная в 1702 г. по случаю Эрестферской победы и прославляющая военные подвиги Петра I, под названием: “Страшное изображение втораго пришествия Господня на землю при державе благочестивейшаго, самодержавнейшаго государя нашего... Петра Алексеевича...”, где в пятом явлении в роскошных пиршественных залах “являются Смерти з различными орудиями”⁸. Смертей здесь одиннадцать, каждая несет свое орудие и произносит свои слова; они “со стрелами... с мечем... с копием... с драколми... с оружием... с лопатою*.. с ридлем... с ножем... с косою... с граблями... с жезлом”. Вереница этих пугающих образов напоминает нам традиционные западноевропейские циклы “Пляски смерти”, особенно ярко отмеченные в XVI в. знаменитой серией гравюр Ганса Гольбейна Младшего. О них не забывает и западная морально-назидательная культура XVII столетия, а в начале XVIII в. подобные циклы возникают в произведениях русского искусства, – возможно, наиболее известным примером тому является “Портрет царевны Натальи Алексеевны”, созданный неизвестным мастером после ее смерти, в 1716 или 1717 г., по программе новгород-северского протопopa

Афанасия Заруцкого. Несколько небольших фрагментов с фигурой смерти в виде скелета, включенные в общую композицию, имеют параллели в традиционных европейских эмблемах, посвященных теме бренности⁹, и несомненно перекликаются с циклами “Пляски смерти”.

Ранние пьесы Славяно-греко-латинской академии создавались с использованием традиций западных мистерий и моралите. Авторами некоторых пьес были выходцы из Украины, очевидно, хорошо знакомые с польским театром. Исследователи указывают на возможное влияние Стефана Яворского¹⁰. Для нас особенно интересным является факт обретения списка программы пьесы “Страшное изображение...” в старообрядческом сборнике собрания Рогожского кладбища, отнесенном к первой половине XVIII в.¹¹. Таким образом, сюжет, насыщенный символами, эмблемами, аллегорическими фигурами и, должно быть, соотраженный с распространившимся в народе ожиданием конца света в 1699 г., вошел в старообрядческую культуру уже в раннем XVIII в. О путях истолкования символических образов свидетельствует книгоиздание: с 1703 по 1710 г. в Москве вышли книги и гравюры с разъяснением аллегорий, с виршами и эмблематическими надписями – “девизами”. Авторами ряда таких изданий были члены Славяно-греко-латинской академии¹². Дальнейшие линии использования этих книг и гравюр, особенно в русской провинциальной и народной культуре, являются интереснейшим материалом для изучения.

Мы не будем здесь подробно рассматривать западноевропейские произведения литературы и изобразительного искусства, параллельные композиции “Озирай с прилежанием...”. Отметим только, что эффекты театрализации свойственны контрреформационным картинам и гравюрам на тему бренности, например в испанских аллегорических картинах, также объединяющих фигуру указующего Ангела хранителя, бренного человека и эмблематический натюрморт “vanitas”, в ряде случаев имеющий ту же надпись, что в натюрморте на лубке “Взирай с прилежанием...”: “Суета суетствий всяческая суета”, но как правило на латыни (в странах реформации натюрморты, посвященные теме бренности, имели надпись на своем языке¹³). Особенно показателен большой натюрморт “vanitas” А. Переды середины XVII в. из венского Художественно-исторического музея: указующий на бренность всего земного. Ангел стоит у стола с многочисленными предметами – знаками смерти, аналогичными тем, что присутствуют в лубке “Озирай с прилежанием...” Есть там и изображения цезарей (в лубке это корона), и черепа, и драгоценности с монетами, а также оружие и часы; на столе

помещена надпись: “Nil omne” (“Всё – ничто”). Набору предметов в композиции “Взирай с прилежанием...” (за исключением короны) аналогичен натюрморт “vanitas” французского мастера середины XVII в. С. Ренара де Сен-Андре¹⁴, где помещена раскрытая книга с надгробной речью (“Le Tombeau”). Наконец, укажем на иконографию, распространившуюся в XVIII в. в России, очевидно, в провинции, – это аллегорическая композиция “Смертный человек...”, создававшаяся в технике иконописи¹⁵. Как нам удалось определить, основой для этой духовной аллегории послужил эмблематический первообразен – эмблема из популярнейшего в Европе XVI-XVII вв. сборника К. Парадена “Героические девизы”¹⁶.

При рассмотрении системы символов и аллегорий в русской культуре XVIII–XIX вв. тем более посвященных теме бренности, иногда преобладает внимание к сфере масонства. Малоизученность темы может привести исследователя к неправильным выводам или неверной расстановке акцентов. Масонская символика, вполне сложившаяся, очевидно, в XVIII в., активно использовала образы из общераспространенных в Европе книг эмблем и символов, имевших универсальное прикладное значение – эмблематические образы и тексты в XVI-XVII вв. присутствовали во всех слоях культуры и во всех жанрах литературы и изобразительного искусства (в том числе и в естественнонаучных трактатах, нередко входя в иллюстрации). Культура масонства преобразовывала эти эмблемы и символы в соответствии со своими задачами. Так, изображению черепа придавалось особое значение: он символизировал необходимость смерти, ведущей к воскресению и процветанию для высшей жизни. Приведем пример использования эмблемы с черепом в сфере восточноевропейского масонства: в Государственном историческом архиве Украины (г. Львов) хранится диплом пражской ложи Трех орлов, датированный 1777 г., где в ряду других символов присутствуют изображения трех черепов с цветущим побегом, прорастающим из глазницы каждого черепа¹⁷. Этот выразительный образ представляет трансформированную в соответствии с задачами масонства широко распространенную в Европе XVI-XVII вв. эмблему “spes altera vitae” (“Надежда на другую жизнь”) с изображением костей или черепа с прорастающими сквозь них колосьями, а в первоисточнике образ означает Новый завет христианства, прорастающий сквозь кости Ветхого завета¹⁸.

