

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

2
2021

Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993
tel: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Natalia Bakshi, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Institute of Public Administration and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasán Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Veronika Kravchuk, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Nikolai Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), academic journal *Religion and Law*, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgenii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Executive editor: *O.G. Roznova*, Cand. of Sci., Psychology, V.V. Vinogradov Russian Language Institute RAS

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Бакиш*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(заместитель главного редактора)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Кравчук*, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- Н.Л. Мухелишвили*, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, научный журнал «Религия и право», Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация

С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация

К.Т. Сергазина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Б.З. Фаликов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Институт государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск: *О.Г. Ровнова*, кандидат филологических наук (Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН)

Contents

<i>From the editor</i>	10
------------------------------	----

Articles

<i>Ekaterina Anastasova</i> Old Believers in the national contexts of the Balkans and the Baltic States	12
<i>Alexandr A. Prigarin, Alla I. Feodorova</i> Old Believers-Bespopovtsy in Odessa	26
<i>Anna A. Plotnikova</i> Mentor and parishioners. Dynamics of communication. Based on field materials from Latgale	50
<i>Ilia A. Melnikov</i> “Singing is beautiful – reading is holy”. Sacred text, book and godliness in the paremic folklore of the Old Believers of the Novgorod region	66
<i>Natalia V. Litvina</i> Women without men. The fate of the Old Believers of Upper Kama region in the middle of the 20 th century, Christianity and compromise	82
<i>Grigoriy V. Potashenko</i> Painting by I.I. Mikhailov “Andrei Dionisieievich, prince Myshetsky” (1930s). Symbols of religious painting and the identity of Russian Old Believers in Poland	94
<i>Antoine Lambrechts</i> Icon painter Pimen Sofronov (1898–1973) and his student the Benedictine monk Jérôme Leussink (1898–1952)	117

Varia

<i>Elena V. Shapovalova</i> Imitatio Christi in the plot of the 16 th century French political engraving “The Murder of the Guise Brothers in Blois”	132
--	-----

Содержание

<i>От редакции</i>	10
--------------------------	----

Статьи

<i>Анастасова Е.</i> Старообрядцы в национальных контекстах Балкан и Балтии	12
---	----

<i>Пригарин А.А., Федорова А.И.</i> Староверы-беспоповцы в Одессе	26
--	----

<i>Плотникова А.А.</i> Наставник и прихожане: динамика коммуникации: по полевым материалам из Латгалии	50
--	----

<i>Мельников И.А.</i> «Пение красно – чтение свято»: священный текст, книга и благочестие в паремийном фольклоре старообрядцев Новгородской области	66
--	----

<i>Литвина Н.В.</i> Женщины без мужчин: судьбы старообрядок Верхотамья в середине XX в., христианство и компромисс	82
--	----

<i>Потапенко Г.В.</i> Картина И.И. Михайлова «Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий» (1930-е гг.): символы религиозной живописи и идентичность русских староверов Польши	94
---	----

<i>Ламбрехтс А.</i> Иконописец Пимен Софронов (1898–1973) и его ученик монах-бенедиктинец Иероним Лёссинк (1898–1952)	117
---	-----

Varia

<i>Шаповалова Е.В.</i> Imitatio Christi в сюжете «Убийство братьев Гизов в Блуа» во французской политической гравюре XVI в.	132
--	-----

В 2020 г. научный и старообрядческий мир праздновал 400-летие протопопа Аввакума, духовного лидера и идеолога древней ветви русской православной традиции – старообрядчества. Номер журнала посвящен исследованию разных аспектов этого религиозного направления в XX–XXI вв. Среди авторов раздела «Статьи» – члены Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов, специалисты в разных областях науки, работающие в научных центрах России, Украины, Литвы, Болгарии, Бельгии.

Номер открывает статья Е. Анастасовой, в которой рассматривается современная ситуация с русскими старообрядцами в балканских и прибалтийских странах в связи с принадлежностью стран к Европейскому союзу. В статье А.А. Пригарина и А.И. Федоровой, основанной на архивных, справочных материалах и данных периодики, речь идет об истории и культуре старообрядцев-беспоповцев Одессы от основания общины в начале XIX в. до прекращения деятельности в конце XX в. А.А. Плотнокова рассматривает динамику коммуникации между наставником и прихожанами в поморских общинах Латгалии (Латвия).

Исследования И.А. Мельникова и Н.В. Литвиной посвящены старообрядцам, живущим в России. И.А. Мельников на примере паремийного фольклора старообрядцев Новгородской области обращается к проблеме сложного взаимодействия письменных и устных практик при трансляции религиозной традиции. Статья Н.В. Литвиной относится к области гендерных исследований, мало разработанной применительно к старообрядчеству. Автор показывает, что в Верхотамье – старообрядческом регионе с высокой духовной и насыщенной материальной культурой – в XX в. происходили сложные трансформации, под воздействием которых менялись социальные роли женщины и их религиозная оценка. В статье рассматриваются несколько женских стратегий самоопределения в жизни и выработка компромиссных оценок каждой категории женщин старообрядческим сообществом.

Две статьи посвящены религиозному искусству старообрядцев. Г.В. Поташенко предлагает разные междисциплинарные подходы к пониманию картины «Андрей Дионисиевич, князь Мышецкий», созданной в 1930-е гг. известным в странах Балтии старообрядцем-иконописцем И.И. Михайловым. А. Ламбрехтс

обращается к малоизвестным страницам биографии двух выдающихся иконописцев – старообрядца-беспоповца из Эстонии П.М. Софронова и католического монаха Крестовоздвиженского бенедиктинского монастыря (Шеветонь, Бельгия) отца Иеронима Лёссинка. Речь идет о периоде с декабря 1939-го по 1940-е г., когда Лёссинк обучался иконописанию у Софронова в Риме. Автор подчеркивает, что через своих многочисленных учеников в Париже, Праге, Риме и Америке П.М. Софронов не только передал, но и возродил старинную иконописную традицию в Европе и в Новом Свете, выходя за пределы разделения Церквей.

С этими двумя работами тематически связана статья Е.В. Шаповаловой из раздела *Varia*. Автор обращается к отражению религиозных войн XVI в. во французской гравюре и показывает, что убийство по приказу короля Франции лидеров католической партии братьев Генриха и Людовика де Гизов в 1588 г. осмысливается в гравюре в религиозном ключе: при помощи ряда библейских аллюзий они представлены как «мученики за веру».

Редактор номера

О.Г. Ровнова

кандидат филологических наук

старший научный сотрудник

Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН

председатель Комиссии по исследованию старообрядчества

при Международном комитете славистов

УДК 271.2-86

DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-12-25

Старообрядцы в национальных контекстах Балкан и Балтии

Екатерина Анастасова

*Институт этнологии и фолклористики
с Этнографическим музеем Болгарской академии наук,
София, Болгария, ekaterina_anastasova@yahoo.com*

Аннотация. Автор рассматривает современную ситуацию русских староверов на Балканах и в Балтии, анализируя два аспекта развития старообрядческой диаспоры в контексте принадлежности части балканских и балтийских стран к Европейскому сообществу: 1) староверы как русское меньшинство, проживающее в «новых» европейских демократиях, в сравнении с «советскими» русскими; 2) старообрядцы как религиозная и этническая общность, активно участвующая в постмодернистских процессах возрождения своей собственной культуры, традиций и идентичности. Исследуются представления о меньшинстве в национальном дискурсе «новых» стран Евросоюза (Болгарии и Румынии на Балканах и Литве, Латвии и Эстонии в Балтии). Статья подготовлена на базе полевых исследований на Балканах и в Балтии, проведенных автором в 2008–2017 гг., а также опубликованных и архивных материалов.

Ключевые слова: старообрядцы Балкан и Балтии, этнические и религиозные меньшинства, идентичность русской диаспоры в постсоциалистическом пространстве

Для цитирования: Анастасова Е. Старообрядцы в национальных контекстах Балкан и Балтии // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 2. С. 12–25. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-12-25

Old Believers in the national contexts of the Balkans and the Baltic States

Ekaterina Anastasova

*Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum,
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, Bulgaria,
ekaterina_anastasova@yahoo.com*

Abstract. The author considers the current situation with Russian Old Believers in the Balkans and the Baltic States by analyzing two aspects in the development of the Old Believers Diaspora development in the context of the membership of some Balkan and Baltic countries in the European Community: 1) Old Believers as Russian minority living in the “new” European democracies in comparison with the “Soviet” Russians; 2) Old Believers as a religious and ethnic community, which is intensively participating in the postmodern processes of reviving their own culture, traditions and identity. The article studies concepts of the minority in the national discourse of the “new” EU countries (Bulgaria and Romania in the Balkans and Lithuania, Latvia and Estonia in the Baltic States). The article is based on field researchers in the Balkans and the Baltic States conducted by the author in 2008–2017, as well as published and archive materials.

Keywords: Old Believers of the Balkans and the Baltic States, ethnic and religious minorities, identity of the Russian diaspora in the post-socialist space

For citation: Anastasova, E. (2021), “Old Believers in the national contexts of the Balkans and the Baltic States”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 12–25, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-12-25

Русские староверы, русская религиозная диаспора, возникавшая в Средние века, распространенная почти по всему миру¹, веками живет как на Балканах, так и в Балтии. Восприятие староверов и отношение к ним окружающего населения связаны с геополитической ситуацией и специфическим отношением к различным волнам русской диаспоры, среди которых в настоящий момент наиболее актуальны так называемые советские русские. Этот контекст определяет и собственную позицию староверов, их участие в политической и социальной жизни общества, к которому они принадлежат.

Здесь мы остановимся именно на этом аспекте отношения к старообрядцам в рамках Европейского сообщества. С одной стороны, староверы воспринимаются как «русское меньшинство», проживающее в странах ЕС, противопоставленное «советским русским».

¹ Подробнее см. [Анастасова 1998].

С другой стороны, старообрядцы – это самостоятельная этноконфессиональная общность, развивающая и возрождающая собственную культуру, традиции, идентичность и институты, опираясь на новые возможности, предоставляемые меньшинствам программными документами Европейского сообщества.

Представления о меньшинстве в рассматриваемых здесь «новых» странах Евросоюза (Болгарии и Румынии на Балканах и Литве, Латвии и Эстонии в Балтии) разные, различается и отношение к русским меньшинствам в постсоциалистическом пространстве. Староверы являются интересным примером развития одной общности в различных политико-национальных контекстах – балканском и балтийском.

Статья подготовлена на базе полевых исследований на Балканах и в Балтии, проведенных автором в 2008–2017 гг., а также опубликованных² и архивных материалов.

Балтия, Балканы и Европейский союз: национальные контексты и позиция меньшинств

Позиция так называемых «меньшинств» (этнических и религиозных) зависит от определенных исторических обстоятельств, создающих национальный контекст, в котором располагается и воспринимается какая-либо этническая/религиозная общность. На Балканах и в Балтии различные «значимые» меньшинства. Здесь мы коротко представим национальную картину, в которую вписываются старообрядцы в обоих регионах.

Балтия. После распада Советского Союза (1991 г.) и расширения Европейского союза тремя странами Балтии (2004 г.) этнический баланс в трех постсоветских странах региона (Литве, Латвии и Эстонии) становится особенно актуальным. Наряду с процессом активного конструирования новых национальных парадигм одним из самых актуальных и сложных вопросов является легитимирование ситуации с *советскими русскими*. Если в рамках СССР русские были государственной нацией, то после так называемых демократических перемен они превратились в «национального врага»³.

² Статья продолжает и развивает работы автора на тему о староверах Балкан и Балтики [Анастасова 2009, с. 153–159; Анастасова 2012, с. 7–20].

³ Глубинный анализ формирования коллективного образа «русских» как врагов, который вытесняет образ исторического врага – немцев (700 лет «рабства»), в Прибалтике в период сталинских репрессий можно найти во множестве сочинений, см., например, [Mertelsmann

Советские русские стали объектом ряда важных национальных инициатив (закон о гражданстве, законы о натурализации, национальных меньшинствах, интеграции и др.)⁴, связанных с желанием новых демократий избежать их политического (гражданского)⁵ участия и влияния на политику и экономику новых независимых государств.

2005, р. 43–58]. В этой работе особенно интересны цитаты из дневников местного населения того времени, в которых ясно разграничиваются коллективный (отрицательный) и индивидуальный (положительный) образ русских. Важным фактором являются и внутренние миграции в СССР после Второй мировой войны, когда множество советских русских (по одной или другой причине и как часть советской политики гомогенизации – советизации – населения) переезжают в страны Балтии и другие республики Советского Союза.

⁴ Закон о гражданстве Латвии (1995 г.), либерализованный в 1998 г., и Закон об иностранцах (1992 г.) в Эстонии создают так называемый Закон о негражданах (alien) – специфический юридический статус для этнических русских, поселившихся в этих странах в советский период. Чтобы получить гражданство в Латвии и Эстонии, они должны сдать специальные экзамены по языку и истории этих стран. Все остальные автоматически получают гражданство, если родились или являются потомками граждан, родившихся в Латвии и Эстонии до 1940 г. Ситуация в Литве отличается: здесь принимают так называемый «нулевой вариант», то есть литовское гражданство получают все желающие, проживающие в республике после распада СССР. В значительной степени эта ситуация объясняется различным соотношением между русскими и соответственно литовцами, латышами и эстонцами. В Литве русские наиболее малочисленны (ок. 6% в 2001 г.) и «значимым» меньшинством являются поляки, в отличие от Латвии (34% русских в 1989–2008 г.; 26,9% в 2011 г., 25,4% – в 2017 г.) и Эстонии (50% русских в 1991 г., но в 2017 г. их уже 25%). Надо отметить, что численность русскоязычного населения в Латвии значительно выше (более 50% его к 2008 г. уже являются гражданами Латвии). См. сайты Министерств иностранных дел Литвы, Латвии и Эстонии.

⁵ «Неграждане» Латвии не имеют права участвовать в выборах (местных и национальных). В Эстонии они могут участвовать в муниципальных выборах, но без права быть избираемыми. Существует и ряд других ограничений – участие в политической жизни, служба в армии, запрет заниматься некоторыми профессиями и пр. Постепенно эти законы либерализируются, параллельно с уменьшением численности русского (советского) этнического населения в Латвии и Эстонии. Дети не-граждан, рожденные в Латвии и Эстонии после 1991 г., автоматически получают гражданство.

К староверам⁶, как к традиционному русскому населению, формируется совершенно другое отношение. Старообрядцы поселились в регионе еще в конце XVII столетия и в большинстве своем принадлежат к поморскому согласию⁷. Они являются естественным оппонентом «советскому», атеистическому: их высмеивали социалистические активисты, называя темными и невежественными; наряду с латышами, литовцами и эстонцами (хотя и не массово) они были репрессированы советской властью (раскулачивание и депортации). После «демократических перемен» староверы пользуются реституцией⁸ и привилегиями, предоставляемыми национальным и европейским законодательством этническим и религиозным меньшинствам: правом иметь собственные культурные и образовательные институты, получать финансирование для проектов по национальным и европейским программам для поддержки меньшинств и др. Старообрядцы создают сеть организаций, активно занимающихся церковной, просветительской и научной деятельностью⁹.

Балканы. Ситуация в Болгарии и Румынии, которые позже Балтии вступили в Европейский союз (2007 г.), отличается от балтийской как в плане национальных контекстов, так и при решении «проблемы» с меньшинствами.

Румыния. Если для бывших советских республик основной «угрозой» являются русские, то в балканских постсоциалистических странах эта проблема не актуальна. Староверы, прожива-

⁶ Наряду со староверами существует и традиционное русское православное население. Старообрядцы в Эстонии в основном живут на побережье Чудского озера, в Латвии – в Латгалии, а в Литве – в северо-восточной части страны.

⁷ Древлеправославная Поморская церковь в Литве, Латвии и Эстонии. В Латвии и Эстонии существует и маленькая группа, принадлежащая к федосеевскому согласию.

⁸ В результате реституции Гребенщиковская община в Риге является одной из самых богатых в стране.

⁹ Среди староверов, которые автоматически получают латвийское и эстонское гражданство, существуют как религиозные, так и светские лидеры (например, Владимир Никонов из латвийского города Резекне не только председатель местной старообрядческой общины, но и депутат в местном парламенте, историк старообрядческой культуры в стране). Павел Варунин из эстонского города Тарту является председателем Союза старообрядческих общин Эстонии и Общества культуры и развития староверов Эстонии, издателем и иллюстратором многочисленных изданий о старообрядцах Эстонии.

ющие в различных частях Румынии с конца XVII в., называемые здесь липованами¹⁰, после демократических перемен в 1990-е гг. активно включаются в гражданскую и политическую жизнь страны. Это происходит благодаря деятельности *этнической* организации «Община русских липован в Румынии»¹¹ с центром в Бухаресте и многочисленными подорганизациями в городах и селах, где проживают старообрядцы. Староверы Румынии принадлежат к двум соглашениям – Белокриницкому и Новозыбковскому. Благодаря новой конституции страны 1991 г., которая предоставляет национальным меньшинствам право участвовать в законодательной власти, получать государственные субсидии для поддержки и развития собственной культуры, языка и др. [Anastassova 2005, p. 242–250], в новой ситуации они не только переживают своеобразный религиозный и этнический ренессанс, но и впервые участвуют в управлении страны именно как меньшинство. Липоване, в отличие от венгерского меньшинства в Румынии, например которое обвиняют в сепаратистских претензиях, являются фактором равновесия между партиями в парламенте и желанным партнером в национальных и международных инициативах.

В балтийских странах и Румынии староверы являются значительным по численности меньшинством, имеющим собственные *элиты* (воспитанные в годы социализма), состоящие из образованных и активных граждан, которые успешно вписывают свою общность в новую национальную и европейскую реальность, выбирая различные адаптационные стратегии. С одной стороны, в обоих регионах создаются религиозные институты: в Балтии, наряду с религиозным лидером – наставником, присутствует и председатель церковной общины, отвечающий за светские вопросы; в Румынии церковными общинами управляют только церковные служители – попы у поповцев и наставники у беспоповцев. С другой стороны, староверы Румынии создают светские этнические организации, которые в румынском национальном контексте приобретают особую значимость, так как эти организации кроме культурного (как в Балтии) имеют и государственно-политический характер.

Болгария. В болгарской конституции отсутствует термин «меньшинство». Организации меньшинств являются неправительственными, их деятельность финансируют неправительственные

¹⁰ Липоване живут компактно в Добрудже и Молдове. Подробнее об истории староверов в Румынии см. [Анастасова 2008, с. 141–148; Пригарин 2010].

¹¹ О ней см. [Moldovan 2004].

институты, государства – «исторические родины»¹² и европейские программы, связанные с поддержкой культурного и языкового разнообразия Европейского союза.

Несмотря на это, представления о «меньшинстве» в стране сильные и своеобразны. Как «значимые» меньшинства воспринимаются наиболее многочисленные этнические общности в стране – турки и цыгане, причем последних, особенно в массовом дискурсе и администрацией в провинции, эвфемистически называют «меньшинством» вместо «цыгане» или «ромы». Цыгане в Болгарии воспринимаются очень негативно, так как их считают наиболее отсталой в социальном отношении общностью.

В Балтии негативное отношение к русским – независимо от распространенного представления (которое присутствует и в Болгарии), что они являются носителями «отсталости»¹³ (в основном бытовой: нарушают порядок и дисциплину, чистоту, организованность, присущие балтийским народам, и др.¹⁴) – скорее всего является результатом исторически сформированного страха перед сильным соседом. В этом плане типологически располагается и болгарское отношение к туркам, которое также базируется на исторической травме¹⁵. В то же время в балтийских странах наблюдается понимание о потерях для их экономик, если квалифицированные этнические русские, продолжающие работать на основных, созданных в советский период индустриальных объ-

¹² В случае с русскими – Закон о новой государственной политике по отношению к соотечественникам за границей Российской Федерации (2000 г.).

¹³ Основой этих представлений служит реальная бедность в России после революции 1917 г., которая превращает богатую Российскую империю в бедную страну с голодающим населением.

¹⁴ Интересно, что подобная оценка существует и у русских в советский период. См. фрагмент из книги популярной российской писательницы А. Марининой: «Он обожал поездки на два-три дня в Прибалтику <...>. Вы, наверное, помните, что в этот период (советский. – Е. А.) для всех нас поездка в Вильнюс или Таллин была равна поездке за границу. Красивые, чистые европейские города с тесными улочками, готическими зданиями и многочисленными кафешками. Если нельзя добраться до настоящей Европы, хотя бы видимость создать...» (*Маринина А.* Реквием. Т. 2. М.: ЭКСМО, 2004. С. 17).

¹⁵ Пятьсот лет турецкого рабства. В балтийском контексте чаще употребляется термин «культурная травма» (по терминологии [Roth 1995], см. также [Vihalemn 2005, p. 59–84; Болдане 2009, с. 100–106].

ектах, покинут регион¹⁶. Надо отметить и ностальгию по социализму в постсоциалистическом пространстве, сопутствующую трудностям и неудачам переходного периода [Анастасова 2005, с. 156–191].

Советские русские в Болгарии, объект сильных (и общих для позднего социалистического пространства) антисоветских настроений, тоже имеют свои проблемы. В ранний период перехода к демократии антисоветская риторика (воспринимаемая как анти-русская) настолько назойлива, что без законодательных оснований ряд советских граждан, которые чувствовали себя вполне комфортно в период социализма, предпочитают поменять свой паспорт на болгарский, опасаясь эскалации антирусских настроений и репрессий. Таким образом постепенно создаются неправительственные организации русского меньшинства¹⁷, которые отражают новую идентичность русской диаспоры в постсоциалистическом пространстве — идентичность этнического меньшинства.

В отличие от относительно многочисленных советских русских в стране¹⁸, староверы в Болгарии — маленькая деревенская общность¹⁹, которая не имеет собственных элит. Возможно, они впервые начнут создаваться в новых демократических условиях, но по ряду причин (среди которых наиболее серьезной являются интенсивные миграционные процессы в развитые страны ЕС, связанные с экономическим кризисом, особенно в сельских районах) ищут лучшие условия для жизни и реализации в странах Западной Европы и в Российской Федерации, где часть молодежи (благодаря тяжелому труду родителей, работающих в эмиграции) получила (или получает) образование [Anastassova 2005, р. 242–250].

¹⁶ «А что мы будем без них делать? Вся наша экономика умрет...» — Г. П., образование высшее, около 50 лет, г. Рига, Латвия, в ответ на вопрос: «Возможно, лучше будет, если русские уедут из Латвии и получат российское гражданство?» (частный разговор, 2008 г.).

¹⁷ Наряду с созданием новых организаций (Союз русских соотечественников, Русский академический союз и пр.), восстановлен ряд русских организаций, запрещенных после Второй мировой войны, — Дружество русских белогвардейцев и их потомков в Болгарии, Союз русских инвалидов и др.

¹⁸ Около 10 000 в 2011 г. (16 000 в 2001 г.), по данным переписи Национального статистического института Болгарии (НСИ).

¹⁹ Менее 1000 человек в деревне Казашко и районе Татарица села Айдемир (соответственно в регионе Варны и Силистры).

Национальные элиты и элиты меньшинств

Социалистический период, пропагандирующий образование и индустриализацию, приводит к многочисленным миграциям из сел в города. Таким образом создается (сегодня) среднее и старшее поколение старообрядцев – образованное, билингвальное, религиозное «по традиции» (т. е. осознающее свое старообрядческое происхождение, но не вкладывающее в это слово особого религиозного содержания), с активной гражданской позицией. Это поколение успешно реализуется как в годы социализма, так и в период демократических перемен²⁰. Новое время приносит и новые и интересные вызовы. Они типологически сходны с задачами, стоящими перед новыми национальными элитами новых независимых постсоциалистических и постсоветских государств: создание новой национальной парадигмы (национального нарратива) как основы новой национальной идентичности посредством утверждения национальной символики²¹, национального языка, нового прочтения истории, кодификации и манифестации национальной культуры без советского/социалистического контекста. Эти цели особенно актуальны для бывших социалистических (советских) стран Балтии, и они ясно дефинированы на национальном уровне. В Латвии, например, это Закон о языке, Закон об образовании, Закон о гражданстве Латвийской Республики, Закон о культурной автономии, Государственная программа по интеграции латвийского общества (2002 г.)²².

²⁰ Наряду с городскими элитами, в сельских колхозах успешно трудятся староверы, известные своей предприимчивостью, которая приносит им немалые заработки в социалистический период. Крах социалистической системы приносит ряд потерь: новые границы затрудняют торговлю с русскими селениями, колхозы разорены, хозяйства мельчают и не приносят достаточно доходов. Как и большинство сельских жителей, часть староверов ищет свое место в городе или в эмиграции (в Болгарии и Румынии чаще на юг – в Грецию, Италию, Испанию; в странах Балтии – в Англию, Ирландию, Финляндию).

²¹ Одним из примеров популяризации национальной символики является обязательное присутствие национального флага на окнах, балконах, во дворах домов на национальных и официальных праздниках в Латвии (нарушения караются штрафом).

²² Меньшинства тоже являются объектом специального закона – «Закона о свободном развитии национальных и этнических групп и их права на культурную автономию» (1991 г.). Подробнее о дискуссиях о латвийском законодательстве в контексте индивидуальных и коллективных гражданских прав см. [Волков 2005, с. 76–87]. Специальными

Не вызывает сомнений, что деятельность старообрядческих элит (как и «советских» русских) является ответом на эскалацию национализма в макрообществе (в последние годы переходящего в откровенную русофобию). Они активно развивают свой собственный национализм – *этнизизм* в терминологии Ж-Ф. Госио [Gossiaux 1996, p. 191–199]²³. Он имеет те же основы и те же цели: утверждение языка и культуры старообрядческой общности, кодифицирование истории старообрядчества (в этом плане ведется особенно интенсивная работа), реконструкция религиозной культуры, возрождение религиозного образования. Важное место и на Балканах, и в Балтии занимает фольклор²⁴ и его манифестации на местном, региональном, национальном и транснациональном уровне (на различных фестивалях в стране и за границей).

На Балканах решением этих задач занимается Община русских липован в Румынии, которая активно изучает, реконструирует и пропагандирует старообрядческую культуру (подробнее см. [Анастасова 2008, с. 140–148]). Она издает газеты и журналы («Зори», «Китеж-град»), организует воскресные школы при церквях, курсы русского и старославянского языка, отправляет молодежь для получения образования в религиозные и светские образовательные институты в Российской Федерации, проводит международные конференции с участием местных ученых-староверов и ученых со всего мира, занимающихся старообрядчеством (см. серию «Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте»²⁵). Аналогичные структуры в Балтии занимаются той же деятельностью. Общины староверов в Эстонии объединены в Союз старообрядческих общин Эстонии; множество старообрядческих организаций в Латвии: «Старообрядческое общество Латвии», «Культурно-просветительское старообрядческое общество им. И.Н. Заволоко», дружество «Беловодие» в г. Екабпилсе и др. Старообрядческие организации издают собственную

привилегиями пользуется меньшинство ливов (ливы – финно-угры, считаются автохтонным балтийским населением, проживают на территории, имеющей специальный статус культурного резервата, охраняемого специальным законом, — так называемый Ливский берег).

²³ На эту тему на примере других меньшинств (влахов, русских) см. [Anastassova 2008, p. 437–443].

²⁴ Здесь мы не будем останавливаться подробно на этой теме, но одной из самых чтимых национальных святынь является шкаф с оригинальными записями латвийских песен (дайн) Кр. Барона, который хранится в новой Латвийской национальной библиотеке в Риге.

²⁵ Серия сборников с материалами международных конференций, проводимых в Румынии с 1993 г. (последняя в 2017 г.).

прессу (например, «Поморский вестник»), научные, научно-популярные, образовательные и религиозные сочинения, организуют научные форумы и встречи старообрядческих фольклорных составов. Важное место занимают и сайты староверов в Интернете.

Характер этой деятельности очень любопытен. С одной стороны, старообрядческие элиты привлекают серьезных специалистов со всего мира (из России, Германии, США и др.) для исследования местного старообрядчества, с другой – они сами развивают усиленную «научную» и популяризаторскую деятельность, превращаясь в историков, искусствоведов, фольклористов, этнографов и др.²⁶

Эта мобилизирующая общность деятельность имеет еще один важный эффект. Она повышает самооценку современных староверов, которые наконец-то чувствуют себя реабилитированными после столетий преследований и пренебрежения: «У нас есть собственная организация. Ее председатель Павел Григорьевич Варунин. Он открыл нас для эстонцев. Они считали, что мы отсталые, бородастые. Сейчас нами больше интересуются, уважают нас. <...> Мы не “мракобесы”»²⁷.

Заключение

Таким образом, деятельность старообрядческих элит, связанная с рядом стимулов (от финансовых до общественного признания), дает старообрядческой диаспоре гордость, самоуважение и авторитет. Эти процессы особенно видны в Латвии и Эстонии, где своеобразная оппозиция советский русский / *не наш* – русский старовер / *наш*, развивающаяся на фоне активной деятельности национальных балтийских элит и постсоциалистической (гео)политической русофобии, является активным стимулом для современного развития старообрядческой культуры, с одной стороны. С другой стороны, благосклонность национальных государств к этой уникальной культуре является своеобразным извинением, оправданием и компенсацией откровенно дискриминационных мер в отношении к советским русским, по одним или другим причинам (отсутствие желания или неспособность сдать экзамены на гражданство) лишаемых основных гражданских прав. Вне всякого сомнения, эти меры, противоречащие европейскому законодательству (и шире – универсальным правам человека), рано или поздно получают свою историческую оценку. Отсутствие подобной оппозиции в Литве, Румынии и Болгарии определяет различный статус

²⁶ Подобный бриколаж науки и любительских исследований можно наблюдать практически на всех старообрядческих форумах.

²⁷ А.С. Фомина, 1931 г. р., запись автора, Таллин, 29.06.2008 г.

и значимость старообрядческой общности в этих странах. Особенно интересна ситуация в Румынии, где этнонациональный концепт конструкции государства определяет специфическую позицию старообрядческой общности, в отличие от Болгарии, где концепт «гражданской нации» (наряду с малочисленностью старообрядческой общности) практически исключает возможность ее участия в политическом развитии страны.

Благодарности

Исследования проводились в рамках двусторонних проектов Болгарской академии наук (Институт этнологии и фолклористики с Этнографическим музеем) по Международной обменной программе в период 2006–2017 гг. с Институтом истории Литовской академии наук («Балканы и Балтика в Объединенной Европе», рук. Е. Анастасова и Ж. Шакнис), Институтом социологии и философии Латвийского университета в Риге («Этническое и национальное в Болгарии и Латвии в период глобализации», рук. Е. Анастасова и И. Рунце), Эстонским литературным музеем г. Тарту, Эстония («Традиции и инновации в культуре Болгарии и Эстонии», рук. Е. Анастасова, М. Кыйва).

Acknowledgements

The study was conducted as a part of bilateral projects (International Academic Programme) between Bulgarian Academy of Science (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum) in the period 2006–2017 and Lithuanian Institute of History ('Balkan and Baltics in United Europe', coord. E. Anastasova and Z. Saknis), Institute of Sociology and Philosophy of Latvian University in Riga ("Ethnic and National in Bulgaria and Latvia", coord. E. Anastasova and I. Runce), and Estonian Literary Museum, Tartu, Estonia ("Tradition and Innovation in culture of Bulgaria and Estonia", coord. E. Anastasova and M. Koiva).

Литература

- Анастасова 1998 – Анастасова Е. Старообрядците в България: мит – история – идентичност. София: АИ «Проф. М. Дринов», 1998. 128 с.
- Анастасова 2005 – Анастасова Е. Руснаците // Имиграцията в България / Съст. А. Кръстева. София: IMIR, 2005. С. 156–191.
- Анастасова 2008 – Анастасова Е. Между городом и деревней – современное старообрядчество в Румынии // Русские старообрядцы: язык, культура, история / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 141–148.
- Анастасова 2009 – Анастасова Е. Старообрядците в Обединена Европа: (По материали от Балканите и Балтика // Български фолклор. 2009. № 1–2. С. 153–159.
- Анастасова 2012 – Анастасова Е. Меньшинства в «Новой Европе» – русские староверы и советские русские на Балканах и в Прибалтике // Миграционные

- процессы в Европе: Эволюция миграционных взаимодействий ЕС и государств Центральной и Восточной Европы: материалы конференции / Отв. ред. А.И. Ганчев. Одесса: Симекс-принт, 2012. С. 7–20.
- Болдане 2009 – *Болдане И.* Отражение на элементите на националната култура върху латвийските етнически стереотипи в началото на XXI в. // Български фолклор. 2009. № 1–2. С. 100–106.
- Волков 2005 – *Волков В.* Коллективная идентичность русских Латвии // Староверие Латвии / Ред. И. Иванов. Рига: Старообрядческое общество Латвии, 2005. С. 76–87.
- Пригарин 2010 – *Пригарин А.А.* Русские старообрядцы на Дунае (формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX в.). Одесса; Измаил; М.: СМИЛ – Археодоксия, 2010.
- Anastassova 2005 – *Anastassova E.* Les Vieux Croyants en Bulgarie et Roumanie // Modernisation, démocratisation, européanisation: la Bulgarie et la Roumanie comparées / sous la dir. A. Krasteva, A. Todorov. Sofia: NUB, 2005. P. 242–250.
- Anastassova 2008 – *Anastassova E.* The Vlachs in Bulgaria. A transnational community // Dynamics of national identity and transnational identities in the process of European integration / Ed. by E. Marushiakova. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008. P. 437–443.
- Gossiaux 1996 – *Gossiaux J-F.* Un ethnicism transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans // L'Europe entre cultures et nations / Sous la dir. D. Fabre. Paris: MS, 1996. P. 191–199.
- Mertelsmann 2005 – *Mertelsmann O.* How the Russians turned into the Image of the “National Enemy” of the Estonians // Pro Ethnologia. 2005. № 19: The Russian speaking minorities in Estonia and Latvia. P. 43–58.
- Moldovan 2004 – *Comunitatea rușilor lipoveni* / Ed. by S. Moldovan. București: Editura Ararat, 2004. 352 p.
- Roth 1995 – *Roth M.* The ironist's cage. Memory, trauma, and the construction of history. New York: Columbia University Press, 1995. 240 p.
- Vihalemm 2005 – *Vihalemm T.* The strategies of identity re-construction in post-Soviet Estonia // Pro Ethnologia. 2005. № 19: The Russian Speaking Minorities in Estonia and Latvia. P. 59–84.

References

- Anastasova, E. (1998), *Staroobredcite v Blgariya: mit – istoriya – identichnost* [Old believers in Bulgaria. Myth – History – Identity]. AI “Prof. M. Drynov”, Sofia, Bulgaria.
- Anastasova, E. (2005), “Russians”, in Krasteva, A. (ed.), *Imigraciyata v Blgariya* [Immigration in Bulgaria], IMIR, Sofia, Bulgaria, pp. 156–191.
- Anastassova, E. (2005), “Les Vieux Croyants en Bulgarie et Roumanie”, in Krasteva, A. and Todorov, A. (dirs.), *Modernisation, démocratisation, européanisation: la Bulgarie et la Roumanie compares*, NUB, Sofia, Bulgaria, pp. 242–250.
- Anastassova, E. (2008), “The Vlachs in Bulgaria: A Transnational Community”, Marushiakova, E. (ed.), *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, pp. 437–443.
- Anastasova, E. (2008), “Between town and country – modern Old Believers in Romania”, in Kasatkin, L.L. (ed.), *Russkie staroobryadcy: yazyk, kultura, istoriya*

- [Russian Old Believers – Language, Culture, History], Yazyki slavyanskih kul'tur, Moscow, Russia, pp. 141–148.
- Anastasova, E. (2009), “Old Believers in the United Europe (based on the materials of the Balkans and the Baltic)”, *B'lgarski folklor*, vol. 1–2, pp. 153–159.
- Anastasova, E.E. (2012), “Minorities in the ‘New Europe’ – Russian Old Believers and Soviet Russians in the Balkans and the Baltic States”, in Ganchev, A.I. (ed.), *Migracionnye processy v Evrope: Evolyuciya migracionnyh vzaimodejstvij ES i gosudarstv Centralnoj i Vostochnoj Evropy: materialy konferencii* [Migration Processes in Europe. Evolution of the Migration inter-relations between the EU and Central and Eastern Europe states. Proceedings of the conference], Simex-print, Odessa, Ukraine, pp. 7–20.
- Boldane, I. (2009), “Reflection of the national culture elements in Latvian ethnic stereotypes at the beginning of the 21st century”, *B'lgarski folklor*, vol. 1–2, pp. 100–106.
- Gossiaux, J.-F. “Un ethnicism transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans”, in Fabre, D. (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, MS, Paris, France, pp. 191–199.
- Mertelsmann, O. (2005), “How the Russians Turned into the Image of the “National Enemy” of the Estonians”, *Pro Ethnologia*, vol. 19: The Russian speaking minorities in Estonia and Latvia, pp. 43–58.
- Moldovan S. (ed.), (2004), *Comunitatea Rușilor Lipoveni*, Editura Ararat, București, Romania.
- Prigarin, A.A. (2010), *Russkie staroobryadcy na Dunae (formirovanie etnokonfessional'noj obshchnosti v konce XVIII – pervoj polovine XIX vv.)* [Russian Old Believers on the Danube (the formation of an ethno-confessional community in the late 18th – first half of the 19th centuries)], SMIL, Arkheodoxia, Odessa, Izmail, Moscow, Ukraine, Russia.
- Roth, M. (1995), *The ironist's cage. Memory, trauma, and the construction of history*, Columbia University Press, New York, USA.
- Vihalemm, T. (2005), “The strategies of identity re-construction in post-Soviet Estonia”, *Pro Ethnologia*, vol. 19: The Russian speaking minorities in Estonia and Latvia, pp. 59–84.
- Volkov, V. (2005), “Collective identity of Latvian Russians”, in Ivanov, I. (ed.), *Staroverie Latvii* [Russian Old Believers in Latvia], Staroobryadcheskoe obshchestvo Latvii, Riga, Latvian, pp. 76–87.

Информация об авторе

Екатерина Анастасова, доктор филологии, Институт этнологии и фолклористики с Этнографическим музеем, Болгарская академия наук, София, Болгария; Болгария, София, 1113, ул. акад. Г. Бончева, бл. 6; ekaterina_anastasova@yahoo.com

Information about the author

Ekaterina Anastasova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, Bulgaria; Bulgaria, 1113, Sofia, blok 6, Acad. G. Bonchev St.; ekaterina_anastasova@yahoo.com

Староверы-беспоповцы в Одессе

Александр А. Пригарин

*Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова,
Одесса, Украина, prigarin.alexand@gmail.com*

Алла И. Федорова

*Одесский национальный политехнический университет,
Одесса, Украина, alla_f2006@ukr.net*

Аннотация. Одесса всегда отличалась своей полиэтничностью и поликонфессиональностью. Среди первых жителей города были и старообрядцы, в том числе беспоповцы, которые уже в начале XIX в. имели собственные молельни. К середине XIX в. Одесса становится одним из центров беспоповцев. В статье на основе архивных, справочных и периодических данных прослеживаются некоторые аспекты истории и культуры старообрядцев-беспоповцев города от основания общины до прекращения деятельности в конце XX в. Уделяется внимание проблеме существования общины – попыткам закрытия молельни в дореволюционное и советское время; дается характеристика некоторых видных деятелей, таких как Никита Яковлев, семья Алексеевых; описываются религиозные и культурные традиции одесских староверов-беспоповцев.

Ключевые слова: старообрядцы Одессы, беспоповцы, филипповцы, федосеевцы, старообрядческие роды Кондрашовых, Васильевых, Алексеевых

Для цитирования: Пригарин А.А., Федорова А.И. Староверы-беспоповцы в Одессе // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 2. С. 26–49. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-26-49

Old Believers-Bespopovtsy in Odessa

Alexandr A. Prigarin

*Odessa I.I. Mechnikov National University, Odessa, Ukraine,
prigarin.alexand@gmail.com*

Alla I. Feodorova

*Odessa National Polytechnic University, Odessa, Ukraine,
alla_f2006@ukr.net*

Abstract. Odessa has always been distinguished by its polyethnic and polyconfessional nature. Old Believers were among the first inhabitants of the city including Bespopovtsy (supporters of a priestless sect) who had their own prayer houses in the early of the 19th century. Odessa became one of the centers of Bespopovtsy by the middle of the 19th century. The article traces some aspects of the history and culture of the Old Believers-Bespopovtsy of the city from the foundation of the community to the termination of activity at the end of the 19th century. That analysis is based on archival, reference and periodical data. The article focuses on the issue of the existence of the community, which includes some aspects: attempts to close the prayer house in pre-revolutionary and Soviet times; a description of some prominent figures, such as Nikita Yakovlev, the Alekseev family; the article describes the religious and cultural traditions of the Odessa Old Believers-Bespopovtsy.

