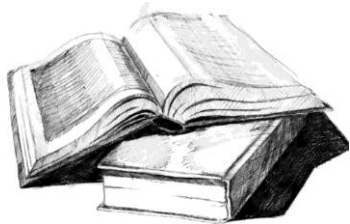


АРХЕО·ГРАФИКА

№3, апрель 2015 г. ~ трудами Археографической лаборатории Истфака МГУ



В номере:

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Н.В. Литвина, Архлаб

«СЕВЕРНЫЕ ОБЕЗЬЯНЫ И ЮЖНЫЕ ФЕЕЧКИ» или Этнографические экспедиции в Англию как квест

Д.Н. Караваева, к.и.н., УРФУ

ПОЛЕ И СУДЬБА

О.Б. Христофорова,
д.ф.н., РГГУ

ДЁМИНЦЫ И МАКСИМОВЦЫ:

**альтернативный взгляд
на историю староверия
Верхокамья**

А.А. Безодов, соискатель

**В ПРЕДДВЕРИИ КОНЦА:
лицевые апокалипсисы
в книжно-рукописной
традиции XVI–XX вв.**

А.Г. Гудков, соискатель

Апрель 2015 года, наша Лаборатория проводит Круглый стол «50 лет Археографии Исторического факультета МГУ». Все эти 50 лет работа Лаборатории не прерывалась – постоянно пополнялся фонд ОРКиР НБ МГУ старопечатными книгами и рукописями, изданы более 200 печатных листов описаний кириллической книжности региональных собраний России, продолжал формироваться фонд фоно, цифровых и фото материалов, дневников. Эта заслуга принадлежит одному человеку – организатору, учителю и начальнику. И, конечно, такой поразительный результат достигался трудом многих – соратников, единомышленников, учеников.

Человек, который создал и вдохнул жизнь в Археографическую лабораторию Истфака – Ирина Васильевна Поздеева. Благодаря Ирине Васильевне в полевой археографии есть место антропологам, филологам, историкам-архивистам, социологам, книговедам... Благодаря Поздеевой мы изучаем старообрядческий регион как комплекс, любую конкретную тему – в историческом, социальном, экономическом контекстах.

В экспедициях Архлаба два главных героя – человек и книга, и задача тех, кто отправляется в поле с комплексной археографической экспедицией МГУ – вместить в себя эти две неразрывные и необъятные темы, учиться, анализировать и выбирать собственный путь.

Мы следим за методами смежных дисциплин, поворачиваем привычные темы и расширяем контексты, учимся друг у друга и у героев наших исследований, отчаянно спорим и слушаем свое сердце, сомневаемся и доказываем. И это значит, что жива комплексная археография, а мы принадлежим к тем счастливицам, для которых видеть гуманитарные проблемы, изучать, искать, сравнивать, задавать вопросы, предполагать, проще говоря, думать – это профессия.



Пермская обл., Чердынский р-н, п. В. Колва, 1980-е гг.

«СЕВЕРНЫЕ ОБЕЗЬЯНЫ И ЮЖНЫЕ ФЕЕЧКИ» или Этнографические экспедиции в Англию как квест

Вместо молитвы

Экспедиция это всегда путешествие. К себе самой, «своему» народу – буквально и метафизически – и за это я очень благодарна своей профессии.

Большинство догадывается, что Англия – это интересная страна и содержательное поле для понимания самых разных вопросов: территория огромной, величайшей в прошлом Британской империи, родина уникальной музыки, литературы, особого отношения к себе и своему пространству, а также разных мировых проблем (классы и неравенство, межкультурные конфликты, футбольный хулиганизм, постиндустриальная разруха и многое другое). Но все это переживается совершенно на другом уровне, когда это «вживую», «здесь и сейчас».

До того, как я пошла в этнографию (спасибо харизме моего научного руководителя Андрея Владимировича Головнева), несколько лет изучала современную Англию по книгам и документам. Никакой жизни особенно в этом не было, и приходилось постоянно мучиться вопросом «быть или не быть».