Выразительность и четкий лаконизм масонских знаков иногда заставляют неподготовленного зрителя (или исследователя) видеть в

них первооснову или единственный источник распространения какого-либо символа, что, как правило, ошибочно. Это доказывает и композиция старообрядческого лубка “Взираи с прилежанием...”, со всей очевидностью и необходимостью представляющая важные смысловые заимствования из сферы культуры новообрядческой духовной элиты рубежа XVII-XVIII вв., которая опосредовала и перевела в русскую культуру наиболее значительные традиции западноевропейского морально-назидательного искусства. Общечеловеческая значимость этих аллегорий оказалась столь велика, что их приняли в себя разные слои культуры нового времени, трансформируя их в соответствии со своим мировоззрением. Однако можно утверждать, что в лубке середины XIX в. из подмосковного старообрядческого центра мастер, переводя образы в традиции русской темперной живописи, максимально сохранил чистоту первоначального смысла аллегорической композиции.

Примечания

¹ ГИМ. Инв. № 52789/VIII-61052. См.: **Примитив в России**. Иконопись. Живопись. Графика: Каталог выставки ГТГ, ГИМ. – М., 1995. – № 336.

² Например, “Распятие с чудесами” Василия Андреева около 1680 г. См.: **Вторые научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой: Сб. Статей /ЯХМ.** – Ярославль, 1998. В Каргопольском музее-заповеднике хранится филенка (очевидно, дверцы шкафа) с близкой по иконографии композицией, сопровождаемой тем же текстом, также датированная XIX в. Это может свидетельствовать о значительном распространении иконографии в провинции, вероятно, в старообрядческой среде. Дальнейшие исследования могли бы выявить ряд аналогичных памятников в русской культуре XVIII-XIX вв. и привести к определению источника. Для распространения иконографий, связанных с темой памятования о смерти, в русской культуре XVIII-XIX вв. особую роль должен был сыграть Синодик, гравированный Леонтием Бунным, впервые изданный в 1700 г. И в течение полутора столетий (не менее) распространявшийся по всей России. Описание Синодика см.: **Ровинский Д. А.** Русские народные картинки. – СПб., 1881. – Кн. 3. – С. 189-218 (особенно гравюры на л. 1, 15).

³ См.: **Звездина Ю. Н.** Примитив конца XVIII-XIX вв. из собрания ГИМ и западноевропейская морально-назидательная живопись XVII в. //Историческому музею – 125 лет. Материалы юбилейной научной конференции /Труды ГИМ. Вып. 100. – М., 1998. – С. 93-98; она же. Аллегорическая композиция “Смертный человек...” и западноевропейские традиции темы “Momento more” //Искусство христианского мира: Сб. статей /ПСТБИ. Вып. 3. (в печати).

⁴ См.: **Самойлова Т. Е.** Росписи XVI века в усыпальнице Ивана Грозного // Проблемы изучения памятников духовной и материальной культуры: Сб. Статей / Государственный историко-культурный музей-заповедник “Московский Кремль”. Вып. 2. – М., 2000. – С. 104-114.

⁵ Следует вспомнить также о творчестве Симеона Полоцкого и московских “западников”.

⁶ См., например: Звездина Ю. Н. "Слово на поминавание" св. Димитрия, митрополита Ростовского (особенности образного строя) //История и культура Ростовской земли. 1996 /Государственный музей-заповедник "Ростовский Кремль" – Ростов, 1997. – С. 143-147.

⁷ См.: Демин А. С. Эволюция московской школьной драматургии //Пьесы школьных театров Москвы. – М., 1974. – С. 18.

⁸ Там же. – С. 104.

⁹ Например: Bretschneider A. Pratum Emblematicum... – Leipzig, 1617.

¹⁰ См.: Пьесы школьных театров Москвы. – С. 19.

¹¹ Там же. – С. 475.

¹² Там же. – С. 25.

¹³ См., например: *Ijdelheid der ijdelheden*. Hollandse Vanitas voorstellingen uit de zeventiende eeuw: Katalog. – Leiden, 1970.

¹⁴ Ил. См.: Fare M. Le grand siecle de la nature morte en France. Le 17 siecle.-Paris, 1974.

¹⁵ См.: Звездина Ю. Н. Аллегорическая композиция "Смертный человек..."

¹⁶ Paradin C., Symeon G. Les devises heroiques. – Lion, 1551. – F. 164.

¹⁷ ГИА Украины. Ф. 129, оп. 3, № 243. Искренне благодарю Н. Н. Цареву, представившую нам этот документ.

¹⁸ Например, в кн.: Paradin C., Symeon G. Les devises heroiques. F.151; Camerarius J. Symbolorum et emblematum ex re herbaria centuria una. — Nurnberg, 1590. N* 100.