Keywords: Old Believers of Odessa city, Bespopovtsy, Filippians, Fedoseevtsy, Old Believers families of the Kondrashevs, Vasilievs, Alexeevs

For citation: Prigarin, A.A. and Feodorova, A.I. (2021), "Old Believers-Bespopovtsy in Odessa", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 26–49, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-26-49

В поисках религиозной свободы приверженцы старых обрядов вынуждены были переселяться на окраины и за границы Российского государства. Одним из направлений такого бегства были украинско-белорусские земли Речи Посполитой и Дунайские княжества Молдавии и Валахии, находившиеся в вассальной зависимости от Османской империи [Пригарин 2010, с. 29–96]. Благодаря своей предприимчивости, смелости, истому религиозному рвению, а также прямому покровительству и веротерпимости иностранных правителей старообрядцам удалось сохранить дониконовские церковные обряды и бытовые устои, замечательные культурные традиции средневековой Руси: знаменное пение, каноническую иконопись, искусство книжной миниатюры и другие явления культуры, ставшие вне старообрядческой среды уже в XVIII в. глубоким и, по сути, неприемлемым в официально-церковной среде анахронизмом.

Непрерывная череда миграций и опасных странствий по дорогам Европы и Азии – таковой представляется история старообрядцев на протяжении более 200 лет. Они убегали за границу, а Россия расширяла свои владения, как бы «догоняя» их. Именно так образовались многие староверческие общины на Черниговщине, Подолье, в Южной Украине, Бессарабии, балканских странах. Прямо связано с такими переселениями и прошлое старообрядческого населения Одессы.

Следует отметить, что Одесса активно заселялась представителями различных национальностей и конфессий. Среди жителей молодого города в конце XVIII – начале XIX в. уже фиксируются старообрядцы (возможно, среди них были и те, кто не признавал священство)¹. Одним из первых храмов Одессы был Покровский старообрядческий (наряду с греческим Троицким и синодально-православным Никольским). Быстро растущий город в условиях стремительного экономического развития, в обстоятельствах толерантности «начальства» любого уровня привлекал различные группы населения, в том числе и беспоповцев. Для них здесь были возможности и социальной защиты, и относительно спокойной религиозной жизни.

При обобщении материалов по указанной в названии теме – архивных и справочных материалов, периодики того времени – стало понятно, что пока удастся восстановить лишь некоторые сюжеты, остальное остается делом будущих исследований.

Старообрядцы всегда играли значительную роль в экономической, общественной и культурной жизни Одессы. Так, торговые капиталы беспоповщины частично направлялись в молодой город. Многие из ремесел оказывались востребованными: каменщики, столяры, плотники, извозчики, грабари и т. д. Например, известно, что несколько подрядов по строительству Карантина и обустройству колодцев («колесо с бадьями») возле «Чумного квартала» получил некий купец Илья Орлов². Он вышел из подольских слобод «пилипонов», находившихся до 1795 г. в подданстве Речи Посполитой.

В течение первых пятидесяти лет истории города численность «людей древлего благочестия» в нем продолжала ощутимо расти. На 1827 г. в Одессе значилось 760 мужского и 625 женского пола старообрядцев, приемлющих священство; меньше было беспопов-

¹ Яковлев В.А. К истории заселения Хаджибея (1789–1795): к столетию завоевания Хаджибея. Одесса, 1889. С. 7.

² Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 206. Оп. 2 (1827 г.). Д. 300. Л. 157.

цев – 124 староверов мужского и 135 женского пола³. Последние отличались особенной скрытностью и замкнутостью, вели почти подпольный образ жизни, учесть их было вдвойне трудно. К середине XIX в. число старообрядцев только по официальным, разумеется, далеко не полным данным, составляло более 2 тысяч человек, или около 5% от всех жителей⁴.

Одесские беспоповцы, всегда численно уступавшие «поповщине», были все же явлением весьма примечательным, хотя и менее заметным внешне. Практически мало что удастся воссоздать из истории беспоповских миграций. При этом Одесса в результате их становится к середине XIX в. крупным центром филипповцев и федосеевцев⁵.

Беспоповцы-филипповцы с 1826 г. имели молельни в районе городских ставков близ Дюковского парка (на левом склоне Водяной балки, то есть между Слободкой и Центром, в районе Сенной площади)⁶. Эта часовня и выступила центром сосредоточия староверов Скидановского спуска. Из их первых лидеров известны Федор Иванович Аверианов, Захар Алексеевич Пронов, Никифор Свирина, Дарья Большая, Никита Яковлевич Аксенов. Филипповцы и федосеевцы находились между собой в тесном общении, однако моленные имели особые, хотя и устроенные по соседству. Большим авторитетом среди филипповцев всей Российской империи пользовался Никита Яковлевич Аксенов (Никито Яковлев) [Федорова 2015, с. 152]. Федосеевцы, с которыми он диспутировал в Москве в 1862 г., отмечали, что он «в филипповском обществе старейшинство духовное содержал», «муж даровитый в слове и разуме»⁷.

Согласно следственному делу «О раскольнических часовнях в Одессе» (1857–1866)⁸, в Одессе было выявлено 4 молельни

³ Скальковский А. Первое тридцатилетие истории города Одессы: 1793–1823. Одесса, 1837. С. 119.

⁴ Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. 11, ч. 1: Херсонская губерния. СПб., 1849. С. 26–27.

⁵ Павел, арх. Краткое известие о существующих в России сектах, об их происхождении, учениях и образовании, с краткими о каждой замечаниями. М., 1888. С. 61–62; Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. Кн. 8: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 374–377.

⁶ Государственный архив Одесской области (далее – ГАОО). Ф. 2. Оп. 2. Д. 438. Л. 7–8.

⁷ Собрание от церковной истории, древлеправославных христиан, именуемых федосеевых и филипповых: и о их некоем междуусобном несогласии. 1878 [Электронный ресурс]. URL: <http://starajavera.narod.ru/theodosians.html> (дата обращения 06.03.2021).

⁸ ГАОО. Ф. 2. Оп. 2. Д. 438. Л. 1–148.

староверов: на ул. Преображенской, возле Конной площади, на кирпичных заводах и в доме мещанина Ивана Цуканова (в доме мещан Васильевых, купивших в 1856 г. указанный дом на Молдованке). Все они характеризовались чиновниками как «беспоповские», но первая из них оказалась часовней поповцев, вторая и третья – филипповского согласия, четвертая же – федосеевского. Генерал-губернатор в письме на имя Министра внутренних дел 30 марта 1857 г. писал:

1. Раскольникам, занимающимся уставничеством между единомышленниками к обществу коих они по ревизии не принадлежат, не позволять основывать между ними своих молелен, и хотя бы они имели узаконенные паспорта, отправлять их на места жительства посредством этапа, в предупреждении водворения их в других местах, сообщать штатным начальствам о невыдаче раскольникам паспортов, так как отлучки для мещан ... допускать не иначе как для прокормления себя работой и честным трудом; 2. С раскольниками секты уставщиками, кои не имеют паспортов, или хотят и имеют, но позволили себе открыть молельню, поступать по всей строгости законов; 3. Раскольников, которые занимаются уставничеством в местах раскольнического своего жительства, и присвоивших себе звание уставщиков противозаконно и должность служат орудием к распространению и укреплению раскола подвергать ответственности по всей строгости законов, и всех действий, клонящиеся к поддержанию раскола их обнаружению оного к соблазну православных⁹.

Следуя инструкции из Министерства внутренних дел, генерал-губернатор распорядился закрыть все часовни в Одессе¹⁰. В реальности же это распоряжение выполнить оказалось трудно.

Молельня Васильевых все-таки перестала действовать 3 июля 1857 г. [Фокин 2010, с. 155]. При этом главным аргументом закрытия являлась ее поздняя постройка (!). Выяснилось, что «*раскольничьи часовни*» в домах братьев купцов Кондрашевых, а также мещан Аксенова и Цуканова существуют более 30 лет¹¹. Первая из них действовала в собственном доме, который был построен купцом Кондрашевым в 1819 г. Мещане же Аксенов и Цуканов купили два здания у подполковника Прокопчука в 1835 г. и в 1839 г. соответственно. О том, что указанные лица производят моления в особых комнатах при жилых помещениях, было известно местному приставу. Сведения же о том, что моления производятся уже около 40 лет, стали известны из устных показаний.

⁹ Там же. Л. 7–8.

¹⁰ РГИА. Ф. 797. Оп. 37. Отд. 2. Ст. 3. Д. 104. Л. 1–5.

¹¹ ГАОО. Ф. 2. Оп. 2. Д. 438. Л. 19.

Из материалов следствия становится понятным, что молеельня Кондрашевых на ул. Преображенской являлась поповской, но община временно не имела духовного наставника. Она была закрыта по указанию архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия, который через синодального протоиерея Силина предложил староверам превратить свой дом в «малую церковь и избрать из среды своей священника, какого пожелают»¹². Через некоторое время, видимо вследствие их же обращения, за открытие молеельни ходатайствовал лично новороссийский генерал-губернатор М.С. Воронцов. В результате часовню распечатали, забранные книги были возвращены, молитвенный дом был оставлен на тех же правах, на которых он существовал до 1852 г.¹³ Полицмейстер в своих донесениях градоначальнику утверждал, что закрыть часовню на Преображенской будет «более вредным поступком, нежели ее оставить». «...Дом Кондрашева есть старообрядческий и последователи совершают моление в Успенской церкви», «в доме Кондрашева моление производится лет 35, в особой комнате при жилом строении», – цитировал полицейские донесения генерал-губернатор и далее просил уточнить, «кому именно принадлежит этот дом – Кондрашеву ли, или обществу старообрядцев, и если сии последние совершают моление в Успенской церкви, то какого рода и кем совершается моление в сказанном доме»¹⁴. Видимо, власти столкнулись с общиной староверов-единоверцев: часть старообрядцев Успенской единоверческой общины осталась верной «древлему благочестию» и в 1828 г. основала новую моленную в доме купцов Никиты и Никифора Кондрашевых¹⁵.

Более принципиальной осталась позиция генерал-губернатора по отношению к беспоповским общинам. 16 ноября 1857 г. он просил градоначальника:

...сообщить мне в подробности на основании каких именно данных одесский полицмейстер удостоверился в том, что раскольниковская молеельня в домах Цуканова, Аксенова и Кондрашева существуют около 40 лет, находятся ли эти молеельни в отдельных зданиях, или только в особых комнатах жилых домов, в каком году, по документам, эти дома построены...¹⁶

¹² Там же. Л. 29–30.

¹³ РГИА. Ф. 797. Оп. 26. Отд. 2. Ст. 1. Д. 99. Л. 1–7.

¹⁴ ГАОО. Ф. 2. Оп. 2. Д. 438. Л. 86–87.

¹⁵ РГИА. Ф. 1284. Оп. 241. Д. 107. Л. 45–49; ГАОО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 3129. Л. 124–125.

¹⁶ ГАОО. Ф. 2. Оп. 2. Д. 438. Л. 38–39.

В результате одесский градоначальник отдал распоряжение провести «исследовательскую» работу, на основании которой губернатор издал грозное распоряжение. Оно завершалось словами:

Основываясь на сообщениях мне Ваш. Превосходительством в отзыве от 31 августа № 190, сведениях, что моление раскольников в доме, принадлежавшим Цуканову, а ныне Васильевым и Попову, по присяжному показанию ближайших соседей, происходят около 30 лет, т. е. с 1828 г. и руководствуясь 62 и 64 ст. Уст. о пресл. Преступлений, коими раскольничьи молебни, построенные только до 17 сентября 1826 года дозволено оставлять в том положении воспрещено, – я покорнейше прошу Вас, Милостивый государь, распорядиться о немедленном закрытии раскольнической молебни в означенном выше доме; о последующем же посему не оставьте меня уведомить с присовокуплением, согласно Высочайшему повелению 5 мая 1839 г. из освещенных в циркуляре Министерства Внутренних Дел от 13 того же мая мнения Вашего о том, как бы Вы полагали поступить с сказанною молебною и с богослужебными принадлежностями, какие в ней окажутся¹⁷.

В декабре 1858 г. был закрыт молебный дом Васильевых и Попова, который действовал с 1828 г. При закрытии этой часовни было конфисковано 14 икон на деревянных досках, 9 медных небольших иконок с изображением святых ликов, 3 медных распятия и два часослова древней печати¹⁸. Семейство Васильевых (братья Павел, Семен и Антон) не смирились с закрытием часовни и написали два обращения: одно из них направили генерал-губернатору, а второе градоначальнику. На их прошении, датированном 25 июня 1859 г., градоначальник собственноручно написал разрешение проводить моления. Во многом это было связано с положительной характеристикой старообрядцев, данной полицмейстером в его рапорте от 24 марта 1859 г.:

Раскольники беспоповщинской секты, числом до 70 душ, как из собранных под рукой сведений, оказалось состоят в расколе от рождения, поведения хорошего, не оказывают публичного оказательства раскола и в полиции нет ни одного дела о совращении в раскол, я вместе с сим распорядился о возвращении взятых у помянутых лиц икон и книг и об этом честь имею донести Вашему Превосходительству, в последствие предписания за № 21, с возвращением приложенного

¹⁷ Там же. Л. 86–87.

¹⁸ Там же. Л. 96.

при оном прошения, обязываясь присовокупить, что с прошением о возвращении Васильевым, взятых у них икон и книг, они в полицию не входили¹⁹.

Немаловажную роль сыграло письмо министра Министерства внутренних дел об отмене собственного решения от 30 марта 1857 г. о преследовании староверов, если они не распространяют «свои заблуждения» среди мирян синодальной церкви²⁰. Однако уже 19 сентября 1859 г. часовня вновь закрывается. Еще ранее, 14 июня, «в полдень в воскресенье во время совершения молитв письмоводитель 4-й полицейской части Ясинский запретил им молиться»²¹. Целый год часовня то закрывалась, то открывалась – лишь 12 марта 1860 г. была окончательно закрыта полковником Маньковским по распоряжению градоначальника²². При этом были конфискованы «книга в кожаном переплете большая», «маленький часовник в кожаном переплете», «одна большая лампада медная», «4 медных малых лампады», «одна фарфоровая и хрустальная лампады», «шесть стеклянных стаканчиков для лампад», «один деревянный большой подсвечник». Синодальный протоиерей Силин сообщал градоначальнику (12 сентября 1860 г.):

По рассмотрении вышеуказанных вещей, на основании Указа Святейшего Синода от 1858 года, Консистория определила сим утвержденным Новомиргородским викарием Херсонской епархии, 2-го текущего сентября заключила книгу в кожаном переплете возвратить владельцу, а часовник отослать в Семинарскую библиотеку, из вещей оставить в Одесской Единоверческой Успенской церкви большой деревянный подсвечник и большую медную лампаду, а прочее возвратить владельцу – под расписку и донести Синоду²³.

Васильевы не оставляли надежду вновь открыть свою часовню. Несмотря на лестные отзывы градоначальника, генерал-губернатор не позволил этого²⁴.

Согласно информации синодального протоиерея Алексея Тихомирова (1881 г.)²⁵, в Одессе проживало до 300 старообрядцев-поповцев (молитвенный дом на ул. Преображенской); 340 беспоповцев (часовни на территории трех приходов: Михайловского (Молда-

¹⁹ Там же. Л. 99.

²⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 137. Д. 2213.

²¹ ГАОО. Ф. 2. Оп. 2. Д. 438. Л. 75.

²² Там же. Л. 142.

²³ Там же. Л. 22.

²⁴ Там же. Л. 129.

²⁵ Там же. Л. 124–125.

ванка), Крестовоздвиженского (Пересыпь) и Новослободского) 89 молокан (духоборцев) (молеельня по ул. Лесной) и 18 штундистов. Признаемся, что к реальной численности беспоповских общин эти данные имеют условное отношение: во-первых, многие из поповцев из-за временного отсутствия иерея попадали в этот ряд [Пригарин 2007, с. 118–128], а во-вторых, многим из них удалось скрываться от официального церковного учета. Например, на 1847 г. в Одессе фиксировалось старообрядцев лишь 215 мужского пола и 167 женского²⁶ (что как минимум в два раза меньше фактического количества).

В конце XIX – середине XX в. беспоповцы по-прежнему компактно проживали в районе улицы Балковской. Духовными делами филипповской общины, по крайней мере с начала XX в., ведали наставники из обширного семейства Алексеевых [Горбунов 2001, с. 119–120]. Все они были книжные люди, опытные начетчики, имевшие завидные библиотеки и отменно знавшие догматическую и старообрядческую литературу. Некоторым из них, в частности Константину Алексею, случалось участвовать в публичных диспутах и печатать статьи в солидных изданиях.

Моленная филипповцев располагалась в здании по улице Балковская, 20²⁷. Этот дом принадлежал Панфилу Потаповичу Потапову²⁸ и совладельцам, как и дом под номером 16 (среди владельцев П. Потапов, Як. Алексеев, В. Малаков), а дом под номером 18 принадлежал также беспоповцу – Василию Андреевичу Малакову²⁹.

²⁶ Шмидт А. Херсонская губерния // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Ч. 1. СПб., 1863. С. 471.

²⁷ Вся Одесса: адресная и справочная книга всей Одессы с отделом Одесский уезд на 1911 г. / Изд. «Одесские новости». Год издания 1-й. Одесса, 1911. С. 17.

²⁸ Панфил Потапов был довольно видным общественным деятелем: заместителем председателя Михайло-Молдаванского местного комитета Одессы, членом Одесского городского кредитного общества, Общества покровительства животным и т. д. Был домовладельцем по адресу: Пишоновская, 32, совладельцем домов на Балковской, 16, 20, 36 и др. См.: Вся Одесса: адресная и справочная книга г. Одессы на 1910 г. / Изд. Л.А. Лисянского. Одесса, 1910. С. 401; Вся Одесса: адресная и справочная книга всей Одессы с отделом Одесский уезд на 1914 год / Изд. «Одесские новости». Год издания 4-й. Одесса, 1914. С. 6, 206, 330. Фото Панфила Потапова можно увидеть на сайте: <http://www.odessastory.info/gallery/displayimage.php?album=lastup&cat=10172&pid=12350>

²⁹ Вся Одесса: адресная и справочная книга г. Одессы на 1910 г. / Изд. Л.А. Лисянского. Одесса, 1910. С. 401; Вся Одесса: адресная и справочная

Во дворе при моленной находилось некое подобие монастыря – в кельях жили престарелые, больные, нуждающиеся в уходе общины. Помогали этой скромной обители одноверцы из близлежащих сел (Яски, Троицкое), поддерживались связи и с московскими центрами беспоповщины – Преображенским кладбищем и Братским двором. По рассказам старожилов старообрядцев-филипповцев, «из Москвы привозили иконы и книги, туда же отправляли чтимые старинные иконы на реставрацию» [Пригарин, Горбунов 2004, с. 21–33]. Среди документов общины³⁰ выявлен счет от 25.10.1917 г. на имя Я.Ф. Алексеева из типографии Г.К. Горбунова при Преображенском богадельном доме в Москве на оплату «Обихода» в размере 37 руб. 50 коп., а также дополнительно услуг за упаковку – 1 руб. и пересылку – 2 руб. 52 коп.

Многие из беспоповцев в XIX – начале XX в. работали на кирпичных заводах, расположенных на Балковской, жили в суровых условиях. Так, в «Ведомостях Одесского градоначальства» (1868 г., октябрь, № 46) описывалось, что при участии пристава 4 части и 40 человек линейных казаков был проведен обзор кирпичных заводов, «где находится постоянный притон беспоповской секты. В маленьких лачужках на полу спали в ряд мужчины и женщины, человек по 8 и 10 на 1,5 кв. саж.»³¹.

Это был район с неблагоприятной криминогенной обстановкой. Например, газета «Новое время» от 13 декабря 1913 г. писала: «В Одессе воры ограбили кассу в молельной беспоповцев, похитив 3500 р. деньгами и на 21 000 руб. облигаций»; об этом событии «Сибирская жизнь» от 14 декабря 1913 извещала: «на Балковской улице неизвестными злоумышленниками взломана железная касса в молельне беспоповцев. Похищено 24 500 руб.». Более подробно о происшедшем сообщают «Одесские новости», приведем статью полностью, так как она не только раскрывает факт кражи, но и описывает некоторые моменты жизни беспоповцев:

книга всей Одессы с отделом Одесский уезд на 1911 г. / Изд. «Одесские новости». Год издания 1-й. Одесса, 1911. С. 17; Вся Одесса: адресная и справочная книга всей Одессы с отделом Одесский уезд на 1912 год / Изд. «Одесские новости». Год издания 2-й. Одесса, 1912. С. 6; Вся Одесса: адресная и справочная книга всей Одессы с отделом Одесский уезд на 1914 год / Изд. «Одесские новости». Год издания 4-й. Одесса, 1914. С. 6, 20–21, 206; Вся торгово-промышленная Одесса: адресно-справочная книга на 1914 год / Изд. И.И. Моргулиса. 1-й год издания. Одесса, 1914. С. 206.

³⁰ Некоторые документы были любезно предоставлены авторам П. Бондаренко.

³¹ *Файтельберг-Бланк В., Шестаченко В.* Бандитская Одесса: «Двойное дно» Южной Пальмиры. Одесса, 1999. С. 82.

Налет на старообрядческую моленную. Моленная старообрядцев (безпоповцев) помещается в д. № 16, по Балковской улице³². В этом густо населенном доме, кроме старообрядцев, преимущественно стариков, живут мелкие торговцы, рабочие и мастеровые. Моленная состоит из двух больших комнат, стены которых сплошь увешаны иконами и образами. Огромные свечи стоят в серебрянных и медных подсвечниках. Вход в моленную, нужно пройти небольшую переднюю, имеющую вторую дверь в маленькую кладовку.

Каждый старообрядец делал жертвоприношения на свою общину и, умирая, завещает ей свои капиталы. Несколько времени тому назад, умерла старушка старообрядка, которая оставила общине на 7 тыс. руб облигаций городск. кредитн. о-ва.

Старообрядцы не признают процентов и свои деньги в банки не помещают. Для хранения ценных бумаг и наличных сумм, в помещении моленной была установлена несколько лет назад железная несгораемая касса, около 15-ти пудов веса. В этой кассе хранились все драгоценности. Касса была установлена за дверьми в кладовке. По счету в последнее время в кассе находились 21 облигация гор. кредитн. общества по 1 тыс. руб. 1 облигация в 500 руб. и наличных денег около 4 тыс руб. В общем в кассе было до 25 тыс. руб.

В моленной постоянным сторожем состоит старообрядец Михаил Мальцев, старик лет 70.

Около 2-х час ночи Мальцев лежа на своей койке в последней комнате, услышал какой-то шум в передней. Он подошел у двери, но ничего не заметил и снова лег на койку. Но спустя несколько минут шум усилился, и к Мальцеву ясно донеслись глухие удары о железо. Мальцев открыл дверь и увидел в передней группу мужчин. При виде Мальцева грабители схватили его, внесли в последнюю комнату, уложили на койку и набросили на голову тулуп. Один из грабителей уселся у изголовья Мальцева; другой у ног и в таком положении они просидели два часа.

Около 4 час. утра шум в моленной прекратился, и стерегшие Мальцева грабители удалились.

Мальцев выбежал из моленной и сообщил о налете дворнику. Среди старообрядцев, проживающих в доме, произошло смятение, и все бросились в моленную. Несгораемая касса оказалась не у стены, где она обыкновенно стояла, а посреди кладовки. Первая толстая броня кассы была совершенно вырезана; во второй оказались два отверстия, через которые из кассы были извлечены все облигации и деньги – в общем на сумму до 25 тыс. руб.

³² Выше указывалось, что в адресной книге на 1911 г. моленная беспоповцев находилась на Балковской, 20. Разница, вероятно, связана с изменением нумерации домов.

На место налета прибыли судебная и полицейская власти. Все инструменты, которыми были произведены взломы, грабители забрали с собою. Полиция немедленно бросилась на розыски и арестовала по подозрению трех человек.

Передняя, куда проникли грабители, была закрыта на ключ и тяжелый замок. Воры коловоротом просверлили в дверях 12 отверстий, выбили кусок доски и открыли дверь. Работа коловорота должна была продолжаться более получаса. Странно, как грабители при этой работе не были никем замечены.

Картина грабежа говорит за то, что грабители хорошо знали расположение молельни и шли на грабеж наверняка. Как полагает полиция, грабителей было 5–6 чел.

Номера похищенных облигаций гор. кредитного об-ва не были отмечены, так что возможно, что грабители могут реализовать их³³.

Возможно, неблагополучность района стала причиной того, что некоторые материально преуспевающие семейства переселяются и обосновываются в таких привилегированных районах города, как Отрада и Французский бульвар, поближе к морю. Так, потомки Панфила Потапова утверждают, что дома Потаповых существовали на месте современной гостиницы на ул. Уютная, 11, хотя по адресным книгам начала XX в. эта информация не подтверждается [Федорова 2017, с. 627].

Отдельные сведения о беспоповцах мы можем почерпнуть из квитанций, согласно которым предоставлялось место для захоронения на Старообрядческом кладбище. В квитанциях, с которыми нам удалось ознакомиться, указывались дата смерти, имя умершего, возраст и адрес (за исключением отдельных случаев), сословие (до мая 1918 г.), иногда указывалась причина смерти (с января 1918 г.).

Всего за период с 21 ноября 1909 г. по 26 января 1925 г. зафиксирована смерть 190 человек, правда, несколько лиц не воспользовались выделенным местом, а были похоронены на общем Романово-Слободском кладбище. Отметим, что после 1922 г. захоронения на Старообрядческом кладбище практически не производят, за исключением редких случаев. Это, на наш взгляд, последствия хозяйствования новой власти.

³³ Одесские новости. 1913. 13 (26) дек.

Таблица 1

Количество похороненных на Старообрядческом кладбище
(по половому и возрастному цензу)³⁴

Год	Общее количество	м.	ж.	до 1 года	50–59 лет	60–69 лет	70–79 лет	80 лет и более
1909	3	1	2	0	0	1	1	1
1910	15	4	11	3	0	4	2	3
1911	16	9	7	2	1	1	5	2
1912	13	6	7	3	3	2	3	1
1913	13	6	7	2	1	3	3	2
1914	17	7	10	4	0	1	8	2
1915	12	7	5	1	2	1	2	2
1916	11	4	7	2	1	2	2	2
1917	15	7	8	3	2	2	3	3
1918	14	6	8	1	1	1	2	2
1919	23	4	19	1	1	4	3	8
1920	21	10	11	2	3	4	5	1
1921	4	2	2	0	0	0	1	3
1922	11	3	8	0	3	2	4	2
1924	1	–	1	0	0	0	0	1
1925	1	1	–	0	0	0	1	0
Всего	190	77	113	24	18	28	45	35

Самой младшей из умерших зафиксирована девочка в возрасте 7 дней, а самым старшим – Слободин Василий Афанасьевич, умерший в 92 года. В списках значатся 4 женщины, которые дожили до 90 лет, самая старшая из них по году рождения – мещанка Соколова Ирина Васильевна 1819 г. р.

В основном среди умерших наблюдаем пожилых людей, но достаточно высокой была и детская смертность, причем в отдельных семьях это была действительно трагедия, поскольку фиксируем, если можно так выразиться, «систематическую детскую смертность».

³⁴ Подсчитано А.И. Федоровой на основании документов, предоставленных П. Бондаренко.

В некоторых семьях дети регулярно не доживали до года. К примеру:

- Шкутов Андрей, орловский мещанин: в 1913 г. хоронит сына Дмитрия – 4 мес., в 1914 г. – дочь Пелагею 2,5 мес., в 1917 г. – Прасковью 9 мес., в 1919 г. – Феодору 7 мес.;
- Сорокин Еремей, звенигородский мещанин: в июле 1911 г. умирает его сын Ефим в возрасте 10 мес., в апреле 1912 г. – сын Петр 4 мес. В данном случае можно констатировать, что Ефим умер, когда мать была беременна следующим ребенком;
- Тимофеев Василий: в 1915 г. умирает дочь Прасковья в возрасте 5 мес., 1916 г. – дочь Анна в возрасте 1,5 мес., 1918 г. – дочь Нина 7 дней;
- Деятников Михаил, двинский мещанин: в 1916 умирает дочь Клавдия 3 мес., в сентябре 1917 г. – дочь Наталья 16 дней, а через месяц, в октябре, – дочь Василиса 1,5 мес. (это была, вероятно, двойня);
- Шишкин Василий, крестьянин: в 1911 г. умирает дочь Зиновия 3 мес., в 1912 г. – сын Евгений 2 мес., в 1920 г. с разницей в неделю умирают годовалый сын Евгений и дочь Зоя 7 лет.
- Одесская мещанка Трофимова Мария Николаевна умерла в возрасте 34 года 19.03.1910 г., а через месяц умерла ее дочь Евдокия 2,5 мес.

Наибольшее количество умерших было зарегистрировано по Балковской улице – 94 человека, что еще раз подтверждает сосредоточение беспоповцев в данном регионе. С Балковской, 20, где, как указывалось выше, доживали больные и немощные, похоронено 63 человека, вторым по численности умерших и похороненных на старообрядческом кладбище можно выделить дом по адресу ул. Скидановская, 8, принадлежавший семье Миловых, – 20 человек.

Рассматриваемые списки помогают выделить социальный статус умерших и их географическое происхождение.

Среди умерших указаны мещане и их дети, общим количеством 34, которые делятся следующим образом по географическому происхождению: одесские – 10 (еще 5 человек числятся просто как мещане, предположим, что именно одесские), попушойские – 2, аккерманские – 1, измаильские – 1, овидиопольские – 1, ананьевские – 1, кишиневские – 1, злыньские – 4, орловские – 2, звенигородские – 2, двинские – 1, Санкт-Петербургские – 1, люблинские – 1, кромские – 1. Видим довольно широкий спектр бывших мест проживания: это не только Бессарабская губерния, но и Черниговская, Орловская, Московская, Люблинская, Витебская.

В списках указаны также крестьяне и их дети, всего 24 человека. Крестьяне переселялись непосредственно из Российской империи. Первенство занимают крестьяне-переселенцы из Орловской

губернии, второе место – переселенцы из Тамбовской губернии, зафиксировано по одному крестьянину из Курской и Калужской губерний.

Еще в списках похороненных на Старообрядческом кладбище в 1910 г. значатся 2 женщины – подданные Румынии.

Причину смерти начинают указывать с 1918 г.: в указанном году это парень 16 лет – от огнестрельной раны и девушка 20 лет – от раны. Причины смерти называются следующие: «от старческой слабости»³⁵ (3 случая), «от старческой немощи» (2), «от тифа» (2), «от сыпного тифа», «от брюшного тифа», «от водянки», «от грудной жабы», «от рака», «от острого бронхита», «от воспаления легких», «от порока сердца» и др. В 1922 г. у двух умерших мужчин в возрасте 50 и 55 лет причина смерти указана «истощение» – вероятно, это последствия голода 1921–1922 гг. в стране. Как известно, в Одессе рабочие массово поддерживали крестьян, выступая против продразверстки.

В феврале 1920 г. в городе окончательно устанавливается советская власть. Чтобы религиозное собрание легально функционировало в новых условиях, оно должно быть утвержденным с указанием «двадцатки» (обязательного минимума для существования общины).

20 апреля 1924 г. Губернский административный отдел Одесского губернского исполнительного комитета выдал религиозной группе беспоповцев-филипповцев справку с разрешением устраивать молитвенные собрания в частном доме при условии оповещения каждый раз губадминотдела о времени и месте молитвенных собраний. В 1926 г. было разрешено отправлять молитвенные собрания «полуночницы» и «утренние» ночью на тех же условиях. Что интересно, эта справка (из документов общины) выдана на украинском языке, что можно связать с проведением украинизации в этот период.

Филипповцы тщательно соблюдали рекомендации, четко указывали следующие часы молитв: каждая суббота с 16.00 до 17.00 вечера и воскресенье с 8.00 до 10.00; по большим праздникам вечер и утро (Рождество Христово, Василия Великого, Крещение, Сретение, Благовещение, Пасха (всю неделю), Вознесение, Троица, Николай Чудотворец (весенний и зимний), Петра и Павла, Ильи Пророка, Преображения Господня, Успения, Рождество Богородицы, Воздвижение, Покрова, Михаила Архангела, Введение во храм Пресвятой Богородицы); на Пасху, Рождество, Крещение и Троицу собирались с 22.00 до 5.00 [Федорова 2001, с. 79].

³⁵ Хотя странно выглядит такая причина смерти, например, у 53-летней женщины.

Религиозную общину необходимо было перерегистрировать. Среди документов было обнаружено заявление верующих христиан старообрядцев-беспоповцев от 16 апреля 1962 г. с 17 подписями с просьбой перерегистрировать группу и разрешить проводить религиозные обряды в доме по ул. Фрунзе (бывшая Балковская), 18, в нежилом помещении собственного дома Анны Никифоровны Алексеевой (1905–1977), где собрания проводятся в течение 50 лет [Федорова 2017, с. 630].

Ежегодно составлялся список верующих, в котором указывались исключительно люди пенсионного возраста. Поскольку за год кто-то умирал, то списки приходилось постоянно корректировать, чтобы сохранялась «двадцатка» (см. таблицы 2, 3 – из документов общины).

Таблица 2

Список христиан (староверов-беспоповцев) филипповцев, собирающихся молиться по ул. Фрунзе в доме № 18 на 1 ноября 1967 г.

№ п/п	Фамилия	Имя	Отчество	Год рождения	Адрес	Примечания	Род занятий
1	Алексеев	Мартиниан	Яковлевич	1887	Поперечный пер., 7		пенсионер
2	Алексеев	Николай	Яковлевич	1895	Перекопской победы, 45 а		
3	Алексеев	Михаил	Петрович	1882	Поперечный пер., 7		
4	Алексеева	Клавдия	Ефимовна	1895	Поперечный пер., 7		
5	Алексеева	Анна	Никифоровна	1905	Поперечный пер., 7		
6	Алексеева	Анна	Марковна	1898	Перекопской победы, 45а		
7	Алексеев	Леонтий	Федорович	1893	Матроская слобода, 16	умер	
8	Алексеева	Евдокия	Яковлевна	1905	Поперечный пер., 7	умерла	
9	Василенко	Евдокия	Дмитриевна	1882	Перекопской победы, 9	умерла	
10	Михайлова	Прасковья	Максимовна	1897	Фрунзе, 12	умерла	

Окончание табл. 2

11	Кулишова	Пелагея	Ивановна	1886	Вегера, 14		
12	Емичкина	Вера	Васильевна	1900	Коммунальная, 11		
13	Суменкова	Мария	Васильевна	1900	Фрунзе, 21		
14	Цибескова	Клавдия	Филипповна	1909	Садовая, 15		
15	Воробьева	Мария	Федотьевна	1894	Пишионовская, 16		
16	Кофанова	Матрена	Семеновна	1882	Коммунальная, 11	умерла	
17	Шишкина	Александра	Андреевна	1911	Коммунальная, 11		
18	Павлик	Константин	Герасимов	1885	Дерибасовская, 2	умер	
19	Гребенникова	Прасковья	Васильевна	1885	Известковая, 17		
20	Режавина	Мария	Васильевна	1887	Фрунзе, 21	умерла	
21	Фоменко	Анна	Федоровна	1888	Ломанный пер., 6		
22	Истратова	Акулина	Ивановна	1893	Манежная, 28	умерла	
23	Потапова	Ольга	Памфилова	1905	Пролетарский б-р, 37		
24	Мартынова	Мария	Федоровна	1898	Толстого, 32		
25	Савваки	Мелания	Григорьевна	1900	Московская, 61		
Уполномоченный Алексеев 13 ноября 1967							

Представленный ниже список не имеет точной датировки; сравнивая имеющиеся данные, можем предположить, что он был составлен в начале 1980-х гг.

Таблица 3

Список христиан-староверов-филипповцев,
собирающихся молиться
в д. № 7 по Поперечному пер. (после 1980 г. – ?)

№ п/п	Фамилия	Имя	Отчество	Год рождения	Адрес
1	Алексеев	Николай	Яковлевич	1895	Перекопской победы, 45а
2	Емичкина	Вера	Васильевна	1900	Коммунальная, 11
3	Цибескова	Клавдия	Филипповна	1909	Садовая, 15
4	Шумейко	Наталья	Васильевна	1886	Черноморская дорога, 13
5	Шишкина	Александра	Андреевна	1911	Коммунальная, 11
6	Фоменко	Анна	Федоровна	1888	Ломанный пер., 6
7	Мартынова	Мария	Федоровна	1898	Толстого, 32
8	Савваки	Мелания	Григорьевна	1900	Московская, 61
9	Потапова	Ольга	Памфиловна	1905	Пролетарский б-р, 37
10	Потапова	Анна	Памфиловна	1913	Уютная, 11
11	Потапова-Чистова	Татьяна	Памфиловна	1913	Пироговская, 3
12	Кондратова	Зинаида	Васильевна	1903	Матюшенко, 2а
13	Коренкова	Варвара	Кирилловна	1907	Нагорная, 2
14	Череменева	Анна	Федоровна	1898	Серегедова, 45
15	Мещерякова	Агафия	Захаровна	1915	Островидова, 29
16	Бондюк	Елена	Тимофеевна	1920	Самолетная, 11
17	Владимирова	Мария	Тимофеева	1920	Самолетная, 11
18	Опря	Евдокия	Илларионовна	1914	с. Троицкое, ул. Сотова, 5
19	Гребенюк	Евгения	Илларионовна	1920	Гоголя, 25
20	Пыхтина	Надежда	Илларионовна	1913	Шевченко, 35

Секретарем общины значилась Суменкова Мария Васильевна 1900 г. р., проживающая по адресу: Фрунзе, 21. Согласно протоколу общины от 5 марта 1972 г., среди верующих было собрано 21 руб. добровольных пожертвований в Фонд мира. Мы понимаем, что это были вынужденные «добровольные» ежегодные пожертвования, причем церковные общины обязаны были отдавать большую часть своих доходов Фонду мира. Оправданием такой маленькой суммы пожертвований служит следующий документ (приводим полностью, с сохранением орфографии):

Христиан староверцев «филиповцев»
Фрунзе 18 на 1-е янв. 1972
за 1971

Отчет

- 1) Сборов и добровольных пожертвований не собираем, они нам не нужны.
 - 2) Уборку помещения производим своими силами.
 - 3) Ремонт так же производим своими силами.
 - 4) Собрано добровольно в фонд Мира 21 пожертв. Сдано в Госбанк 9-го марта 1972 г. № 157726. (этот пункт приписан позже. – А. П., А. Ф.).
- 31 дек. 1971 уполном. [подпись]

В связи с реконструкцией улицы Фрунзе (Балковской), дом № 18, где собирались на моления филипповцы, 17 мая 1974 г. был снесен без предупреждения. Во время разрушения было повреждено имущество верующих, в том числе и немало икон (следует отметить, что новых икон они не признавали, пользовались преимущественно иконами XVII в., поэтому ценность утраченного имущества очевидна). Уже 21 мая 1974 г. верующие обращаются с просьбой разрешить им молиться в частном доме в квартире, принадлежавшей уполномоченному группы Мартиниану Яковлевичу Алексееву (1887–1977) по адресу: Поперечный переулок, дом 7, кв. 1. Сохранившееся имущество, убранство молельни было перевезено на новое место.

Мартиниан Яковлевич на то время уже был вдовцом. Его жена, Клавдия Ефимовна, 1895 г. р., 14 марта 1971 г. умерла в возрасте 75 лет, похоронена на Романово-Слободском кладбище.

С 1977 г. уполномоченным группы филипповцев-беспоповцев после смерти Мартиниана становится его брат Николай, 1895 г. р., проживавший по адресу: ул. Перекопской победы, 45а. Жена – Анна Марковна (1898–1980).

В 1981 г. общиной, в частности их книгами, заинтересовался Московский госуниверситет, о чем уполномоченным Советом по делам религий при Совете Министров Украинской ССР по Одесской области 03.08.1981 г. сделано обращение к Николаю Яковлевичу Алексеву: «Окажите содействие комиссии Московского гос. университета в ознакомлении с имеющимися у Вас старообрядческими книгами». Среди имущества общины на 01.01.1980 г. числилось только 5 книг: «Евангелие», «Часослов», «Псалтырь», «Минея общая», «Октай», а также 10 больших икон и 4 малых, 10 мелких медных, 3 литых креста. Конечно, книги находились и в частных коллекциях.

Изучение адресных книг конца XIX – начала XX в.³⁶ показывает компактное проживание русских людей с характерными фамилиями, именами-отчествами (например, Пелагея Павловна Мылова или Даниил Филиппович Жолудаев). Несколько десятков домовладельцев (Частоходовы, Секрины, Сидоровы, Свечниковы, Царевы, Бурячковы, Синцовы и др.) расположили свои строения на левом берегу Водянной балки, вдоль одного из спусков, идущих от Сенной площади. Концентрация была такой, что после 1905 г. часть Скидановской улицы и спуска получила наименование «Старообрядческий переулок»³⁷. Более старые справочники фиксируют остатки «Извозничьей слободы», которая некогда примыкала к сенному торгу.