*Берег, где когда-то высаживались викинги.
Саут-Шилдс, Северо-Восток Англии, 2010*

Экспедиции не избавили меня от этого вопроса, и даже образовали уйму, как казалось иногда, неподъемных дел, но они сделали мою работу значительно интереснее, живее, полезнее для окружающих: у меня была настоящая, своя Англия – с моими собственными переживаниями и полевыми наблюдениями. Экспедиции спровоцировали лично и профессионально обратиться к своей истории и своему региону

(Урал, Крым) – уж не знаю, оттого ли, что мне просто по-человечески надоело слушать разговоры о «славном величии» англичан и наблюдать тут же свидетельства их упадка, либо от того, что рано или поздно к этому приходит каждый из нас, но после Англии мне захотелось жить и писать о своей земле. Мечтаю только, чтобы когда-нибудь и у нас люди, занимающиеся сохранением и популяризацией историко-культурного наследия, пользовались таким же уважением и почетом. А ведь англичане, успешно «торгующие» своим наследием, хорошо понимают, что история и культура это то, что делает нас уникальными, позволяет конкурировать на глобальном рынке туризма и т.д.



*Бывший кораблестроитель, ныне рыбак Джон.
Сандерленд, 2012*

Мечтаю и о том, чтобы мы сами с большей любовью и интересом относились к своему пространству (памятникам, истории, своей семье, двору и дому), чтобы мы вместе создавали красивое и комфортное пространство для жизни.

Такие разные англичане

Англичане нередко говорят о своем регионе как о Малой Англии или Великой Англии, иногда как о Британии или Британской империи, Вели-

кобритании, или Соединенном королевстве. Для жителей Британских островов Англия – это регион в составе Соединенного Королевства, между Уэльсом и Шотландией, и на территории которого располагается столица Лондон и вся центральная власть («метрополия» как она есть). Для шотландцев британцы – это англичане, и иногда иммигранты. Для россиян и большинства людей на планете Англия – это зачастую вся Британия, включая шотландцев, ирландцев, пакистанцев и других иммигрантов, а не только один регион в пределах страны. Для буров в ЮАР, потомков английских колонизаторов в Индии, например, Англии вообще не существует, она жива только в душах ее эмигрантов, тогда как на территории современной «Англии» располагается «жалкое подобие славной державы и великого народа». В двух словах, конечно, об этом не расскажешь, но эта путаница изначально повлияла и на исследования – мы вместе с научруком метались в поисках английскости – да где только не метались! Ограниченное количество респондентов, четко очерченная территория? Не, не слышали.



*Мусульманское гетто Манчестера.
Глоувик, Олдем, 2012*

Итак, первый мой полевой сезон – лето 2010 г. – прошел за натужными стандартными интервью, значительными перемещениями по стране (всей Британии), попытками не сойти с ума от диалектов английского и ошеломляющего потока информации. Весь следующий год я боролась с желанием все бросить, но полевой сезон 2011 прошел в более чем бодром порядке. Я, наконец, решила понимать Англию, как понимают ее англичане (регион в рамках Британии с различными и очень разнообразными в отношении идентичности субрегионами, городами и весями – такими как Йоркшир, Тинесайд, Мерсисайд, Ливерпуль, Манчестер, Сандерленд и т.д.). Сердце мое оказалось в Северной Англии,

совершенно невероятной земле, к тому же, на счастье, чем-то похожей на Урал и мало изученной. Сезон 2012 был полностью посвящен ей.