М. Д. Алексеевский (Москва)

Организация ритуального застолья в доме в дни христианских праздников в Каргополье

Летом 1999 г. этнолингвистическая экспедиция Российского Государственного Гуманитарного Университета (РГГУ), к настоящему моменту фактически закончившая исследование Каргопольского района, начала использовать ряд новых программ-опросников. Среди них была и программа "Застолье", составленная специально с учетом специфики Русского Севера. Старые программы включали ряд вопросов, касающихся будничных и праздничных крестьянских трапез, однако лишь с появлением отдельной программы изучение этого вопроса стало вестись систематически и полно. Таким образом, впервые появилась возможность достаточно четко представить, как проходили праздничные застолья у крестьян Каргополья в конце XIX – начале XX вв.

Необходимо отметить, что праздничные трапезы в доме вообще крайне редко становились предметом изучения, вплоть до нынешнего

времени. Так, в статьях о праздничной культуре Каргополья, перечисленных в библиографическом указателе “Каргопольский край”¹, достаточно подробно описана общинная трапеза возле церкви с ритуальным убийством быка, но при этом нет ни одного сколько-нибудь полного описания празднества в доме. Настоящая статья хоть отчасти заполняет этот пробел. По программе “Застолье” были опрошены жители шести крупных сел, поэтому уже можно сделать некоторые обобщения и реконструировать порядок и организацию праздничной трапезы у крестьян Каргополья на рубеже XIX – XX вв. Следует оговориться, что в первую очередь речь пойдет о престольных и обетных праздниках, так как именно в эти дни наиболее четко видны основные черты праздничного застолья, Рождество и Пасху праздновали чуть иначе.

Как правило, все крупные христианские праздники на том или ином этапе праздновались в доме. Центральным эпизодом празднования являлась, бесспорно, праздничная трапеза, которая иногда проходила только в семейном кругу (это касается, главным образом, Рождества и Пасхи), но куда чаще имела общинный характер. При этом, даже если община не организует общую трапезу, подразумевается, что члены общины будут ходить друг к другу в гости. Более того, в день праздника в празднующую деревню приходили люди из окрестных сел. “С полудня уже приходят гости. У ково родни много по другим деревням, все приходят ... У нас так принято: в нашей деревне праздник, значит наша ждёт праздновать. В той деревне праздник – родные идём туда ... Из деревни в деревню переходили и все праздновали” (Н. А. Левина – Ухта). Гости делились на “званных” и “незванных”, вопреки пословице приход незваных гостей на праздник всячески приветствовался. Т. А. Бернштам связывает это со стремлением выделить празднующую деревню из ряда прочих: “Метафорическое значение празднующего села как “центра мира” выступает в стремлении жителей созвать на свой праздник как можно больше народу. [...] Праздник не только допускал, но и всячески поощрял приход людей со стороны – “чужих”, “незванных”². В материалах экспедиции есть очень много записей, согласно которым за день праздника некоторые успевали побывать в гостях у трех-четырех хозяев.

Характерно, что очень часто один и тот же праздник по очереди праздновали в соседних деревнях. “Первый день [Пасхи] дак общий, вот у нас в нашем селении, значит, все празнуют общий, а потом уже всю неделю начинаеца, как говорица, Богородица по деревням. Вот здесь мы живём, дак здесь Богородица в этой деревне, в Мостовой. А

потом, уже на следующий день, в следующей деревне, во вторник, в среду – в третьей деревне, вот так по деревням. И мы идем в гости, “отгащивать” (И. Н. Евсеев – Кречетово). Неучастие в праздновании в свою очередь вызывало сильное осуждение односельчан.

Следует отметить, что на трапезы в дни христианских праздников гостей никогда специально не приглашали. “[На праздник приглашают?] Просто знают, што празьник. [Хозяйки] ещо и добавляют: “Празьник знают, дак пусть идут, а не хотят, дак не будем приглашать” (В. С. Макарова – с. Река). Информанты подчеркивают, что приглашали на свадьбу, на именины, а на праздничное застолье приходили без приглашения. Как правило, на праздник приходили в гости родственники и знакомые хозяев, однако, незнакомых людей, пришедших в деревню, так же охотно впускали в дом, кормили и поили, как прочих гостей. “Если [незнакомый] пришол на празьник, дак тоже угощают” (В. С. Макарова – с. Река). Обычно престольные праздники отмечали два-три дня, и тогда гости, приехавшие из других деревень или из города, оставались у хозяев на ночь.

Вообще праздничный день состоял из двух частей. “Наиболее духовно значимые события праздничного дня происходили в первой половине: это службы в церкви или часовне, крестные ходы, молебны с водоосвящением и окроплением людей, скота, полей и огородов, обходы священниками дворов прихожан”³. Соответственно, во второй половине дня и проходили праздничные трапезы в домах. На праздник “всё стараются к вечеру идти уж, когда справятца хозяева” (В. С. Макарова – с. Река). Обычно приходили не к определенному времени, а как придется.

Т. А. Бернштам в своей работе о праздничной культуре русских крестьян пишет, что ни в XIX в., ни ранее церковные праздничные службы не пользовались большой популярностью, крестьяне куда охотнее ходили друг к другу в гости, нежели в церковь⁴. Следует признать, что в Каргопольском крае это утверждение находит некоторые подтверждения. В январе 1850 г. священник села Валдиево Фёдор Гурьев пишет в рукописи, которая позднее была опубликована в “Олонецких губернских ведомостях”: “В воскресные и праздничные дни многие из моих прихожан до полуночи и дальше занимаются различными работами, к утрени не ходят, особенно женский пол, к обедне мало, к вечерне никогда”⁵. Неизвестно, изменилось ли что-нибудь к началу XX в., но после того, как большинство церквей Каргополья было закрыто и разрушено, крестьяне практически полностью были лишены возможности ходить в праздник на церковные

службы, поэтому в первую половину дня они готовились к празднику: стряпали, мыли и убирали дом.