В краеведческой литературе содержатся отсылки к памяти об этом уголке ревнителей «древлего благочестия» [Нетребский, Шестобитов 2011, с. 329–335]. Но прежде всего характеризуется их вклад в мясолочную городскую торговлю и промысел извозчиков, духовные же аспекты этой выразительной группы одесситов остаются, увы, в стороне. На 1911 г. в Одессе проживало 700 (970) старообрядцев-поповцев, 150 федосеевцев-аристовцев, 120 филипповцев орловского толка³⁸. Оговоримся, что речь тут идет только о зарегистрированных общинах; многие староверы, усмотрев «сблaзн» в требовании правительства официально регистрировать общины, наотрез отказались от подобной акции. При этом общины беспоповского толка остаются малоизученными как в региональном, так и в общем старообрядческом измерениях.

³⁶ См.: Вся Одесса. 1899 г. / Иллюстрированное издание В. К. Фельдберга. Одесса, 1899; Адресная и справочная книга г. Одессы. 1901 год. Одесса, 1901; и др.

³⁷ Вся Одесса: адресная и справочная книга всей Одессы с отделом Одесский уезд на 1911 г. / Изд. «Одесские новости». Год издания 1-й. Одесса, 1911.

³⁸ Ведомость о количестве старообрядцев в Российской империи. СПб., 1911. Табл. 3, 6, 7.

За двести лет своего существования в Одессе беспоповцы, как никто знавшие толк в старине, собрали в своих домах и моленных множество замечательных памятников древнерусского искусства: иконы, медное художественное литье, старопечатные и рукописные книги, значительная часть которых относилась еще к «дониконовским» временам – сакрализованной старообрядцами эпохе средневековой Руси. Немногие «внешние люди» (искусствоведы, историки, собиратели старины), видевшие собрание слившейся воедино общины федосеевцев и филипповцев, единодушно свидетельствуют, что это была подлинная сокровищница произведений древней иконописи – новых икон беспоповцы не признавали, не щадя сил и средств разыскивали «истинники», настоящие древности. Жемчужиной иконного собрания считался превосходного письма «аналойный» деисус XVII в. с «оплечными» образами Спаса Эммануила, Богоматери и Иоанна Крестителя на трех досках, все в кованных серебряных венцах самой доброй работы.

После разорения старой моленной убранство было перевезено и размещено на новом месте при доме наставника Мартиниана Яковлевича Алексеева. Печальная кончина его повлекла за собой очередной переезд (крепко помог тогда старикам друживший с ними профессор Иван Андреевич Шилин, старообрядец-попoveц, большой любитель и знаток старой иконы). Последним адресом общины, состоявшей к 1990-м гг. всего из нескольких десятков ветхих старушек, стал полученный по милости городских властей утлый подвал с входом-штольней во дворе Ильинского собора на Пушкинской улице. Пока была жива наставница Вера Васильевна Емичкина (1900 г. р.), скромные богослужения продолжались, и там огонек веры теплился, но передать его уже было некому.

По смерти наставницы в 1995 г. община прекратила свое существование. Доживавшие свой век филипповцы изредка по праздникам собирались на молитву у кого-нибудь дома (помнится одна из таких последних праздничных служб, которую правили чуть ли уже не столетние сестры Потаповы в Рождество 2000 г. в доме любезных Струсевичей). Художественные сокровища, собиравшиеся многими поколениями старообрядцев для украшения моленной, ныне бесславно распылены, хотя и находятся в городе. Впрочем, судьба этого замечательного собрания – отдельная история, курьезные подробности которой Ю.Е. Горбунов уже публиковал [Горбунов 2001]. Своеобразие этой библиотеки в 38 единиц заключается в том, что более половины составляли так называемые «четыре» книги и рукописи.

Отметим также помещенные в рукописной пространной редакции «Потребника» «Беседы и разъяснения о нужном и бедственном нынешнем христианском положении». Старопоморское происхож-

дение этой части сочетается с актуальной для торгово-ремесленной практики Одессы. Купцам строго воспрещалась торговля «противозаконным, как то чаем, табаком, деланным сахаром, картами или вином, гармониями, балалайками и прочим, тому подобным». Другая рукопись – «Сказание о забывших родех» – содержит точную дату и обстоятельства создания: в 1894 г. некий о. Филарет, житель Области Войска Донского, Черкасского округа, станицы Манычской, изготовил ее для «города Одессы девицы Параскевы...» (возможно, Параскевы Николаевны Мыловой).

Но, пожалуй, самыми любопытными записями, которые свидетельствуют о раннем присутствии филипповцев в Одессе, являются следующие: «Патриарха цареградского вселенского Григория взяли из карантина в собор 17 го, а в греческую церковь несли для погребения 19 го июня 1821 го года» (известное событие, когда прах патриарха, казненного за участие в восстании под руководством А. Ипсиланти, тайно вывезли из Стамбула в Одессу); или «В Адеси землетрясение было ноября 14 го дня в 4 часа по полуночи... продолжалось трясение ... 4 минуты в 1829-м году» («Евангелие учительное» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, Унева, 1696).

Таким образом, приведенные материалы свидетельствуют о том, что Одесса являлась одним из центров функционирования беспоповщины на протяжении практически всей своей истории. Филипповцы и федосеевцы внесли заметный вклад в различные аспекты деятельности городского сообщества. Не удивительно, что, как и многие подобные конфессиональные объединения в условиях преследований, эти религиозные общины «скрывались» от внешнего мира. Такая замкнутость обусловила слабую степень изученности. Современному исследователю приходится по мельчайшим деталям воссоздавать прошлое этих групп. Надеемся, что поиск источников будет более эффективным в последующем.

Литература

- Горбунов 2001 – *Горбунов Ю.Е.* Книжное собрание наставницы одесской общины филипповцев В.В. Емичкиной // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест, 2001. С. 118–134.
- Нетребский, Шерстобитов 2011 – *Нетребский В.П., Шерстобитов В.В.* Аура Молдаванки: Краеведческие прогулки. Очерки. Одесса, 2011. 372 с.
- Пригарин 2007 – *Пригарин А.А.* «Часовенники» Новороссийского края и Бессарабии: история одного старообрядческого конфессионима // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы научно-практической конференции, Москва, 2007 г. Т. 2. М., 2007. С. 118–128.

- Пригарин 2010 – Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX в. Одесса; Измаил; М., 2010. С. 29–96.
- Пригарин 2016 – Пригарин А. Материалы к истории староверов-беспоповцев в Одессе // Международные Заволокинские чтения. Сб. 4. Рига, 2016. С. 437–447.
- Пригарин, Горбунов 2004 – Пригарин А.А., Горбунов Ю.Е. Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность: Материалы II Всеукраинской научно-практической конференции, 1–3 октября 2004 г., г. Киев. Киев, 2004. С. 21–33.
- Федорова 2001 – Федорова А.І. Община старовірів-пилипівців м. Одеси та її взаємовідносини з радянською владою: (деякі аспекти) // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2001. № 6: Спецвипуск. С. 78–80.
- Федорова 2015 – Федорова А.І. Старообрядці-пилипівці Одеси // «Кочубіїв – Хаджибей – Одеса»: Матеріали Першої Всеукраїнської конференції, присвяченої 600-річчю міста, 28–29 травня 2015 р., м. Одеса. Одеса, 2015. С. 151–154.
- Федорова 2017 – Федорова А.І. Безпоповці-пилипівці Одеси в XX ст. // Человек в истории и культуре. Вып. 3. Одесса, 2017. С. 626–633.
- Фокин 2010 – Фокин И. Старообрядцы на переломе эпох (середина XIX в.): региональный аспект // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 7. Одесса; Измаил, 2010. С. 147–158.

References

- Gorbunov, Yu.E. (2001), “Book collection of V.V. Emichkina the mentor of the Odessa community of Filippians”, in *Kultura russkikh staroobryadcev v nacionalnom i mezhdunarodnom kontekste*, vyp. 3 [The culture of Russian Old Believers in the national and international context], Bucharest, Hungary, pp. 118–134.
- Fedorova, A.I. (2001), “Old Believers-Filippians community of Odessa and its relations with the Soviet government (some aspects)”, in *Naukove piznannya: metodologiya ta tekhnologiya*, № 6, Specvipusk [Scientific knowledge. Methodology and technology, no. 6, Special issue], pp. 78–80.
- Fedorova, A.I. (2015), “Old Believers-Filippians of Odessa”, in “Kochubiyiv – Khadzhybey – Odesa”: Materialy Pershoyi Vseukrayins'koyi konferentsiyi, prysvyachenoyi 600-richchyu mista, 28–29 travnya 2015 r., m. Odesa [“Kochubiyiv – Khadzhibey – Odessa”: Proceedings of the First All-Ukrainian Conference dedicated to the 600th anniversary of the city, May 28–29, 2015, Odessa.], Odessa, Ukraine, pp. 151–154.
- Fedorova, A.I. (2017), “Bespopovtsy-Filippians of Odessa in the 20th century”, in *Chelovek v istorii i culture* [Human in history and culture], vol. 3, Odessa, Ukraine, pp. 626–633.
- Fokin, I. (2010), “Old Believers at the turning point of Epochs (mid-19th century). Regional aspect”, in *Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadcev* [Lipovane. History and culture of Russian Old Believers], vol. 7, Odessa, Izmail, Ukraine, pp. 147–158.

- Netrebskii, V.P. and Sherstobitov, V.V. (2011), *Aura Moldavanki: Kraevedcheskie progulki. Ocherki* [Aura of the Moldavanka (a suburb of Odessa). The local heritage site walks. Essays]. Odessa, Ukraine.
- Prigarin, A.A. (2007), “‘Chasovennikiy (chapel attenders)’ of the Novorossia Region and Bessarabia. The History of an Old Believer ‘confessionym’ ”, in *Staroobryadchestvo: istoriya, kultura, sovremennost. Materialy nauchno-prakticheskoy konferencii, prohodivshej v g. Moskve v 2007 g.* [Old Believers. History, Culture, Present time. Proceedings of the scientific-practical conference, Moscow, 2007], vol. 2, Moscow, Russia, pp. 118–128.
- Prigarin, A.A. (2010), *Russkie staroobryadtsy na Dunae: formirovanie etnokonfessionalnoy obshchnosti v konce XVIII – pervoj polovine XIX vv.* [Russian Old Believers on the Danube: the formation of an ethno-confessional community in the late 18th – first half of the 19th century], Odessa, Izmail, Moscow, Ukraine, Russia, pp. 29–96.
- Prigarin, A. (2016), “Materials for the history of Old Believers-Bespopovtsy in Odessa”, in *Mezhdunarodnye Zavolokinskie chteniya. Sb. 4* [Old Believers. History, Culture, Present time. Zavolokinsky International Conference. Collection 4], Riga, Latvia, pp. 437–447.
- Prigarin, A.A. and Gorbunov, Yu.E. (2004), “Old Believers in Odessa. Forgotten facts of history”, in *Staroobryadchestvo Ukrainy i Rossii: proshloe i sovremennost. Materialy II Vseukrainskoy nauchno-prakticheskoy konferencii; 1–3 oktyabrya 2004 g., g. Kiev* [Old Beliefs of Ukraine and Russia: Past and Present. Proceedings of the II All-Ukrainian Scientific and Practical Conference, October 1–3, 2004, Kiev], Kiev, Ukraine, pp. 21–33.

Информация об авторах

Александр А. Пригарин, доктор исторических наук, Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова, Одесса, Украина; 65082, Украина, Одесса, ул. Дворянская, д. 2; prigarin.alexand@gmail.com

Алла И. Федорова, кандидат исторических наук, Одесский национальный политехнический университет, Одесса, Украина; 65044, Украина, Одесса, пр. Шевченко, д. 1; alla20086@gmail.com

Information about the authors

Aleksandr A. Prigarin, Dr. of Sci. (History), Odessa I.I. Mechnicov National University, Odessa, Ukraine; bld. 2, Dvoryanskaya St., Odessa, Ukraine, 65082; prigarin.alexand@gmail.com

Alla I. Fedorova, Cand. of Sci. (History), Odessa National Polytechnic University Odessa, Ukraine; bld. 1, Shevchenko Av., Odessa, Ukraine, 65044; alla20086@gmail.com

Наставник и прихожане:
динамика коммуникации:
по полевым материалам из Латгалии

Анна А. Плотникова

*Институт славяноведения Российской академии наук,
Москва, Россия, annaplotn@mail.ru*

Аннотация. В центре внимания исследователя – коммуникативные процессы между наставником и прихожанами-староверами во время общей и личной исповеди в моленной. В основу работы положены устные нарративы, записанные в экспедициях к староверам Латгалии 2016–2017 гг., повествующие о порядке и времени проведения общей исповеди (*покаяния*), о происхождении ряда запретов и особенностях соблюдения староверческих предписаний в многонациональной и иноконфессиональной среде, о связи как с языческими представлениями славян об окружающем мире, так и с реалиями нынешнего времени.

Ключевые слова: староверы Латгалии, поморцы, федосеевцы, исповедь, запреты, язык коммуникации

Для цитирования: Плотникова А.А. Наставник и прихожане: динамика коммуникации: по полевым материалам из Латгалии // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2021. № 2. С. 50–65. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-50-65

Mentor and parishioners.
Dynamics of communication.
Based on field materials from Latgale

Anna A. Plotnikova

*Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences
annaplotn@mail.ru*

Abstract. The researcher focuses on the communication processes between the mentor of an Old Believers community and the Old Believers during the general and personal confessions in the prayer house. The work is based on

oral narratives recorded in the expeditions to the Old Believers of Latgale in 2016–2017. Among them there are stories about the order and time of general confession (penance), about the origin of a number of prohibitions and the peculiarities of observing the Old Believers' prescriptions in a multinational and different confessional environment, about the connection with both the pagan ideas of the Slavs about the world around them, and with the realities of the present time.

Keywords: Old Believers of Latgale, Pomorians, Fedoseevtsy, confession, prohibitions, language of communication

For citation: Plotnikova, A.A. (2021), "Mentor and parishioners. Dynamics of communication. Based on field materials from Latgale", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 50–65, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-50-65

Статья основана на материале устных нарративов, записанных во время экспедиций к староверам Латгалии в 2016–2017 гг. группой сотрудников Института славяноведения РАН. Исследования были ориентированы на изучение языка и этнокультурной ситуации и проводились с целью собрать этнолингвистический, диалектологический и социолингвистический полевой материал. Во время экспедиций нашими информантами помимо многочисленных жителей из сел в окрестностях Даугавпилса, Прейли, Резекне, Вилян, Лудзы, Аглоны стали также наставники староверческих общин, среди них – наставник Гайковской моленной Василий Тришкин и наставник Малюткинско-Юдовской общины Иоанн Жилко (г. Даугавпилс), а в завершение второй экспедиции 2017 г. – наставник Андрей Бурдин (г. Лудза)¹.

Многочисленные вопросы участников экспедиции во время устных бесед с наставниками и прихожанами часто были направлены на выяснение запретов у староверов и описание связанной с ними традиции общей и личной исповеди (общая исповедь в моленной в ряде сел здесь называется *покаяние*). В беседах

¹ Следует отметить, что в селах и городах обращение к наставнику различается. Например, в селе Ковалево (Аглонский край) был записан следующий диалог:

ААП: Вы говорите «батюшка», а можно ли так сказать староверам, вы не говорите «отец»?

СТП: Нет, «отец» – это вот в православии есть отец. А у нас то ли наставник, то ли батюшка. У нас нету такого, ну как бы в староверах такого не принято.

И, напротив, из записей в г. Даугавпилсе: «У нас наставник называется отцом» (ВТ).



*Рис. 1. Моленная в д. Ковалево. Латвия, Аглонский край. 2017 г.
Фото А.А. Плотниковой*

о запретах и предписаниях староверов не раз от наставников и обычных прихожан можно было услышать мнение о том, что наставники староверческих общин могут быть «строгими» или «слабыми», то есть или неукоснительно придерживаться текста Третьяка, или, напротив, трактовать исповедальные вопросы не так жестко, как это было раньше. Оппозиция «строгий – слабый» возникает и при обсуждении отличий в самих толках староверов Латгалии. Не раз в беседах акцентировалось деление вероисповеданий на «построже» (федосеевцы) и «послабее» (поморцы)². Например:

Есть поморцы, и были такие еще федосеевцы. Так вот я из федосеевцев. Там немножко строже. Поморцы немножко послабее, и храм всегда красился... У поморцев в голубой цвет, а у федосеевцев должен был красный быть или вот коричневый какой-то, вот такой цвет. Это в федосеевцах. <...> Ну и там в федосеевцах как бы, вот и по закону, там немножко строже. <...> Ну вот там, например, ну вот пост, вот в поморах можно так: если ты больной, значит, ты можешь уже как бы и послабее... и можешь не пользоваться. Ты больной или дети какие... А в федосеевцах этого нету (СТП).

² Ср. рус. *послабление* как снижение требовательности к верующим, дающее возможность невыполнения каких-либо христианских предписаний в полном объеме.

В настоящее время именно федосеевцев, по словам жителей, практически не осталось в Латгалии – все в основном *поморцы* (*поморы*). Объяснение этого факта заключается в самом содержании принципов федосеевского толка; так, по мнению одного из наших собеседников, учителя из села Ковалево, специфические эсхатологические представления, а именно предполагаемая близость конца света, не позволяли федосеевцам заключать брачные союзы, что и привело к их постепенному физическому исчезновению:

И у федосеевцев, почему они вот это, и вымерли в буквальном смысле слова, потому что они считают в буквальном смысле, что конец света – это скоро. Вот и в браки не вступали. А если вступали, то вступали крайне редко. <...> А поморцы – они были более [лояльны], говорили, надо жить, конец света не наступает, откладывается, поэтому надо вступать в браки, надо продлевать жизнь, надо растить детей, и вот я считаю, что это был самый основной момент – именно вот понятие эсхатологии и демографии. Вот именно, вот здесь вот сочетание этих двух моментов: федосеевское ощущение, значит, зачем у федосеевцев, если конец света наступит, зачем плодить потомство, да? Вот мы сейчас молимся, сейчас мы такие правильные, и вот только это так и будет. А поморцы говорили, что: «Ну ладно, грит, всякое может быть, а может, и не наступит, поэтому мы будем продлевать жизнь». Вот поморские общины-то – они и остались в конце концов (ИСП)³.

В ходе полевой работы в Латгалии противопоставление «строгий – слабый» (вариант: «построже – послабее») возникало практически в любой беседе об обычаях, соблюдении и нарушении староверческих предписаний. Важным оказался фактор самой специфики данной местности, где проживают старообрядцы, переселившиеся сюда с Выга и других северных регионов в течение последних трех столетий. Латгалия, представляющая собой пестрый в этническом и конфессиональном отношении регион на окраине Латвии, самими латышами рассматривается как периферия по отношению к центру. Латгальский язык (на самом деле – диалект) занимает более «низкое» место в стратификации латышского

³ Ср. другие похожие высказывания на эту тему: «То есть федосеевцы – это были те, которые говорили, что, поскольку нет священства, благословлять браки некому, возможно, значит, и брак был вне закона. Недопустим. И те, кто вступает в брачное сожителство, должны отлучаться в церковной общине от молитвы. Но это всё пересматривалось со временем <...>. Брак остался для прихожан, священники, причетники должны были оставаться безбрачными. Стали допускать брачных тоже на клирос. Позднее. Это мало кто помнит <...>. Так что наша поморская церковь сложилась как бы из поморцев брачных и федосеевцев» (АБ, Лудза).

дискурса, при этом в самой Латгалии именно русский язык используется всеми группами населения при общении на улицах города Даугавпилса или в деревнях из-за большого числа русских староверов в Латгалии (в основном староверов). В восточной части Латгалии во время экспедиции в районы Резекне и Лудзы слабо ощущалась какая бы то ни было изолированность русского населения от носителей русского языка. При этом в говоре староверов прослеживались отдельные черты псковско-новгородского диалекта⁴, главным образом в беседах с сельскими жителями.

Для староверов-беспоповцев покаяние и личная исповедь, наряду с крещением, особенно значимы: «Крещение и покаяние, то есть два таинства, которые мы совершаем» (АБ, Лудза). При этом жанр исповеди (*покаяния*) и сами запреты изучаемого этноконфессионального сообщества неразрывно связаны друг с другом. Можно сказать, что бытовые и календарные запреты староверов в условиях отсутствия четкой церковной иерархии, совершенно очевидно, выполняют стабилизирующую и конституирующую роль в создании единства их этноконфессиональной общности.

Обычно раз в год, перед Пасхой, совершается общая исповедь (*покаяние*), после которой прихожане лично исповедуются наставнику, если считают, что не выполняли каких-либо требуемых предписаний, нарушали запреты, список которых четко определяется по исповедальным вопросам требников, которыми пользуются наставники⁵.

О календарном времени общей исповеди (*покаяния*) и его отличиях от времени, когда происходит личная исповедь, записаны нарративы из самых разных сел и небольших городов, например на севере от Резекне (д. Ульяново, бывший Вилянский край):

ААП: А перед Пасхой нужно исповедоваться?

ИКС: Назначается день покаяния, это во время поста, первая неделя, нет покоя, и последняя, а в Резекне – так там в неделю три раза есть покаяния, только в посту... есть книга, ты записываешься, что пришел на покаяние, записывают фамилию-имя-отчество, от, и если ты не был на покаянии, тебя не хоронят, по полной, как говорится, программе...

⁴ Подробнее об отмеченных диалектных чертах в речи староверов Латгалии см. [Ганенкова 2017, с. 92–94].

⁵ Один из таких требников латгальских староверов подробно анализируется в работе [Плотникова, Трефилова 2018]. В настоящей работе в качестве письменного источника также используется именно эта рукопись *потребника* (в терминологии самих староверов), сканированная копия которой была любезно подарена собирателям наставником Василием Тришкиным во время первой экспедиции.

ИИЮ: Общую поют.

ИКС: И каждый год должен ходить на покаяние.

ААП: А исповедь общая для всех или с каждым наставник занимается?

ИКС: Общая – это не исповедь, а *покаяние*, он читает, и ты кланяешься, перечисляет грехи, грешен – значит, кланяешься, вот. Если ня грешен в этом деле, бороды нету – кланяйся, а у меня борода есть – я ня кланяюсь [смеется].

На юге от Резекне (Аглонский край, д. Ковалево):

ААП: Исповедальник у федосеевцев отличается от того, что у поморцев?

СТП: Нет, не отличается, ничем не отличается, а те же самые, вот так же само идем на исповедь, перед Паской. Идем на исповедь так же само.

А: Вы один раз в год ходите?

СТП: Один раз в год. Общая, а потом личная есть. Когда вот человек заболевает, он уже чувствует, что он уйдет на тот съвет, значит, тогда уже зовут к нему попа, и он исповедает лично.

ААП: А мы видели в Малиново у старовера книжечка, и там штампы о том, как он ходил на исповедь...

ИСП: Это нововведение, я вам сейчас объясню почему. Основная масса староверов жила в деревне, вот, а сейчас случается так, что, ну допустим, из деревни перевозят человека, ну, уже в возрасте, да, там 70–80, допустим, лет, за 80 лет. Его дети забирают в город. Он здесь ходил на исповедь, здесь в деревне, да. Когда он попадает в город, место незнакомое, его там никто не знает, и вдруг он там вот умирает. Батюшка должен отпевать. Откуда он знает, ходил этот человек на исповедь или не ходил. А когда мы вводим такие карточки, получается, что каждый год отмечен. Вот и все. Это вот чисто для того, чтобы вот...

СТП: А разница, разница...

ИСП: Конечно, батюшки потом начинают перезваниваться там, выходят на другого батюшку или на председателя общины, или на какого-то знакомого: «Вот ходил ли он тут на исповедь или не ходил?» И надо доказывать, надо рассказывать это все. А когда есть такая книжечка, тогда вот посмотрел, и все видно, в каком году ты был на исповеди. Это такое нововведение лет десять на Даугавпилс пошло...

ААП: А что Вы говорили про разницу?

СТП: Разница в погребении. Если был на исповеди, значит, погребение служится, если он не был, то вселенной панихидой отпевают.

Город Лудза (пояснение наставника по поводу общего покаяния):

Потом вот вопросы. Это уже какая-то рукопись, то есть переработали, сократили. По сравнению со старыми *потребниками* сократили. И есть два ответа, вот: если грешен в этом, то он говорит: «Прости, отче». И кланяется. Если не грешен, говорит: «Господь сохранил от сего». И не кланяется человек. То есть два ответа есть (АБ).

Запреты в исповедальниках разными учеными традиционно классифицируются тематически, ср. [Корогодина 2006; Иванова 2014]; как говорят сами наставники, есть «запреты по вере», «запреты по одежде», «запреты по общению» и связанные с ними «запреты по посуде», пищевые запреты и др. Так, «запреты по вере» составляют начальные вопросы исповедальника («В церкви божьей во время святого пения не смеялся ли, или говорил с кем, или шептался, или творил неподобные разговоры; не имел ли скверных блудных помыслов во время молитвы...» и т. д.). «Запреты по общению» связаны прежде всего с характерной для концепции старообрядчества оппозицией «свой – чужой», сформировавшейся в процессе многовековой защиты староверами своего конфессионального течения; эта часть вопросника занимает несколько страниц, вопросы связаны с «еретической церковью», «еретиками», «иноверными», например: «Не молился ли вместе с еретиками на наши иконы; не молился ли на иноверные иконы; не давал ли в еретическую церковь жертвы...» и т. д. К этой же сфере принадлежит вопрос, который был (и у части староверов остается) важным при повседневном общении с людьми чужой веры, проживающими, разумеется, повсеместно в Латгалии, в том числе в тесном соседском кругу. В быту, если переформулировать этот запрет в предписание, его называют «обычаем поганой кружки»⁶, и он до сих пор сохраняется некоторыми пожилыми людьми (в исповедальнике: «Не ел ли, не пил чего с волхвами, или с неверным вместе с одной посуды»). В диалекте староверов Латгалии известна дихотомия в определении посуды для себя / для иноверцев: *рабская* / *мирская*, а также и более распространенное деление: *постная* / *скоромная*

⁶ Ср. воспоминания пожилых людей о речевых казусах при общении с людьми иной веры: «Как это, кто там говорил, зашли в одну хату и просят попить, а хозяйка у кого-то спрашивает: “Где ж та поганая кружка?” Я говорю, поганой у нас не было, мирская и рабская была, а поганая – это скотины только давали, вядро, где лошадь пьет там или корова, там уже поганая, а человеку поганая никогда не давали» (ВМС).

(скрѹбная)⁷, то есть, с одной стороны, посуда для употребления староверами, а с другой – обычная, для всех гостей дома, например: «В сямье у нас было *рабское* и *мирское*» (ВМС)⁸, ср. также рассказ о старых временах в г. Лудза:

...и в доме таких обычаев не было особо, вот, например, у деда и у бабы была *рабская посуда*, такая была – *мирская*, так вот, у них на особой полочке стояла чашечка-мисочка, глиняная, ложка, кружка, и мы даже мыть не могли! Не то что пользоваться, а все остальная, вот у меня подруга еврейка была, я могла из любой посуды кормить, и она нас, сажали мы ее за стол, к экзаменам я готовилась, мы учились в нашем саду <...>. *Рабская*, только их, узкого назначения, вот они между собой могли бы, но никому другому, даже не мыли... *мирская* была для всех остальных (ГКК).

Как видим, с одной стороны, соблюдение предписаний, перечисленных в исповеди, становится определяющим при причислении человека к данной старообрядческой этноконфессиональной общности. С другой стороны, само содержание запрета нередко восходит к архаическим особенностям традиционной народной славянской культуры. Что касается последнего аспекта, то уместно обращение к статье «Запреты» в этнолингвистическом словаре «Славянские древности». Авторы, С.М. Толстая и Л.Н. Виноградова, приходят к заключению, что эти регламентации бытового и обрядового поведения индивидуума и коллектива «имеют жест-

⁷ Именно такую огласовку названия посуды для всех гостей – скрѹбная – запомнил старейший житель Лудзы:

ГПП: А если кто-то придет попросить воды, для них была посуда?

ИКП: Да, постная посуда была и скрѹбная... а у мамы отдельно лежало, как говорится, это постная посуда это наша, семьи нашей, всѣй, а кто-то приходил, это уже скрѹбная, уже мама тарелочку другую, но никому это не говорили (расшифровка Г.П. Пилипенко).

⁸ От этой собеседницы из деревни Кислухино (сейчас проживает в более крупной соседней Малте) записан и более развернутый текст об употреблении староверческой (*рабской*) посуды: «Папа приязжал с этой, с бурлак, уже с нашей посудой он с детям не ел, или мы, дети, не ели с этой посуды... После того пост отнять, как говорили, бабушка пост относилась и дедушка, ну а потом уже и папа. <...> Сколько батюшка назначит, столько и постничали... общались там, может, и с явреем, может, с латышами, ѣн расскажет, а батюшка даёт эту епитимью, вот столько-то отомолиться, тогда только *посуду* будешь *рабскую* дряжать. Мама с папой ели вместе, а мы, дети, отдельно всегда, и дедушка с бабушкой пост отняли и с детям малым общались, тогда посуда была...» (ВМС).

кую логическую и языковую форму и потому могут рассматриваться как особый разряд верований и особый языковой (в определенной степени и фольклорный) жанр»⁹.

С точки зрения этнолингвиста, в опубликованных списках и рукописных перечнях исповедных вопросов можно выделить комплекс запретов, во-первых, осуждающих языческие черты народной культуры, во-вторых, осуждающие инновационные особенности в русской культуре, возникшие после раскола в XVII в. (и особенно характерные затем для Петровской эпохи), приравняемые старообрядцами к иноверчеству. Большое число запретов из тех, что порицают языческие традиции, преимущественно совпадают с теми, что мы находим в требниках до никоновской sprawy (подробнее см. [Плотникова, Трефилова 2018])¹⁰, вторые же обнаруживаются только в старообрядческих исповедальниках. Например, среди первых можно отметить гадание, ворожбу, завязывание узлов, ругательства, матерную брань, причитания по мертвым, пение песен, танцы, игры, качание на качелях, развлечения, ряженье и т. д.; ко вторым относились, например, питье чая, кофе, курение. Поскольку после «общих» вопросов следуют специальные вопросы «женамъ» и «мужемъ», то следует заметить, что среди вопросов выделяются связанные с неприятием петровских нововведений, порицаемых старообрядчеством. Так, к мужчинам обращаются в первую очередь с вопросами о том, не брил ли, не постригал ли «брады» своей или усов, не постригал ли волосы на голове своей не по христианскому обычаю, не одевался ли в «не христианские одежды», не надевал ли женскую одежду. Женщинам наставники обязаны задавать частью сходные вопросы, касающиеся одежды, стрижки волос, например: не одевалась ли в «нехристианскую одежду» или надевала мужскую одежду, не носила ли «на своей голове» шляпы, шапки или ходила с непокрытой головой, не стригла ли волос, не завивала или красила, не красила ли лицо свое, не носила ли каких украшений «на прелесть человеком» и т. д.

⁹ *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Запреты // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Т. 2. 1999. С. 269–273.

¹⁰ Заметим при этом, что отсутствие тех или иных запретов в старопечатных требниках, появившихся до раскола, не исключает того, что они могут быть в более ранних, рукописных требниках в силу большой вариативности исповедальных вопросов и отражения ими локальных традиций (устное сообщение О.В. Трефиловой на конференции «Палеославистические чтения–2» в докладе «Чин исповеди в Служебнике Елисея 1474 г. в сравнении с древнейшими южнославянскими исповедными чинопоследованиями»).



Рис. 2. Беседа со староверами, которые показывают традиционные обереги (освященную на Пасху и Троицу зелень), в д. Ульяново. Латвия, Резекненский край. 2017 г.

Фото А.А. Плотниковой

Мотивировки отрицания нововведений обычно интересны в плане записи этиологических легенд, например о происхождении табака или чая (см. подборку христианских легенд из южных областей России [Зудин 2007, с. 12–13]) или поверий о необходимости отделяемых при жизни человека частей тела (волос, ногтей) на «том свете». Во время экспедиции ответы на подобные вопросы (к примеру, почему нельзя пить чай; почему нельзя стричь не только бороду, но и волосы), как правило, не носили характера нарратива «фольклорного жанра» (за редким исключением); собеседники стремились объяснить это логическим образом (особенно наставники, чья задача – делать это всякий раз при обращении к ним). В качестве примера приведем ответ на вопрос, почему нельзя пить чай:

Просто считалось, что какие-то напитки поганные, не традиционные, и что чай из Индии, и чай не просто так собрали, индусы производили обряды языческие, они, чай, этот весь урожай, приносили в жертву идолам, а христианам нельзя вкушать идоложертвенное. У нас такое правило, самое древнее, что посвящено идолам, как сейчас кришнаиты делают, сначала поставят к идолам, помолятся, и вот то

же самое индусы делали с чаем, поэтому считалось, что оскверненный, а пили иван-чай, пили всегда, старoverы традиционно пили травку (АБ)¹¹.

В разговоре с прихожанами достаточной могла быть ссылка: «Моя бабушка говорила (вариант: всегда так делала)» (соответственно в разговоре с наставником: «Так нас учили старшие наставники»):

Моя бабушка говорила, что одну половину можно есть у конины. Моя, Феодосья бабушка, говорила, что одну половину конины можно есть, только я не знаю – по-моему, правую, а левую нельзя (ИНБ, Лудза).

В настоящее время постепенно стирается и зачастую полностью исчезает смысловое наполнение тех или иных запретов под влиянием нововведений сегодняшней жизни, технического прогресса и урбанизации. Иногда подобные новые явления идеально укладываются в запреты и предписания. Например, все наставники говорили о том, что теперь они включают в список вопрос: «Не играл ли в компьютерные игры?», когда речь идет об увеселениях, азартных играх. Чаще всего глубинное понимание запрета со стороны прихожан отсутствует. В результате текст исповеди сильно сокращается, а сами вопросы формулируются наставниками «своими словами», иначе язык покаяния прихожане просто не поймут:

Но вот буквально, если то вот эти вопросы: «Не отрекался ли креста? Не помыслил ли хулы на божество?» Вот. Но я, конечно, выборочно, я формулирую своими словами. Я уже не так говорю, как оно есть. Я своими словами, то есть как говорили наставники примерно, те, которые вот учили меня. Вот, так я и говорю. То есть я присматриваю как бы, чтобы порядок как бы соблюдать, то есть смотрю, но говорю уже своими словами. Вот эти все вопросы, вот видите, тут их целый список такой, ну вот: «Не едал ли мертвечины или с еретиками погаными...; Не крадывал ли чего...» (АБ).

Сильно сокращается число специальных вопросов, различающихся по гендерному признаку:

ААП: Есть ведь отдельные вопросы: для мужчин, для женщин?

АБ: Уже нету, уже общие для всех идут. А для женщин мы спрашиваем буквально пару вопросов: это про одежду – если одежду кто не соблюдал, или там пользовались косметикой, ну, и про аборт. Мужчин – про бороду спрашиваем, если бороду там бреете... (Лудза).

¹¹ Запись и расшифровка Г.П. Пилипенко.

И, напротив, если обратиться к практике наставника Гайковской общины г. Даугавпилса, беседы с которым и навели автора на мысль об изучении исповедальных вопросов на общей и личной исповеди, можно отметить гораздо бо́льшую строгость в соблюдении чтения исповедного чина покаяния:

ВТ: И мы, эт самое, читаем, как сказано, вот катехизис, есть объяснение, что человек не должен ничего изменять – ни в службе, ни вот в этих вопросниках. Объяснять вопросник можно, но ты должен прочитать его так, как он написан. Далее: мы вот читаем церковные книги же, молимся – обязательно буква в букву надо. Где ударение стоит, обязательно ударение правильно делать, как поставлено.

ААП: Но ведь жизнь меняется...

ВТ: А жизнь меняется, а, эт самое, книги составлены святыми людьми давно, и их менять нельзя.

ААП: Значит, вы просто опускаете эти вопросы, не читаете?

ВТ: Нет, э-э...

ААП: Ну некоторые, как вот вы сейчас...

ВТ: Некоторые бывают вопросы, которые, ну, так сказать, нет смысла их объяснять. <...>. Правда, я сам потом на исповеди на своей, сам когда исповедуюсь, я говорю, да вот: «Пропускаю вопросы некоторые». Ну... Он grit: «Я, – grit, – тоже» [посмеивается]. Мой духовник, мы с ним одногодки¹².

В настоящее время редкими можно считать нарративы, в которых запрет выступает именно как фольклорный жанр, о котором писали авторы статьи в «Славянских древностях». Можно выделить несколько подобных; как правило, все они записаны от жителей деревень. Например, представление о пребывании человека на том свете без нарушения целостности его тела, для чего отрезанные при жизни волосы должны оставаться в гробу в наволочке (ср. запрет делать стрижку женщине):

...вот когда моя бабушка, у нее были длинные волосы, и она когда причесывала, она не стригла волос, вообще женщины, у старообрядцев волосы стричь нельзя, я уже, это сразу первый мог грех, он там тоже называет, батюшка, вот, что если кто красит стрижет, власы должны быть длинные, ну кланяемся, да [усмехается], просто, господи, вот она ни разу в жизни не стригла волос, она вот причешется, собирает и складывала [ладонью показывает], и вот мне даже как внучке было сказано, что: «Внученька, когда я умру, все эти волосы сложи в наволочку и положи мне под голову», вот моя бабушка лежит в гробу. Э, на

¹² Расшифровка автора и О.В. Трефиловой.



Рис. 3. Староверское кладбище в с. Ближнево. Латвия, Лудзенский край. 2017 г. Фото А.А. Плотниковой

подушке из ее собственных волос, т. е. это да, не знаю, все ли это соблюдали... она родилась в Липушках в 1900 году, Богданова Екатерина Ивановна, в девичестве Артемьева, она вот в этой деревне, щас вот дом моих родителей стоит на том месте, где стоял ее дом, дом ее отца <...>. Она говорила, вот нельзя свои волосы даже не то что стричь, а вообще выбрасывать свои волосы нельзя, и поэтому она, когда причесывалась, она их скатывала [показывает круговыми движениями] в такой шарик и этот шарик клала, у нее такая торбочка была, мешочек такой, и вот она всю жизнь их собирала, и вот она мне, даже был личный наказ, что вот: «Внученька, тебе наказываю, чтоб ты знала, мол, что вот, когда я умру, чтоб волосу положили в красивую наволочку» и эту подушку положили бы ей под голову. Вот она там лежит на своих волосах (ТПК).

Записанные в селах поверья из области народной мифологии иногда причудливо переплетаются с запретами, которые прихожане могли слышать на исповеди: так, нечистая сила, черт (*шишкó*) являлся в бане тем людям, которые нарушали запрет на соблюдение праздника¹³:

¹³ Отметим, что для славянской народной культуры в целом соблюдение запретов в праздники во избежание встречи с нечистой силой –

ААП: Что нельзя было делать староверам?

ВМС: Ну по праздникам нельзя было ничаво делать, борони Бог, ну и... посты [нужно соблюдать]. <...> Шишкó – в бане, на праздник нельзя мыцца, а то шишкó явицца.

В заключение следует подчеркнуть, что запреты и связанная с ними система традиции общего покаяния и частной исповеди по-прежнему выделяют данное этноконфессиональное сообщество как особую группу. При этом постепенно исповедь (*покаяние*) как жанр коммуникации между наставниками и прихожанами обретает некоторые новые черты, в частности меняется язык обращения наставника к пастве («формулирую своими словами»). Но деление на «строгих» и «слабых» наставников продолжает играть значимую роль – считается, что «строгие» придерживаются при чтении исповедальника написанного в «потребнике» текста, не отступая от «буквы закона» в прямом смысле слова. Необходимо добавить, что оба подхода наставников к речевому жанру коммуникации с прихожанами не нарушают самой традиции старообрядчества, укладываясь в рамки канона, предполагающего известную свободу (и даже инициативу) в пределах установленных правил.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 16-18-02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности старообрядцев Центральной и Юго-Восточной Европы».

Acknowledgements

The article is published in accordance with the plan of research work of A.A. Plotnikova at the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, 2021.

Список информантов

АБ – наставник Андрей Бурдин, высшее образование (г. Лудза).

ВМС – Варвара Мартиановна Смирнова, 1927 г. р., 4 кл. (д. Малта, родом из соседней деревни Кислухино).

ВТ – наставник Василий Тришкин, среднее техническое образование (г. Даугавпилс).

ГКК – Гликерия Кирисеевна Красанова, 1937 г. р., высшее филологическое образование (г. Лудза)

характерный сюжет, причем мотивировки запретов могут быть расширены вплоть до антропонимизации самого праздника, см. об этом [Виноградова 2017].