Любой праздник сопровождался преображением всего дома⁶. К крупным праздникам готовились заранее, так, например, к Пасхе начинали мыть дом раньше, чем за неделю: “Всё уже приготавливают, в порядок всю избу наводит. Моёшь да, кто белит, кто... сиччас, дак всё стены оклеивают, а раньше всё мыли песком. Раньше вот та же помочь: штук пять-шесть соберетсе женщин, вот к друг другу и ходят поочерёдно. Всем и моют. Это до Паски уже всё намыто. Где до Паски! – до Благовешченья” (В. А. Согрина – с. Рягово).

Специфика уборки дома к празднику хорошо видна по сравнению с описанием повседневных уборок. Бросается в глаза и тщательность мытья (с песком “шоркают”), и участие в уборке других женщин, которые приходили помогать хозяйке. Праздничному преображению подвергался не только дом, но и стол, за которым будет проходить трапеза. Стол не только мыли и тщательнейшим образом чистили, но и стелили на него особые праздничные скатерти: “Столы – на праздник льняные были, скатерти такие домотканые: у ково в клеточку, у ково там забраны так были, а так, дак всё больше на столе, да потом стол этот дресвой обшоркаеш – он всегда желтел, как... шоркали” (Е. А. Герасимова – с. Саунино).

Порядок любой трапезы, а праздничной в особенности, достаточно строго регламентирован. В XIX в. в праздничное время соблюдалось половозрастное обособление: мужчины и женщины “гуляли” отдельно (мужики за столом; бабы в углу, молодежь на улице)⁷; в гостях сидели за разными столами. В Каргопольском уезде в середине XIX в. на праздники “ходят по гостям отдельными толпами: девицы, женщины и мужчины”⁸. Судя по материалам экспедиции, к началу – середине XX в. мужчины и женщины начали праздновать вместе (хотя встречаются единичные упоминания об обратном), однако дети и подростки до сих пор на праздник не садятся со взрослыми за один стол. Их либо кормят до общего застолья, либо отдельно от взрослых, за особым столом.

Как и в будни, трапезничающие в праздник рассаживались за столом в определенном порядке. Хозяйка обычно садилась у дальнего от божницы угла стола за самоваром, чтобы удобнее было подавать на стол, хозяин же или сидел под иконами, или садился рядом с женой, прочие рассаживались на свободных местах. Гостей приглашали за стол словами: “Садитесь за стол, все крещёные!” (А. В. Турышева – Полуборье).

У хозяина и хозяйки были свои обязанности за столом: хозяйка подавала на стол, хозяин резал хлеб и разливал водку. Характерно, что

по праздникам блюда на стол подавались в четко регламентированном и даже не всегда понятном для носителей традиции порядке. В первую очередь на стол подавался рыбник (рыба, запеченная в тесте). “Раньше фсегда [сперва] несут на стол рыбник, а потом ужэ фсё остальное, не знаю, зачем. Фсё начинают с рыбника” (В. С. Макарова – с. Река). После рыбника гости ели суп, потом подавали горячие блюда (мясо, рыба, картофель), а затем на стол ставили пироги, разливали чай. В последнюю очередь подавали кисель, его называли «погонялка» или «вышыбало». “(Кисель) вышыбала фсё зовут ф празьник, (...) кисель подают, значит из-за стола можно выходить. фсё, последнее, больше ничево не принисут” (М. Я. Пухова – Ошевенск). В ходе застолья хозяйка убирала со стола только пустые блюда. Даже когда пили чай, на столе оставалось все, что принесли раньше, включая спиртные напитки.

Нельзя сказать, чтобы формы праздничной трапезы в доме отличались большим разнообразием. Участвующие в празднике практически исключительно пируют, то есть едят и пьют без меры, а также поют песни. Священник Федор Гурьев в 1850 г. жаловался, что “за столом мужчины поют не всегда приличные песни и затевают ссоры”⁹. Почти все этнографы XIX в. фиксируют неумеренность в употреблении спиртных напитков во время праздника, каждый хозяин для двух-трех дней праздника закупал несколько ведер водки и готовил в три раза больше пива. Согласно материалам экспедиции РГГУ, записанным полтора столетия спустя после описываемых событий, распитие спиртных напитков и пение песен до сих пор остается основным развлечением крестьян в дни праздников. “Напьюцца, дак песни поют” (В. С. Макарова – с. Река), информанты на вопрос о развлечениях в праздники сообщают, что за столом рассказывают анекдоты, часто подшучивают над хозяйкой, ругая ее стряпню, нередко звучат похабные шутки. Сам праздник, которому посвящено застолье, практически не упоминается.

Однако к праздничному застолью отношение было очень серьезное. Если во время трапезы один из гостей пытался выйти из-за стола, его останавливали и говорили: “Не ломай стола!». От одной информантки из села Река было записано поверие, связывающее застолье с райской жизнью: “Говорили это, што, мол: “Не спешы! Сколько побудеши за столом, дак столько и побудеши в раю” (В. С. Макарова – с. Река).

Обобщая, можно сказать, что трапеза в дни христианских праздников была достаточно сильно ритуализована, однако связь между застольем и христианским содержанием праздника и в XX в., и раньше была очень слабой.

Примечания

¹ Каргопольский край: Природа. История. Экономика. Культура: Библиогр. указ. /Сост. С. В. Кулишова. Архангельск, 1999.

² Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – нач. XX века) //Этнические стереотипы поведения. – М., 1985. – С. 141.

³ Мелехова Г. Н. Православные традиции в Каргополье в XIX – первой трети XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1997. – С. 24.

⁴ Бернштам Т. А. Будни и праздники ... – С. 145

⁵ С-вь Ив. Валдиево: [Сел. приход Каргоп. у.] //ОГВ. – 1892. – № 48.

⁶ Бернштам Т. А. Будни и праздники ... С. 224.

⁷ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX века. – Л., 1988. – С. 227.

⁸ С-вь Ив. Указ соч.

⁹ Там же.

В. В. Шевелев (Каргополь)

Пещера Крестовая: памятник старообрядческой культуры на Каргополье

На левом берегу р. Онеги в 47 километрах к северу от Каргополя находится пещера Крестовая – уникальный природный и историко-культурный комплекс, не имеющий аналогов на территории Архангельской области.

По данным краеведческой литературы конца XIX – начала XX вв., в ней укрывались старообрядцы¹. Связанные с пещерой легенды и поверия до сих пор сохраняются в устной народной традиции. По преданию, на стенах высечены загадочные надписи и ниши-кельи, а ходы ведут до Волосова, Ошевенска и даже Каргополя. Рассказывают, что когда-то собака с колокольчиком, выпущенная у входа в пещеру, вышла в Ошевенске².

Однако до недавнего времени пещера оставалась неизученной и была неизвестна широкому кругу специалистов. Лишь в 1981, 1993-1994 гг. геологи Научно-технического центра ГП “Архангельскгеология” обследовали пещеру, провели ее топосъемку, фотосъемку и видеосъемку. В ходе этих работ обнаружены вырезанные на стене текст молитвы и изображение креста. Результаты исследований были переданы в Каргопольский музей-заповедник³. В 1999 г. полевое обследование памятника проведено экспедицией Каргопольского музея-заповедника. Собран дополнительный фольклорный материал, в глубине пещеры зафиксирована еще одна надпись, проведены пробные раскопки.

Пещера получила № 375 и название Крестовая (по изображению креста). Народное название пещеры Кладовская (Клодовская)⁴, поскольку она располагается в русле ручья Кладовец. В дореволюционных публикациях фигурирует также название Копосова (Копосихинская) пещера – по располагавшейся рядом деревне Копосиха. Не исключено, что последнее название может быть связано с другой пещерой, располагавшейся недалеко от Крестовой. Вход в нее в настоящее время закрыт оползнем.

Пещера Крестовая расположена в сухом русле ручья Кладовец, на расстоянии около 90 метров от Онеги. Вход в нее находится в правом борту русла, в асимметричной воронке на границе коренного берега и террасы. Высота воронки над руслом 4 метра, глубина до входа – 1,5 метра. Вход представляет собой горизонтальную щель между скальным выходом известняков и глинисто-щебенистой осыпью. Его размеры 0,4 x 1,0 м. От входа начинается низкий зал диаметром около 8 м. и высотой 1,5-1,7 м., на полу известняковые плиты, обрушившиеся со свода. Из зала вглубь известнякового массива ведут два хода. Северный ход труднопроходимый, заканчивается выклиниванием. Основной ход протяженностью около 25 м. ведет на юг. Его ширина 0,4-1,5 м., высота 0,8-2,0 м. На стенах хорошо заметны три уровня проработки хода (рис. 1). Дно пещеры глинистое. Примерно в 10 м. от начала хода появляется ручеек, но его основной поток сейчас проходит на более низких горизонтах и разгружается в виде крупного карстового источника в устье ручья Кладовец. По заключению геолога Е. И. Гуркало (Архангельск), пещера сформировалась в доледниковое время с активизацией в современное.

Достопримечательностью пещеры является текст молитвы, вырезанный на западной стене южного хода, примерно в 20 м. от его начала (рис. 2). Надпись в пять строк расположена в расширении хода на высоте 1,5-1,7 м. Ее содержание следующее: «За молитвъ святыхъ отецъ нашихъ Господи Исусе Христе Сыне Божий помилуй насъ аминь и животворящаго креста и святаго ангела моего хранителя и всехъ ради святыхъ». Между словами “животворящаго” и “креста” вырезано изображение восьмиконечного креста с аббревиатурами “ic” (Исус), “xc” (Христос), “к” (копье) и “т” (трость).

В конце южного хода на западной стене зафиксирована вторая надпись, расположенная примерно в 4 м. от первой, на той же высоте. Надпись слабо различимая, покрыта частично кальцитовой корочкой. Ее содержание следующее: «Архангельское поздравление Пресвятой Богородице Дево».

В дореволюционной литературе⁵ упоминается и третья надпись – шесть слов, из которых можно разобрать только “святой”. Отыскать ее не удалось.

Около второй надписи предприняты разведочные раскопки. Слой представлял из себя отложения намывной глины. Выяснить его мощность не удалось, поскольку шурф заполнило водой. При разборке этого слоя на глубине около 40 см найдены деревянная жердь и доска, которые, возможно, являются остатками внутреннего обустройства пещеры, а также факел – кол с остатками обгоревшей бересты на конце.