- ИНБ – Ирина Николаевна Бурдина, супруга наставника в г. Лудзе, родилась в окрестностях г. Даугавпилса, 1970 г. р., высшее образование.
- ИКБ – Ипатий Кондратьевич Бояринов, 1926 г. р., образование 6 кл. (г. Лудза).
- ИИЮ – Иван Ильич Юпатов, 1947 г. р., среднее техническое образование (д. Ульяново, Резекненская область, бывший Виленский край).
- ИКС – Иван Касьянович Самсонов, 1954 г. р., высшее техническое образование (д. Ульяново, Резекненская область, бывший Виленский край).
- ИСП – Игорь Степанович Платонов, высшее историческое образование, канд. ист. наук, учитель (д. Ковалево, Аглонский край).
- СТП – Серафима Трифоновна Платонова, 1942 г. р., среднее экономическое образование (д. Ковалево, Аглонский край).
- ТПК – Тамара Полиектовна Кудрявцева, 1955 г. р., высшее образование, учитель (д. Липушки).

Литература

- Виноградова 2017 – *Виноградова Л.Н.* Персонифицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за несвоевременную работу: сфера ткачества // Антропоцентризм в языке и культуре. М., 2017. С. 56–88.
- Ганенкова 2017 – *Ганенкова Т.С.* О языковой и этнолингвистической ситуации старообрядцев Сувальско-Сейненского и Августовского районов Польши и Латгалии // Вестник славянских культур. 2017. № 4. С. 89–115.
- Зудин 2007 – *Зудин А.И.* Христианские легенды старообрядцев хутора Новопокровского // Живая старина. 2007. № 3. С. 11–13.
- Иванова 2014 – *Иванова Н.* Запреты староверов Латгалии // *Komparativistikas almanahs. Cilvēks valodā: ethnolingvistikā, lingvistiska pasaules aina* – Человек в языке: этнолингвистика, лингвистическая картина мира: Альманах компаративистики. № 4 (33). Daugavpils, 2014. S. 182–197.
- Корогодина 2006 – *Корогодина М.В.* Исповедь в России XIV–XIX вв.: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 579 с.
- Плотникова, Трефилова 2018 – *Плотникова А.А., Трефилова О.В.* Старообрядческий исповедальник Латгалии: лингвокультурный анализ текста // *Словѣне*. 2018. № 1. С. 231–280.

References

- Ganenkova, T.S. (2017), “About the linguistic and ethnolinguistic situation of the Old Believers of the Suwalki-Sejny and Augustow districts of Poland and Latgale”, *Vestnik slavyanskikh kultur*, no. 4, pp. 89–115.
- Ivanova, N. (2014), “Prohibitions of Old Believers in Latgale”, *Komparativistikas almanahs. Cilvēks valodā: ethnolingvistikā, lingvistiska pasaules aina* = *Chelovek v yazyke: etnolingvistika, lingvisticheskaya kartina mira. Almanah komparativistiki*, no. 4 (33). Daugavpils, Latvia, pp. 182–197.

- Korogodina, M.V. (2006), *Ispoved' v Rossii XIV–XIX vv.: issledovanie i teksty* [Confession in Russia 14th – 19th centuries. Research and texts], St. Petersburg, Russia.
- Plotnikova, A.A. and Trefilova, O.V. (2018), “The Old Believers Confessor text of Latgale. A linguocultural analysis of the text”, *Slovene*, no. 1, pp. 231–280.
- Vinogradova, L.N. (2017), “Personalized holidays and days of the week that punish people for untimely work. The sphere of weaving”, in *Antropocentrizm v yazyke i culture* [Anthropocentrism in language and culture], Moscow, Russia, pp. 56–88.
- Zudin, A.I. (2007), “Christian legends of the Old Believers from the Novopokrovsky farm”, *Zhivaya starina*, no. 3, pp. 11–13.

Информация об авторе

Анна А. Плотникова, доктор филологических наук, Институт славяноведения Российской академии наук, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А; annaplotn@mail.ru

Information about the author

Anna A. Plotnikova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninsky Av., Moscow, 119334, Russia; annaplotn@mail.ru

«Пение красно – чтение свято»:
священный текст, книга и благочестие
в паремийном фольклоре
старообрядцев Новгородской области

Илья А. Мельников

*Новгородский государственный музей-заповедник, Великий Новгород, Россия;
Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого,
Великий Новгород, Россия, potep_88@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается взаимовлияние письменной и устной традиций старообрядцев-беспоповцев Новгородской области на примере пословиц, бытующих в этой среде в настоящее время. Обосновывается применение к старообрядчеству подхода, рассматривающего его как текстуальное сообщество, выявляется роль интерпретации письменных источников в устной паремийной традиции.

Ключевые слова: текстуальные сообщества, старообрядчество, Новгородская область, паремийный фольклор

Для цитирования: Мельников И.А. «Пение красно – чтение свято»: священный текст, книга и благочестие в паремийном фольклоре старообрядцев Новгородской области // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 2. С. 66–81. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-66-81

“Singing is beautiful – reading is holy”.
Sacred text, book and godliness in the paremic folklore
of the Old Believers of the Novgorod region

Ilia A. Melnikov

*National Museum Complex, Veliky Novgorod, Russia;
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University,
Veliky Novgorod, Russia; potep_88@mail.ru*

Abstract. The article considers the mutual influence of the written and oral traditions of the Old Believers-Bespovovtsy of the Novgorod region on the example of proverbs that exist in those communities at the present time. The article substantiates an application of the approach to the Old Believers,

considering it as a textual community, and reveals the role of interpretation of written sources in the oral paremia tradition.

Keywords: textual communities, Old Believers, Novgorod region, paremia in folklore

For citation: Melnikov, I.A. (2021), “Singing is beautiful – reading is holy”. Sacred text, book and godliness in the paremic folklore of the Old Believers of the Novgorod region”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 66–81, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-66-81

Одной из особенностей старообрядчества является сложное взаимодействие письменной и устной практик трансляции религиозной традиции. При рассмотрении этого феномена нам представляется продуктивным применение к староверию концепции «текстуального сообщества», разработанной Б. Стоком. Впервые она была использована при рассмотрении старообрядческой культуры американским исследователем Робертом Крамми [Crummey 1993, p. 707–712]. Хотя его интерпретация идей Б. Стока справедливо подвергается критике в ряде современных отечественных работ, посвященных культуре русских религиозных диссидентов, сама возможность применения к ним концепции «текстуальных сообществ» по-прежнему не оспаривается [Львов 2011, с. 57–62; Данилко 2015, с. 20–21]. Действительно, при ближайшем рассмотрении старообрядческой культуры разных регионов мы видим существенное влияние религиозных текстов на повседневные практики и фольклор староверов. Это сближает старообрядчество с «текстуальным сообществом» в понимании Б. Стока. Доминирующую роль в таком сообществе играет книга либо комплекс представлений о ней, при этом основу трансляции культуры составляет устная коммуникация, что сближает его с дописьменными сообществами, в которых коммуникация осуществляется, помимо устной передачи информации, посредством системы ритуальных практик [Stock 1983, p. 14–15].

В связи с этим особенный интерес представляет исследование старообрядческого паремийного фольклора как наиболее связанного с повседневностью. Важными функциями, присущими почти всем видам паремий, являются моделирующая и поучительная. По замечанию Г.Л. Пермякова, суть моделирующей функции (наиболее характерной как раз для пословиц) заключается в том, что паремия дает словесную модель той или иной жизненной ситуации, причем происходить это может и опосредованно, через текст, который в ней цитируется. Не менее важная поучительная функция сводится к обучению важным вещам, будь то картина мира или правила поведения [Пермяков 1988, с. 88]. Таким образом,

паремийный фольклор способен демонстрировать непосредственную актуализацию «священных текстов» в ходе коммуникации представителей текстуальных сообществ. В предпринятом исследовании мы попытались выявить взаимосвязь устной и письменной религиозной традиции, базирующейся на текстах либо кодифицированных культовых практиках (церковных обрядах) и народных представлениях, имеющих безусловный авторитет в старообрядческой среде. Непосредственным материалом для исследования послужили пословицы религиозного содержания, бытующие среди староверов поморского и белокриницкого согласий Новгородской области, а также источники (прежде всего делопроизводственные), позволяющие выявить круг текстов, которые могли являться основой интерпретации в среде широких слоев старообрядческого населения данного региона.

Существенная трудность в выявлении особенностей конфессиональной стороны паремийного фольклора заключается в том, что большинство зафиксированных нами пословиц не являются специфически старообрядческими. Их относительная популярность именно в среде староверов объясняется религиозным контекстом, наиболее в ней востребованным. Значительная часть старообрядческих пословиц носит дидактический характер и связана с моральным либо обрядовым нормированием жизни старовера. Другая часть выражает устойчивые народные представления о «большой» и «малой» эсхатологии, и лишь некоторые посвящены специфическим особенностям вероучения староверов-беспоповцев, составляющих подавляющее большинство старообрядческого населения Новгородской области.

В основе религиозных пословиц зачастую лежат тексты Св. Писания, что отмечалось еще И.М. Снегиревым¹. Некоторые библейские книги сами по себе носят характер сборников изречений (Книга Притчей Соломоновых, Экклезиаст и т. д.). Таким образом, комплекс пословиц, являющихся устной интерпретацией библейских высказываний, непосредственно примыкает к «народной Библии», жанрово дополняя нарративные фольклорные источники². С другой стороны, их непосредственная соотнесенность

¹ См.: *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1995. С. XX.

² Под «народной Библией», как правило, в настоящее время подразумевается комплекс «околобиблейских» апокрифических нарративов либо пересказов сюжетов Св. Писания в народной среде. См.: «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды. М., 2004. С. 7–23, а также: [Белова 2002, с. 362–374; Рычкова 2014, с. 167–169; Мельникова б/г].

с практиками повседневности, наряду с библейскими легендами, объясняющими и мотивирующими различные обрядово-бытовые предписания, как мы полагаем, является одним из вариантов «выхода в реальность» фольклорного текста³.

Кроме Библии старообрядческий паремийный фольклор в качестве источников имеет более широкий круг религиозных письменных памятников: литургические тексты, поучительную и даже полемическую литературу, которая попадала в область устной трансляции благодаря богослужебным и миссионерским практикам грамотных представителей старой веры. Обязательное чтение вслух литургических произведений и «поучений» во время церковной службы, а также обучение грамоте, отмеченные в исследовательской литературе [Стумпеу 1993, р. 702], были вовсе не единственной формой устной трансляции книжного текста. Немаловажной практикой в этом ряду были публичные диспуты и миссионерская деятельность старообрядческих «книжников», в ходе которой письменное слово могло получать также наглядную визуализацию. В частности в начале XIX в. повсеместно в Новгородской губернии старообрядческие начетчики применяли «при собрании людей лицевые, ужасными ругательствами на церковь и ее служителей исполненные книги» (РГИА. 1817. Л. 19). Эта же практика использования лицевых рукописей при трансляции полемических воззрений на широкую аудиторию сохранялась и в дальнейшем, как было, например, при публичных диспутах в с. Бор Новгородского уезда в 1870-х гг., на которых, помимо чтения вслух полемических книг, староверы прибегали к демонстрации «позорных <...> картин в так называемом Семитолковом апокалипсисе» (ГАНУ. 1873. Л. 6). Наконец, старообрядцы во множестве хранили в домах рукописные и печатные издания, обобщенный круг которых описан в высказывании чиновника по особым поручениям, обследовавшего состояние «раскола» в Новгородской губернии в середине XIX в.: «Псалтыри, Апокалипсисы, Читии Минеи, Сочинения Ефрема Сирина, скитское покаяние и цветники разных родов» (РГИА. 1853. Л. 45 – 45 об.).

Пословицы, восходящие к библейским текстам, выявить относительно легко. Это видно на примере зафиксированных нами устойчивых высказываний, носящих дидактический характер и являющихся парафразами известных отрывков Св. Писания: «Грешно не то, что в рот, а то, что изо рта» (С-а М.Ф.; ср.: Мф. 15:11), «Чтоб правая не знала, что левая давала (о милостыне)» (М-а Л.А.; ср.: Мф. 6:3), «Юность пройдет – что цвет отцветет» (С-а М.Ф.; ср.: Пс. 102:15, 16).

³ «Народная Библия»... С. 13.

Гораздо сложнее дело обстоит с опосредованным влиянием письменных христианских текстов. Это влияние, на наш взгляд, проявилось в культивировании с помощью паремий таких добродетелей, поощряемых в многочисленной аскетической литературе, как терпение: «Терпение – без труда спасение» (М-а Л.А.); молитва: «Молитва молодого – серебро да золото, а старого – медь, да и той нет» (С-а М.Ф.), «Матерня молитва достанет со дна морского» (М-а Л.А.); памятование смерти и загробного воздаяния: «Без смерти не помрем и от смерти не уйдем» (С-а М.С.), «Бог терпит до конца, да будет мучить без конца» (М-а Л.А.).

Особо следует сказать о пословицах, являющихся обобщением небольшого нарративного источника – рассказа-былички и примыкающего к нему [Потебня 1976, с. 512]. В данном случае в качестве непосредственного источника пословицы мы будем рассматривать фольклорный нарратив, сохраняющий отдаленную связь с письменным текстом. В частности, в одной из быличек рассказывается о старце-отшельнике, которого «греховодник», то есть дьявол, пытался отвлечь от духовного подвига – непрестанной Иисусовой молитвы, надеясь, что пустынный перестанет творить ее в неподобающем «скверном» отхожем месте. Однако щекотливая ситуация не смутила подвижника, и он, даже там продолжая «умную молитву», заключил ее словами: «Тебе, Боже, моя молитва, а тебе, греховодник, мой отход!» (Д-а П.И.). Данная быличка имеет связь с многочисленными аскетическими творениями отцов церкви, в частности сходные наставления о непрестанной Иисусовой молитве имеются в «Цветнике священноинюка Дорофея», пользовавшемся особой популярностью среди староверов благодаря его аскетической и эсхатологической составляющей⁴. Поучение о непрестанной молитве звучит там следующим образом: «на всяком месте, во всяком деле, на всякое время <...> даже и в нужных местех и делех да понужается и поучается ум твой сокровенно в молитве твоей...» (Цветник 1790, л. 248 об.). Другая паремия поучает, что девство и пост сами по себе не являются добродетелями: «Жила девица, всё Богу молилась, а злоба сердечна – в муку, да в вечно!» (Д-а П.И.). В общих чертах она выражает мысль, высказанную в Послании апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 13:2): «если имею всякое познание и всю веру, <...> а не имею любви, – то я ничто».

Отдельный пласт зафиксированных нами пословиц отражает богослужебную традицию новгородских старообрядцев. Объек-

⁴ «Цветник священноинюка Дорофея» выдержал несколько старообрядческих изданий в XVIII – начале XIX в. [Вознесенский 1996, с. 149–152]. О влиянии этого источника на обрядово-бытовые практики тихвинских карел-старообрядцев см. [Фишман 2003, с. 87, 206, 212–213].

том интерпретации в данном случае является не сам священный текст, но система практик, имеющая непосредственное письменное обоснование, в частности элементы культа и церковной обрядности, зафиксированные в богослужебном уставе. К таковым можно отнести пословицу «Пение красно – чтение свято» (М-а Л.А.), обосновывающую отправление «необходимого минимума» богослужения без пения в отсутствии певчих. При этом необходимость сверяться с книгой во время отправления службы фиксируется в пословице «На память только петухи поют» (М-а Л.А.). Впрочем, далеко не всем богослужебным традициям можно найти объяснение в уставе, однако паремии могут фиксировать в том числе и нормы, рожденные непосредственной практикой совершения обряда. В частности, пословица «Святое крещение не простывает» (Ш-ва О.В.) отражает распространенный запрет на подогревание воды, предназначенной для крещения, и призвано устранить обычную обеспокоенность родственников тем, что окрещенный в холодной воде ребенок может заболеть.

На примере некоторых пословиц, связанных с культовыми практиками, мы видим появление дополнительных интерпретативных слоев, породивших в старообрядческой среде те или иные религиозно-бытовые представления. Например, запрет на поминальные службы во время Светлой седмицы, вероятно, является одной из возможных причин, приведших к возникновению представления о неблагоприятных последствиях для человека, умершего на Страстной неделе, особенно накануне Пасхи в Великую пятницу. В одной из зафиксированных нами пословиц это выражено словами: «Кто на страстной помрет, тот все страсти увидит» (Д-а П.И.). Впрочем, само название «страстная», «страшная» неделя также могло способствовать возникновению как самого представления, так и его паремийной репрезентации. Исключительность формы обращения на «ты», которая в глазах верующих освящена письменной церковно-славянской традицией, акцентируется поверьем о том, что обращение на «вы» греховно и относится одновременно к человеку и стоящему за его плечами бесу: «Читаем же мы, вот, молитвы... Там к Богу все на “ты”!» (М-а Л.А.); «Когда говоришь “вы”, вот, к кому ты обращаешься? Ага! Вот, за спиной-то который-то рогатик...» (М-о З.А.). Это представление фиксируется в пословице «Вы – беси, Ты – Бог!» (М-о З.А.).

На границе взаимовлияния письменной и устной традиции стоят такие пословицы, которые, не являясь трансляцией кодифицированных норм и правил, тем не менее прямо или косвенно апеллируют к разного рода письменным источникам для придания им дополнительной авторитетности. Зачастую речь идет не о действительно существующих, но «воображаемых» книгах

[Мельникова 2011, с. 117–146] – комплексе представлений о Библии либо неких «священных писаниях». В частности, пословица «Кто пьет чай – тот Царства не начай» (М-а Л.А.) передает действовавший долгое время в среде староверов запрет на употребление чая. В большинстве случаев этот запрет обосновывается распространенной среди старообрядцев различных регионов апокрифической легендой о греховности чая, не пожелавшего поклониться Христу, когда он ходил по земле [Воскресенская 2008, с. 121–122, 149; Традиционный фольклор 2008, с. 208–209]. Сама легенда, содержащая дополнительную интерпретацию евангельских событий, является частью корпуса нарративов, относящихся к «народной Библии» и напрямую отсылающих к авторитету Св. Писания и его персонажей, а пословица является непосредственным выражением этого запрета.

Любопытным примером проникновения народных религиозных представлений в письменную традицию является ряд предписаний, настойчиво говорящих о необходимости поминовения усопших «родителей»⁵. Похоронно-поминальная обрядность является одной из самых сохранных в новгородском регионе. Связанные с ней пословицы в разных вариантах напоминают о необходимости раздачи милостыни по умершим: «По родителям идешь подавать – следы золотые», «Мертвые хоть у ворот не стоят, а свое возьмут» (М-а Л.А.)⁶. Последнее из приведенных высказываний связано с распространенным народным представлением о том, что долго не поминаемые «родители» могут просить Бога «забрать» к себе кого-либо из младших членов семьи либо прятут детей и скотину в лесу «со злости», что их долго не поминают. Подобные представления тесно связаны с нарративами о «худом следе», «сбранёных» и «проклёнутых» детях и животных [Панченко 2012, с. 153–155].

В связи с этим стоит упомянуть любопытный источник, имевший широкое хождение среди старообрядцев Великого Новгорода еще в начале ХХI в. и, вероятно, представляющий список с более раннего народного произведения. Он носит название «Родители ждут святые милостыни» [«Родители...»], речь в нем ведется от имени умерших родственников, которые просят живых: «...если вы не найдете ученого человека в своем роде, знающего святое писание, то поищите во граде или идите в другую страну. *Аз весь след твой напишу златом* (Курсив мой. – И. М.) и грехи отпущу, если

⁵ О категориях «родители», «мертвяки» и «заложные» в народном культе мертвых см. [Зеленин 1996, с. 39–40; Панченко 2012, с. 143–156].

⁶ Ср. «Родитель у ворот не стоит, а свое возьмет» приводится в [Воскресенская 2008, с. 61]; «Покойник, говорят, у стола не стоит, а свое берет» [Панченко 2012, с. 154].

будеши о святом писании изыскивати и старать о душе своей, еще и о родителях своих...». Помимо обещаний воздаяния за милостыню, носящих в том числе вполне материальный характер («Господи, воздаждь им продолжение лет и всякого изобилия. И наполни, Господи, дома их в семь раз и во сто раз...»), текст изобилует и угрозами в адрес нерадивых родственников. В частности, непоминаемые «родители, которые грешныи, лежат в темницах за свои грехи <...> вниз лицом», просят у Бога казней для живых: «Если они имеют поля с хлебом, то градом побей, а если скот имеют, то мором умори, а если дом имеют, то огнем сожги, а если торговлю имеют, то имение уברי от них». Но наиболее интересны упоминания возможного заимствования милостыни у более «обеспеченных» ею соседей по загробному миру, а также просьба умерших: «Господи, Господи, возьми у нашего сродника любимого и прелюбимого детища, они его сожалеют и о нем милостыню сотворят, и нам малая отрада будет». Все угрозы, указанные в сочинении, резюмируются словами: «Воистину братие и вси православные христиане, не в вере живущие, *мертвые хотя у ворот не стоят, а свое возьмут* (Курсив мой. – И. М.)».

Данные представления, имеющие фольклорное происхождение, уместнее всего объяснить пониманием милостыни и поминовения покойных как формы символического обмена благами с загробным миром [Мосс 2011, с. 155–164; Грузнова 2013, с. 138–139]. Вместе с тем текст содержит переосмысление церковной обрядности, связанной с поминовением усопших. Характер текста сближает его со «святыми письмами», получившими широкое хождение в крестьянской и городской среде в XX в. Согласно типологии, предложенной А.А. Панченко, его можно отнести к первой разновидности подобного рода памятников, имеющих назидательное значение, но предусматривающих тип коммуникации, при котором менее всего присутствует магическая составляющая [Панченко 2002, с. 350–351]. Таким образом, мы видим памятник письменного фольклора, тесно соприкасающегося с устной старообрядческой паремийной традицией. Вероятно, данный текст был призван дополнительно легитимировать в глазах верующих соответственные архаичные представления о жертве загробному миру, получившие выражение и в зафиксированных паремиях. Также стоит отметить, что один из выявленных нами в Ленинградской области списков этого сочинения середины XX в. озаглавлен следующим образом: «Слово из книги Марагды глава 1 слово 93 сиречь о забывших род грешных» («Слово...»; рис. 1). Текст этого «святого письма», таким образом, отсылает к авторитету некой несуществующей книги.

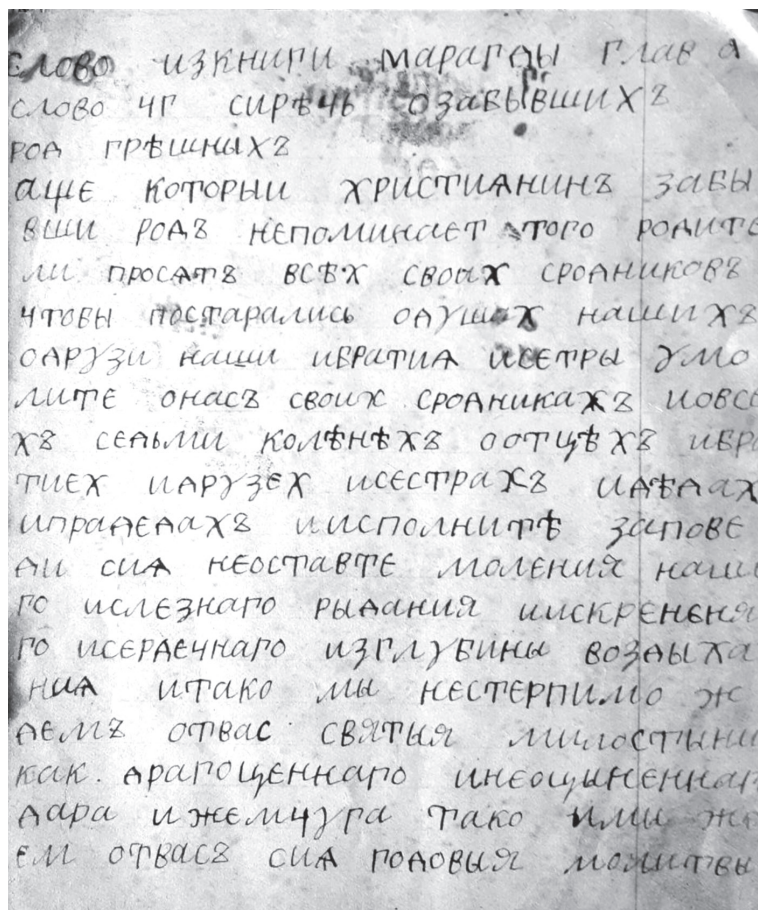


Рис. 1. «Слово из книги Марагды глав<а> 1 слово 93 сиречь о забывших род грешных», рукопись середины XX в. Санкт-Петербург, 2014 г. Полевые материалы автора

Среди письменных источников, имеющих фольклорно-паремийный характер и бытовавших в среде новгородских староверов, мы можем выделить анонимное сочинение «19 пунктов выписаны из книги» (Сборник Тиханова, с. 189; рис. 2), встреченное нами в одном из старообрядческих рукописных сборников второй половины XX в. и происходящее из старообрядческой деревни Добрости Крестецкого района. Для него также характерна отсылка к книжному авторитету. Произведение носит сатирический характер и, как ясно из названия, состоит из 19 коротких изречений, отражающих мироощущение

СЧЕТ		189 ¹⁹	19 ¹⁹ ПУНКТОВЪЗ	3		КРЕДИТ		
Мес. и час	Статьи книг, рукописей, бумаг, черт.	Выписаны из книг		количество	сумма	количество	цена	сумма
		Предусмотрено по плану		x	y			
1		Послѣднее время сбывается						
2		Честь изъ свѣта уехана						
3		Грѣхъ умѣръ						
4		Правда сгорела						
5		Благодать на небо возшла						
6		Вратолюбие сердечное спраталось						
7		Искренность спать пошла						
8		Справдливость не сыщеть дороги.						
9		Благодеяние въ горести сидитъ						
10		Родительское почитение вѣчно погивло						
11		Бесповинность во всемъ мирѣ существуетъ						
12		Помощника дома нѣтъ						
13		Любовь больна лежитъ						
14		Милосердіе подъ грѣсомъ сидитъ						
15		Вѣра положена почти подспудомъ						
16		Божественная теплота давно истревлена						
17		Кредитъ вземѣры дурачитъ.						
18		Совѣсть на гвоздикѣ виситъ						
19		На нонишное время и житіе народъ						
		Человѣческій						
		15/III 67 ^г см. см.						

Рис. 2. «19 пунктов выписаны из книги».
Рукопись 1967 г. Книжница Новгородской
старообрядческой поморской общины, б/н

старообрядцев, подвергавшихся гонениям со стороны властей. Наиболее емкие выражения носят характер устойчивых формулировок: «Последнее время сбывается», «Правда сгорела», «Благодать на небо возшла», что позволяет судить об их возможном устном происхождении. В этих изречениях выражены взгляды староверов-беспоповцев, связанные с представлениями о «последних временах», отступлении священства официальной церкви от христианской веры и о существовании в нынешнее время лишь невидимой «небесной иерархии» («Благодать на небо возшла»).

Большинство приведенных нами пословиц касалось внутренних практик старообрядческой общины. Однако староверческое сообщество Новгородской области не представляло монолитного единства. Большинство составляли представители федосеевского согласия, брачные поморцы появляются здесь самое позднее в первой половине XIX в. Также проживали в Новгородской губернии представители филипповского и страннического направлений, в небольшом количестве были представлены беглопоповцы и бело-криницкие («*московская вера*») [Федорук 2007; Мельников 2015]. В настоящее время большинство общин перешли в брачное поморское согласие. Дискуссии, некогда кипевшие в старообрядчестве, нашли отражение в соответствующих пословицах, маркирующих представителей иноконфессиональных групп – федосеевцев. Основным идентификатором в них выступает отношение к браку, в частности, представители поморского согласия следующим образом характеризуют своих безбрачных оппонентов: «Два брака – не блуд, а на третий – вышел вон» (М-а Л.А.), «Зачем брак – нарожаем и так» (Б-а Н.А.). Стоит отметить, что эти пословицы в настоящее время известны лишь грамотным в религиозном отношении старообрядцам, имеющим представление о четкой самоидентификации и расхожих полемических приемах, в которых представителям федосеевского согласия отводилась роль далеко не самых примерных хранителей семейных ценностей.

Отдельно следует упомянуть, в каких ситуациях озвучиваются все вышеприведенные паремии. Как правило, они сопровождают некий поучительный нарратив, адресованный слушателям и посвященный вопросам бытового и обрядового благочестия. В ряде случаев паремии актуализируются во время проведения богослужений (особенно если они касаются некоторых уставных вопросов). Наконец, ряд паремий тесно связан с воспоминаниями о старших родственниках и благочестивых староверах прошлого. Пословицы зачастую передаются с их слов, тем самым приобретая с точки зрения рассказчика большую значимость и обоснованность.

Таким образом, в устной паремийной традиции новгородских старообрядцев прослеживается прямое и опосредованное влияние письменных текстов, а также намечается тенденция к обоснованию тех или иных народно-религиозных представлений путем отсылки их к авторитету существующих либо воображаемых писаний. Характер взаимовлияния письменных и устных элементов культуры староверия позволяет говорить о старообрядчестве как о текстуальном сообществе. В случае влияния текста на устную традицию дополнительным элементом, опосредующим соприкосновение текста и паремийной фольклорной единицы, могут

являться апокрифические нарративы и былички, дополняющие, поясняющие и легитимирующие нормы, в сжатой форме представленные в пословице. При этом подавляющее большинство приведенных пословиц носит характер нормирования (запретов, предписаний или поощрений).

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и администрации Новгородской области в рамках научного проекта № 18-49-530002 «Народное христианство в социокультурном пространстве Новгородской земли XX–XXI вв.: исследование динамики феномена на материале архивных и новейших материалов фольклорно-этнографических экспедиций».

Acknowledgements

The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research and the administration of the Novgorod region in the framework of the scientific project no. 18-49-530002 “Popular Christianity in the socio-cultural space of the Novgorod land of the 20th – 21st centuries: study of the dynamics of the phenomenon on the material of archival and newest materials of folklore and ethnographic expeditions”.

Информанты

- Б-а Н.А. – со слов Б-й Н.А. (1984 г. р., род. в Великом Новгороде). Запись в г. Великий Новгород, октябрь 2010 г. (И.А. Мельников) // ПМА.
- Д-а П.И. – со слов Д-й П.И. (1934 г. р., род. в д. Тухоля Крестецкого р-на). Запись в г. Великий Новгород (И.А. Мельников) // Архив УНЛ этнологии и истории культуры НовГУ, апрель 2011 г.
- М-ва Л.А. – со слов М-й Л.А. (1928 г. р., род. в д. Дорожно Новгородского р-на). Запись в г. Великий Новгород (И.А. Мельников) // Архив УНЛ этнологии и истории культуры НовГУ, сентябрь 2008 г.
- М-о З.А. – Со слов М-о З.А. (1929 г. р., род. в с. Бурга Маловишерского р-на). Запись в с. Бурга Маловишерского р-на (И.А. Мельников) // Материалы ЭКЭ НовГУ в Маловишерский р-н Новгородской обл., июль 2010 г.
- С-а М.С. – со слов С-й М.С. (1929 г. р., род. в д. Лубино Солецкого р-на). Запись в г. Великий Новгород (И.А. Мельников) // Архив УНЛ этнологии и истории культуры НовГУ, сентябрь 2008 г.
- С-а М.Ф. – со слов С-й М.Ф. (1925 г. р., род. в д. Прудищи Крестецкого р-на). Запись в г. Окуловка (И.А. Мельников) // Материалы ЭКЭ НовГУ в Окуловский р-н Новгородской обл., июль 2012 г.
- Ш-ва О.В. – со слов Ш-й О.В. (1963 г. р., род. в д. Алешонка Демянского р-на). Запись в д. Алешонка (И.А. Мельников) // Материалы ЭКЭ НовГУ в Демянский р-н Новгородской обл., июль 2018 г.

Источники

- ГАНО 1873 – ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3335.
 РГИА 1817 – РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 800. 1817. Л. 19 об.
 РГИА 1853 – РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480в. 1853. Л. 45 – 45 об.
 «Родители...» – «Родители ждут святых милостыни», ксерокопия нач. XXI в. // ПМА, Великий Новгород, 2008 г.
 «Слово...» – «Слово из книги Марагды глав<a> 1 слово 93 сиречь о забывших род грешных», рукопись сер. XX в. // ПМА, Санкт-Петербург, 2014 г.
 «Сборник Тиханова» – Сборник церковных поучений и молитв Н.Т. Тиханова, рукопись 1967 г. // Книжница Новгородской старообрядческой поморской общины, б/н. С. 189.
 Цветник 1790 – Цветник священноинока Дорофея. Гродно, 1790. 484 л.

Литература

- Белова 2002 – Белова О.В. «Народная Библия»: к проблеме взаимодействия устной и книжно-письменной традиции // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Международный съезд славистов, Люблина, август 2003 г. М., 2002. С. 362–374.
 Вознесенский 1996 – Вознесенский А.В. Старообрядческие издания XVIII – начала XIX века. СПб., 1996. 160 с.
 Воскресенская 2008 – Воскресенская Т.А. Новгородские старообрядцы-беспоповцы во второй половине XIX – начале XX века: Мировоззрение. Быт. Культура. Великий Новгород, 2008. 164 с.
 Грузнова 2013 – Грузнова Е.Б. На распутье средневековья: языческие традиции в русском простонародном быту (конец XV–XVI вв.). СПб., 2013. 303 с.
 Данилко 2015 – Данилко Е.С. «Старая вера» по-чувашски: книжная традиция и повседневные практики одной старообрядческой общины // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 19–32.
 Зеленин 1996 – Зеленин Д.К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. СПб., 1996. 431 с.
 Львов 2011 – Львов А.Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстовальное сообщество. СПб., 2011. 328 с.
 Мельникова б/г – Мельникова Е.А. Современные устные рассказы о Библии в Новгородской области [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/melnikova2.htm> (дата обращения 11.03.2021).
 Мельникова 2011 – Мельникова Е.А. «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011. 184 с.
 Мельников 2015 – Мельников И.А. Духовные центры Новгородского старообрядчества первой половины – середины XIX в. // Вестник Новгородского университета. 2015. № 90. С. 98–100.
 Мосс 2011 – Мосс М. Опыт о даре // Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 2011. С. 134–285.
 Панченко 2002 – Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. 544 с.

- Панченко 2012 – Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. 448 с.
- Пермяков 1988 – Пермяков Г.Л. Основы структурной паремииологии. М., 1988. 235 с.
- Потебня 1976 – Потебня А.А. Из лекций по теории словесности // Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 454–558.
- Рычкова 2014 – Рычкова Е.В. Библейские легенды в фольклоре старообрядцев Южного Зауралья // Филологические науки: Вопросы теории и практики. 2014. № 4 (34). С. 167–169.
- Традиционный фольклор 2008 – Традиционный фольклор старообрядцев Бурятии (семейских) в современном бытовании (по материалам полевых исследований конца XX – начала XXI в.). Улан-Удэ, 2008. 315 с.
- Федорук 2007 – Федорук Н.С. Старообрядцы Новгородской губернии в XIX в. // Новгородика–2006: Материалы научной конференции 20–22 сентября 2006 г. Великий Новгород, 2007. Ч. 2. С. 195–210.
- Фишман 2003 – Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. 408 с.
- Crummey 1993 – Crummeу R.O. Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52. No. 4 (winter). P. 700–712.
- Stock 1983 – Stock B. The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton, 1983. 604 p.

References

- Belova, O.V. (2002), “‘The People’s Bible’. On the issue of Interaction between oral and book-written traditions”, in *Literatura, kultura i folklor slavjanskih narodov. XIII Mezhdunarodnyj s’ezd slavistov, Lyublyana, avgust 2003 g.* [Literature, culture and folklore of the Slavic peoples. 13th International Congress of Slavists, Ljubljana, August 2003], Moscow, Russia, pp. 362–374.
- Crummey, R.O. (1993), “Old Belief as popular religion. New approaches”, *Slavic Review*, vol. 52, no. 4 (winter), pp. 700–712.
- Danilko, E.S. (2015), “Chuvash ‘Old Faith’ in Chuvash. The book tradition and everyday practices of the Old Believer community”, *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 5, pp. 19–32.
- Gruznova, E.B. (2013), *Na rasputie srednevekovyа: yazycheskie tradicii v russkom prostonarodnom bytu (konec XV – XVI vv.)* [At the Crossroads of the Middle Ages: Pagan Traditions in Russian Common Life (late 15th – 16th centuries)], St. Petersburg, Russia.
- Lvov, A.L. (2011), *Soha i Pyatiknizhie: russkie iudejstvuyushchie kak tekstualnoe staroobshchestvo* [Plow and the Pentateuch: Russian Judaizers as a Textual Community], Saint Petersburg, Russia.
- Melnikova, E.A. (without a year), *Sovremennye ustnye rasskazy o Biblii v Novgorodskoj oblasti* [The nowadays oral stories about the Bible in the Novgorod region] [Online], available at: <http://www.ruthenia.ru/folklore/melnikova2.htm> (Accessed 11 Mar.2021).

- Melnikova, E.A. (2011), «*Voobrazhaemaya kniga*»: *ocherki po istorii folkloro o knigah i chtenii v Rossii* ["An Imaginary Book". Essays on the history of folklore about books and reading in Russia], Saint Petersburg, Russia.
- Melnikov, I.A. (2015), "Spiritual centers of the Novgorod Old Believers of the first half – middle of the 19th century", *Vestnik Novgorodskogo universiteta*, no. 90, pp. 98–100.
- Moss, M. (2011), "Essay about a gift", in *Obshchestvo. Obmen. Lichnost'. Trudy po social'noj antropologii* [Society. Exchange. Personality. Works on Social Anthropology], Moscow, Russia, pp. 134–285.
- Panchenko, A.A. (2002), *Hristovshchina i skopchestvo: folklor i tradicionnaya kultura russkikh misticheskikh sekt* [Christism (Christovshchina – a trend in the Bespopovtsy Old Belief) and castratingism. Folklore and traditional culture of Russian mystical sects], Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (2012), *Ivan i Yakov – neobychnye svyaty iz bolotistoj mestnosti: «Krest'yanskaya agiologiya» i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov – unusual saints from the marshland. "Peasant agiology" and religious practices in New time Russia], Moscow, Russia.
- Permyakov, G.L. (1988), *Osnovy strukturnoj paremiologii* [Fundamentals of structural paremiology], Moscow, Russia.
- Potebnya, A.A. (1976), "From lectures on the theory of literature", in Potebnya, A.A., *Estetika i poetika* [Aesthetics and poetics], Moscow, Russia.
- Rychkova, E.V. (2014), "Biblical legends in the folklore of the Old Believers of the Southern Trans-Urals", *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, vol. 34, no. 4, pp. 167–169.
- Tradicionnyj folklor staroobryadcev Buryatii (semejskikh) v sovremennom bytovanii (po materialam polevykh issledovaniy konca XX – nachala XXI v.)* [Traditional folklore of the Old Believers of Buryatia (Semeyskie) in modern life (based on the materials of field studies of the late 20th – early 21st centuries)], Ulan-Ude, Russia.
- Fedoruk, N.S. (2006), "Old Believers of the Novgorod province in the 19th century", in *Novgorodika–2006. Materialy nauchnoj konferencii 20–22 sentyabrya 2006 g* [Novgorodika – 2006: Proceedings of the scientific conference on September 20–22, 2006], Velikii Novgorod, Russia, ch. 2, pp. 195–210.
- Fishman, O.M. (2003), *Zhizn' po vere: tihvinskie karely-staroobryadcy* [Life up to Faith: Tikhvin Karelians-Old Believers], Moscow, Russia.
- Stock, B. (1983), *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the 11th and 12th centuries*, Princeton, USA.
- Voznesenskii, A.V. (1996), *Staroobryadcheskie izdaniya XVIII – nachala XIX veka* [Old Believer publications of the 18th – early 19th century], Saint Petersburg, Russia.
- Voskresenskaya, T.A. (2008), *Novgorodskie staroobryadcy-bespopovcy vo vtoroi polovine XIX – nachale XX veka: Mirovozzrenie. Byt. Kultura* [Novgorod's Old Believers-Bespopovtsy in the second half of the 19th – early 20th century: Worldview. Mode of life. Culture], Velikii Novgorod, Russia.
- Zelenin, D.K. (1996), *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: Umershie neestestvennoj smertyu i rusalki* [Selected works. Essays on Russian mythology. Unnatural deaths and mermaids], Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Илья А. Мельников, кандидат культурологии, Новгородский государственный музей-заповедник, Великий Новгород, Россия; 173000, Россия, Великий Новгород, Новгородский кремль, д. 8; potep_88@mail.ru

Information about the author

Ilya A. Melnikov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), National Museum Complex in Velikii Novgorod, Velikii Novgorod, Russia; bld. 8, Novgorodskii Kreml, Veliky Novgorod, 173000, Russia; potep_88@mail.ru

Женщины без мужчин:
судьбы старообрядок Верхокамья
в середине XX в.,
христианство и компромисс

Наталья В. Литвина

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, tartalja@mail.ru*

Аннотация. Верхокамье считается одним из самых изученных регионов старообрядческих регионов. Исследовательский интерес долгое время был сосредоточен на проявлениях высокой духовной и насыщенной материальной культуры. Однако в XX веке в регионе происходили сложные трансформации, под воздействием которых менялись не только социальные роли, но и их религиозная оценка. В статье рассматриваются несколько женских стратегий самоопределения в жизни («соборная», «непутевая», «подруга»), а также выработка компромиссных оценок каждой категории старообрядческим обществом.

Ключевые слова: Верхокамье, староверы-беспоповцы, гендерные исследования, женские стратегии

Для цитирования: Литвина Н.В. Женщины без мужчин: судьбы старообрядок Верхокамья в середине XX в., христианство и компромисс // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 2. С. 82–93. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-82-93

Women without men.
The fate of the Old Believers of Upper Kama region
in the middle of the 20th century,
Christianity and compromise

Natalia V. Litvina

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, tartalia@mail.ru

Abstract. Upper Kama region (Verkhokamyë) is considered as one of the most studied regions of the Old Believers. The research interest has long been focused on the manifestations of a high spiritual and rich material culture.

However, in the 20th century, the region underwent complex transformations. As a result social roles changed and also their religious assessment. The article considers several women's strategies of self-determination in life ("the synodic", "wayward", "girlfriend/mate"), as well as the development of compromise assessments of each category by the Old Believers society.

Keywords: Upper Kama region (Verkhokamye), Old Believers-Bespopovtsy, gender studies, women's strategies

For citation: Litvina, N.V. (2021), "Women without men. The fate of the Old Believers of Upper Kama region in the middle of the 20th century, Christianity and compromise", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 80–93, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-82-93

Верхокамье – достаточно хорошо изученный старообрядческий регион, историография которого за последние 45 лет включает не менее 10 монографий, более 300 научных статей и публикаций, в том числе несколько сборников статей, специально посвященных исследованию истории, книжности, фольклора, этнографии, традиционного хозяйства и других аспектов культуры этого региона¹. Однако долгое время пределы исследовательского внимания ограничивались базовым имиджем региона как примера полноты сохранности традиционной культуры, в основе которой лежит Книга, понимаемая как источник христианской мудрости и духовности. Несмотря на то что все участники экспедиций систематически фиксировали в полевых дневниках наблюдения, связанные с народным православием, вольной интерпретацией местной истории, целый ряд социальных коллизий в общинах, судьбы старообрядцев и многие иные детали, которые трудно поместить в рамки высокой духовности, попытки «приземлить» тематику исследований в 2000-е гг. вызвали острую полемику [Левкиевская, Богданов, Литвина, 2012, с. 476–491].

¹ См., например: Русские письменные и устные традиции и духовная культура: (по материалам археолог. экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. 318 с.; Рукописи Верхокамья XV–XX вв.: каталог: из собрания Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова / Е.А. Агеева, Н.А. Кобяк, Т.А. Круглова, Е.Б. Смилянская. М., 1994. 459 с.; Поздеева И.В., Макаровская М.В., Пряхина И.И. «Кому повем печаль мою...»: Духовные стихи Верхокамья: Исследования и публикации / Отв. ред. И.В. Поздеева. М., 2007. 332 с.; Мир вещей русских крестьян XIX–XX вв.: традиционная народная культура русского старообрядческого населения Верхокамья: из собрания Пермского краевого музея: каталог / С.А. Димухаметова. Пермь, 2010. 446 с.; Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010. 432 с.

Верхокамье – старинная область расселения староверов площадью около 25 кв. км, расположенная в Предуралье, в приграничье Пермского края и Республики Удмуртия. На самой границе, на территории села Кулига, находится исток реки Кама, которому регион обязан своим названием. Регион включает населенные пункты шести современных административных районов (Верещагинского, Сивинского, Очерского, Екатерининского Пермского края и Кезского, Базинского Республики Удмуртия). В исторической ретроспективе регион располагался в юго-западной оконечности Перми Великой, что соответствует северо-западной окраине Оханского уезда Пермской губернии для XIX – начала XX в. До начала XX в. землевладельцами здесь были князья Всеволожские и промышленники графы Строгановы [Строгановы и Пермский край, 1992].

Заселение Верхокамья старообрядцами принято относить к самому концу XVII в., ко времени подавления стрелецкого бунта [Власова, 1989, с. 19–20]. В 1725 г. первые старообрядческие скиты на этой территории были разгромлены. Услышав о бедствующих братьях по вере, в Верхокамье отправились выговские отцы, от которых и ведут свое родословие местные старообрядцы². Таким образом, старообрядцы Верхокамья – беспоповцы-поморцы, руководимые духовниками/наставниками, которые избираются из *достойных* представителей общины. Эти избранные руководители, а также другие рядовые *достойные* представители общины по благословению наставников могут совершать только два таинства – крещение и исповедь.

В середине XIX в. в поморском старообрядческом обществе произошел конфликт, который описан в двух пространственных сочинениях о разделе, отражающих позиции двух противоборствующих сторон, положивших начало местным соглашениям «деминцев» и «максимовцев»³.

Конфликт описывается обеими сторонами как межличностный, причем участие в нем приняли как мужчины, так и женщины.

² Послание верхокамским старообрядцам. «Верительная грамота» для первого поморского учителя в Верхокамье Григория Яковлевича. Ок. 1731/1732 г. // Рукописи Верхокамья XV–XX вв.: Каталог. Из собрания Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 1994. С. 234–235.

³ Деминский подлинник о разделе (1889 г.); Максимовский подлинник о разделе (конец XIX – начало XX в.) // Материалы к истории старообрядчества Верхокамья по итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова: Сборник документов / Отв. ред. В.П. Богданов, В.П. Пушкин. М., 2013. С. 81–109.

Однако развитие и умножение раздора на протяжении 20 лет, завершившееся окончательным разделением религиозного общества в 1888 г., позволяет искать его причины в экономическом расслоении в среде крестьян-староверов в пореформенный период⁴. Вероятно, экономические причины – не единственный фактор усиления разногласий. В качестве дополнения к этому локальному контексту предлагаем учитывать и события, происходившие в XIX в. в поморском старообрядческом согласии. Так, в 1820–1840-е гг. от Москвы до Урала поморцами активно обсуждался «Чин брачный», составленный Г.И. Скачковым. Чин устанавливал порядок заключения «бессвященнословных» браков, т. е. без участия священника.

Как это могло отразиться на верхокамской полемике, можно только предполагать, достоверных письменных источников нет. Подчеркнем, что вопрос о браке для беспоповцев не просто важный, но во многом определяющий, особенно если учитывать историческую связь Верхокамья с Выговским поморским центром. Поморцы, не имея священников, до начала XIX в. не могли узаконить брак таинством венчания. В строгом христианском понимании создание семьи в таком случае неизбежно сопровождается грехом блуда. Осмысление беспоповцами этой проблемы привело к разделению беспоповцев на несколько согласий, каждое из которых придерживалось своих правил отлучения/допущения семейных пар от/до молитвенного общения.

В Верхокамье по крайней мере до 1930-х гг. было принято жениться «свадьбой», под которой подразумевается в первую очередь благословение родителей, а также череда публичных действий: свадебный поезд, подготовка к свадебному пиру и сам пир. Наставники/духовники на брак не благословляли и к свадьбе отношения не имели. Такая форма брака сложилась как вынужденная, под давлением надзорных органов и миссионерской деятельности господствующей церкви, склоняющей беспоповцев к принятию ее таинств. В то же время распутство, отраженное в документах приказчиков, действовавших по распоряжению

⁴ Поздеева И.В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С. 61–62; Христофорова О.Б. Как Дёма и Максим подругу не поделили: раздел 1866–1888 гг. в устной истории старообрядцев Верхокамья // *Genius loci*: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова / Сост. М.В. Ахметова, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова; отв. ред. О.Б. Христофорова. М.: Форум, 2016. С. 382–403.

графа С.Г. Строганова в 1840-х гг.⁵, упоминается и в «Подлиннике о разделе» наряду со стяжательством и корыстолюбием, т. е. с яркой негативной окраской⁶. Подлинник о разделе подчеркивает недопустимость для духовного лица, не будучи в браке, содержать при себе сожителя, а сам факт таких отношений описан как обывденный.

Так или иначе, раздел на два локальных согласия со своими строгими правилами стал фактором постепенного обособления верхокамских староверов от братьев по вере из других регионов. Раздел на два согласия способствовал консервации и до определенной степени архаизации системы запретов и бытовой стороны жизни, росту книжной грамотности и проповеди аскетизма.

Система жизни поморского верхокамского общества, окончательно сложившаяся не позднее конца XIX в., предполагает для староверов два статуса: «ми́рский» и «соборный». Соборный человек соблюдал целый ряд запретов, среди которых наиболее заметными являются пищевые, увеличивал домашнее моление и отмамливал милостыню. Соборными могли быть отроки и молодежь до замужества, а затем взрослые и пожилые люди, которые могли принять всю строгость запретов и необходимость исполнения духовных обязанностей. Мирский человек – обычно семейный, занятый хозяйством, работой и детьми. Мирские присутствовали не на всех молениях, если приходили, то стояли сзади, знаменовались крестным знамением и кланялись иконам не одновременно, а после соборных, подавали соборным милостыню по усопшим родственникам. Мирских и соборных разделяла невидимая граница, в частности, они не должны были есть за одним столом, из одной посуды.

В советские годы жизнь местного старообрядчества начала изменяться под влиянием ряда обстоятельств. По Верхокамью прокатилась Гражданская война, вслед за которой староверы-поморцы пережили жестокое раскулачивание. К концу 1920-х гг. от колхозов стало невозможно уклоняться, единоличников фактически не

⁵ *Заваргин Гр.* Сведения о мерах борьбы с половой распущенностью среди населения Сепычевского ведомства (24 декабря 1847 г.) // Материалы к истории старообрядчества Верхокамья по итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Сборник документов / Отв. ред. В.П. Богданов, В.П. Пушкин. М., 2013. С. 55–56.

⁶ Деминский подлинник о разделе (1889 г.); Максимовский подлинник о разделе (конец XIX – начало XX в.) // Материалы к истории старообрядчества Верхокамья по итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова... С. 81–109.

осталось. Затем последовали преследования за веру, часть староверов была репрессирована, моления стали редкими и тайными. На рубеже 1930–1940-х гг. началось насильственное сселение деревень. А в 1941 г. пришла война. Известно, что из одного только Верещагинского района на фронт ушли более 8000 человек, среди которых было много старообрядцев. Точной статистики демобилизованных нет. Как описала нам это время старообрядка Окулина Архиповна Булдакова (1926 г. р.), из 18 парней, которые учились с ней в школе, вернулся только один, да и тот женился не на местной девушке.

На формирование более либерального отношения к жизненным женским стратегиям в Верхокамье повлияли все эти факторы, ключевым из которых является Великая Отечественная война.

Предвоенное поколение женщин 1910–1930-х гг. рождения при выборе своей судьбы опиралось на волю родителей и традиционную допустимость иного, не вполне «правильного» пути. Обобщим их рассказы о детстве. Ребенок как можно раньше встраивался в семейные хозяйственные циклы, подчиняясь авторитету отца или того взрослого, кто его заменил. Собственно воспитание строилось на обязанностях, запретах и допущениях. Посильный, а нередко и тяжелый труд детей и отроков/отроковиц в большинстве крестьянских старообрядческих семей играл более значимую роль, чем образование духовное. Редкие девочки, рожденные до революции или вскоре после нее, могли успеть пройти краткое (обычно не дольше одной зимы) обучение чтению Псалтири у грамотного старичка или старушки. Некоторых учили читать грамотные родители. Но в основном дети выучивали короткую Иисусову молитву, которая для многих до конца дней могла остаться единственной и достаточной. Девушки рано приобретали все необходимые в хозяйстве навыки, сохраняя в семье подчиненное положение. Это поколение женщин стало наиболее влиятельным хранителем веры и традиций приблизительно с 1980-х до 2000-х гг., времени активных экспедиций МГУ, именно их нарративы легли в основу обобщения вариантов выбора женской судьбы в середине XX в. и нескольких примеров, которые будут рассмотрены ниже.

Воля родителей для молодой девушки – старообрядки Верхокамья не всегда означала замужество и переход в семью мужа, хотя эта стратегия была самой распространенной. Иногда дочь могли отдавать замуж с условием привести мужа в дом жены – в «*приймаки*», так как в родительском доме нужен был работник.

Несколько раз мы записывали рассказы о том, что по причине тяжелой болезни родители маленькую дочку обещали отдать в «*старушьи девки*» – т. е. в собор, молиться всю жизнь и не выходить замуж. Нарушить такое обещание было почти невозможно: ребенок был обещан Господу.

Допустимыми традиционными стратегиями собственного выбора для «*девки*» (возраст и статус женщины подразумеваются в названии: «*девка*» – на выданье, «*молодуха*» – замужем, но без детей, «*баба*» – мать, чаще всего мать дочери) могло быть замужество «*убёгом*» – тайный побег по сговору с женихом, которому родители невесты выставили бы неприемлемые условия или отказали при сватовстве. Таким неприемлемым условием мог стать статус приймака, если парень имел собственное хозяйство или своих родителей, нуждающихся в работнике (и работнице). Отказать могли, если семья жениха имела плохую репутацию, а также если жених был другого согласия, т. е. невеста дёминская, а он максимовский или наоборот. Кроме того, помешать могла бедность жениха. Но случалось, что убёгом к бедному жениху невеста уходила с согласия родителей, так молодые экономили на организации свадьбы. Если девка ушла из дома убёгом, обычно спустя некоторое время молодая семья являлась к родителям невесты каяться и после символического наказания получала благословение.

По разным причинам и до середины XX в., но особенно после войны, старообрядка могла согласиться на жизнь «с *мужи*ком» без благословения, это также входило в систему традиционно допустимых жизненных путей. Поясним, что в верхокамском дискурсе различаются понятия «*мужик*» и «*приятель*», «*кавалер*». (Нежонатый молодой мужчина прежде и теперь зовется *парень*.) В местном говоре, как и во многих других, слово *мужик*, как и *хозяин*, означает «*муж*». Жизнь с *мужи*ком, хотя и без благословения родителей, означает все же образование семьи, в этой ситуации и женщина, и мужчина до создания семьи являлись свободными. В глазах соседей такая женщина незначительно проигрывала в статусе молодой, получившей благословение. А *приятелем* или *кавалером* именуют женатого мужчину, который завел *подругу* помимо своей семьи.

Репутация женщины в Верхокамье напрямую зависит от наличия детей и аборт, а если детей нет – от присутствия/отсутствия мужчин в ее жизни.

Женщина без мужчины в Верхокамье в XX в. – это либо *сборная*, либо *непутёвая*, либо *подруга*.

Сборная

О том, что уже в середине XIX в. в составе каждого собора было много женщин, нам сообщают упомянутые «Подлинники о разделе». Однако управляли соборами до середины XX в. преимущественно мужчины, называемые духовниками или наставниками. Во время довоенных гонений на веру, по рассказам старообрядцев,

детей крестили уже преимущественно женщины-соборные. Роль женщин в соборах после войны постоянно росла по естественным причинам: число мужчин резко снизилось. К началу 1980-х гг. мужчин-духовников практически не осталось, среди соборных – единицы. Надо упомянуть и высокие моральные требования, которым должен был соответствовать духовник, сравнимые с требованиями к священнику в церкви. Соборный мужчина также должен был отказаться от разнообразных привычных грехов мирской жизни. Феминизация соборов внесла коррективы и в состав богослужения. На молении Евангелие женщине читать не положено, постепенно эта часть службы была совсем забыта. Споры вызывала необходимость женщине-духовнице осуществлять каждение красного угла. Эта часть богослужения никак не могла быть отменена, пришлось смириться, что на молении кадят женщины. Кроме того, мужчина по правилам не может исповедоваться женщине, даже имеющей благословение на духовное дело. Великим постом духовницы читают чин исповедания женам соборным старушкам, но положенную за грехи епитимью не назначают. Каждый знает, за какой грех какое покаяние полагается, и действует по своему усмотрению.

Евдокия Александровна Чадова, 1932 г. р., дёминская, никогда не выходила замуж. Ее отец ушел в армию перед войной, после демобилизации на родину не вернулся. У матери после ухода отца родилась еще одна дочка от кавалера. Евдокия Александровна смолоду любила молиться, замуж никогда не хотела и просила мать ее не выдавать. После окончания начальной школы она пошла помогать на ферму, потом стала дояркой и переставала быть соборной только потому, что трудно было на работе не смешиваться с мирскими в посуде и еде. В 1986 г. на духовное дело ее поставила также женщина-духовница дёминского собора Евдокия Федулаевна, «простоявшая на духовном деле» более 20 лет и также не выходившая замуж. Чтобы не взяли замуж, приходилось прибегать к уловкам. Например, Евдокия Федулаевна на глазах сватальщика выпила много браги, чтобы испортить мнение о себе. Евдокия Александровна церковной грамоте научилась у старушек в соборе. Одна из них велела ей читать Псалтирь так: каждую кафизму по 10 раз, чтобы самостоятельно понять смысл написанного. Эти две духовницы – пример осознанного следования духовному пути. Подобные люди в Верхотамье встречались достаточно редко.

Старушья девка, по сути, является соборной с детства и на всю жизнь, как, например, Е.А. Чадова, но эта судьба представляется ей решением, принятым за нее, а не сознательным выбором. Духовница максимовского собора Фотинья Семеновна Мальцева рассказывала, что в детстве, когда она болела, ее отец благословил в старушья девки, «если выживет». Когда она выросла и «вошла

в женскую пору», духовница сказала ей: «Детей носи, а замуж не ходи». Насколько возможно судить, опираясь на воспоминания наших старших респонденток, такой вариант женской судьбы во многом зависел от позиции духовницы. Перед войной в соборе, куда ходила Ф.С. Мальцева, духовницей была Мария Григорьевна, которая строго держала соборных девушек, не разрешая им выходить замуж. Фотинья Семеновна замуж не выходила, но «насобирала» троих детей.

Непутёвая

Непутевыми в Верхокамье могут назвать самых разных женщин. Если женщина осталась одна из-за череды каких-то событий, не вполне от нее зависящих, по причине врожденных дефектов, но какие-то мужчины в ее жизни бывали, ее могут назвать *непутевой* («беспутой») с жалостью. Если женщина в один период времени «таскалась» с несколькими мужиками, ее могут назвать *потаскухой* или прямо матерным словом. Вероятно, последний тип женщин с плохой репутацией исторически был всегда, относились к таким женщинам со смесью брезгливости, презрения и, в зависимости от сопутствующих судьбе обстоятельств, жалости. Репутация потаскухи перестала быть клеймом после войны. Женщина в глазах односельчан получила право выживать доступными ей способами, к тому же спрос на всех мужчин стал высоким: «за каждым мужиком бабы бегали». Если непутевая женщина не делала аборт и родила всех детей, которых дал ей Господь, это само по себе служило оправданием ее поведения. В таком случае даже известная всем потаскуха, пойдя в собор, могла в 2000-х гг. стать духовницей. И мирские, и соборные односельчане учитывали и разделяли ее прежнюю мирскую репутацию и существующий духовный статус.

Подруга

Случаи, когда женщина становилась подругой параллельно с женой, в Верхокамье зафиксированы и в XIX в. [Христофорова, 2013, с. 322–323]. Но война в середине XX в. стала оправданием для всех трех участников подобной жизненной стратегии – подруги, кавалера/мужа и его «коренной» жены.

В мирский, активный, трудовой период жизни в Верхокамье как женщины, так и мужчины зачастую отдалялись от собора, от моления и регулярной исповеди, допуская разного рода грехи. Решение духовных проблем они оставляли на потом, когда придет

время пойти в собор и со всей строгостью разобраться в прожитой в миру жизни. В течение второй половины XX в. понятия греха, покаяния и вообще соборной жизни претерпевают изменения под влиянием внешних обстоятельств.

Ситуации, в которых мужчина заводил себе подругу, могли быть самыми разными. Например, О.А. Булдакова (1926 г. р.) рассказывала, что у нее с кавалером в юности была любовь, но, когда пришла пора жениться, она уехала работать на завод, и парень выбрал другую. Сошлись они, когда она ушла от «второго мужика» (мужа), с которым их разлучила свекровь. От своего любимого кавалера в подругах она родила двоих детей.

Рано или поздно жена узнавала о том, что муж завел подругу. Как правило, жены относились к подобной ситуации с терпением. Эта практика была довольно распространенной, а мужчина в семье хозяин и спорить с ним не положено. Так описывает роль женщины в семье в предвоенные и послевоенные годы О.А. Булдакова: «В большинстве семей мужики руководят, а не баба хозяйка. Мы с отцом росли, мама не знала, сколько денег у отца. Никогда. Деньги все у отца были. Мы просим, платье нам надо купить, мама говорит: просите у отца. Это сейчас закон колхозный – бабы деньги держат. А я с Гришей жила, со Степаном была, деньги у меня были, но я не смела соль купить».

Бывало, что жены относились к подругам снисходительно еще и потому, что понимали других женщин: «У нас 40 домов деревня была, девки из-за войны большинство без мужиков остались, абортуют никто не делал». Нередко считали, что подруга подманила мужа к себе при помощи колдовства. Свою семью мужчины из-за подруг не бросали, подруг не афишировали, хотя многие соседи знали о них или догадывались. Считалось, что дети подруги всегда похожи на кавалера. Подруга с детьми могла существовать в качестве второй семьи очень долго. Бывали случаи, когда жена и подруга приходили друг к другу на выручку в разного рода хозяйственных и житейских ситуациях. Дети жены и дети подруги чаще всего знали друг о друге, но не общались. Подруга отчество своих детей могла записать по имени кавалера или по имени своего отца.

Если подруга соблюдала верность своему кавалеру, в верхотамском сознании она оставалась безгрешной: кавалеру не изменяла, аборт не делала. Нам, расспрашивающим о жизни, такая женщина могла сказать: «я безгрешная», а на вопрос, откуда дети, ответить «в капусте насобирала».

О.А. Булдакова о грехе рассуждала так: «Родить без мужа – нисколько не грешно. Не грешно. Не грешно рожать, а аборт делать грешно. От мужа сгуляешь, родишь – вот это грех».

Кавалера старались заводить такого, который мог помочь по хозяйству, потому что женщине в деревне одной жить трудно, «надо голову большую иметь: надо усадьбу обработать, надо починить что-то, а приходящие такие мужики есть – только попить да поесть послаще».

Исторические события первой половины – середины XX в. в меньшей степени повлияли на спектр вариантов жизненного выбора верхокамских женщин-старообрядок, в большей – привели к дальнейшей трансформации религиозного сознания: либерализации отношения к греху и, соответственно, покаянию. Сформировалось устойчивое общeverхокамское понимание женских грехов – это аборт и измена мужу. Блуд из категории абсолютной – смертный грех – переведен в сравнительную, учитывающую все нюансы и обстоятельства жизни. Дети в этой системе являются оправдывающей все, абсолютной ценностью. К новым реалиям подстроилась и религиозная исповедально-епитимейная система.

Литература

- Левкиевская, Богданов, Литвина 2012 – *Левкиевская Е.Е., Богданов В.П., Литвина Н.В.* Рец. на книгу: *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России (М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 432 с.) // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 476–491.
- Строгановы и Пермский край 1992 – Строгановы и Пермский край: сборник материалов научной конференции. Пермь, 1992. 159 с.
- Власова 1989 – *Власова И.В.* Заселение Северного Приуралья и формирование русского сельского населения // На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII–XX вв. М., 1989. С. 19–20.
- Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* «Худенька рубашка, да и то переменка»: жены и «подруги» в жизни верхокамских мужчин в XX в. // Визуальное и вербальное в народной культуре: Тезисы и материалы международной школы-конференции – 2013. М., 2013. С. 322–323.

References

- Khristoforova, O.B. (2013), “‘A thin shirt, and even then a change’: wives and ‘girlfriends/ mates’ in the life of Verkhokamsky men in the 20th century”, in *Vizualnoe i verbalnoe v narodnoi kulture: Tezisy i materialy mezhdunarodnoi shkoly-konferencii – 2013* [Visual and Verbal in Popular Culture: Abstracts and Materials of the International School-Conference], Moscow, Russia, pp. 322–323.
- Levkievskaya, E.E., Bogdanov, V.P. and Litvina, N.V. (2012), “Recenzii na knigu Hristoforova O.B. Kolduny i zherty: antropologiya koldovstva v sovremennoi

Rossii (Moscow: OGI, RGGU, 2010. 432 p.) [Reviews of the book by Khristoforov O.B. Sorcerers and Victims: the Anthropology of Witchcraft in Modern Russia], *Antropologicheskii forum*, no. 16, pp. 476–491.

Stroganovy i Permskij kraj: sbornik materialov nauchnoj konferencii [Stroganovs and Perm region: collection of materials of the scientific conference] (1992), Perm, Russia.

Vlasova, I.V. (1989), "Settlement of the Northern Urals and the formation of the Russian rural population", in *Na putyah iz zemli Permskoj v Sibir'. Ocherki etnografii severnouralskogo krestyanstva XVII–XX vv.* [On the paths from the Perm land to Siberia: Essays on the ethnography of the North Ural peasantry of the 17th – 20th centuries], Moscow, Russia, pp. 19–20.

Информация об авторе

Наталья В. Литвина, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119192, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; tartalia@mail.ru

Information about the author

Natalia V. Litvina, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bldg. 4, bld. 27, Lomonosovsky Av., Moscow, 119991, Russia; tartalia@mail.ru

Картина И.И. Михайлова «Андрей Дионисьевич,
князь Мышецкий» (1930-е гг.):
символы религиозной живописи
и идентичность русских староверов Польши

Григорий В. Поташенко

*Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва,
grigorijus.potasenko@if.vu.lt*

Аннотация. Статья посвящена религиозной картине Ивана Ипатьевича Михайлова «Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий», созданной в 1930-е гг. Цель статьи – показать эстетическую и дидактическую функцию искусства. В исследовании используются междисциплинарные подходы, способствующие более полному осмыслению (видению) картины: иконографический, иконологический и иконический методы дополняют аналитическая история культуры. Анализ позволяет заключить, что

1) эта картина обнаруживает непосредственную связь с национальной русско-старообрядческой культурой в Польше в 1930-е гг.;

2) картина, изображающая выговского вожака и сторонника безбрачия А. Денисова, непосредственным и парадоксальным (сложным) образом также служила укреплению особой идеологии брачных поморцев в Польше в 1930-е гг.;

3) михайловский «Андрей Дионисьевич» был произведением, а не просто воспроизведением (более ранней гравюры), поскольку посредством «видящего видения» (важный термин в иконики М. Имдаля) приобретал новый смысл. Герой раннего староверия А. Денисов впервые стал особо важным, намного более «своим» религиозным деятелем для брачных поморцев Польши первой половины XX в. Иначе говоря, «видящее видение» позволяло охватить как сам предмет картины, так и художника или зрителя, который заново ее увидел (осмыслил, понял).

Ключевые слова: И. Михайлов, икона-портрет, Андрей Денисов, староверы Польши, иконика, «видящее видение»

Для цитирования: Поташенко Г.В. Картина И.И. Михайлова «Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий» (1930-е гг.): символы религиозной живописи и идентичность русских староверов Польши // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 2. С. 94–116. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-94-116

Painting by I.I. Mikhailov “Andrei Dionisieievich,
prince Myshetsky” (1930s).
Symbols of religious painting and the identity
of Russian Old Believers in Poland

Grigoriy V. Potashenko

Vilnius University (Vilnius, Lithuania), grigorijus.potashenko@if.vu.lt

Abstract. The article is concerned with a religious painting by Ivan Ipatievich Mikhailov “Andrey Dioniseievich, Prince Myshetsky”, created in the 1930s. The main idea of the article is to show the aesthetic and didactic functions of art. The study employs an interdisciplinary approach that contributes to a better comprehension of the picture: the iconographic, iconological and iconic methods are complemented by the analytical history of culture. The analysis allows concluding that

1) the painting reveals a direct connection with the national Russian-Old Believers culture in Poland in the 1930s;

2) the painting depicting the Vygovsky leader and celibacy advocate A. Denisov, in a direct and paradoxical way also served to strengthen the special ideology of married Pomortsy (the most moderate trend among Old Believers – Bespopovtsy) in Poland in the 1930s;

3) Mikhailov’s “Andrey Dioniseievich” was an original work, and not just a reproduction (of an earlier engraving), since through the “seeing vision” (an important term in the iconology by M. Imdal) it acquired a new meaning. The hero of the early Old Belief A. Denisov for the first time became a particularly important religious figure and a fellow for the married Pomortsy of Poland in the first half of the 20th century. In other words, the “seeing vision” allowed to cover both the subject of the picture itself, and the artist or viewer who saw it anew (comprehended, understood).

Keywords: Ivan Mikhailov, icon-portrait, Andrey Denisov, Old Believers of Poland, iconology, “seeing vision”

For citation: Potashenko, G.V. (2021), “Painting by I.I. Mikhailov ‘Andrei Dionisieievich, prince Myshetsky’ (1930s). Symbols of religious painting and the identity of Russian Old Believers in Poland”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 94–116, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-94-116

Статья посвящена работе Ивана Ипатьевича Михайлова, созданной им в 1930-е гг. (рис. 1). Мы имеем дело с религиозной картиной «Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий», написанной одним из самых важных иконописцев в странах Балтии XX в. В последние 10–15 лет он возвращается из недолгого забвения. Само имя этого иконописца становится синонимом добротной



Рис. 1. И.И. Михайлов. Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий. Середина 1930-х гг.

канонической иконописи XX столетия – века непростого, сурового и парадоксального для этого древнего жанра искусства в нашей, Восточной и Центральной части Европы [Паавер, Поташенко 2014; Паавер, Поташенко 2016]. Я не хочу этим сказать, что столь значительный иконописец Михайлов был также «важный» художник, поскольку обращаюсь к его религиозной картине. Он, вероятно, таким не был, да и не стремился к этому. Обращение иконописца-традиционалиста Михайлова к портретной живописи или иконе-портрету – это особый случай, требующий объяснения.

Моя цель скорее иная – показать, как художник и искусство «служат народу», то есть показать эстетическую и дидактическую функцию искусства. Хочу также обратить внимание на то, что

само общество и историческая эпоха могут повлиять на искусство в том смысле, что картина могла быть заказана кем-то или же стала образным выражением идейных потребностей художника, Церкви или старообрядческой общины. Кроме того, картина «Андрей Дионисьевич» может создавать новый смысл или смыслы в конкретной эпохе, для конкретной религиозной группы и человека.

Прежде чем перейти к анализу этой картины и проблеме культурной идентичности русских староверов Польши в 1920–1930-е гг., полезно сказать несколько слов об исследовательских методах и теориях, которые я использую в данной статье.

Одна картина и разные междисциплинарные подходы

Как мы будем изучать картину «Андрей Дионисьевич»? Используем междисциплинарный подход, то есть кроме иконографического и иконологического методов используем также иконнику, художественную критику и аналитическую историю культуры.

Если иконографический метод описывает, *что* и *как* изображено, то иконологический метод выясняет *зачем*, то есть подчеркивает историческую обусловленность образно-символического содержания произведения искусства. Этот подход позволяет связать данную творческую индивидуальность и конкретное произведение искусства не только с «историей стилей», но и с более широким кругом значений, имеющим отношение к «нации, периоду, классу, религиозным и философским представлениям эпохи» [Пановский 2009]. При этом учитывается, что в некоторые эпохи истории искусства именно тема, содержание, «мир человеческих представлений» диктуют выбор той или иной формы. Это постулат первичности смысла по отношению к форме. В свою очередь, художественная критика оценивает художественное качество и выносит нравственные суждения об образности произведения искусства.

Современный немецкий философ Бернхард Вальденфельс еще раз напомнил, что загадочным является не только невидимое, но и само видимое. У Мориса Мерло-Понти об этом говорится так: «Самое сложное – это понять, что собственно мы видим» [Вальденфельс 2011, с. 63]. Вопрос в том, существует ли некоторое бессознательное видение, не знающее о том, что собственно видит, или видение является видением только в том случае, если оно превращается в некоторое осознание видения. В этой связи немецкий искусствовед Макс Имдаль, пытавшийся определить суть иконники, противопоставляя ее как иконографии, так и иконологии Э. Пановского, различал «узнающее видение» и как контраст ему «видящее видение». Синтез узнающего и видящего видения заключается

в том, что знакомое (т. е. услышанное, увиденное) как включается в смысл картины, так и превосходится посредством некоторого сложного и сгущающегося смысла картины. При этом узнающее видение подчиняется видению видящему [Имдаль 2011, с. 22; ср. Вальденфельс 2011: 66; Вайсбанд 2011, с. 431]. Это свидетельствует в пользу того, что видящее видение возможно только тогда, когда порядок видения не задается материально или формально до видения и создания образа, но возникает вместе с ними. Поэтому видящее видение вместе с узнающим видением (как физиологическим феноменом) становится более значимым – оно становится культурно обусловленным феноменом. И – что важно – видящее видение представляет собой особый способ репрезентации предмета, когда его узнавание (объективация) осуществляется в горизонте сопричастности ему, то есть охватывает как сам предмет, так и художника или зрителя. Видение в таком случае может стать продуктивным (в терминах Имдаля, «реализоваться»), а не просто репродуктивным; помимо того, может возникнуть различие между «как» и «что», которое не способен преодолеть никакой порядок. Эта особая художественная позиция М. Имдаля – «по ту сторону пресловутого спора модерна и постмодерна» или «на границе» их, а также равноудалена от «традиционной» (нововременной) эстетической парадигмы [Вайсбанд 2011, с. 421].

Сам Имдаль предпочитал называть иконнику не методом или техникой, а попыткой нового видения картины, ориентированного на эстетические качества. В своем искусствоведческом интересе к конкретному произведению он стремился понять его не как воплощение того или иного типа, тенденции, закономерности или процесса, а как уникальный, самоценный и незаменимый феномен, когда «культура» остается лишь контекстом. В этом как раз и видим отличие иконники от метода аналитической истории культуры.

Итак, мы не ограничиваемся только искусствоведческими методами, а используем также подход аналитической истории культуры. В аналитической истории культуры делается попытка не описать «памятники» прошлого (это всего лишь накопление материала для нее) и не интерпретировать отдельные тексты или произведения искусства (это задача интеллектуальной истории, философии, литературоведения и искусствознания), но реконструировать изменения структур ценностей, генерировавших эти памятники, и способов применения этих структур ценностей в обществе [Kavolis 1994; Kavolis 1996; Потащенко 2003]. Культура – это то, что имеет значения, поэтому история культуры – это история этих значений, в том числе история значений, связанных с историей искусства.

Разные искусствоведческие подходы намного меньше интересуют то, как меняются структуры ценностей человека и общества,

или то, как культурные ценности используются в обществе и его группах. Искусствоведение смотрит на визуальный образ как таковой, то есть «изнутри», и/или в его связи с художником, зрителем или обществом. Историк или социолог культуры видит художественное произведение иначе. Это как бы подход «извне», «со стороны». Произведения искусства являются артефактом творчества человека и культуры, а циркулируя в обществе и истории, они принимают разные значения для разных лиц, групп, государств и эпох. Поэтому символика и даже пропорции в живописных и скульптурных работах раскрываются как генераторы новых смыслов, увязываются с общими мировоззренческими позициями и конкретными обстоятельствами жизни и творчества художников.

Однако социологические объяснения искусства, как и культуры в целом, имеют свои границы. В данном случае возникает проблема редукции художественного феномена к «первичным уровням», в том числе материальным, групповым (классовым), этническим, национальным и ментальным, в то время как искусство может иметь религиозный, иррациональный или «вневременный» характер. Наглядным примером может быть иконопись как область встречи мастера и Святого духа (с точки зрения христианского экзистенциализма) или прежде всего область Святого духа (с точки зрения богословия иконы). Здесь следует отметить, что михайловский «Андрей Дионисьевич» не был собственно иконой, а скорее тяготел к иконе-портрету или прежде всего был религиозной картиной.

Еще раз об авторе картины, или почему И. Михайлов?

Первое, что может показаться нам крайне необычным, – само авторство картины «Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий». Откуда мы знаем, что эта работа Ивана Михайлова? Ведь ни на картине, ни на ее тыльной стороне нет надписей об авторстве. Тогда как же можно установить, что эта картина Михайлова?

По авторскому стилю? Отчасти так. Но стиль – это линии, цвета и плоскости. Но ведь суть – в их сочетании и конкретном видении. Это уже требует подготовленного зрителя или исследователя. Знакомство с авторским стилем – необходимое условие, но недостаточное. Опыт показывает, что в некоторых случаях даже сами авторы, особенно много лет спустя, с трудом узнают свой (прежний?) стиль, а что говорить о многих десятилетиях или столетии, когда и автор сам уже не подскажет. Поэтому, если, конечно, не имеется прямых или косвенных фактов, помогает еще наметанный глаз и интуиция. Когда просмотришь сотни работ этого мастера, станет

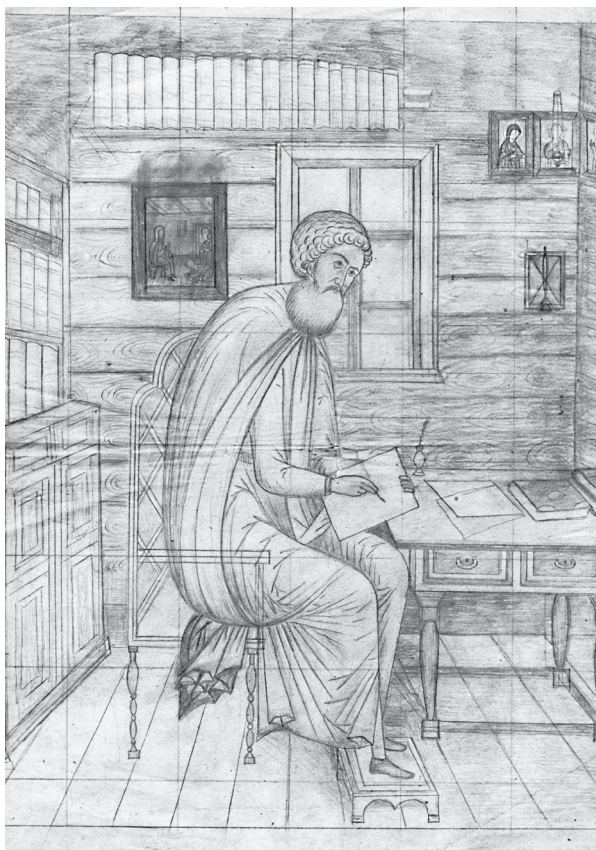


Рис. 2. И.И. Михайлов. «Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий». Прорись. До середины 1930-х гг.

легче определить его стилистический язык, определенную гамму цветов и их сочетания. Поэтому можно говорить об удивительной узнаваемости работ Ивана Ипатьевича Михайлова, конечно, прежде всего его икон. Это подходит в данном случае и к картине, изображающей А. Денисова.

В моем понимании, это явно работа Ивана Михайлова: типичное для этого мастера изображение иконописного лика, тонкого удлинённого носа и пышной шапки густых волос, особая для него манера написания одежд, частей тела (доличного на иконах) и трактовка складок одежды, наконец, идентичный почерк надписи под картиной. Кроме того, на картине доминируют разные оттенки коричневого, а края картины темно-коричневого цвета, что очень

свойственно также иконам Михайлова. Даже отсутствие на картине авторской надписи, как и даты ее написания, косвенно выдает, что ее мог писать иконописец. Другие признаки это только подтверждают (например, иконописный лик, изображение складок одежды, элементы обратной перспективы и т.д.).

Авторство Михайлова подтверждает в нашем случае и прорись, сделанный им когда-то (рис. 2) и сохранившийся до наших дней в личном архиве его ученика – вильнюсского иконописца Георгия Яковлева (Прориси Яковлева). Коллекцию прорисей он унаследовал от своего учителя.

Еще раз заметим, что Иван Михайлов был прежде всего иконописцем. Поэтому в его художественном творчестве религиозная картина занимает относительно незначительное место. Нам известны лишь несколько – не менее пяти – его попыток обратиться к этому жанру религиозной живописи.

Так, кроме картины с А. Денисовым, в 1930-е гг. он написал картины «Протопоп Аввакум» и «Епископ Павел Коломенский», которые тяготеют к иконам-портретам особо чтимых церковных деятелей. В поздний период творчества он создал еще одну религиозную картину – «Явление Христа народу» («Явление Мессии»), в подражание картине русского художника Александра Иванова.

Когда и где была написана эта картина?

Если мы делаем вывод, что картина была все же написана Иваном Михайловым, то возникает новый вопрос: когда она была написана? В 2010 г. мы вместе с Н. Морозовой высказали предположение, что картина была написана между 1928 и 1939 гг., т.е. в первое десятилетие после того, как Михайлов переехал в Вильнюс [Морозова, Потащенко 2010, с. 365]. Маловероятно, чтобы она была написана в годы Второй мировой войны, в послевоенное десятилетие или еще позже.