Самое раннее свидетельство об использовании пещеры старообрядцами относится ко второй половине XIX в.⁶ В 1859 г. два крестьянина Волосовского прихода обратились к преосвященному архиепископу Аркадию с ходатайством об устройстве над входом в пещеру часовни Божией Матери Печерской. В ходатайстве им было отказано, так как один из них подозревался в принадлежности к странничеству. После этого вход в пещеру несколько раз зарывали. Однако местные жители вновь отрывали его, так как вода пещерного источника считалась целебной. По сообщению Д. Островского, в пещере раньше находились иконки – Распятия, Богоматери и Св. Николая Чудотворца.

Несомненно, что пещера была известна староверам значительно раньше. Однако в данный момент с полной определенностью этот вопрос не может быть решен из-за недостатка фактического материала. Пока остается открытой также проблема датировки надписей. Это тема специального палеографического исследования.

Примечания

¹ ОГВ. – Петрозаводск, 1896; **Островский Д.** Каргопольские “бегуны”: (краткий исторический очерк) //Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1902. – Вып. 4. – С. 31-33; **Роев В. И.** Копосова пещера //Известия ОИОГ. – Петрозаводск, 1913. – Т. II, № 7–8. – С. 174-176; **Докучаев-Басков К. А.** Пещеры (скрытники) и минеральные источники //Известия ОИОГ. – Петрозаводск, 1914. – Т. IV, № 8. – С.131, 136;

² **Анин Н. Ф.** Загадки древних пещер //Коммунист. – Каргополь, 1990. - 1 нояб.; он же. О староверах волосовских //Старообрядческая культура Русского Севера. – М.: Каргополь, 1998. – С. 40-41.

³ КИАХМЗ. НВФ, № 5042.

⁴ Клодовская пещера в Волосовской волости, Каргопольского уезда //ОГВ. – Петрозаводск, 1896. – № 41.

⁵ **Островский Д.** Указ соч.

⁸ Там же.

Крестьянин и вера

Крестьянин, деревня и вера в Бога неразрывны с древних времен. Крестьяне, трудясь на земле, делали все благословясь и с Божьей помощью, соблюдая заповеди Господни и людские. В крестьянской избе на божнице стояли иконы. В каждой деревне была часовня в честь престольного праздника. Всюду стояли православные храмы, а в нашем крае – немало и старообрядческих.

При Советах начались сильные гонения и притеснения крестьян, а особенно верующих-старообрядцев. Православные прятали книги и иконы, сами скрывались от властей. За годы советской власти было загублено и осквернено множество храмов – церквей, часовен, обетных крестов. Разрушены и поруганы монастыри. Но храмы гибли не только в результате политики властей, но и, порой, как досадный итог нерасторопности реставраторов. Вот как, например, были погублены храмы Волосовские.

Церковь Николая Чудотворца была построена всем миром Волосовской волости. Она стояла на берегу Онеги и осеняла своими крестами тридцать три деревни. В 1930-е гг. ее закрыли. Но храм долго мог бы еще простоять, если бы реставрация проводилась своевременно и с учетом местных климатических условий. Сначала была снята крыша с куполов, а затем вся работа была остановлена. Начались дожди. Стропила подмокли, упоры не выдержали, сложились, как спицы зонтика, и вся вершина храма веером рухнула вниз; маковка вместе с крестами оказалась на земле. Трапезную, пристроенную в XVII в., реставраторы разобрали, подгнившие бревна распилили и продали на дрова. Восстанавливать церковь стало невозможно, и ее превратили в силосную башню.

Второй храм, староверческий (*единоверческий* – прим. ред.), воздвигнут в честь Иоанна Богослова, стоял у самого тракта Архангельского. Звон его колоколов слышен был по всей волости. В 1920-е гг. его разорили и превратили в клуб, а из икон комсомольцы-активисты сделали столы. В колхозные времена здесь были устроены мастерские по ремонту сельскохозяйственной техники. В алтаре расположили дизельную электростанцию. Кладбище было осквернено.

До революции в Волосовской волости было 33 часовни. На речках располагались староверческие скиты. Сегодня ничего этого не сохранилось. Осталась только память.

7) Усть-Онега, 8) Ордомский на Владычине, 9) Пурнема, 10) Золотица, 11) Кушерска, 12) Неменга у моря, 13) Кянда. **Усть-Мошский стан:** 1) Усть-Моша, 2) Бережная Дуброва, 3) Пабережье, 4) Моше озеро, 5) Лельмозеро, 6) Воеозеро, 7) Лепшеозеро, 8) Лемь. **Мехренский стан:** 1) Сельцо на Емце, 2) Никольское на Шорде (Церковное), 3) Шелекса на Емце. **4) Монастыри и пустыни:** Каргопольский стан: - +1. Ошевнев монастырь, +2. Спасо-Преображенский (Каргопольский) монастырь, +3. Пахомиева пуст. на р. Кене, +4. Челмогорский (на Чолусе) монастырь, +5. Спасо-озерский (на Шолтоме) монастырь.

К статье Д. В. и Н. И. Тормосовых



*с. Пияла Онежский район
Вознесенская церковь. XVII в.
Колокольня XVIII в*



д. Городок Онежский район церковь XIX в.



Панорама села Архангело



*д. Пустынька. Плесецкий район
церковь Благовещенская XVIII в.*

Реконструкция кварталов Каргополя на 1785 год



Наименования кварталов: I – Благовещенский, II – Предтеченский, III – Владимирский, IV – Духовский, V – Крепость, VI – Монастыри (А – Спасо-Каргопольский,

Б – Успенский).



Икона Богоматери с младенцем типа Грузинской: а — из Входоверусалимской церкви в Каргополе (конец XV в.); б — из Никольской церкви с. Березная Дубрава (1527 г.).