Вопрос более точной датировки этой картины остается открытым. Однако 1930-е гг., точнее середина этого десятилетия, как время создания этой картины – вполне убедительное предположение. На это указывает и живопись картины, и биографические данные жизни И. Михайлова. Кроме того, важен культурно-исторический контекст. В 1930 г. исполнилось 200 лет со дня смерти Андрея Денисова (1674–1730), а в 1934 г. – 260 лет со дня его рождения. Поморцы Польши любили праздновать круглые даты видных деятелей староверия или каких-то важных исторических событий. Например, в 1930 г. виленские староверы широко отпраздновали 100-летие создания своей общины, в 1932 г. отметили 20-летие со



Рис. 3. Картина «Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий» в канцелярии Высшего старообрядческого совета в Вильнюсе. Ок. 1955 г. В первом ряду слева направо сидят наставники: Прокопий Стрелков, Федор Кузнецов, Максим Шалкин и Иосиф Никитин. Из личного архива Г. Потащенко.

дня смерти известного поморского деятеля и писателя Льва Пичугина (1859–1912) (Вестник 1932, с. 1–5).

В 1936 г. исполнилось 270 лет с момента наложения клятв на старые обряды Московским собором 1666–1667 гг., что иногда считается началом собственно русского староверия как нового исторического движения в итоге раскола Русской православной церкви¹. Возросший живой интерес к истории и культуре староверия, и особенно к круглым датам, вполне мог способствовать тому, что в 1930-е гг. эти события отмечали поморцы Вильнюсской общины. Вероятно, к этим событиям Михайлов и написал ряд религиозных картин, посвященных известным деятелям раннего староверия: «Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий», «Епископ Павел Коломенский» и «Протопоп Аввакум».

¹ Согласно официальной точке зрения Старообрядческой поморской церкви, как и других старообрядческих направлений, началом древлеправославия на Руси следует считать ее крещение в 988 г., а через это событие истоки древлеправославия восходят к временам земной жизни Христа и первых апостолов, ср. [Егоров 1991; История старообрядческой церкви 1991; Краткий очерк 1998].

Если мы знаем автора и приблизительное время написания картины, то можем с большой вероятностью установить и место ее написания. Это почти наверняка был Вильно 1930-х гг., ставший родным для Михайлова на всю оставшуюся жизнь. Еще точнее – собственный дом Михайловых в Шнипишках на улице Хотимской (ныне улица Гедрайчу), № 59, где иконописец – уже после смерти супруги – жил до 1973 г.; этот дом не сохранился.

Первоначально эта картина (вместе с иконами-портретами протопopa Аввакума и епископа Коломенского) находилась, видимо, в старообрядческой школе при местной поморской общине. Затем, уже после Второй мировой войны, судя по одной фотографии, она оказалась в канцелярии Высшего старообрядческого совета (рис. 3). В настоящее время эта картина находится в учебном помещении при Покровском храме Вильнюсской старообрядческой общины.

Символы религиозной картины

Мы знаем, что Михайлов в своей картине во многом повторяет композицию старообрядческой гравюры XVIII или XIX вв.² В 1886 г. издатель «Санкт-Петербургских ведомостей» и видный публицист Павел Усов, видимо, впервые привел эту гравюру (рис. 4) в своей статье «Помор-философ», опубликованную в 24-м томе «Исторического вестника»³.

К этой иллюстрации Усов добавил такое пояснение: «С старинного портрета масляными красками, принадлежащего А.А. Титову». Неизвестно, какой портрет (или икону?) Андрея Денисова он имел в виду⁴. В 1930-е гг. эта гравюра, изображающая А. Денисова, была известна польским (виленским) староверам⁵. В 1938 г. она

² В публицистических статьях приводятся разные даты создания этой гравюры А. Денисова: XVIII в. или вторая половина XIX в. (К 280-летию упокоения Андрея Дионисьевича 2010).

³ Усов П. Помор-философ // Исторический вестник. 1886. Т. 24. С. 147.

⁴ О. Тарасов приводит портрет-икону А. Денисова конца XVIII – начала XIX в. [Тарасов 1995, с. 350]. Это изображение по своей композиции не похоже на гравюру, опубликованную Усовым в 1886 г.

⁵ Мы не знаем, была ли усовская гравюра известна в те годы латвийским староверам. В 1937 г. в Риге вышло первое издание книги историка и будущего федосеевского наставника И. Заволоко «История Церкви Христовой». В ней, как и в журнале «Родная старина» (в нем использован другой рисунок «Андрея Дионисовича»), не было этой репродукции гравюры А. Денисова. Однако важно отметить, что эта гравюра (лишь без надписи



Рис. 4. Андрей Дионисьевич, князь Мышецкий.
Гравюра из «Исторического вестника». 1886 г. Т. 24. С. 147.

(с надписью из книги П. Любопытного) появилась в старообрядческом ежегоднике «Календарь Высшего Старообрядческого Совета в Польше» (Календарь 1938, с. 2). В 1930-е гг. гравюра была известна также И. Михайлову, поскольку в его коллекции была прорись, сделанная именно с этой гравюры, хотя и немного измененная (например, на михайловской картине отсутствуют надписи на листе в руках А. Денисова).

под ней), идентичная опубликованной Усовым [Усов 1886, с. 147], появилась во втором и третьем издании этой книги Заволоко в 1990 г. и затем, вероятно, в изданиях 2010-х гг., подготовленных в этот раз латвийскими брачными поморцами (см.: Заволоко И.Н. История Церкви Христовой. Рига, 1990. С. 149; *Он же*. История Церкви Христовой. Рига, 1991. С. 149). Теперь и поморцам Латвии, ставшим в подавляющем большинстве брачными поморцами во второй половине XX в., А. Денисов понадобился в своем визуальном образе, невзирая на то что «федосеевствующий» И. Заволоко не использовал его в прижизненном издании своей книги.

Как и на гравюре, михайловский А. Денисов изображен в иконных одеждах на фоне открытого книжного шкафа и полки, уставленной фолиантами в кожаных переплетах. Он сидит за столом в келье, в правой руке держит перо, в левой – чистый лист бумаги. Чистый лист бумаги и несколько книг лежат также на столе, здесь же стоит чернильница с пером. В красном углу расположен Деисус и лампада перед ним. На стене у окна, как писал Усов⁶, висит картина, изображающая епископа Павла Коломенского, перед которым стоят протопопы Аввакум и Иван Неронов. Однако на самой михайловской картине это выяснить сложно: фигуры слишком мелкие и абстрактные.

Аллегорический образ христианского писца является важной составляющей этой религиозной картины, приближенной к ико-не-портрету. Подобно иконам и окну (возможно, аналогу зеркала – другого важного атрибута барочной картины), символ книги передавал атмосферу ниспослания на поморского настоятеля и его подвижнический книжный труд особой божественной благодати. Известно, что А. Денисов был одним из главных авторов и составителей знаменитых «Поморских ответов» (1723 г.) – своего рода богословского трактата в защиту старой веры, ставшего декларацией веры всего староверия⁷. Именно поэтому он является одним из известнейших богословов и духовных писателей староверия, прежде всего беспоповского, написавшим около 200 сочинений разных жанров.

В этой работе Михайлова важным атрибутом является библиотека настоятеля Выголексинского общежития, славившегося не только археографическими разысканиями и писательством, но и своим большим на то время книжным собранием. Изображение человека на фоне книжной полки – еще одна черта «постренессансного» западноевропейского и восточноевропейского портрета, часто проникавшего через Польшу и Литву в русскую культуру второй половины XVII–XVIII вв. [Тарасов 1995, с. 379]. В нашем случае картина напоминает о значении писательского труда в жизни знаменитого поморца А. Денисова: в этом смысле она приобретает черты биографии. Подвижническая работа А. Денисова на ниве книжного труда в сочетании с делом защиты староверия и строительством старообрядческого Иерусалима на Русском Севере нашла отражение в особом его почитании. Не раз замечено, что

⁶ Усов П. Указ. соч. С. 159

⁷ Юхименко Е.М. Денисовы // Барановский В., Потащенко Г.. Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь. Vilnius, 2005. С. 135–139. См. также: [Зеньковский 1995, с. 458; Заволоко 1973].

портреты первых выголексинских настоятелей почитались как иконы, а их могилы, как свидетельствовал современник Григорий Яковлев, почитались «равноподобно святым мощам»⁸. Поэтому, как уже было сказано, эта религиозная картина тяготела к иконе-портрету. Изображение А. Денисова построено в прямой зависимости от иконы: иконописный лик, типичная для иконы пышная шапка густых волос с прядями и длинноватая полукруглая борода, традиционная иконная одежда и трактовка ее складок, элементы обратной перспективы (схематичность изображения шкафа, стола и стула с «застывшей» фигурой в центре картины-образа). Само положение фигуры А. Денисова, иконописный «лик» и одежды, занятие писательством представляют, как утверждал Усов, что-то сходное с изображением евангелистов⁹.

Тем не менее Михайлов писал скорее портрет известного беспоповского настоятеля, а не святого. Картина символически отражает реальный мир, то есть келью монастыря или беспоповского общежития, в которой происходило духовное и мирское служение христианского героя. Нетипична для икон и передача пространства картины с намеченной прямой перспективой: окно, полка и картина на стене в глубине комнаты, домашний иконостас с лампадой в дальнем углу, книжный шкаф вдоль стены. Характерно, что эта картина написана смешанной техникой (темпера и гуашь?) на достаточно гибком картоне (разумеется, без ковчега). В нижней рамке помещено название картины и даты жизни изображенного персонажа: «Андрей Дионисьевич Князь Мышецкий (1672–1730)». А далее выписан пространственный текст из словаря Павла Любопытного или же цитата из того же источника по статье Усова¹⁰, ярко выделяющаяся на темно-коричневом фоне:

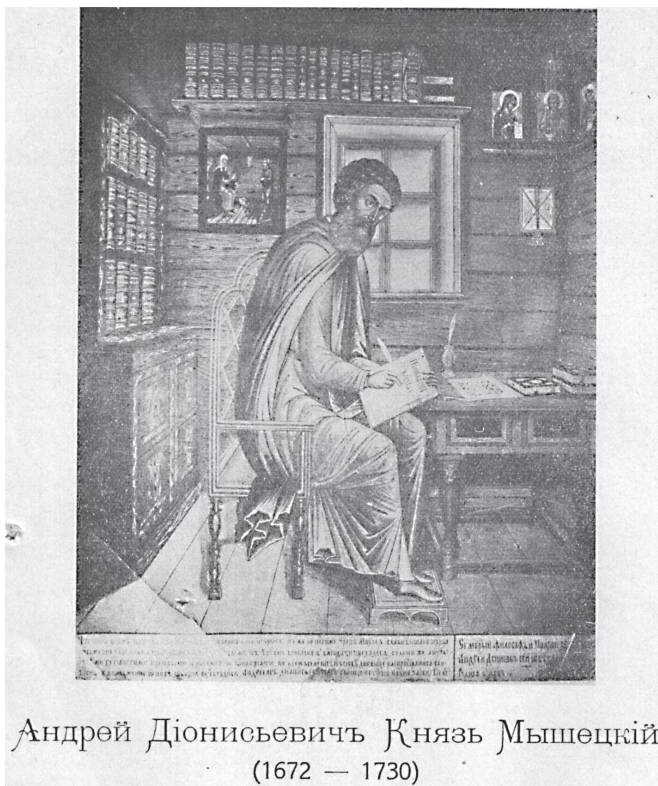
Поморской Церкви знаменитый члень, мужъ оученейший, высоких талантовъ, твердаго духа и дивной памяти, примерной добродетели, первый образователь Выгорецкой киновии и оукраситель церковнаго благолепия. Славный писатель и строгий деятель нравственности, редкий въ созидании Христовой Церкви, первый и единственный победитель бывшей бури лютаго никонизма.

Важным было указание на то, что А. Денисов в глазах П. Любопытного, как, вероятно, и староверов Польши в 1930-е гг., был «Поморской Церкви знаменитый члень». Этого текста нет на

⁸ Усов П. Указ. соч. С. 146. См. также: [Юхименко 2002, с. 334–335, 354; Тарасов 1995, с. 368].

⁹ Усов П. Указ. соч. С. 159.

¹⁰ Там же. С. 152.



*Рис. 5. А. Денисов на гравюре из
«Календаря Высшего Старообрядческого Совета
в Польше» на 1938 г.*

самой старообрядческой гравюре А. Денисова, опубликованной Усовым в упомянутом номере «Исторического вестника». Однако надпись под гравюрой А. Денисова была в опубликованной староверами репродукции очень похожей гравюры (или той же?) в «Календаре Высшего Старообрядческого Совета в Польше» (Календарь 1938, с. 2). Намеренно присутствовавший на михайловской картине текст напоминает важный компонент синтетического барочного формообразования и восприятия образа. Это впечатление усиливает тонкая золотистая рамка, обрамляющая живопись по краям.

Усложненная структура быта на картине предполагала большую сопричастность А. Денисова сакральным и мирским событиям и вносила в религиозную картину сложное чувство сочетания

двух сфер. Совмещение прямой и обратной перспективы, религиозной картины на стене, изображающей «живоподобных» Павла Коломенского, Аввакума и Ивана Неронова (картина в картине как символ зеркала в барокко¹¹), и Деисуса с лампадой, указывало на сакральную ценность земных деяний выговского наставника, оратора, прозванного «вторым Златоустом», и писателя и повышение их роли в икономии спасения. Это же совмещение на картине разных сфер как бы помещало в «естественную» среду действия реального персонажа (А. Денисова) и исторические события на Севере России в первой трети XVIII в. Так, XVIII век, век разума и «естественного» поведения, когда, возможно, и создавалась гравюра, требовал «естественности» [Тарасов 1995, с. 320]. Если на «фряжских» иконах официальной Русской православной церкви лики и пейзажи в XVIII в. стали приобретать черты естественности, то у староверов лишь в религиозной живописи (гравюре, рисунках и лубках), а не на иконах естественными могли быть интерьеры, нарисованные иногда с точностью дизайнера, или пейзажи.

В старообрядческой гравюре А. Денисова отразились и своеобразно преломились элементы книжных гравюр Ренессанса, тяга барокко к универсализму, дидактика и сопряжение различных видов искусств и символов разных художественных эпох. На этой гравюре как прототипе картины Михайлова видны также черты «постренессансной» живописи, в частности немецкой, польско-литовской и русской гравюры XVI–XVII вв. Кроме того, дискретное и рационалистическое в своей основе исследование объекта картины в «естественной» обстановке беспоповского монаха-писателя подчинялось прежде всего религиозно-просветительским и отчасти духовным задачам.

Итак, наряду с михайловскими иконами «Протопоп Аввакум» и «Епископ Павел Коломенский» религиозный портрет А. Денисова также приобретал явно дидактическую функцию. С усилением интереса к религиозному обучению среди староверов и с возрастанием возможности обучать детей поморцев в десятках государственных школ Польши в 1930-е гг. росло и осознание нравственно-дидактической роли религиозной живописи и ее значения в религиозном воспитании человека.

¹¹ Картина-зеркало была также символом, отражающим религиозные и мировоззренческие привязанности самого А. Денисова, высоко ценившего епископа Павла Коломенского и Аввакума, ср.: *Усов П. Указ. соч.* С. 145–160.

*Смысл и значение картины «Андрей Дионисьевич» (I):
подход аналитической истории культуры*

Можно сказать, что мы с большой долей вероятности установили, кто, когда и где написал эту картину. Но что хотели сказать И. Михайлов и другие авторы своими изображениями А. Денисова? В поисках ответа еще раз посмотрим на гравюру и саму картину.

Как на гравюре конца XIX в. с изображением А. Денисова, так и на картине Михайлова «Андрей Дионисьевич» поморцы наверняка узнали (и узнают) выговского киновиарха Андрея Денисова. Для многих русских людей XIX в., как и вначале для уже упомянутого Усова, портрет А. Денисова был изображением некоего «почтенного старца, представленного на полотне в простой избе с необыкновенною обстановкою»¹². Иначе говоря, незнакомый мужчина в избе с книгами. Для либеральной и демократической части русского общества в 1880-х гг. А. Денисов был уже «знаменитый основатель Поморской обители на реке Выг, составитель “Поморских ответов” на вопросы иеромонаха Неофита».

Значит, можем утверждать, что Денисов интересовал часть русского общества как воплощение идеи религиозной терпимости и социального равенства, если хотите; также поиска русских национальных корней в прошлом (русский национализм), в свете которого староверие становилось хранителем *не только и не столько* «старых обрядов», но и «заветов старины» и подлинного русского национального духа. Так, у Сурикова образ главного персонажа картины – боярыни Морозовой – воплощал в себе уже не только яркую и трагическую героиню староверия, но и более общую идею самопожертвования ради убеждений.

Для самих староверов-поморцев (как небрачных, так и части брачных, например для П. Любопытного) в России XIX в. Андрей Денисов был «мудрый философ», автор знаменитых «Поморских ответов», также «правой веры член». «Почти у каждого поморца, – заметил Усов, – можно найти в доме подобное изображение, которое почитается ими как икона. Хотя поморцы пишут Андрея Денисова без венца, но имеют к нему особенное почтение, а некоторые из них почитают его даже за святого и молятся на его изображение»¹³. Следует отметить, что, по имеющимся у нас сведениям, среди староверов-федосеевцев и новопоморцев в Литве и Польше в XIX в. еще не наблюдалось никакого особого почитания Андрея Денисова. Его знали книжники и читающие, но не почитали (ср.: Алфавит духовный 2014).

¹² Усов П. Указ. соч. С. 145–146.

¹³ Там же.

Во многом иное значение приобретал А. Денисов в творчестве Михайлова и в самосознании староверов-поморцев Польши в 1920–1930-е гг. Мы можем утверждать, что виленского иконописца (в какой-то мере художника) и местных поморцев тогда непосредственно не затрагивали ни идеи терпимости, ни идеи равенства в собственно российском обществе, потому что они уже жили в другом государстве, в другом обществе, в другой эпохе – в независимой католической Польше первой половины XX в. По-другому они подходили также к спорам между безбрачными федосеевцами (старопоморцами) и брачными поморцами (точнее, новопоморцами) в XIX в. Для них это было ушедшим и малоактуальным прошлым, которое почти кануло в забвение.

Староверов-поморцев Польши особенно волновали два важных вопроса: сохранение национально-религиозной идентичности и утверждение поморского самосознания и практики браков в Восточной старообрядческой церкви, не имеющей трехчинной иерархии, как в тогдашней Польше называлась современная Древлеправославная поморская церковь Литвы. Известно, что национальное самосознание лучше всего сохраняет вера (живая «старая вера»), родной язык и память об общей истории группы. Это значит, что наряду с религиозностью исключительно важным для староверов Польши в условиях меньшинства был русский (и церковно-славянский) язык и своя версия истории староверия. Выговский большак и богослов Андрей Денисов из русского Поморья впервые стал символом этих религиозно-культурных интересов и устремлений староверов Польши того времени.

Иначе говоря, Андрей Денисов – это важный символ брачного поморского староверия и символ поиска русско-старообрядческих, национально-религиозных корней в Польше, уводящих вглубь Великого княжества Литовского второй половины XVII–XVIII вв. и России XIV–XVII вв., затем XIX в. и начала XX в.

Следует заметить, что А. Денисов не стал таким символом тогда ни в Латвии, ни в Эстонии. Почему? Потому что там брачные поморцы соседствовали с безбрачными федосеевцами, а новое и сугубо конфессиональное, новопоморское прочтение Денисова почти не приживалось. Где почитания этого выговца в картинах, иконах или текстах в этих странах? Разве известный художник старовер Павел Варунин из Эстонии нарисовал Андрея Денисова, хотя в 2011 г. он же приложил руку к возведению памятника Феодосию Васильеву в Ряпина и нарисовал лубок с ним?¹⁴ В то время

¹⁴ В 2011 г. исполнилось 200 лет со дня смерти этого видного деятеля раннего староверия, а в Ряпина (современная Эстония) Феодосий был перезахоронен.

как у староверов-поморцев в Польше до Второй мировой войны видим визуально наглядный пример. Наверное, единичный, но важный. Это значит, что мы раскрыли значение двух похожих по иконографии изображений А. Денисова, но за ними стоят достаточно разные идеи и культурные смыслы. В случае михайловской картины мы по-прежнему видим А. Денисова, но за ней стоят уже иные идеи. Это значит, что михайловская картина «Андрей Дионисьевич» визуально похожа на эту гравюру как на некий образец. Но она уже содержит и собственную конкретную идею – в 1930-е гг. Андрей Денисов стал символом брачных поморцев Польши.

Парадоксальным образом выговец Андрей Денисов на михайловской картине превращался в того, кем он не был фактически. Он стал символом брачного (ново)поморства. Это новое визуальное восприятие художественного образа и человека в истории.

Смысл и значение картины И. Михайлова

«Андрей Дионисьевич» (II): искусствоведческое прочтение

Известно, что, когда хотят понять художественное произведение, решают три вопроса. Во-первых, определяют, что хотел сказать автор картиной. Во-вторых, как он высказал свою мысль изобразительно. Третий вопрос: что же получилось? В чем смысл и значение произведения?

Итак, какова реальная цель картины «Андрей Дионисьевич», написанной И. Михайловым в 1930-е гг. в Вильно? Простое копирование Михайловым гравюры XIX в., которое выдавало бы в ней копию, кажется совершенно бессмысленным. К тому же михайловская цветная картина не была собственно гравюрой, да еще и черно-белой. Мы знаем, что художественная традиция не чуждалась копирования, особенно великих мастеров, и что в XIX в. копирование было для многих художников и учеников способом практического приобретения профессиональных навыков. Но зачем было копировать гравюру XIX в. с А. Денисовым, которая сама по себе хороша, но все-таки не обладает художественным совершенством, как полотна Ивана Крамского или Василия Сурикова с его известной картиной «Боярыня Морозова» (1887 г.)? Тем более зачем просто оживлять гравюру, превращая ее в религиозную картину или даже в икону-портрет?

Если эта картина была создана не с целью приобретения живописных навыков, не с целью просто заменить образец (оригинал) и не с целью копирования образца XIX в., какова реальная цель создания этой картины? Почему она все же была создана? Даже

если это просьба предполагаемого заказчика – Виленской старообрядческой общины, в которой эта картина и хранится по настоящее время.

Иконический подход М. Имдаля помогает раскрыть глубинные смыслы этой картины. Когда мы смотрим на михайловский образ выговского большака Андрея Денисова, то поверх его правого плеча линия уводит нас к самим «истокам» раннего староверия середины XVII в. – изображениям Неронова и протопopa Аввакума. Если пройти взглядом по этой же линии обратно, то возникает иное видение, иное прочтение: нисходящая линия от Аввакума к А. Денисову (и к художнику, и к зрителю, то есть к староверам Польши 1930-х гг., и затем к знатокам староверия современности). В одной и той же линии соединяются два, казалось бы, несоединимых значения, а именно одновременность полноты древлеправославия и конкретность безбрачного беспоповства, а также принадлежность А. Денисова к безбрачникам и позднее восприятие его брачниками как своего «предтечи». Сценическая сложность и синтаксическая композиция сменяют друг друга как тема и горизонт. Упомянутый смысл картины реализуется в ее структуре так, что уже известное зрителю видится им по-новому. Тем самым то, что достигает «иконическое сгущения смысла», превышает возможности языка. Синтез узнающего и видящего видения заключается, таким образом, в том, что знакомое (в нашем случае это глава поморского безбрачного (выгорецкого) общежития А. Денисов) как включается в смысл картины, так и *превосходится* посредством некоторого сложного сгущенного смысла картины (тот же А. Денисов становится «Поморской Церкви знаменитый член», которая уже признает браки). Язык не знает понятия, способного одновременно обозначить полноту древлеправославия и ограниченность беспоповства, обозначить принадлежность к безбрачному поморству и брачному новопоморству. Однако новое видение как бы удерживает эти несовместимые смыслы в одном – в горизонте сопричастности зрителя этой картине.

Таким образом, в первой половине XX в. Андрей Денисов в Польше возрождался (или, точнее, оставался) как важный богослов всего русского староверия, а Неронов и Аввакум – как герои или мученики раннего староверия в России. Одновременно А. Денисов *впервые* стал исключительно важным религиозным деятелем и писателем беспоповцев-поморцев в Польше (и в Литве), протопоп Аввакум – их важнейшим религиозным лидером (оставаясь также героем всех староверов – беспоповцев и поповцев), т. е. и А. Денисов, и Аввакум вращались через самосознание русских староверов в польскую (затем и литовскую) культуру первой половины XX в.

К тому же в этот раз уже А. Денисов явно оставлял в тени Феодосия Васильева, основателя федосеевского направления в беспоповском староверии и важнейшего деятеля староверов-беспоповцев на землях Великого княжества Литовского. Отсюда и новая установка (и исторический миф) на то, что, как заметил позже в своем докладе на соборе Старообрядческой поморской церкви в Вильнюсе в 1988 г. Иван Егоров, «формирование Старообрядческой Поморской Церкви беспоповцев произошло в начале XVIII в. в Выговском монастыре, во главе которого в 1702 г. стал известный в истории Старообрядчества Андрей Дионисьевич Мышецкий»¹⁵. Заметим, что Иван Михайлов и Иван Егоров впервые встретились в Вильно/Вильнюсе еще в 1930-е гг., а позже были близкими друзьями. Оба они стали одними из видных деятелей поморского староверия в XX в.: первый был известным иконописцем, второй – историком и многолетним председателем Высшего совета старообрядцев Старообрядческой поморской церкви Литвы.

* * *

Таким образом, картина выговского писателя кисти Михайлова обнаруживает как связь с национальной русско-старообрядческой культурой в Польше первой половины XX в., так и, возможно, скрытую, латентную связь с типами культур более ранних эпох: русской гравюрой XVI–XIX вв., впитавшей влияние «постренесанского» искусства, барокко и, возможно, Просвещения.

Эта картина также служила укреплению особой беспоповской (поморской) и национальной традиции русских староверов в Польше, а затем и в Литве, где доминировала католическая культура. Вместе с окончательным утверждением самосознания брачных поморцев в 1920–1930-е гг. у староверов-беспоповцев Польши начала более широко распространяться традиция особого почитания настоятелей Выголексинского общежития, важнейшего духовного центра беспоповцев на Севере России. Иными словами, михайловский портрет А. Денисова как раз выражал эту тенденцию. Одновременно он служил формированию поморской брачной идеологии среди беспоповцев Польши и Литвы XX в.

Наконец, михайловский «Андрей Дионисьевич» раскрывает не только непосредственную и парадоксальную (сложную) связь с конкретной русско-старообрядческой культурой в Польше в конкретное десятилетие – 1930-е гг. Эта картина становится *произве-*

¹⁵ Егоров И.И. Доклад председателя ВСС в Литве Ивана Исаевича Егорова «В память юбилея 1000-летия крещения Руси» // Деяния Собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой 1988 г. Вильнюс, 1991. С. 49–64.

дением, а не просто *вос-произведением* (более ранней гравюры или другого прототипа образа). Она способна посредством «видящего видения» (важный термин в иконе М. Имдаля) приобрести новый смысл, охватывая как сам предмет, так и художника или зрителя. При этом сам объект (герой) картины подчиняется новой интерпретации художника и/или зрителя или, точнее, «видящее видение» как бы удерживает эти несовместимые смыслы в одном – в горизонте сопричастности зрителя этой картине. Поэтому герой раннего староверия А. Денисов, полемизировавший с другим лидером раннего беспоповства – Феодосием Васильевым, мог впервые стать особо важным, «своим» религиозным деятелем для брачных поморцев Польши в 1930-е гг. И тогда потеснил последнего, хотя истоки местного староверия были именно в федосеевской традиции Великого княжества Литовского и России XVIII в. Видение в таком случае может стать продуктивным (оно «реализовывается»), а не просто репродуктивным. Сама картина – более многослойной, более сложной в смысловом отношении, чем первообраз (гравюра). При этом они во многом похожи по иконографии главного героя.

Источники

- Алфавит духовный 2014 – «Алфавит духовный» Василия Золотова: исследование и текст / Ин-т литовского языка; подгот. Н. Морозовой, Г. Потащенко; ред.-сост. Н. Морозова. Вильнюс, 2014.
- Вестник 1932 – Вестник Высшего Старообрядческого Совета в Польше. 1932. № 4.
- Календарь 1938 – Календарь Высшего Старообрядческого Совета в Польше. Вильно, 1938.
- К 280-летию упокоения Андрея Дионисевича 2010 – К 280-летию упокоения Андрея Дионисевича, первого киновиарха Выговского общежителства. URL: http://samstar.ucoz.ru/news/k_letiju_upokoenija_andreja_dionisevicha_pervogo_kinoviarkha_vygovskogo_obshhezhitelstva/2010-03-14-3337 (дата обращения 18.10.2017).
- Прориси Яковлева – Прориси из коллекции Г.Г. Яковлева. Фотокопии прорисей 2012 г. Личный архив Г. Потащенко.

Литература

- Вадльденфельс 2011 – Вадльденфельс Б. Порядки видимого, Койнония [Электронный ресурс] // Вестник ХНУ им. В.Н. Каразина. 2011. № 950. URL: <http://www.intelros.ru/pdf/Konoyna/2/06.pdf> (дата обращения 28.11.2017).
- Вайсбанд 2011 – Вайсбанд А. Еще раз от переводчика, или почему Имдаль? // Имдаль М. Опыт другого видения: Статьи об искусстве X–XX вв. / Пер. с нем. А. Вайсбанд. Киев: Дух і Літера, 2011. С. 415–446.

- Заволоко 1973 – *Заволоко И.Н.* Поморские ответы и их значение для старообрядчества [Электронный ресурс] // Старообрядческий церковный календарь на 1973 год. Рига, 1973. URL: <https://starover-pomorec.eu/starover/plugins/content/content.php?content.54> (дата обращения 28.12.2017).
- Зеньковский 1995 – *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995. 558 с.
- Имдаль 2011 – *Имдаль М.* Опыт другого видения: Статьи об искусстве X–XX вв. / Пер. с нем. А. Вайсбанд. Киев: Дух і Літера, 2011. 448 с.
- Краткий очерк 1991 – История старообрядческой церкви: Краткий очерк. М., 1991. 39 с.
- Морозова, Потащенко 2010 – *Морозова Н., Потащенко Г.* Старообрядческая иконопись в странах Балтии и Польше: иконописные центры и мастера // Культура староверов стран Балтии и Польши: исследования и альбом / Редкол.: Г. Потащенко (отв. ред.), Е. Коницкая, Н. Морозова. Вильнюс: Kronta, 2010. С. 115–148.
- Паавер, Потащенко 2014 – *Паавер М.-Л., Потащенко Г.* Жизнь и иконопись Ивана Ипатьевича Михайлова: исследование и альбом = *Paaver Mari-Liis, Potašenko Grigorijus.* Ivano Michailovo gyvenimas ir ikonų tapyba: tyrinėjimai ir albumas. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2014. 263 с.
- Паавер, Потащенко 2016 – *Паавер М.-Л., Потащенко Г.* Иконописец в XX в.: Жизнь и творчество Ивана Ипатьевича Михайлова. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016. 310 с.
- Пановский 2009 – *Пановский Э.* Этюды по иконологии: гуманистические темы в искусстве Возрождения. СПб., 2009. 429 с.
- Потащенко 2003 – *Потащенко Г.* Русские староверы Польши и Литвы в 1920–1930-х гг.: (по материалам старообрядческой печати) // Балтийский архив: Русская культура в Прибалтике. Т. 7. Вильнюс, 2003. С. 60–140.
- Тарасов 1995 – *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие: Очерки икононого дела в императорской России. М., 1995. 498 с.
- Юхименко 2002 – *Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. 1. М., 2002. 480 с.
- Kavolis 1994 – *Kavolis V.* Žmogus istorijoje. Vilnius, 1994. 565 p.
- Kavolis 1996 – *Kavolis V.* Kultūros dirbtuvė. Vilnius, 1996. 255 p.

References

- Imdal', M. (2011), *Opyt drugogo videniya: Statii ob iskusstve X–XX vekov* [Experience of a different vision: Articles about the art of the 10th – 20th centuries], Duh i Litera, Kiev, Ukraine.
- Kavolis, V. (1994), *Žmogus istorijoje*. Vilnius, Lithuania.
- Kavolis, V. (1996), *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius, Lithuania.
- Istoriya staroobryadcheskoj cerkvi. Kratkiy ocherk* [History of the Old Believer Church. Short essay] (1991), Moscow, Russia.
- Morozova, N. and Potashenko, G. (2010), "Old Believers Icon painting in the Baltic States and Poland. Icon painting centers and masters", in Potashenko, G. (ed.), *Kultura staroverov stran Baltii i Polshi: issledovaniya i albom* [Culture of Old Believers

- in the Baltic States and Poland. Research and Album], Kronta, Vilnius, Lithuania, pp. 115–148.
- Paaver, M.-L. and Potashenko G. (2014), *Zhizn i ikonopis' Ivana Ipatevicha Mihajlova: issledovanie i album* [The life and iconography of Ivan Ipatievich Mikhailov. Research and album], Lietuvių kalbos institutas, Vilnius, Lithuania.
- Paaver, M.-L. and Potashenko G. (2016), *Ikonopisec v XX veke. Zpizn i tvorcestvo Ivana Ipatevicha Mihajlova* [20th century icon painter. The life and work of Ivan Ipatievich Mikhailov], Vilniaus universiteto leidykla, Vilnius, Lithuania.
- Panofskii, A. (2009), *Etyudy po ikonologii: gumanisticheskie temy v iskusstve Vozrozhdeniya* [Etudes in Iconology. Humanistic themes in the Renaissance art], Saint Petersburg, Russia.
- Potashenko, G. (2003), “Russian Old Believers of Poland and Lithuania in the 1920s – 1930s. (based on the Old Believers’ press)”, in *Baltijskij arhiv. Russkaya kultura v Pribaltike* [Baltic archive. Russian culture in the Baltics], vol. 7, Vilnius, Lithuania, pp. 60–140.
- Tarasov, O.Yu. (1995), *Ikona i blagochestie: Ocherki ikonogo dela v imperatorskoj Rossii* [Icon and godliness: Essays on the Icon Art in Imperial Russia], Moscow, Russia.
- Waldenfels, B. (2011), “Regularize of the visible, Koinonia”, *Vestnik HNU im. V.N. Karazina*, vol. 950, available at: <http://www.intelros.ru/pdf/Konoyna/2/06.pdf> (Accessed 28 Nov. 2017).
- Weisband, A. (2011), “Once again from a translator, or why Imdal?”, in Imdal, M. *Opyt drugogo videniya: Stat'i ob iskusstve X–XX vekov* [Experience of a different vision: Articles about art of the 10th – 20th centuries], Duh i Litera, Kiev, Ukraine.
- Yuhimenko, E.M. (2002), *Vygovskaya staroobryadcheskaya pustyn: Duhovnaya zhizn i literatura* [Vyg's Old Believers monastery. Spiritual life and literature], vol. 1, Moscow, Russia.
- Zavoloko, I.N. (1973), “Pomor answers and their significance for the Old Belief”, in *Staroobryadcheskij cerkovnyj kalendar' na 1973 god* [1973 Old Believers Church Calendar], Riga, Latvia.
- Zenkovskii, S.A. (1995), *Russkoe staroobryadchestvo: duhovnye dvizheniya semnadcatogo veka* [Russian Old Belief. Spiritual movements of the seventeenth century], Moscow, Russia.

Информация об авторе

Григорий В. Поташенко, доктор гуманитарных наук, Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва; Литва, LT-01513, Вильнюс, ул. Университето, д. 7; grigorijus.potasenko@if.vu.lt

Information about the author

Grigoriy V. Potashenko, Dr. of Sci. (Humanities), Vilnius University, Vilnius, Lithuania; bld. 7, Universiteto St., Vilnius, Lithuania, LT-01513; grigorijus.potasenko@if.vu.lt

Иконописец Пимен Софронов
(1898–1973)
и его ученик монах-бенедиктинец
Иероним Лёссинк
(1898–1952)

Антоний Ламбрехтс

*Крестовоздвиженский бенедиктинский монастырь,
Шеветонь, Бельгия, lambrechts@monasterechevetogne.com*

Аннотация. Автор обращается к малоизвестным страницам биографии двух выдающихся иконописцев – старовера-беспоповца из Эстонии Пимена Максимовича Софронова и католического монаха Крестовоздвиженского бенедиктинского монастыря (Шеветонь, Бельгия) отца Иеронима Лёссинка. Речь идет о периоде с декабря 1939 по 1940-е гг., когда Лёссинк обучался иконописанию у Софронова в Риме. Используются архивные материалы Крестовоздвиженского монастыря, в частности письма Лёссинка настоятелю. Они свидетельствуют о том, что отношения учителя и ученика достаточно быстро перерастают в подлинное сотрудничество, а затем глубокое взаимное уважение и дружбу. Автор подчеркивает, что через своих многочисленных учеников в Париже, Праге, Риме и Америке Пимен Софронов не только передал, но и возродил старинную иконописную традицию в Европе и в Новом Свете, выходя за пределы разделения Церквей.

Ключевые слова: религиозное искусство, старообрядчество, иконописание, Пимен Софронов, Иероним Лёссинк, староверие Эстонии, Крестовоздвиженский бенедиктинский монастырь (Шеветонь, Бельгия)

Для цитирования: Ламбрехтс А. Иконописец Пимен Софронов (1898–1973) и его ученик монах-бенедиктинец Иероним Лёссинк (1898–1952) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 2. С. 117–131. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-117-131

Icon painter Pimen Sofronov (1898–1973) and his student the Benedictine monk Jerôme Leussink (1898–1952)

Antoine Lambrechts

*Monastère bénédictin de l'Exaltation de la Sainte-Croix,
Chevetogne, Belgium, lambrechts@monasterechevetogne.com*

Abstract. The author turns to the little-known biographical aspects of two outstanding icon painters – the Old Believer-Bespopovets from Estonia Pimen Maksimovich Sofronov and the Catholic monk of the Benedictine Holy Cross Monastery in Chevetogne (Belgium) Father Jerôme Leussink. From December 1939 to the beginning of the 1940's, Leussink studied icon painting with Sofronov in Rome. The article is based on archival materials of the Holy Cross Monastery, in particular on Leussink's letters to his abbot. They show that the relationship between the teacher and the student quickly developed into a genuine cooperation, and then into a deep mutual respect and friendship. The author emphasizes that Pimen Sofronov not only conveyed but also revived the Old icon-painting tradition in Europe and in the New World, across boundaries between Churches. This was made possible by the help of his numerous students and friends in Paris, Prague, Rome and America.

Keywords: religious art, Old Belief, icon painting, Pimen Sofronov, Jerôme Leussink, Old Belief of Estonia, Benedictine Holy Cross Monastery in Chevetogne (Belgium)

For citation: Lambrechts, A. (2021), "Icon painter Pimen Sofronov (1898–1973) and his student the Benedictine monk Jerôme Leussink (1898–1952)", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 117–131, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-117-131

Передача культурного наследия никогда не была действием простым, автоматическим или спонтанным. Подобный процесс происходит всегда благодаря человеческим отношениям, порой проблемным, но неминуемо посредством диалога. Ни принятие, ни передача невозможны без доверчивого взаимного слушания и открытости к ценностям другого. И даже при наилучшем стечении обстоятельств путь развития всегда будет неожиданным и мало-предсказуемым, ибо культура не может быть передана без переосмысления. Когда этот процесс становится свободным и творческим, тогда он всегда ведет к взаимному духовному обогащению обеих сторон – как передающего, так и принимающего.

Эта мысль может быть замечательно проиллюстрирована историей одного из монахов нашего (бенедиктинского) монастыря в Шеветони – отца Иеронима Лёссинка, вошедшего в 1930-х гг.

в школу известного эстонского иконописца Пимена Максимовича Софронова с тем, чтобы научиться у него писать иконы. Единственное, что у них было, несомненно, общим на момент встречи, – год их рождения – 1898 г. В остальном они отличались друг от друга своими как церковными, так и культурными корнями.

Отец Иероним родился в католической семье на севере Голландии, был монахом и священником. Пимен Максимович Софронов родился в семье русских староверов-беспоповцев¹ в Эстонии на берегу Чудского озера, был мирянином и женатым человеком. Каким образом произошла их встреча? Почему отец Иероним Лёссинк выбрал старовера (а не «обычного» православного, например) в качестве учителя-иконописца? Почему Софронов принял к себе ученики католика? Насколько учитель маркировал своего ученика?

Некоторые письма отца Иеронима к настоятелю нашего монастыря того времени, отцу Феодору Бельпэру, сохраненные в наших архивах, могут помочь нам в ответах на поставленные вопросы и пролить свет на малоизвестный период жизни Пимена Софронова. В письмах видно, как отношения учителя и ученика достаточно быстро перерастают в подлинное сотрудничество, а затем глубокое взаимное уважение и дружбу.

Отец Иероним родился 4 октября 1898 г. в благочестивой католической семье города Зволле на севере Голландии², на территории, в основном заселенной тогда протестантами. При крещении он получает имя Герхард. После окончания средней школы поступает в семинарию епархии Утрехта, чтобы стать священником. Уже во время обучения он проявляет особенный интерес к монашеской жизни бенедиктинцев, его живо интересует обновление христианского искусства в католической церкви. Еще в юности стал замечен его талант к рисунку. Именно поэтому не особенно удивляет, что на свое рукоположение в священники 15 августа 1923 г. он выбирает – на память об этом событии – изображение Распятия Христа, творение художественной школы бенедиктинцев Бойрона с девизом “Redemisti mundum” (Ты спас мир). Это желание и эта уверенность во всеобщем спасении, дарованном нам через Крест Христов, станет вскоре совершенно конкретным, когда он откроет для себя христианский восток благодаря чтению журнала «Иреникон», издаваемого нашим монастырем начиная с 1926 г.

Шеветоньский монастырь был основан в декабре 1925 г. в Амэсюр-Мёз (недалеко от Льежа, в Бельгии) бенедиктинцем из Луве-

¹ Он был беспоповцем федосеевского согласия.

² Зволле – столица нидерландской провинции Оверэйссел в 80 км на северо-восток от Амстердама.

на отцом Ламбертом Бодуэном как место молитвы, учебы и встреч ради единства христиан. Исключая с самого начала любую форму прозелитизма, господства (католицизма) и «благотворительности» (имеется в виду благотворительность снисходительная и корыстная), братья хотели смиренно войти в «школу Востока» с тем, чтобы лучше познакомиться со своими «разлученными братьями», полюбить их больше и преодолеть разделения. С самого момента основания монахи служат монашеские службы в двух храмах одновременно – латинском и византийском. Первые монахи монастыря были все изначально латинской традиции, многие пришли из других бенедиктинских монастырей. Им пришлось изучать все с самого начала: литургию, службы, языки (славянский и греческий), песнопения, иконопись, монашеский и аскетический образ жизни православной церкви. Они подолгу живут и на Афоне, и в Галиции, и на Ближнем Востоке. Им удастся завязать дружеские контакты в среде русской эмиграции в Брюсселе, Париже и Берлине.

Монахам всему нужно учиться, но они хотят также и поделиться тем, что знают, и передать свою любовь к Восточной Церкви своим братьям Запада, и в частности в области старинной иконописи – как русской, так и византийской. Буквально сразу после основания монастыря они создают мастерскую по производству недорогих репродукций с икон на бумаге и на дереве. Воспользовавшись современными достижениями в области цветной печати, они стали первыми в Европе воспроизводить русские иконы на открытках и благочестивых изображениях. Благодаря неожиданному распродаже они смогли позволить себе купить на аукционной распродаже в Брюсселе в 1928 г. несколько старинных русских икон из коллекции Отто О'Меара. Среди этих приобретений было и значительное собрание старообрядческих меднолитых икон, которые монастырь и поныне воспроизводит по старинной технике. Одновременно с этим они вступают в контакт с исследовательскими центрами и иконописными мастерскими православного мира: с обществом «Икона», которое было создано в 1927 г. в Париже по инициативе Владимира Павловича Рябушинского, и *Seminarium Kondakovianum* в Праге (1925 г.).

Именно на выставке общества «Икона» в Париже в ноябре-декабре 1931 г.³ наши монахи знакомятся с Пименом Максимовичем Софроновым, Кружком ревнителей русской старины в Риге и их журналом «Родная старина» (1928–1933)⁴, там же они приоб-

³ 29 ноября – 13 декабря 1931 г. в зале при Американской церкви, Париж 65, Кэ д'Орсэ.

⁴ Журнал «Родная старина» издавался староверческим Кружком ревнителей русской старины при Гребенчиковском училище в Риге

ретают первые иконы Софронова, в частности иконы «О всепетая Мати»⁵ и Христа во Гробе «Не рыдай мене Мати»⁶. Другая икона Софронова – возможно, «Казанская икона Божией Матери» или «Господь Вседержитель» – была нам прислана в течение следующего 1932 г.⁷

К этому стоит добавить, что с 1930 г. журнал «Иреникон» начинает внимательно следить за публикациями и деятельностью *Seminarium Kondakovianum* в Праге [Becquet 1930, pp. 428–447; Becquet 1931, pp. 173–183, 615–619], где Софронов будет неоднократно давать занятия по иконописи (1932, 1935, 1936)⁸.

Таким образом, когда в 1935 г. священник Герхард Лёссинк уходит в монастырь, прослужив уже около 12 лет в разных католических приходах в Нидерландах, Софронов уже достаточно известен в Амэ. К этому времени в монастыре есть три его иконы, и монахи в курсе передвижений иконописца по Европе. Кроме того, те, кто трудится в иконописной мастерской монастыря, захотели не только заниматься изготовлением репродукций икон, но и самим писать их в старинной технике. Приезд отца Иеронима был, таким образом, промыслительным. Кажется, что сам его талант к рисованию был ему дан, чтобы стать иконописцем. С момента своего приезда в монастырь он будет в течение двух лет совершенствоваться

и выходил с 1928 по 1933 гг. (13 номеров). Начиная с номера 11–12 от 22/9 мая 1932 г. журнал «Родная старина» помещает рекламу «Иреникона» на третью страницу обложки. Эти публикации будут продолжаться и дальше вплоть до 1933 г. – до последнего номера этого журнала.

⁵ На оборотной стороне есть надпись: «Иконописец Пимен Софронов, Париж VI. 1931 г.».

⁶ На оборотной стороне есть подпись красной краской: «ЗУМ. Иконописец П. С.». ЗУМ = 7440 г. от сотворения мира = 1931 г. от Рождества Христова. (7440 – 5509/5508 = 1931 (сентябрь–декабрь) – 1932 (январь–август)).

⁷ Это видно по письмам Софронова к княгине Наталье Григорьевне Яшвиль от 15 июня и от 23 сентября 1932 г., а также из письма от 15 февраля 1933 г., в котором он пишет ей: «...и в Амэ (в Бельгии) надо захватить отцам иезуитам, они ведь мне за икону еще не уплатили, да и не пишут ничего». Он нас путает с иезуитами, и это показывает, что в Амэ он еще не был и не очень хорошо разбирается в католических монашеских орденах. В остальном у нас нет никаких доказательств, что он действительно посетил Амэ в 1933 г. [Ржоутил 2015]. Автор предполагает, что икона, посланная в Амэ, была написана Софроновым в течение первого иконописного курса, данного им в Праге весной 1932 г.

⁸ С 18 апреля по 1 июня 1932 г., с 10 по 28 февраля 1935 г. и с 6 по 28 февраля 1936 г. [Ржоутил 2015, с. 524].



*Рис. 1. Пимен Софронов. Деисус.
Дерево, темпера, 71×59 см. Амэ, 1939 г. (?)*

и брать уроки у преподавателя рисунка в Королевской академии изящных искусств Льежа Альфреда Мартэна (Alfred Martin, 1888–1950) – пейзажиста, гравера по дереву и иллюстратора литературных и исторических трудов. Похоже, что у отца Иеронима был особый дар к написанию портретов.

Мы не можем с уверенностью сказать, когда Софронов побывал в первый раз в Амэ. Случилось ли это в 1933 г., когда о своем намерении приехать в монастырь он написал в письме к княгине Наталье Григорьевне Яшвилъ, датированном 15 февраля 1933 г.? Приехал ли он позднее во время своих многочисленных путешествий? С уверенностью можно сказать только то, что он довольно долго пробыл в монастыре в 1939 г. – до самого отъезда в Рим осенью того же года⁹. Согласно свидетельству отца Иеронима, в тот приезд Софронов написал прекрасный Деисус, который сейчас украшает трапезную нашего монастыря [Leussink 1941, p. 7] (рис. 1).

Отец Иероним видел Софрону, таким образом, за работой продолжительное время в самом монастыре, а он ищет мастера, который смог бы обучить его написанию икон, но не любого мастера... В католическом мире той эпохи иконописцев практически не было, а вот православные иконописцы в эмиграции пребывали в поисках. Они обращались к разным техникам и стилям, одни

⁹ Перед своим отъездом в Рим в октябре 1939 г. Лёссинк отправляет по почте в Рим недавно дошедшие в Амэ русские письма для Софронова, опасаясь, что они создадут ему неприятности при проверке на немецкой границе. Эта деталь показывает, что Софронов должен был остаться в Амэ незадолго до своего отъезда в Рим (см.: Письмо Лёссинка Бельэру от 29 ноября 1939 г.).

писали более традиционно, другие были настоящими новаторами. Об этом и свидетельствуют выставки общества «Икона» в Париже: одни хотят оставить академическую живопись XIX в. и возвратиться к старинной русской иконописи, другие, такие как Юлия Николаевна Рейтлингер (1898–1988), ищут более выразительный художественный стиль самовыражения, более творческий и созидательный [Вейдле 2002]. Старообрядцы пользовались репутацией хранителей от забвения старинной традиции. Позднее отец Иероним в своей небольшой книге «Святые иконы» (1941) напишет об этом: «Для сохранения икон старообрядцы сыграли важную роль. В их среде живут еще и сегодня иконописцы, которые остались абсолютно верны не только духу, но и букве закона старых традиций, и живым примером этому может служить Пимен Софронов из города Риги, важного центра старообрядчества» [Leussink 1941, p. 7, note].

Итак, Лёссинк попросит Софронова, чтобы тот стал его учителем. Однако именно в это время Конгрегация по делам Восточных Церквей в Ватикане пригласила Софронова в Рим для написания образцового пятиярусного иконостаса из 54 икон «в строго древнерусском стиле» для Всемирной выставки христианского искусства в Ватикане (*Esposizione d'Arte Sacra*), которая должна была проходить в 1942 г.¹⁰ Поэтому отцу Иерониму приходится ехать за Софроновым в Рим.

После долгого путешествия на поезде через Мюнхен о. Иероним в конце октября – начале ноября 1939 г. прибывает в Рим. 21 ноября он и Софронов встречаются для обсуждения условий ученичества, но они оказываются не такими, о которых думал отец Иероним. «Сегодня я был у Пимена Максимовича, который был очень любезен, но условия его не такие, какими я их себе представлял, – пишет он в тот же день отцу Феодору Бельпэру, – но у меня такое чувство, что все-таки еще есть возможность поговорить с ним. В любом случае он хочет позволить мне учиться у него, как он сам учился у своего учителя в Риге», т. е. у Гавриила Ефимовича Фролова. Здесь встает сразу несколько проблем: Софронову самому не хватает места, цена в 6000 лир в год слишком высока для отца Иеронима, и благословение на учебу он получил только на три месяца. Но отец Иероним не отчаивается: «Мне кажется, что есть возможность прийти к решению проблемы, я Вам об этом скоро напишу. По тем иконам, которые он мне показал, я нахожу, что он

¹⁰ Из-за военных действий выставка была отменена. Несмотря на это, иконы все-таки выставлялись на персональной выставке Софронова в 1941 г. в Восточном институте и Академии Грегориана Ватикана [Ржоутил 2015, с. 522].

стал еще лучше писать по сравнению с теми работами, которые у нас в Шеветони. Замечательная тонкость и прекрасный колорит!» Отец Иероним терпелив, он надеется смягчить учителя: «Мне ничего, кроме освоения его мастерства, не нужно, и самых простых условий жизни мне было бы достаточно», – говорит он (Письмо Лёссинка Бельпэру от 21 ноября 1939 г.).

Из писем к княгине Яшвиль мы знаем, что Софронов был требователен по отношению к своим ученикам и редко бывал доволен их работой. Он не берет к себе кого попало. «Первое мое условие, – пишет он ей в 1932 г., – чтобы были православно верующие, табакокурением не занимающиеся; если этим занимались, то чтобы от таковой привычки отстали, и от иных недостойных и пакостных дел, будучи иконописцами, оберегались. Я твердо уверен, что внутреннее состояние в человеке очень влияет на работу иконную (хоть даже самую “трафаретную”»¹¹.

В Париже и в Праге он упрекает своих учеников в лени, отсутствии терпения, погоне за барышами и поисках легкого успеха:

Здесь в Париже я преподавание окончил, но недоволен учащимися, потому что у них стремление (лихорадочное) было, чтобы не научиться писать, а только чтобы скорей как-нибудь написать икону (и продать) (за малым исключением), и потому почти как мазали, так, предполагать надо, и будут мазать, чтобы поскорей сделать, а чтобы стараться выполнять и делать с благоговением – это не по нутру, не по характеру современного спешного лихорадочного парижского течения, хоть в этом деле современная горячка не согласуется¹².

Он, кажется, милостиво относился только к своим ученикам в Белграде. В конечном итоге Софронов соглашается принять нового ученика, и они договариваются о цене в 700 лир в месяц. Занятия начались с начала декабря.

Отец Иероним – примерный старательный ученик, сочетавший исследовательскую работу с ученичеством. Он не теряет ни минуты. Вот его распорядок дня:

Подъем в 5 утра. Литургия в 5.45. Завтрак в 7. Обычно я уезжаю отсюда на автобусе в 7.45. Тогда я приезжаю в Библиотеку Ватикана примерно в 8 часов. Я работаю примерно три четверти часа и к 9 я у Пимена Максимовича (он живет недалеко оттуда). К полудню

¹¹ Софронов в письме к Н. Г. Яшвиль от 12 января 1932 г. [Ржоутил 2015, с. 534].

¹² Там же.

я снова здесь [в Руссикуме¹³] и <...> сразу после обеда я опять иду к нему на урок. С 17 часов я снова в библиотеке <...>. К 19 часам я возвращаюсь к себе и у меня еще есть полтора часа на что-нибудь другое <...>. По мере возможности воскресенье после полудня я уделяю памятникам и церквям и раз в неделю я нахожу время для посещения какого-нибудь музея или коллекции. <...> Что до Пимена Максимовича, то я очень радуюсь тому, что вижу у него. Я работаю у него, но еще больше смотрю.

Он узнает по секрету, что за 58 икон, которые Софронов должен был написать для Ватикана, он получит 30 000 лир, что, говорят, намного меньше, чем та сумма, которую заработал Григорий Павлович Мальцев (1881–1953) за свой иконостас в Руссикуме (Письмо Лёссинка Бельпэру от 19 декабря 1939 г.)¹⁴. Очень скоро католический монах обнаруживает подлинное благочестие супружеской пары староверов:

Я на пути к тому, чтобы стать для него чудотворцем, точнее даже для его жены¹⁵. Она была довольно серьезно больна. <...> А у меня с собой частичка Креста Господня, которой я очень дорожу. <...> И вот я отдал ее на время Пимену Максимовичу, который подвесил ее над кроватью больной [супруги]. Теперь она выздоровела и только, разумеется, благодаря частичке Креста Господня. <...> Когда я принес ее, то они начали осеять себя крестным знамением и делать поклоны, они приняли ее с величайшим благоговением, и я заметил, что они оставляли куриться перед нею ладан. В остальном, с такой верой у них часто встречаешься. Пимен Максимович не начинает писать лика святого, не перекрестившись. Однажды я пошел с ними в музей Ватикана, чтобы посмотреть иконы, а также один фаюмский портрет в Египетском музее. <...> Когда мы прошли перед несколькими египетскими мумиями, я, надо сказать, смотрел на них как на музейные экспонаты.

¹³ Первый год (1939–1940) Лёссинк жил в Руссикуме, затем переехал в Колледжо Греко.

¹⁴ Григорий Павлович Мальцев (1881–1953) – русский художник и иконописец, живший и работавший с 1914 г. в эмиграции в Риме. Он был связан с Софроновым. В Риме он работал в нескольких церквях, в частности, им написаны фрески и иконы для церкви святого Антония в Руссикуме. Он также написал портреты Софронова и его супруги [Петрова 2007; Malzeff 2007, p. 42].

¹⁵ В середине 1930-х гг. Софронов был приглашен в Сербию для чтения лекций, реставрации, написания икон, там он сочетался браком с сербкой, Надеждой Михайловной, которая была, по всей вероятности, хрупкого здоровья.

Но супруги Софроновы самым естественным образом осеняли себя крестным знамением, а Надежда Михайловна даже преклонила колени на молитву. Это было для меня очень назидательно¹⁶.

По окончании первых трех месяцев (28 февраля) отец Иероним пишет настоятелю отцу Феодору Бельпэру детальный отчет о том, чему он научился. Он ясно видит свои пробелы и убедительно просит продлить его обучение у Софронова:

Первые два месяца я работал над техникой только на бумаге и с иконами, которые он тогда писал. Я понял, что с точки зрения техники я мало чего знал, кроме некоторого навыка в рисунке, которым обладал уже до приезда. Затем я приготовил несколько досок, чтобы начать писать собственно иконы, и только вчера закончил писать первую. Результатом я очень доволен. <...> Но мне еще многому надо у него научиться, и именно сейчас, когда он начинает делать большие иконы Христа и Богородицы для иконостаса. Это очень большие лики, которые требуют другой техники работы. <...> Я вас настоятельно прошу дать мне возможность продолжить здесь мое обучение (Письмо Лёссинка Бельпэру от 28 февраля 1940 г.).

Отец Феодор, по всей видимости, дает ему благословение еще на несколько месяцев, по крайней мере до лета, тем более что Софронов предлагает своему ученику более благоприятные условия:

Пимен Максимович согласен на то, чтобы я работал теперь с ним <...> на добровольной основе, без оплаты. <...> Так мы сможем помогать друг другу.

За несколько месяцев учитель и ученик пришли к настоящему сотрудничеству. Вместе с тем нам известно, что иконостас для выставки занял гораздо больше времени, чем изначально предполагалось, и что Софронов согласился выполнить несколько других дополнительных заказов¹⁷. Отец Иероним в начале лета 1940 г. пишет:

Работа над иконостасом Пимена Максимовича продвигается

¹⁶ Письмо Лёссинка Бельпэру от 21 января 1940 г.

¹⁷ «Уже три месяца подготавливаю, чтобы отсюда уехать, но мне все прибавляют работы, вот уже второй иконостас оканчиваю, а еще пять икон отдельно заказали, так что теперь не знаю, когда отсюда выберусь и куда» [Письмо Софронова Димитрию Александровичу Расовскому от 5 сентября 1940 г., см. Ржоутил 2015, с. 522–523].

вперед, но это очень большой труд. Он сказал перед началом, что это может занять от восьми до десяти месяцев. Он начал в августе [1939 г.], и сейчас он еще не может сказать, что выполнил половину дела, чтобы получить хотя бы частичную оплату (Письмо Лёссинка Бельпэру без указания даты (июнь 1940 г.?).).

Отец Иероним даже немного хвастается тем, что он в курсе секретов Софронова и выступает в качестве официального переводчика между ним и ватиканской художественной комиссией.

В июне 1940 г. Италия вступает в войну, и отец Иероним уже не может возвратиться в Бельгию. По приглашению бенедиктинского аббата Субьяко¹⁸ и по рекомендации кардинала Евгения Тиссерана он соглашается выполнить фрески для новой семинарии в Субьяко: святого Бенедикта, образы Ветхого Завета, вдохновивших его (Авраама, Илии, Елисея, Якова и Давида), затем святой Схоластики. И даже если это на «настоящие иконы», как он сам говорит, это был хороший опыт.

В начале ноября он делится в письмах «величайшим горем», поразившим Софронова. С тех пор как начались бомбежки, его жена тяжело заболела, и ее пришлось поместить в психиатрическую лечебницу: «Я навестил ее вместе с Софроновым. Он меня сам попросил об этом. Это было очень грустно. Она узнала меня и попросила моего благословения, но, что касается всего остального, она производит впечатление глубоко душевнобольного человека» (Письмо Лёссинка Бельпэру от 5 ноября 1940 г. [из Субьяко]).

Тем временем кардинал Тиссеран, находясь, вероятно, под впечатлением от работы Лёссинка, выполненной в Субьяко, предложил ему «расписать только что законченную византийскую часовню дворца Восточной конгрегации». Труд этот отец Иероним принимает с большой радостью и гордостью. Выдвинутый им детальный проект «полностью одобрен» руководством Конгрегации (рис. 2). В письме от 4 февраля 1941 года он с большим энтузиазмом пишет об этом отцу Феодору Бельпэру: часовня маленькая («длиной 11 метров, а высотой 6»), но она будет целиком расписана:

Речь идет о настенной живописи в духе часовен Афона, то есть целый цикл изображений на различные сюжеты: Знаменская [в абсиде]; [по бокам]: причастие апостолов, 4 евангелиста, Благовещение, Рождество Христово, Поклонение волхвов, Сретение, Крещение, Кана, Фавор, Лазарь, Вход в Иерусалим, Голгофа, Воскресение, Фома, Вознесение, Пятидесятница, а для притвора Богородицы, при входе:

¹⁸ Симоне Лоренцо Салви (Simone Lorenzo Salvi, 1879–1964) – аббат с 10 ноября 1917 г.

Рождество Богородицы, встреча Марии и Елизаветы и Успение. А внизу, вдоль стен ряд святых. Над жертвенником: снятие с Креста. В диаконнике: жертвоприношение Авраама. Видите, полный цикл, как на Востоке <...>. Я работаю прямо на стене казеином и смесью воска, от чего живопись очень прочная (Письмо Лёссинка Бельпэру от 4 февраля 1941 г. [из Рима]).

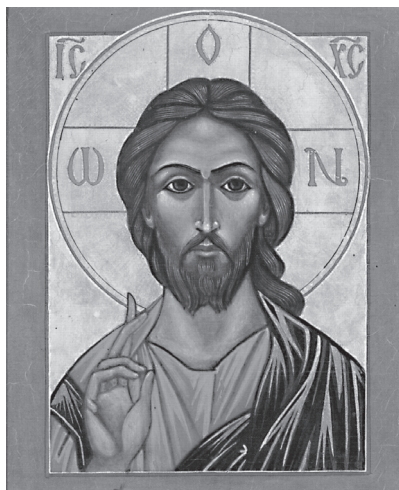


Рис. 2. Отец Иероним Лёссинк (слева) и сотрудник Конгрегации по делам Восточных Церквей отец Кирилл Королевский

Он работает в течение всего лета 1941 г., даже в самые жаркие дни. В ноябре он почти заканчивает потолок. «Софронов довольно часто заходит посмотреть и одобряет [мою манеру работы]»; «он мне дает иногда очень ценные советы» (Письмо Лёссинка Бельпэру от 1 ноября 1941 г.). Другие также приходят поддержать его и восхищаются увиденным: преподаватели Восточного папского института, епископы Восточной конгрегации и сам кардинал Тиссеран поднимаются на леса: «Он осмотрел все и сказал, что очень доволен» (Письмо Лёссинка Бельпэру от 2 ноября 1941 г.). Роспись часовни – фресок и иконостаса – потребовали от отца Иеронима трех лет прилежной работы (1940–1943). Тем временем он продолжает работать во всех библиотеках Рима и становится настоящим специалистом в области византийской иконописи и ее богословия. По про-

сьбе Восточной конгрегации он рисует фронтисписы, заголовки и иконы для славянских и эфиопских литургических книг, изданных в ватиканской типографии¹⁹. Для итало-албанского Успенского собора во Фрашинето (Frascineto) в Калабрии (в Лунгрской епархии) он пишет удивительный иконостас в 33 иконы в славян-

¹⁹ В частности, для большого «Иерейского молитвослова», опубликованного в 1950-е гг.



*Рис. 3. Отец Иероним Лёссинк.
Господь Вседержитель. Дерево,
темпера, 28×24 см.*

*Из коллекции Шеветоньского
монастыря, Бельгия*



*Рис. 4. Отец Иероним Лёссинк.
Божья Матерь «Умиление».
Мозаика, 28×24 см.*

*Из коллекции Шеветоньского
монастыря, Бельгия*

ском стиле, что потребует от него еще 4 года работы. Большинство других его икон находятся сегодня в Риме, в Греческом колледже, в Шеветони, а также в частных собраниях. Все согласны с тем, что отец Иероним был неутомимым тружеником-иконописцем, духовным отцом, к которому прислушивались как учащиеся Греческого колледжа, так и художники с Пьяцца ди Спанья. Он был и пылким лектором.

После отъезда Софронова в Америку в 1947 г. пути иконописцев, конечно, расходятся. Отец Иероним остается в Риме, где его просят читать курс лекций по христианской иконописи Африки и Азии в Папском Урбанианском университете. Новые горизонты захватывающих исследований открываются перед ним. Но, увы, ненадолго: 29 марта 1952 г. в Греческом колледже наступает его преждевременная кончина от разрыва сердца. Он похоронен там же. Позднее Пимен Максимович Софронов вспоминал, кажется, о своем бывшем ученике, говоря: «Манера и стиль работы католического монаха выразились в особенной и своеобразной трактовке, как будто бы стиль византийский, но не такой, каким пишу я» [Маркелов 2000, с. 101] (рис. 3, 4).

Здесь нельзя не вспомнить, что некоторые говорили о самом Софронове по отношению к его учителю Гавриилу Фролову, что

«он значительно уступает своему учителю» [Ржоутил 2015, с. 529]. Это нам кажется в какой-то степени совершенно естественным. Даже самый верный ученик никогда не воспроизводит в точности своего учителя. Он живет тем, что от него получает, и идет своим духовным и культурным путем. Ибо икона – это зеркало души и иконописца, и того, кто на нее взирает. Через своих многочисленных учеников в Париже, Праге, Риме и Америке Пимен Софронов не только передал, но и возродил старинную иконописную традицию в Европе и в Новом Свете, выходя за пределы разделения Церквей. Отдав им частичку своей души, он не только передал им наследие, но и обновил саму Церковь и сблизил христиан.

Источники

Письмо Лёссинка Бельпэру – Письма Лёссинка отцу Федору Бельпэру, 1939–1941 гг. AAC, Fonds Belpaire 4/7 – Архив Амэ-Шеветонь. Фонд Бельпэр 4/7.

Литература

- Вейдле 2002 – Вейдле В. О русской иконописи: По поводу выставки Общества «Икона» в Париже (29 ноября – 13 декабря 1931 г.) // Россия и славянство (Париж). 1931. № 161. 26 дек.
- Маркелов 2000 – Маркелов Г.В. Изограф из Причудья // Даугава. 2000. № 1. С. 97–111.
- Петрова 2007 – Петрова Г.Н. Григорий Мальцев – художник из легенды. Одесса, 2007. 68 с.
- Ржоутил 2015 – Ржоутил М. «...Желание мое и попечение в том, чтобы не погибло и не ушло в историю правильное иконописание»: Письма иконописца П.М. Софронова княгине Н.Г. Яшвилъ 1930-х гг. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Вып. 5 / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. М., 2013. С. 518–585.
- Becquet 1930 – Becquet T. Les saintes icônes // Irénikon. 1930. P. 428–447.
- Becquet 1931 – Becquet T. Рецензии: Сборник статей, посвященных памяти Н.П. Кондакова (Прага, 1926); Кондаков Н.П. Русская икона (Прага, 1931) // Irénikon. 1931. P. 173–183, 615–619.
- Malzeff 2007 – Gregorio Malzeff e la sua Rocca Priora // Tuscolo [Rocca Priora]. 2007. № 136. P. 42.
- Leussink 1941 – Leussink J. De heilige ikonen. Over het wezen en de vereering der ikonen, over de voorschriften en voornaamste onderwerpen der ikonenkunst. Heemstede, 1941. 79 p.

References

Becquet, T. (1930), “Les saintes icônes”, in *Irénikon*, pp. 428–447.

- Becquet, T. (1931), “Reviews: Collection of articles dedicated to the memory of N.P. Kondakov (Prague, 1926), N.P. Kondakov. Russian Icon (Prague, 1931)”, in *Irénikon*, pp. 173–183, 615–619.
- Leussink, J. (1941), *De heilige ikonen. Over het wezen en de vereering der ikonen, over de voorschriften en voornaamste onderwerpen der ikonerkunst*. Heemstede, Nederland.
- “Gregorio Malzeff e la sua Rocca Priora” (2007), in *Tuscolo* [Rocca Priora], no. 136, p. 42.
- Markelov, G.V. (2000), “Isograph from Prichudie ([Lake Chud’ region])”, *Daugava*, no. 1, pp. 97–111.
- Petrova, G.N. (2007), *Grigorij Malcev – hudozhnik iz legendy* [Grigory Maltsev, an artist from the legend], Odessa, Ukraine.
- Rzhoutil, M. (2013), “ ‘...My desire and concern is that true iconography would not perish and disappear into history’. Letters of iconographer P.M. Sofronov to princess N.G. Yashvil in the 1930’s.”, in Yuhimenko, E.M. (ed., comp.), *Staroobryadchestvo v Rossii (XVII–XX veka). Vyp. 5* [Old Belief in Russia (17th – 20th centuries). Issue 5], Moscow, Russia, pp. 518–585.
- Weidle, V. (1931), “Russian icon painting. About the exhibition of the Society “Icon” in Paris (29/11 – 13/12/1931)”, *Rossiya i Slavyanstvo* (Paris), no. 161. 26 Dec.

Информация об авторе

Антоний Ламбрехтс, магистр германской филологии и славистики, магистр богословия, Крестовоздвиженский бенедиктинский монастырь, Шеветонь, Бельгия; Бельгия, В-5590, Шеветонь, ул. Монастырская, д. 65; lambrechts@monasterechevetogne.com

Information about the author

Antoine Lambrechts, Master in Germanic philology and Slavistics, Master in Theology, Monastère bénédictin de l'Exaltation de la Sainte-Croix, Chevetogne, Belgium; bld. 65, Monastère St., Chevetogne, Belgium, B-5590; lambrechts@monasterechevetogne.com

УДК 272+76(44)

DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-132-156

Imitatio Christi в сюжете «Убийство братьев Гизов в Блуа» во французской политической гравюре XVI в.

Елена В. Шаповалова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва, e.sokhina@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена анализу представления во французской гравюре XVI в. гибели Генриха де Гиза и Людовика де Гиза в Блуа в декабре 1588 г. Убийство лидеров католической партии по приказу короля Франции спровоцировало рост числа тираноборческих памфлетов и связанных с ними листовок. Как и в случае с текстовыми источниками, для гравюры лигеров характерно сведение образов братьев Гизов к религиозному: они представляются как «мученики за веру» при помощи ряда библейских аллюзий, вершиной которого становится imitatio Christi.

Ключевые слова: французская гравюра, религиозные войны во Франции, Генрих де Гиз, Людовик де Гиз, замок Блуа

Для цитирования: Шаповалова Е.В. Imitatio Christi в сюжете «Убийство братьев Гизов в Блуа» во французской политической гравюре XVI в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 2. С. 132–156. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-132-156

Imitatio Christi in the plot of the 16th century French political engraving “The Murder of the Guise Brothers in Blois”

Elena V. Shapovalova

*Russian State University for the Humanities,
Russia, Moscow, e.sokhina@gmail.com*

Abstract. The article concerns with the analysis of the representation in the 16th century French engraving of the murder of Henry of Guise and Louis of Lorraine, Cardinal of Guise in the *Royal Château de Blois* in december,

© Шаповалова Е.В., 2021

1588. The murder of the leaders of the Catholic party by order of the French king provoked an increase in the number of the tyranny-fighting pamphlets and related leaflets. As in the case of textual sources, the leaguers engraving is characterized by flattering images of Guise brothers to the religious one: they are represented as “martyrs for belief” by means of a number of biblical allusions the top of which it becomes imitatio Christi.

Keywords: French engraving, French Wars of Religion, Henry of Guise, Louis of Guise, Château de Blois

For citation: Shapovalova, E.V. (2021), “Imitatio Christi in the plot of the 16th century French political engraving ‘The Murder of the Guise Brothers in Blois’”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 132–156, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-2-132-156

В конце XVI в., когда в королевском замке Блуа 23 и 24 декабря 1588 г. по приказу короля Генриха III были убиты лидеры католической партии герцог Генрих де Гиз и кардинал Людовик де Гиз, способы репрезентации представителей знати в придворном искусстве Франции отражали основные тенденции французского ренессанса, сформировавшись прежде всего в контексте школы Фонтенбло. Аллегорический образный ряд, часто дополненный триумфальными мотивами, был свойственен и репрезентации дома Гизов¹. Известно, что представители этой аристократической семьи, связанной кровными узами с домом Валуа,² внимательно относились к собственному публичному образу [Bourassin 1991, p. 61]. В качестве примера аллегорического изображения можно привести «Триумф евхаристии»³ Леонара Лимозена, представляющий по сути семейный портрет, прославляющий дом Гизов как защитников веры⁴. В придворном искусстве того же периода, в том числе эмалях Лимозена, мы находим аллегорические портреты короля Карла IX в образе Марса⁵,

¹ Наряду с другими способами репрезентации: портретами в станковой живописи и эмалях, витражах (как, например, изображение герцога Франциска де Гиза с сыном – *François of Lorraine, duc de Guise and his Son*. France, possibly Fontainebleau, circa 1550–1563. 189.23×77.79 cm. William Randolph Hearst Collection. Los Angeles County Museum of Art) и т. д.

² В частности, подчеркнутое родство Анны д’Эсте, матери погибших в Блуа братьев Гизов, с Людовиком XII было частью публичного образа семьи.

³ Léonard L. Triumph of the Eucharist and of the Catholic Faith, Limoges, ca 1560. Enamel on copper. 19,7×25,4 sm. *The Frick Collection, New York*.

⁴ Подробный анализ данного произведения см. [Шапалова 2020].

⁵ Allegory of Charles IX as Mars. By Leonard Limosin. Limoges, 1573. Polychrome enamel on copper and silver with painted gold highlights. 16,8×22,9 cm. *The Paul Getty Museum*.

Екатерины Медичи в образе Юноны⁶, триумфальные мотивы использует придворный художник Антуан Карон⁷, а его картина на сюжет «Резня в Триумвирате»⁸ может быть рассмотрена как аллегорическое критическое изображение триумвирата герцога де Гиза, коннетабля де Монморанси и маршала де Сент-Андре – общность подходов была характерна для разных техник, и аллегорические образы появлялись в живописи, эмалях, фресках, шпалерах и т. д. Не стала исключением и гравюра, также тесно связанная со школой Фонтенбло.

Религиозные мотивы репрезентации Лотарингского дома при этом были свойственны нескольким поколениям, как старшей, так и младшей ветви. Стоит вспомнить представление герцога Франциска де Гиза в виде короля-волхва⁹, интерпретацию военной деятельности Гизов в духе крестовых походов с аллюзией на Годфруа де Буйонна и в конечном итоге на Давида, переиздание истории сражений герцога Антуана и Клода де Гиза, где мотив Страстей включается в визуальный ряд¹⁰.

Обращает на себя внимание тот факт, что политическая гравюра, посвященная сюжету «убийство братьев Гизов в Блуа», минимизирует античный образный ряд, сосредотачиваясь на христианской тематике. Источником иконографии при этом становятся многочисленные тексты – памфлеты лигеров, массово выпускаемые в начале 1589 года (преимущественно в Париже)¹¹. Так, можно выделить несколько устойчивых образов, прописываемых в текстах

⁶ Allegory of Catherine de' Medici as Juno. By Leonard Limosin. Limoges, 1573. Polychrome enamel on copper and silver with painted gold highlights. 16,8×22,9 cm. *The Paul Getty Museum*.

⁷ Caron A. The Triumph of Mars, ca 1570. Oil on panel. 72,7×118,4 cm. *Yale University Art Gallery*.

⁸ Caron A. Les Massacres du Triumvirat, 1566. 116×195 cm. *Paris, Musée du Louvre*.

⁹ François de Guise en roi mage (détail d'une copie des fresques de la chapelle de l'hôtel de Guise), dessin d'Abraham Van Diepenbeck, vers 1625, Francfort, Städelches Kunstinstitut.

¹⁰ *Volcyr N.* L'Histoire et recueil de la triumpante et glorieuse victoire obtenue contre les seduyctz et abusez Lutheriens mescreans du pays Daulsays et autres par tres hault et tres puissant prince et seigneur Anthoine, par la grace de Dieu duc de Calabre, de Lorraine et de Bar etc. , en deffendant la foy catholicque, notre mere l'Eglise et vraye noblesse, 1526. (Переиздание – 1548 г.)

¹¹ Так, например, Д. Палье отмечает резкий рост числа памфлетов лигеров в 1589 г. (более чем в 2 раза по сравнению с 1588 г.), выделяя 39 текстов, посвященных непосредственно убийству принцев [Pallier 1976].

сторонников Гизов¹². Прежде всего это жертвенный образ Исаака¹³ с включением мотивов смирения и покорности,¹⁴ принятия судьбы¹⁵, а также мотива страдания¹⁶. Сюда же можно отнести и готовность герцога де Гиза принести себя в жертву во имя блага королевства¹⁷. Применительно к кардиналу де Гизу следует отметить образ ночного моления, имеющего явные отсылки к Гефсиманскому молению¹⁸, усиленного мотивом «поруказания кардинала»¹⁹. Вершиной подобных аллюзий становится прямое сравнение кардинала с Христом²⁰, что, безусловно, в конкретном случае преследовало вполне определенные пропагандистские цели. Следует отметить популярность темы «подражания Христу» в XVI в., восходящей к тексту Фомы Кемпийского, духовным практикам Игнатия Лойолы и т. д., имевшей большое значение в контексте Конгрегации. Для Католической лиги подобное «подражание» оказывалось принципиальным еще и в русле формирования «пантеона» новых католических мучеников, куда были включены и братья Гизы.

Отдельно следует рассмотреть образ убийц принцев, также неизменно присутствующих в данном сюжете. Если убийцы герцога в текстах перечислены по именам, то в случае с кардиналом достоверно известно лишь то, что это были другие люди, поступившие с Гизом так, как «иудеи поступили с Господом»²¹. Несмотря на то что традиционно гибель братьев авторами памфлетов сюжетно объединяется²², факт смены исполнителей королевского приказа и

¹² Подробнее об основных интерпретациях убийства братьев Гизов см. [Шаповалова 2018, с. 47–65].

¹³ *Assassinat des duc et cardinal de Guise, aux Etats de Blois. Relation manuscrite de Jehan Patte, bourgeois d'Amiens* // *Bulletin de la Société de l'histoire de France*. 1588. Vol. 1. No. 2. 1834. P. 77–86.

¹⁴ *Ibid.* P. 80.

¹⁵ *Ibid.* P. 79–80; Information faicte par P. Michon et J. Courtin. In: *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII*. Paris, 1836. S. I. T. 12. P. 191.

¹⁶ *Assassinat des duc et cardinal de Guise...* P. 81.

¹⁷ *Ibid.* P. 79; тема крови, пролитой «во славу Бога и во имя народа Франции», звучит также, например, в послании Парижской лиги к герцогу Майеннскому от 1 января 1589 г.

¹⁸ *Le martire des deux freres contenant au vray toutes les particularitez plus notables des massacres & assassinats commis [contre le] Cardinal de Guyse et le Duc de Guyse, s.l., s.n., 1589*. P. 43.

¹⁹ *Le martire des deux freres...* P. 43.

²⁰ *Assassinat des duc et cardinal de Guise...* P. 85.

²¹ *Assassinat des duc et cardinal de Guise...* P. 85.

²² Даже в случае последовательного описания хронологии событий

отказ убийц герцога де Гиза поднять руку на кардинала акцентируют образ последнего. В гравюрах подобное разделение более очевидно. Не менее примечательным вариантом образа убийц является и их сведение к ответственности монарха²³. Так происходит в сочинении Ж. Буше, в котором убийство принцев в Блуа является одним из множества сюжетов и подано достаточно лаконично, однако иллюстрации к тексту²⁴ позволяют говорить о максимальном абстрагировании от конкретных исполнителей приговора и акцентировании вины короля Генриха III, чья рука, представленная буквально или в виде геральдического символа, и заносит меч над герцогом и кардиналом (рис. 1–2)²⁵.

Говоря о визуальном ряде, представленном в печатной графике, следует выделить два основных типа источников: отдельные листовки (плакаты), посвященные убийству в Блуа, и книжные иллюстрации памфлетов. Первые в большинстве случаев также дополнены короткими текстами, поэтому выявление связи рисунка и текста – одна из главных задач при анализе иконографии указанного сюжета.

Даже при беглом рассмотрении изображений (как самостоятельных, так и интегрированных в текст) становится очевидно, что при общем следовании заданному текстом образному ряду детали

убийство братьев Гизов рассматривалось авторами памфлетов как реализация единого плана короля.

²³ Что позволяет вписать локальный случай в более широкий тирано-борческий контекст.

²⁴ *Boucher J.* La vie et faits notables de Henry de Valois... Paris, Chez Didier Millot, 1589. P. 137, 139.

²⁵ Иллюстрации соответствуют листовкам, вошедшим в коллекцию М. Аннена (*Le vrai pourtrait de ce grand et magnanime duc de Guise, pillier de l'église, cruellement assassiné par Henry de Valois, en la ville de Bloys. Estampe, s.n. Gravure sur bois. Appartient à: Recueil, Collection Michel Hennin. Estampes relatives à l'Histoire de France; Le vrai pourtrait du massacre et martire de monsieur le cardinal de Guise, cruellement meurtri par le commandement de Henry de Valois, en la ville de Bloys. Estampe, s.n. Gravure sur bois. Appartient à: Recueil, Collection Michel Hennin. Estampes relatives à l'Histoire de France. T. 9. Pièces 810–923, période: 1588–1589. Bibliothèque nationale de France, département Estampes et photographie*). Аналогичные иллюстрации присутствуют также в издании «Истинной истории убийства...» (*Histoire au vray du meurtre et assassinat proditoirement commis au cabinet d'un Roy perfide, barbare, en la personne de Monsieur le duc de Guise, Protecteur et Deffenseur de l'Eglise Catholique, du Royaume de France: ensemble du massacre aussi perpetré en la personne du Cardinal, son frère, sacré..., s. l., 1589*).