Икона св. Николы из Христорожественской церкви с. Большая Шалга
(начало XVI в.).



Икона св. Николая Заранского из Никольской церкви Лядинского погоста (начало XVI в.).



Икона Страшного суда из Покровской церкви Лядинского погоста (серед. XVI в.).



Византийского письма икона Страшного суда из монастыря св. Екатерины на Синае (начало XII в.).



Икона
«Александр
Ошевенский»



Аграрно-магические знаки на поземе иконы 1467 г.
«Молящиеся новгородцы».



Крест параманный, восьмиконечный с орудиями страстей. Вторая половина XIX в. Дерево, резьба. 7,2x4,8.



Складень грехстворчатый. Богоматерь Иверская. Святой Димитрий. Мученица Наталия. Мастер Константин Хрустачев. Сергиев Посад. Первая четверть XX в. Липа, кипарис, резьба. 19,3x18. Частная коллекция.



Крест параманный двусторонний. Сергиев Посад. Посл. Четв. XIX в. Дерево, резьба, 9,1x4,3. ЦМиАР. КП 4476/592.

Лицевая сторона – Распятие. Обратная сторона – Прп Сергей Радонежский.



Иконка. Прп. Сергей Радонежский.

Посл. треть XIX в. Москва, мастерская Н. Ф. Струлева.

Серебро, дерево, масло, ткань, штамп, гравировка, роспись, золочение.
6.3x4,2x0,8. ЦМиАР. КП 5609.



Икона «Явление Богоматери преподобному Сергию Радонежскому». Сергиев Посад. 1860-1870-е гг. Дерево, резьба, бархат, 25,4x19,9x2,5. ЦМиАР. КП 4132.

К статье Н. Ю. Бубнова



Максим Иванович Залесский (1968), ученый-краевед, бывший странник.



Наставница странников Анастасия Дмитриевна (1968).



Наставница странников Мария Ивановна (Гринево, 1968)



Хранилище рукописей Библиотеки Российской академии наук, где хранится Каргопольское собрание.

К статье Ю. Н. Звездиной



Рисованный кубок «Взирай с прилежанием человече...». Неизвестный мастер Гуслицкого центра. Середина XIX в. ГИМ.



Расписная филенка «Взирай с прилежанием, тленный человек...». XIX в. КИАХМЗ



А. Перела. Vanitos. Середина XVII в. Художественный исторический музей. Вена.

Список сокращений

- АОМОКР – Архивное отделение муниципального образования
«Каргопольский район»
АОНБ – Архангельская областная научная библиотека
Ап. – апостол
БАН – Библиотека Академии наук
ВЕВ – Вологодские епархиальные ведомости
ВУФ ГАВО – Великоустюгский филиал государственного архива
Вологодской области
ГААО – Государственный архив Архангельской области
ГАНО – Государственный архив Новгородской области
г. – город; год; гг. – годы
ГП – Государственное предприятие
ГТГ – Государственная Третьяковская галерея
ГубОНО – губернский отдел народного образования
д. – деревня; дело
ЖС – Живая старина
ИВ – Исторический вестник
Инв. – инвентарный номер
ИРГО – Императорское русское географическое общество
ИРЛИ – Институт русского языка и литературы
исправдом – исправительный дом
КИАХМЗ – Каргопольский историко-архитектурный и художественный
музей-заповедник
л. – лист
МГУ – Московский государственный университет
МИИК – Музей изобразительных искусств Карелии
Наркомпрос – Народный комиссариат просвещения
Наркомюст – Народный комиссариат юстиции
Нач. – начало
НБ Сыкт. ГУ – Научная библиотека Сыктывкарского государственного
университета
НКВД – Народный комиссариат внутренних дел
об. – оборот (листа)
ОГВ – Олонецкие губернские ведомости
ОЕВ – Олонецкие епархиальные ведомости
ОИОГ – Общество изучения Олонецкой губернии
«ОН» – «Олонецкая неделя»

- оп. – описание
ОПИ ГИМ – Отдел письменных источников Государственного исторического музея
ПОМГОЛ – Международная организация помощи голодающим
ПРНК – Православие и русская народная культура
Прп – преподобный, прпп – преподобные
ПСТБИ – Православный Свято-Тихоновский Богословский институт.
РГАДА – Российский государственный архив древних актов
РИК – районный исполнительный комитет
с/с – сельсовет, сельский совет
с. – село
См. – смотри
ТОДРЛ – Труды общества древнерусского литератур
Указ соч. – указанное сочинение
Ф. – фонд
ЦГАРК – Центральный государственный архив республики Карелия
ЦМиАР (МИАР) – Центральный музей древнерусского искусства и культуры им. Андрея Рублева
ЭО – Этнографическое обозрение
ЯИАМЗ – Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник
ЯХМ – Ярославский художественный музей.

Наши авторы

Абрамовский Василий Николаевич, студент Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Архангельск).

Алексеевский Михаил Дмитриевич, студент РГГУ (Москва).

Аннин Николай Федорович, краевед, основатель Музея крестьянского быта (Каргополь).

Бовкало Александр Александрович, помощник заведующего библиотеки Санкт-Петербургской духовной академии.

Бондарькова Юлия Алексеевна, студентка РГГУ (Москва).

Водолазко Владимир Николаевич, зав. кафедрой общественных наук Карельского ИПК работников образования (Петрозаводск), канд. ист. наук.

Галкин Александр Константинович, старший научный сотрудник Зоологического института РАН (Петербург), канд. биол. наук.