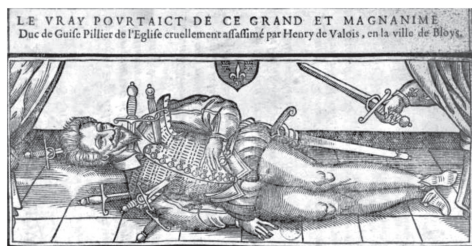


Рис. 1. Преступное убийство герцога де Гиза в замке Блуа Генрихом де Валуа. Ок. 1589 г. Гравюра на дереве. Коллекция М. Аннена. Национальная библиотека Франции, Париж

Рис. 2. Изображение убийства и мученичества кардинала де Гиза в замке Блуа. Ок. 1589 г. Гравюра на дереве. Коллекция М. Аннена.

Национальная библиотека Франции, Париж



вполне могли игнорироваться художниками-граверами. В качестве примера можно привести листовку с изображением гибели кардинала (рис. 3)²⁶, композиция которой представляет нарратив, фокусирующийся на трех ключевых моментах сюжета: появление убийц, убийство кардинала (в присутствии наблюдателей) и сожжение тела.

Элементы композиции данной листовки в той или иной степени использовались для других плакатов²⁷, книжных иллюстраций²⁸

²⁶ Le martire cruel du Reuerendissime Cardinal de Guise... Gravure sur bois, avec légende. 24,6×38 cm. In: L'Estoile, P. de. Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches iniurieuses et diffamatoires contre la memoire et honneur du feu Roy que les Oisons de la Ligue apeoient Henri de Valois, imprimées, criées, preschées et vendues publiquement à Paris par tous les endroits et quarrefours de la Ville l'an 1589 (1580–1606). Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, RES FOL-LA25-6. Fol. 8 r.

²⁷ Le faux mufle decouuert du grand hypocrite de la France, contenant les faicts plus memorables par luy exercez enuers les Catholiques en ces derniers temps. Gravure sur bois, avec couplets. 13,9×23,2 cm. In: L'Estoile, P. de. Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches... Fol. 9 v; Le vray pourtraict de Mons. le Cardinal de Guise, comme il a esté tué à Bloys. Estampe, s.n. 15×20,5 cm. Appartient à: Recueil, Costumes de France. Bibliothèque nationale de France, département Arsenal.

²⁸ Pinselet Ch. Le martire des deux freres..., 1589. Petit Palais, musée des Beaux-arts de la Ville de Paris. LDUT688. P. 41.



Рис. 3. Убийство кардинала де Гиза.

1589 г. Ксилография.

Коллекция П. л'Этуэля. Национальная библиотека Франции, Париж



Рис. 4. Иллюстрация к «Мученичеству двух братьев...». Париж, 1589 г. Музей изящных искусств, Малый дворец, Париж

и даже живописи²⁹. Однако речь не идет о полном заимствовании. В качестве примера рассмотрим иллюстрацию памфлета Шарля Пенсле (рис. 4)³⁰.

Прежде всего обращает на себя внимание несоответствие числа убийц на обоих изображениях. Так, на плакате их пятеро, а в иллюстрации памфлета число сокращается до четырех. Учитывая, что в тексте оно не называется вовсе, можно предположить, что пятеро убийц соответствуют тому же числу на листовке с изображением убийства герцога (рис. 5), хотя в случае гибели Генриха де Гиза в текстах упоминается различное число исполнителей королевского приговора, например у Пенсле их шесть³¹. Притом что обе гравюры, посвященные гибели кардинала, выполнены в технике ксилографии, иллюстрация представляет собой откровенно упрощенный вариант. В ней акцентирован один ключевой момент сюжета – убийство, отсутствует проработка рисунка тканей одежды (как кардинала, так и убийц), деталей интерьера и т. п.

²⁹ L'Assassinat du Cardinal de Guise / Le martyr cruel du révérendissime Cardinal de Guise sous l'inhumain tyran Henry. 4e quart 16e siècle. Parchemin bois, peinture à l'huile. 69,7×58,2 cm. *Musée du Château, Blois*.

³⁰ *Pinselet Ch. Le martyre des deux freres...* P. 41.

³¹ En ceste figure Henry de Vallois fait assassiner trahitement Monsieur le duc de Guise... Gravure sur bois, avec légende // L'Estoile P. de. *Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches...* Fol. 7 v.



Рис. 5. Убийство герцога де Гиза. 1589 г. Ксилография. Коллекция П. л'Этуэля. Национальная библиотека Франции, Париж

Однако в иллюстрации появляется веревка, которой кардинала душат одновременно с нанесением ударов алебардами и которая отсутствует на листовке, послужившей основой для композиции, однако не столь привязанной к текстам памфлетов. Наличие веревки соответствует как тексту Пенсле, так и другому сочинению в том же духе, автором которого был Жан Патт. В то же время на обеих гравюрах кардинал предстает в полном облачении, хотя лигеры описывают драматическую сцену «поругания одежд», а само действие разворачивается в одном из залов замка (при этом речь не идет о конкретизации помещения), а не в Муленской башне, на чем настаивают письменные источники³². Таким образом, в целом мы можем говорить о решающем значении текстов для формирования иконографии сюжета «Убийство братьев Гизов в Блуа», тем не менее изображение воплощало прежде всего общую идею, не всегда следуя за деталями. И это касается не только плакатов, представляющих собой самостоятельный инструмент пропаганды³³, но

³² Например, лекарь Мирон называет точное место заточения и гибели кардинала (Relation de la mort de Messieurs les duc et cardinal de Guise, par le sieur Miron, medecin du roy Henry III // Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII. Paris, 1836. S. I. T. 12. P. 137).

³³ О плакатах как инструменте пропаганды Лиги см. [Barnavi 1980, pp. 173–182]; о пропаганде эпохи гражданского противостояния XVI в. – [Debbagi Baranova 2012].

и иллюстраций, к тексту привязанных непосредственно. И если авторы текстов ставили задачей шокировать читателей драматическими подробностями, то граверы сосредоточились на узнаваемости и простоте понимания событий³⁴.

Обстоятельства создания плакатов (упадок школы Фонтенбло, вынужденный отъезд из страны множества граверов, подозреваемых в симпатиях к кальвинизму, «перенос» основной издательской деятельности в мастерские Парижа при недостаточной информации о заказах подобных изображений и т. д.) создают некоторые проблемы с их атрибуцией. Большинство их в свое время было собрано Пьером л'Этуалем, современником и очевидцем множества событий, в единую коллекцию. Не будучи сторонником Гизов и выражая в политических вопросах позицию короля, он, скорее всего, ставил целью сохранение исторической памяти. Особенно учитывая тот факт, что события религиозных войн сразу после их окончания предпочитали не афишировать и политика первых Бурбонов была направлена на консолидацию французского общества, что делало проблематику противостояния как минимум неактуальной. Так, мемуары л'Этуаля были изданы только после его смерти, хотя сегодня и являются одним из основных источников по истории Франции второй половины XVI в., в частности, в том, что касается произошедшего в Блуа в декабре 1588 г.

В то же время упадок школы Фонтенбло не стал «приговором» для французского искусства эпохи заката династии Валуа, тем более для печатной графики, востребованной в период религиозных войн в ином качестве. Многие талантливые граверы еще в первой половине XVI в. устремлялись в Париж. И к моменту начала открытого гражданского противостояния в столице уже существовала значительная группа мастеров на левом берегу Сены, а также на правом, работавших в районе улицы Монторгей [Веденева 2007, с. 14]. А с 1576 г., когда после крупного пожара в Антверпене во Францию приезжают многие фламандские мастера, парижские граверы с улицы Монторгей в условиях усиливавшейся конкуренции начинают более активное сотрудничество с мастерами из уни-

³⁴ Однако среди гравюр есть и «шокирующие» изображения, как, например, листовки с расчленением тел или отрубленными головами принцев (*Comme Henry fait mettre en pieces les corps des deux Princes martyrs, puis les fait ietter au feu pour les consommer en Cendre. Gravure sur bois, avec légende // L'Estoile P. de. Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches... Fol. 9 v; Le soufflement et conseil diabolique deperson a Henry De Vallois, Pour saccager les catholiques. Gravure sur bois, avec légende // L'Estoile P. de. Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches... Fol. 8 v*).

верситетского квартала, так что главным печатным центром в это время становится улица Сен-Жак [Веденеева 2007, с. 15]. В плане техники здесь доминировала ксилография, традиционно для французских гравюров связанная с книгопечатанием. Для печатной графики эпохи религиозных войн это стало безусловным плюсом, поскольку гравюра на дереве изначально рассчитывалась на более широкие массы, тогда как гравюра на металле (прежде всего речь идет о мастерской Фонтенбло) предназначалась для избранного круга [Веденеева 2007, с. 16]. И с точки зрения пропаганды идей ксилография рассматривалась как более приемлемая техника, хотя плакаты в этот период выпускались также в технике резцовой гравюры и офорта³⁵. Следует отметить, что параллельно развивалось творчество «рисовальщиков» – мастеров рисунка на бумаге, отчасти конкурировавших с граверами [Grivel 1989, р. 14]. Вторые часто воплощали идеи первых, что словно умаляло их как художников по сравнению с авторами сюжетов, хотя граверы разрабатывали и собственные композиции [Grivel 1989, р. 14]. Так что в период с 1553 по 1585 г. в Париже существовало «противостояние» двух ярко выраженных творческих групп: «мастеров бумаги» (рисовальщиков) и «мастеров дерева» (гравюров) [Adhémar 1939, р. 235].

Ряд исследователей непосредственно связывают с религиозными войнами расцвет гравюры на дереве [Веденеева 2007, с. 22]. «Резчики исторических сюжетов» на деле гравировали сюжеты библейские и моральные, а также орнаментальные гротески [Веденеева 2007, с. 22]. От «мастеров дерева» через «издателей историй» к «торговцам образами» – такова была трансформация парижских гравюров в течение XVI века [Adhémar 1939, р. 236]. Все это объясняет не только особый их интерес к знаковым историческим событиям – в 1588–1589 гг. иначе уже и быть не могло, но и предпочитаемую технику: большинство плакатов, посвященных убийству в Блуа, было выполнено в технике ксилографии. Эстетическая утонченность уступила убедительности и простоте интерпретации образов [Веденеева 2007, с. 23]. С последним утверждением сложно не согласиться, однако следует отметить тот факт, что печатная графика периода религиозных войн не стала достоянием одних лишь ремесленников. Так, знаменитыми граверами портретов после 1580 г. были Тома де Ле и Леонар Гольтье [Adhémar 1939, р. 237]. Продолжали развиваться и династии мастеров: Жан II Леруа, сын мастера ксилографии, начинает работать с металлами, в мастерских улицы Монторгей также экспериментировали с различными

³⁵ Ани Дюпра обращает внимание на тот факт, что, когда речь идет о широком распространении листовок и доступности подобных изображений, речь идет прежде всего о Париже [Duprat 2000, pp. 104–105].

техниками. При этом одной из самых востребованных тем становятся Страсти [Adhémar 1939, p. 237].

Многие гравёры, исповедовавшие католицизм, включились в процесс создания плакатов пропагандистского толка. Таковым, например, был Жак Лалуэтт, в 1589 г. вступивший в Лигу³⁶. До нас дошел ряд и более ранних работ, атрибутируемых ему (или его мастерской в сотрудничестве с Гийомом Сольсом) и датированных Национальной библиотекой Франции 1570-ми гг. Речь идет о циклах «История Даниила»³⁷ (1570 г.) и «Апокалипсис»³⁸ (1572 г.), гравюрах, посвященных жизни святого Мартина³⁹ и святого Себастьяна⁴⁰ (обе датируются 1572 г.), а также гравюре «Мистический винный пресс»⁴¹ (1572 г.). Еще двумя заметными мастерами, работавшими на улице Монторгей, были Николя ле Руа и Франсуа Жанс. Все три гравёра выпускали плакаты, посвященные убийству в Блуа, равно как и Жан Герен, Антуан де Брей и др. Однако проблема атрибуции таких плакатов заключается в том, что далеко не все они содержат имена гравёров или издателей. Поэтому отнести их той или иной мастерской можно лишь по косвенным признакам.

При этом часть гравюр содержит имя автора. Это работы Франсуа Жанса, как самостоятельные (рис. 6)⁴², так и в соавторстве

³⁶ Jacques Lalouette (Ca 1550–1595). Bibliothèque Nationale De France. URL: https://data.bnf.fr/fr/16277203/jacques_lalouette/ (дата обращения 10.07.2020).

³⁷ Lalouette J. Histoire de Daniel, 1570. 6 est.: gravure en bois, coloriée au pochoir; 270×415 mm (bois central), 355×480 mm (bois et encadrement). Recueil de pièces gravées en bois dites de la rue Montorgueil. *Bibliothèque nationale de France*.

³⁸ Lalouette J. L'Apocalypse, 1572. 6 est.: gravure en bois; 305×425 mm (bois central); 360×435 mm (bois et encadrement). Recueil de pièces gravées en bois dites de la rue Montorgueil. *Bibliothèque nationale de France*.

³⁹ Lalouette J. Vie de saint Martin, 1572. Gravure en bois; 305×425 mm (bois central); 360×475 mm (bois central et encadrement). Recueil de pièces gravées en bois dites de la rue Montorgueil. *Bibliothèque nationale de France*.

⁴⁰ Lalouette J. Vie de saint Sébastien, 1572. Gravure en bois; 310×430 mm (bois central); 360×485 mm (bois et encadrement). Recueil de pièces gravées en bois dites de la rue Montorgueil. *Bibliothèque nationale de France*.

⁴¹ Lalouette J. Le Pressoir mystique, 1572. Gravure en bois; 310×430 (bois central); 365×490 (bois et encadrement). Recueil de pièces gravées en bois dites de la rue Montorgueil. *Bibliothèque nationale de France*.

⁴² Comme les deux Princes estans morts sont mis sur une table, avec la remonstrance de Madame de Nemours, à Henry de Valloys. Et l'emprisonnement de messieurs les Princes Catholiques. Gravure sur bois, avec légende // L'Estoile P. de. Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches... Fol. 9 r.



Рис. 6. Демонстрация тел убитых принцев и предостережение герцогини Немурской Генриху де Валуа. 1589 г. Ксилография. Коллекция П. л'Этуэля. Национальная библиотека Франции, Париж

с Николя ле Руа (рис. 7)⁴³, цветная гравюра Жака Лалуэтта (рис. 8)⁴⁴, иллюстрация Жана Герена к памфлету, направленному против короля Генриха III⁴⁵, плакат Антуана де Брея⁴⁶ и его же гравюра тираноборческого толка с характерным для визуального ряда эпохи Реформации мотивом «пасти Ада».

⁴³ Demonstration de l'assemblée publique des Estats tenuz en la ville et chateau de Blois, sous le perfide Henry de Vallois. Et comme ayant communiqué avec Messeigneurs de Guyse, il les fait massacrer à coups de poignards. Gravure sur bois, avec légende // L'Estoile P. de. Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches... Fol. 7 r.

⁴⁴ Les Effigies de feux Monsieur de Guise et Monsieur le cardinal son frere massacrez à Bloys, Pour soutenir l'Eglise Catholique et la loy de nostre sauueur Iesu-christ. Gravure sur bois, coloriée, avec légende // L'Estoile P. de. Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches... Fol. 10 r.

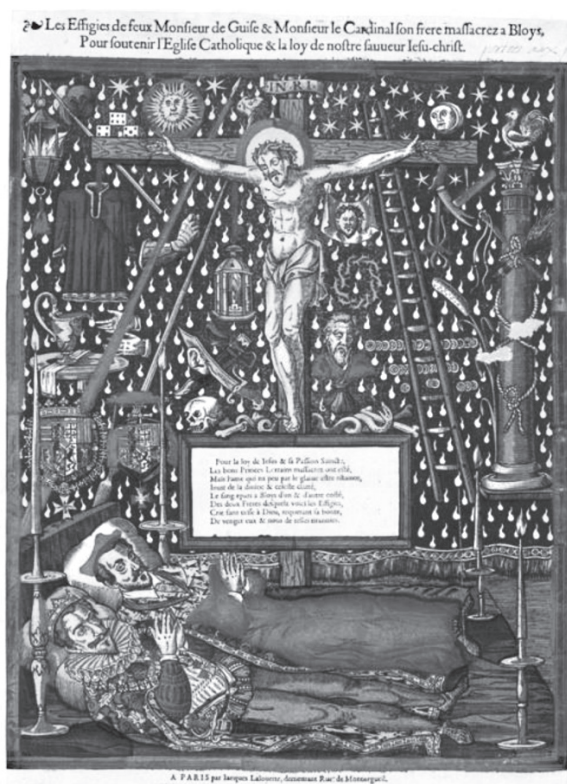
⁴⁵ Tumbeau sur le trespas et assassinat commis aux personnes de Messeigneurs de Guyse à Bloys le XXIIIe et XXIIIe Decembre 1588. Avec fig. gravée sur bois // L'Estoile P. de. Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches... Fol. 10 v.

⁴⁶ Le faux muflle decouvert du grand hypocrite de la France...



Рис. 7.
Демонстрация
ассамблеи
Генеральных
Штатов
в Блуа
в правление
Генриха де
Валуа. 1589 г.
Ксилография.
Коллекция
П. л'Этуалья.
Национальная
библиотека
Франции, Париж

Рис. 8. Жак Лалуэтт.
Изображение герцога
де Гиза и его брата
кардинала де Гиза,
убитых в Блуа. 1589 г.
Гравюра на дереве,
цветная. Коллекция
П. л'Этуалья.
Национальная
библиотека Франции,
Париж



Это позволяет связать анонимные работы с теми, чья атрибуция не вызывает сомнений. Как в случае с гравюрами⁴⁷, композиции которых выстроены вокруг нарратива об убийстве Генриха де Гиза и Людовика де Гиза (рис. 3, 5). Оба плаката выполнены в схожей манере, в одной технике. Так что мы можем предположить, что это работы либо одного гравера, либо одной мастерской. Обращает на себя внимание определенное сходство с гравюрой Франсуа Жанса (рис. 6). Так, сравнивая образы людей короля, мы видим повторы в деталях одежды и обуви во всех трех плакатах, что делает возможным предположение об авторстве Франсуа Жанса в случае двух гравюр, не содержащих указаний на имя гравера (рис. 9–12).

Еще одним немаловажным моментом является влияние Жака Лалуэтта и его творчества на граверов-лигеров. И здесь следует отметить «Мистический винный пресс» (рис. 13), где в центре композиции мы видим Христа, поза которого практически идентична той, в которой изображает Франсуа Жанс герцога де Гиза.

Совмещение фрагментов (рис. 14) позволяет говорить о практически идентичных линиях правой руки, сходстве в положении голов и некотором сходстве линии ног. Учитывая, что Лалуэтт не просто примкнул к Лиге, но и определенно имел вес в художественной среде лигеров (в 1580-е гг. он работал на улице Монторгей, как и ле Руа и Жанс), подобное взаимодействие кажется вполне естественным. Знаковой работой самого Лалуэтта в этот период является цветная гравюра, сопровождающий текст которой содержит откровенный призыв к отмщению за братьев де Гизов (рис. 8). В ней воспроизводится как популярная тема Страстей, так и мотив подражания Христу.⁴⁸ Сравнение лиц персонажей в работах Лалуэтта и Жанса также позволяет заметить сходство в некоторых технических деталях. Говорит ли это об общности гравировальных мастерских улицы Монторгей или тесном сотрудничестве Лалуэтта и Жанса в частном порядке? То, что мы знаем о скоординированности действий членов Лиги, свидетельствует в пользу первого. Так, например, 6 февраля 1589 г. в Париже издается предписание об организации сопровождения процессии на церемонию

⁴⁷ Обе гравюры приводятся в каталоге Мишеля Аннена с подробным описанием и отмечены как «редкие». Указывается, что они происходят из коллекции П. л'Этуалья, однако об авторстве в каталоге ничего не говорится (Les monuments de l'histoire de France. Catalogue des productions de la sculpture, de la peinture et de la gravure... / Par M. Hennin. Paris, 1863. T. 9. P. 343, 348). Описание Национальной библиотеки Франции также не содержит информации об атрибуции.

⁴⁸ Гравюра Лалуэтта, кроме прочего, фактически воспроизводит парижскую *chapelle ardente* братьев Гизов.



*Рис. 9. Франсуа Жанс.
Демонстрация тел убитых
принцев... (фрагмент)*



*Рис. 10. Убийство кардинала де
Гиза... (фрагмент)*



*Рис. 11. Убийство кардинала
де Гиза... (фрагмент)*



*Рис. 12. Убийство герцога де Гиза...
(фрагмент)*



Рис. 13. Жак Лалуэтт. Мистический винный пресс. 1572 г.
Национальная библиотека Франции, Париж



Рис. 14. Сходство иконографических схем в гравюрах лигеров
(см. рис. 6 и 13)

крещения сына герцога де Гиза, ради которой в городе был превращен траур по герцогу и которая состоялась 7 февраля 1589 г., – предписание, полное подробностей, говорящих о стремлении руководства Парижа не просто контролировать процесс в деталях, но и задавать определенный сценарий⁴⁹. Направляя последователей не только в политическом, но и в религиозном русле, Лига задавала смыслы пропаганды, которым затем следовали исполнители⁵⁰. В таком случае сотрудничество граверов-лигеров было логичным и обусловленным контекстом.

Мотив «подражания Христу», принципиальный для Лиги с ее стремлением придать элементы сакрализации реальным событиям, используется в иконографии убийства как герцога, так и кардинала, хотя в последнем случае он выражен четче. Применительно к герцогу де Гизу мы видим устойчивую традицию изображать истекающую кровью рану на правом боку, хотя тексты не дают нам оснований для утверждения, что такая рана действительно была нанесена де Гизу. Более того, медик Мирон, описывающий убийство достаточно подробно, чье свидетельство позволяет реконструировать сюжет практически поминутно, ничего не говорит о подобном ранении – напротив, на основании его свидетельства можно сделать заключение, что подобная рана герцогу не наносилась вовсе. И вполне можно говорить об иконографической традиции, позволившей соотнести образ герцога с образом Христа, иконография которого в придворном искусстве Франции XVI в. была вполне традиционна⁵¹. Так что вне зависимости от того, насколько соответствовало реальности ранение герцога в правый бок, ассоциативный ряд французами XVI в. считывался вполне определенно.

В случае с кардиналом в «подражании Христу» можно выделить два мотива – «поругания» и «жертвоприношения». Следует отметить, что образ кардинала де Гиза для визуальной пропаганды имел особое значение, о чем может свидетельствовать тот факт, что ряд текстов, посвященных убийству братьев в Блуа, дополнен

⁴⁹ *Registres des deliberation du bureau de la ville de Paris*. Paris, 1902. Т. 9. Р. 283. Описание процессии мы находим в дневнике парижского буржуа Франсуа (*Journal de François, bourgeois de Paris*: 23 décembre 1588 – 30 avril 1589 / Par E. Saulnier. Paris, 1913. Р. 48–50).

⁵⁰ Давид Эль Кан подчеркивает, что «совершившееся преступление должны были запомнить», чему как нельзя лучше способствовало формирование ореола мученичества вокруг фигур братьев Гизов [El Kenz 1998].

⁵¹ Одним из примеров могут служить религиозные сюжеты лиможских эмалей, пользовавшихся большой популярностью при дворе последних Валуа.

лишь изображениями кардинала⁵². А уже упоминавшаяся гравюра со сценой убийства Людовика де Гиза (рис. 3) послужила основой композиции ряда других произведений.

Мотив «поругания» имеет непосредственные отсылки к текстам лигеров. Прежде всего речь идет о сюжете, когда убийцы буквально исполняют приказ короля отнестись с должным почтением к кардинальскому облачению⁵³ и раздевают его, чтобы не «оскорбить одеяние»⁵⁴. Шарлотта Бутей-Месте видит в этом прямую отсылку к новозаветному сюжету «деления одежд» [Bouteille-Meister, Aukrust 2010, p. 288]. Однако визуальный ряд в этом отношении довольно лаконичен. Кардинал на гравюрах представлен в полном облачении, а как намек на историю с одеянием можно истолковать только расстегнутые две нижние пары пуговиц (рис. 3), при том что данный элемент встречается далеко не везде⁵⁵.

Также к мотиву «поругания» может быть отнесена интерпретация граверами образов убийц кардинала, как, например, на листовке из коллекции Национальной библиотеки Франции⁵⁶. Их искаженные лица с утрированными чертами словно служат иллюстрацией фразы «Так иудеи поступили с Господом»⁵⁷, а в сочетании с истекающей кровью раной на правом боку кардинала очевидно демонстрируют, что задача автора-гравера была шире простого осуждения убийства прелата.

Следующий мотив, который можно отнести к «поруганию», – это «бичевание Христа». В качестве примера можно привести гравюру из коллекции л'Этуэля, представляющую Генеральные Штаты в Блуа (рис. 7). В композиции гравюры можно выделить три ключевые сцены: заседание, на котором братья Гизы как депутаты и пэры Франции восседают рядом с королем; мессу, связанную с представлением о клятве короля не причинять зла Гизам; убийство братьев. Убийство братьев на данном изображении сов-

⁵² Как, например, «Скорби герцогини Немурской» (Les regrets de Madame de Nemours sur la mort de Messieurs de Guyse, ses enfans . L.O.T.H. Paris, 1589).

⁵³ О таком приказе пишет, в частности, Жан Патт (Assassinat des duc et cardinal de Guise... P. 80).

⁵⁴ Assassinat des duc et cardinal de Guise... P. 85.

⁵⁵ Так, тот же элемент присутствует на картине, написанной под влиянием указанной гравюры, но отсутствует в иллюстрации трактата Пенсле, созданной по мотивам той же гравюры.

⁵⁶ Le vray pourtrait de Mons. le Cardinal de Guise, comme il a esté tué à Bloys...

⁵⁷ Assassinat des duc et cardinal de Guise... P. 85.

мещено во времени и словно происходит одновременно. Кардинал, следуя логике визуального нарратива, погибает не в Муленской башне, а в зале заседаний (рис. 15) – авторы явно сосредотачиваются на клятвопреступлении короля, поднявшего руку на пэров, депутатов и, в конечном итоге, на кардинала, что входило в прямое противоречие с буллой “In coena domini”⁵⁸, предполагавшей отлучение от церкви за подобное преступление.

При этом фигура Людовика де Гиза помещена в пространство полуциркульной римской арки и прислонена к колонне (рис. 16). Иконография более чем узнаваемая. Иконографических схем бичевания Христа в западноевропейском христианском искусстве было несколько, однако схему, в которой Христос изображался прислоненным спиной к колонне, можно назвать наиболее распространенной во французском искусстве XVI в. Именно эта схема представлена в эмалях Мастера высокого чела⁵⁹, мастера Монверни⁶⁰, Жана Пенико⁶¹, в работах Антуана Карона⁶², в кулоне часослова Франциска I⁶³ (рис. 17) и др. Текстовые источники, описывающие убийство кардинала, не дают ни малейшего повода для подобного визуального решения. Таким образом, аллюзия на «бичевание Христа» в совокупности с мотивом «триумфальной арки» подчеркивает тему «подражания Христу» прежде всего применительно к кардиналу.

⁵⁸ 13 января 1589 г. датируется поручение, данное депутатам Парижа, отправленным в Рим «со смиреннейшим протестом» против убийства Гизов (*Registres des deliberation du bureau...* P. 247), однако еще до этого в столице ходили слухи, будто король уже отлучен (*Journal de François, bourgeois de Paris...* P. 20, 27).

⁵⁹ Maître aux grands fronts (atelier du). La Flagellation du Christ. Entre 1500 et 1530. Email (technique métal), email (technique céramique), argent, or. Petit Palais, musée des Beaux-arts de la Ville de Paris etc.

⁶⁰ Attribué à Pseudo-Monvaerni (atelier du). La Flagellation du Christ. 4e quart du 14e siècle. Email (technique métal), cuivre, or, bois. Petit Palais, musée des Beaux-arts de la Ville de Paris etc.

⁶¹ Pénicaut J.I. Triptych: Christ Crowned with Thorns with The Kiss of Judas and The Flagellation, ca 1525–1235. Enamel on copper. Central plaque: 10 5/8×9 3/8 inches; wings: 10 5/8×4 3/16 inches. Courtesy The Frick Collection etc.

⁶² Caron A. La Flagellation. Plume, lavé de bistre, reaussé de blanc. 33,7×32,3 cm. Paris, *Musée du Louvre. Cabinet des dessins*.

⁶³ Le livre d'heures de François 1er. Pendentif. Le Christ à la colonne. Camée en agate, monture en or émaillé garnier de rubis, de turquoises et de diamants. 6,2 x 1,4 x 1,5 cm. Paris, *Musée du Louvre*.



Рис. 15. Зал Генеральных штатов. Замок Блуа. Фото 2019 г.



Рис. 16. Демонстрация ассамблей
Генеральных Штатов в Блуа...
(фрагмент)



Рис. 17. Кулон к часослову
Франциска I. 1532 г. Камень (агат),
оправа – золото, эмаль, рубины,
бирюза, бриллианты.
6,2×1,4 x 1,5 см. Лувр

Мотив «жертвоприношения», вполне определенно прослеживающийся в текстах, может быть сведен к двум главным интерпретациям: жертва невинно убиенных и жертва Исаака (толкуемая как добровольная). В первом случае мы имеем дело с аллюзией на первых христианских мучеников, что подчеркивается именованием короля Генриха Иродом⁶⁴, Нероном⁶⁵ и т. п., а во втором – с продолжением темы «подражания Христу». Визуальный ряд при этом подобного деления не производит, и здесь главный акцент в большинстве случаев делается на «неподобающее обращение с телами». Из текстов⁶⁶ мы узнаем, что после казни принцев король отдал приказ сжечь тела. Именно сожжение становится основным элементом композиции, которую мы можем отнести к мотиву «жертвоприношения». При этом речь идет как о намеренно шокирующих изображениях, как, например, листовка с изображением расчленения тел или отрубания голов⁶⁷, так и вводящих «сожжение» как один из эпизодов общего нарратива⁶⁸. Тексты лигеров, наполненные эмоциональными пассажами о пролитой сакральной крови, о том, что Гизы были убиты за бесчисленные грехи народа, в конечном итоге подводят к тому, что души их вознеслись к Богу вместе с огнем и дымом⁶⁹. Во всех случаях мы видим «принятую жертву» – дым понимается вверх⁷⁰. При этом иконографическая схема гравюры со сценой убийства кардинала (рис. 3) имеет некоторое сходство

⁶⁴ *Le martire des deux freres...* P. 4.

⁶⁵ *Ibid.* P. 44.

⁶⁶ При этом речь идет не только о текстах лигеров, но и вполне нейтральных или вовсе принадлежащих авторам, лояльным королю.

⁶⁷ Соответствует версии, высказанной Жаном Паттом (*Assassinat des duc et cardinal de Guise...* P. 86), о том, что головы принцев были выставлены в качестве устрашения у ворот Парижа и Орлеана, что вряд ли соответствует действительности.

⁶⁸ Как в листовке со сценой убийства кардинала (рис. 3).

⁶⁹ «Истинные христиане» не должны были сомневаться в том, что «сияющие души» принцев присоединились к сонму ангелов на небесах (*Origine, généalogie et démonstration de ceste excellente, et heroïque maison de Lorraine, et Guyse en dependente: avec les martyrs de Henry et Louys, Ducs et Cardinal de Guise* (Paris, 24 septembre 1589), Lyon, 1589. P. 4–5). Подобные образы в пропагандистских сочинениях Лиги анализирует Д. Крузе [*Crouzet 1990, p. 509*].

⁷⁰ Противопоставление принятой жертвы непринятой мы видим, например, во фрагменте «Райских врат» Лоренцо Гиберти. Но, даже учитывая итальянское влияние на школу Фонтенбло и влияние творчества Гиберти на отдельных ее представителей, в данном случае следует говорить об общей традиции подобных изображений.



Рис. 18. Убийство кардинала де Гиза
(Жестокое мученичество преподобнейшего кардинала де Гиза).

4-я четверть XVI в. Дерево, масло. 69,7×58,2 см.

Королевский замок Блуа

с работой Россо Фьорентино в Фонтенбло со сценой жертвоприношения. Отдельно следует рассмотреть картину на доске, написанную по мотивам указанной гравюры (рис. 18).

Поместив легенду в нижний левый угол картины, а фигуру короля в верхний правый, художник задал начало прочтения нарратива, завершая его разгорающимся костром и словно отвечая на вопрос, кто повинен в гибели кардинала. Подобная интерпретация жертвоприношения близка образу жертвы всежжения. Некоторой альтернативой можно считать образ «огненной мессы»,⁷¹ пришедший из литургической католической практики, но в истории с уничтожением тел принцев получивший новое прочтение.

⁷¹ Как, например, *Portrait de Louis de Lorraine, cardinal de Guise, en buste, de 3/4 dirigé à droite, dans une bordure ovale*. Estampe. Harrewyn (graveur). Appartient à: Recueil. Collection Michel Hennin. Estampes relatives à l'Histoire de France. T. 9, Pièces 810–923, période: 1588–1589. Bibliothèque nationale de France, département Estampes et photographie, RESERVE FOL-QB-201. Данное изображение более позднее, однако оно вполне соответствует тому образу «жертвы всежжения», который представлен в текстах 1589 г.

«Подражание Христу» можно назвать значимым мотивом и в случаях, когда визуальный ряд объединяет образы братьев. При этом символическое наполнение образов, на первый взгляд, может уступать политическому, как, например, на плакате, представляющем момент, когда торжествующий король демонстрирует тела убитых принцев их матери (рис. 6), а на периферийном плане происходит арест нелояльных депутатов. Однако уже приведенное сравнение данного изображения с гравюрой парижского мастера Жака Лалуэтта⁷², посвященной страстям Христа, позволяет говорить о явном сходстве иконографической схемы «положения Христа во гроб» и положения тел Гизов на столе. Так что, даже без учета общего контекста создания подобных произведений печатной графики и их смыслового наполнения, элементы композиции религиозных сюжетов признанных мастеров не могли не сказываться на работах их последователей или тех, кто был знаком с их произведениями. Политическая необходимость заставляла гравюров-лигеров создавать гравюры в короткие сроки, что упрощало их и обусловило предпочтение техники ксилографии с массовым выпуском листовок более изысканной придворной гравюре на металле. Однако и среди работ лигеров появлялись такие значимые произведения, как листовка со сценой убийства кардинала или «Страсти» Жака Лалуэтта (рис. 8), в которых он не только продолжает тему *Imitatio Christi* применительно к образу братьев Гизов, но и призывает к отмщению за них. Призыв звучит как в тексте, сопровождающем изображение, так и в самом изображении: если взгляд герцога устремлен в сторону, то взгляд кардинала направлен на зрителя, что можно интерпретировать как особое привлечение внимания⁷³. Можно ли последнее обстоятельство расценивать как акцент на Людовика де Гиза? По крайней мере, в условиях активных призывов Лиги к Римскому престолу с требованием отлучить Генриха де Валуа от церкви фигура кардинала становилась более значимой, поскольку его убийство давало юридический повод к отлучению. Однако в рядах католической партии внутри Франции образ Генриха де Гиза был не менее значим, его гибель противники короля считали беззаконием, не подобающим «христианнейшему монарху», так что объединение образа братьев как единой жертвы обуславливалось не только обстоятельствами их гибели, но

⁷² Le Pressoir mystique. Estampe. A Paris, par Jacques Laouette, Rue de Montorgueil. 16e siècle. gravure en bois. Appartient à: Recueil de pièces gravées en bois dites de la rue Montorgueil. Bibliothèque nationale de France, département Estampes et photographie, RESERVE FOL-ED-5.

⁷³ Подобную интерпретацию дает, в частности, Д. Крузе [Crouzet 1990].

и символически. При этом доминирование христианской тематики в политической гравюре лигеров можно объяснить если не смелой, то значительным расширением целевой аудитории: подобные листовки имели четкие пропагандистские цели, были рассчитаны на широкие массы и намеренно уходили от сложных аллегорий, что обусловило отказ от большинства античных мотивов, прежде характерных для репрезентации представителей дома Гизов.

Литература

- Adhémar 1939 – *Adhémar J.* Les origines du nom de graveur // Bibliothèque de l'école des chartes. Paris, 1939. T. 100. P. 234–238.
- Barnavi 1980 – *Barnavi E.* Le Partie de Dieu. Etude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne (1585–1594). Louvain : Nauwelaerts, Publication de la Sorbonne, 1980. Vol. 34. 388 p. (Serie «N.S. Recherches»)
- Bourassin 1991 – *Bourassin E.* L'assassinat du duc de Guise. Paris, 1991. 236 p.
- Bouteille-Meister, Aukrust 2010 – *Bouteille-Meister Ch., Aukrust K.* Corps sanglants, souffrants et macabres: XVIe – XVIIe siècle. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2010. 376 p.
- Crouzet 1990 – *Crouzet D.* Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610). Paris: Champ Vallon. T. 2. 1990. 737 p.
- Debbagi Baranova 2012 – *Debbagi Baranova T.* A coups de libelles: Une culture politique au temps des guerres de religion (1562–1598). Genève : Droz, 2012. 520 p.
- Duprat 2000 – *Duprat A.* La caricature, arme au poing: l'assassinat d'Henri III // Sociétés & Représentations. 2000. Vol. 10, no. 2. P. 103–116.
- El Kenz 1998 – *El Kenz D.* L'assassinat du duc de Guise // l'Histoire. 1998. No. 225. P. 60–64.
- Grivel 1989 – *Grivel M.* La réglementation du travail des graveurs en France au XVIème siècle // Le livre et l'image en France au XVI^e siècle. Paris: Presses de l'E.N.S., 1989. P. 2–27.
- Pallier 1976 – *Pallier D.* Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585–1594). Genève, 1976. 561 p.
- Веденеева 2007 – *Веденеева Н.О.* Аллегория во французской гравюре Возрождения: Дис. ... канд. искусствоведения. М., 2007. 280 с.
- Шаповалова 2018 – *Шаповалова Е.В.* Убийство братьев Гизов во французских источниках XVI в.: основные интерпретации // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2018. № 1. С. 47–65.
- Шаповалова 2020 – *Шаповалова Е.В.* Пирамида архиепископа Реймского: о триумфальных мотивах в репрезентации образа кардинала Карла Лотарингского (1525–1574) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. № 2. 2020. С. 70–85.

References

- Adhémar, J. (1939), « Les origines du nom de graveur », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 100, pp. 234–238.
- Barnavi, E. (1980), *Le Partie de Dieu. Etude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne (1585–1594)*, Nauwelaerts, Publication de la Sorbonne, Louvain, Belgique. (Serie «N.S. Recherches», no. 34)
- Bourassin, E. (1991), *L'assassinat du duc de Guise*, Paris, France.
- Bouteille-Meister, Ch. and Aukrust, K. (2010), *Corps sanglants, souffrants et macabres: XVIe – XVIIe siècle*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, France.
- Crouzet, D. (1990), *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*, Champ Vallon, Paris, France, t. 2.
- Debbagi Baranova, T. (2012), *A coups de libelles: Une culture politique au temps des guerres de religion (1562–1598)*, Droz, Genève, Suisse.
- Duprat, A. (2000), « La caricature, arme au poing: l'assassinat d'Henri III », *Sociétés & Représentations*, vol. 10, no. 2, pp. 103–116.
- El Kenz, D. (1998), « L'assassinat du duc de Guise », *l'Histoire*, no. 225, pp. 60–64.
- Grivel, M. (1989), « La réglementation du travail des graveurs en France au XVIème siècle », in *Le livre et l'image en France au XVI^e siècle*, Presses de l'E.N.S., Paris, France.
- Pallier, D. (1976), *Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585–1594)*, Genève, Suisse.
- Shapovalova, E.V. (2018), “The French Sources of the 16th Century about the Murder of Guise brothers. The Main Interpretations”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 47–65.
- Shapovalova, E.V. (2020), “The Pyramid of the Archbishop of Reims. About the triumphal motifs in the iconography of Cardinal Charles de Lorraine (1525–1574)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 70–85.
- Vedeneeva, N.O. (2007), *Allegory in French Renaissance Engraving*, Ph.D. Thesis (Art criticism), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Елена В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; e.sokhina@gmail.com

Information about the author

Elena V. Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russia; e.sokhina@gmail.com

Оформление обложки

М.Е. Заболотникова

Корректор

А.А. Леонтьева

Компьютерная верстка

М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 29.06.2021.

Формат 60×90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 9,5. Усл. печ. л. 9,9

Тираж 1050 экз. Заказ № 1230

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8 (499) 973-42-06