Гунн Генрих Павлович, писатель, автор книг о Каргополье (Москва).

Демчук Галина Владимировна, научный сотрудник Института экологических проблем Севера, канд. ист. наук (Архангельск).

Давыдова Е. В., научный сотрудник Центрального музея древнерусского искусства и культуры им. Андрея Рублева (Москва).

Дронова Татьяна Ивановна, преподаватель Сыктывкарского Государственного университета (Сыктывкар), канд. ист. наук.

Ершов Виктор Павлович, доцент кафедры философии Карельского педагогического университета, канд. пед. наук (Петрозаводск).

Звездина Юлия Николаевна, научный сотрудник Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский кремль», канд. искусствоведения (Москва).

Каулен Мария Елисеевна, научный сотрудник Российского института культурологии, канд. ист. наук (Москва).

Кузин Александр Владимирович, председатель Приходского совета православного прихода с. Лекшмозеро Каргопольского района (Москва).

Кулишова Светлана Валентиновна, научный сотрудник КИАХМЗ (Каргополь).

Мелехова Галина Николаевна, преподаватель Российского православного университета св. апостола Иоанна Богослова, канд. ист. наук (Москва).

Мороз Андрей Борисович, руководитель лаборатории фольклора РГГУ, канд. филолог. наук (Москва).

Пригодина Ольга Борисовна, главный хранитель КИАХМЗ (Каргополь).

Прокуратова Екатерина Владимировна, научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО. РАН (Сыктывкар).

Пуцко Василий Григорьевич, заместитель директора Калужского областного художественного музея, заслуженный работник культуры РФ.

Смирнова Марина Александровна, библиограф Архангельской областной научной библиотеки им. Н. А. Добролюбова (Архангельск).

Тормосов Денис Владимирович, зав. отделом архитектуры КИАХМЗ (Каргополь).

Тормосова Наталья Ильбрусовна, зав. историческим отделом КИАХМЗ (Каргополь).

Уткин Николай Николаевич, научный сотрудник Музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы» (Архангельск).

Цодикович Владимир Клавдиевич, научный сотрудник Ульяновского областного художественного музея (Ульяновск).

Шевелев Василий Валентинович, научный сотрудник, археолог КИАХМЗ (Каргополь).

Содержание

От редакции.....	3
Христианские памятники и источники их изучения.....	5
Мелехова Г. Н. Современные проблемы и направления изучения русской православной религиозности.....	7
Гунн Г. П. Жития северорусских святых как литературно-художественный источник.....	22
Мороз А. Б. Спор историка и художника (Литературная история Жития Кирилла Челмогорского).....	29
Демчук Г. В., Уткин Н. Н. Посвящения церквей в Каргопольском уезде по сотным выписям XVI в.....	37
Тормосов Д. В., Тормосова Н. И. Памятники церковной архитектуры Поонежья: история и современность.....	47
Уткин Н. Н. Церковно-архитектурная топография города Каргополя XVIII – середины XIX вв.....	52
Абрамовский В. Н. Некоторые сведения о святынях Кийского Крестовоздвиженского монастыря: прошлое, настоящее и будущее.....	61
Пригодина О. Б. Антирелигиозные гонения на Каргополье. 1920-1930-е гг.....	65
Бондарькова Ю. А. К вопросу о соотношении православного канона и народных поверий в погребальном обряде русского Севера.....	69
Пуцко В. К. Иконы Каргополя: фольклорные варианты адаптации византийского художественного наследия.....	73
Цодикович В. К. Каргопольская икона «Александр Ошевенский» и аграрно-магические знаки в русской иконописи XVI-XVIII вв.....	81
Галкин А. К., Бовкало А. А. Ниженский погост – родина священномученика митрополита Вениамина.....	88
Смирнова М. А. Деятельность первого vicария Олонецкой епархии епископа Каргопольского Варнавы (Накропина Василия).....	96
Давыдова Е. В. Троице-Сергиева Лавра – крупнейший заказчик кустарной и ремесленной продукции второй половины XIX – начала XX в.....	104
Кузин А. В. Проблемы духовного возрождения Лекшмозерья.....	113
Каулен М. Е. Роль музеев-храмов и музеев-монастырей в сохранении христианского историко-культурного наследия Севера (1918-1927 гг.).....	119
Старообрядчество на Русском Севере	
Бубнов Н. Ю. Духовное наследие каргопольских странников.....	137
Кулишова С. В. Странники и миссионеры в Каргопольском уезде, 1850-1860-е гг.....	147
Прокуратова Е. В. Странническое согласие на Удоре в конце XIX – начале XX вв.: наставник П. Ф. Ильин.....	158

Водолазко В. Н. Старообрядчество Архангельской губернии в «Собрании постановлений по части раскола» 1858 г.....	176
Подковырова В. Г. Илюминированные страннические рукописи в составе Каргопольского собрания БАН России	169
Дронова Т. И. Земное бытие как подготовка к загробной жизни.....	184
Ершов В. П. Верхний мир старообрядческой иконы «Архангел Михаил – воевода» (Небо)	193
Звездина Ю. Н. Некоторые особенности иконографии старообрядческого лубка XIX в.....	202
Алексеевский М.. Д. Организация ритуального застолья в доме в дни христианских праздников в Каргополье	208
Шевелев В. В. Пещера Крестовая – памятник старообрядческой культуры на Каргополье.....	213
Аннин Н. Ф. Крестьянин и вера.....	215
Приложения.....	217
Список сокращений.....	234
Наши авторы.....	235