Карибские иммигранты. Сандерленд, 2010

Я слушала, провоцировала, говорила, смотрела в Лондоне и предместьях, гг. Портсмут, Кентербери, Гилдфорд, Эймсбери, Бирмингем, Ноттингем в Южной и Центральной Англии; Ньюкасл-апон-Тайн, Саут-Шилдс, Норт-Шилдс, Сандерленд, Дарем, Хартлепул в Северо-Восточной Англии; Хаддерсфилд, Йорк, Лидс, Бадфорд, Мидлсбро, Шеффилд, Грейт-Эйтон в регионе Йоркшир и Хамбер; Манчестер, Олдем, Салфорд, Аппермил, Ливерпуль в Северо-Западной Англии; Эдинбург, Глазго и предместья в Шотландии; Белфаст и предместья в Северной Ирландии; Дугласе на острове Мэн и др. Мне отвечали и «позировали» для фотографии представители разных этнических и культурных групп (англичане, шотландцы, валлийцы, ирландцы, пакистанцы, индусы, выходцы из Карибских островов, смешанные категории, космополиты), профессий и занятий рабочего, среднего и высшего класса Великобритании и Англии. Тем не менее, конечно, исследование велось в основном среди англичан, с фокусом на проживающих в Северной Англии.

«Black England» и ничего больше

Почему Северная Англия? Может оттого, что каждому русскому человеку близко понятие Севера (у каждого он свой, конечно, – у Есенина, например, это Рязань (см. «Шаганэ»)); а может, оттого, что край этот также, как Урал, полон пространства, чудес и боли. Оказалась я там и потому, что именно из этого региона можно думать об английскости будто с краю, с чем-то сравнивая.



*Северяне, как и все англичане, индивидуалисты.
Сандерленд, 2012*

Принято считать, что Юг Англии – это сельские пасторали, имперские завоевания, наследие Шекспира и Тернера, монументы и готика, мода и позерство, парламент и метрополия, а сегодня и космополитизм и мультикультурность. Об этой Англии мы все слышали хотя бы что-то («мисс Марпл», «Шерлок Холмс»?). Северная Англия – это урбанистическая разруха, вересковые пустоши и холодные моря, индустрия и коммерция, старинные монастыри и церкви-новоделы, культурная и социальная периферия, «дремучие» диалекты, рабочие и мультикультурные гетто, рок-н-ролл «The Beatles» и телевизионные ситкомы, постиндустриальные моногорода и рабочие забастовки. Аристократичным южанам настолько претит Север, что его «рабочих» жителей они называют «необразованными обезьянами» (те в отместку называют южан «изнеженными феечками»).

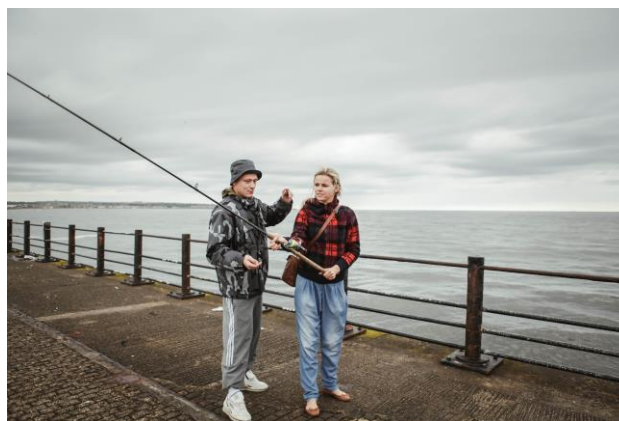
Во времена империи и в первые десятилетия после ее падения на Севере сосредотачивалась промышленность страны. Во времена правления М. Тетчер в 1980-е гг. большая часть производства была приватизирована, на фоне окончания холодной войны и конкуренции со стороны Юго-Восточной Азии пришла в упадок. Отдельные попытки лейбористского правительства создать условия для регенерации регионов существенно не исправили ситуацию, и сегодня Север в

межвременье. Есть у региона и своя выраженная политическая идентичность (в 2003–2004 гг. там едва не появились свои ассамблеи, как у Шотландии или Уэльса). По площади и населению – это примерно четверть Англии.

Многие культурологи и историки сегодня говорят об общем культурном пространстве в Англии, в отсутствии особого «Севера» (и правда, везде одни и те же «Ikea», «Costa Coffee» и т.д.). Однако мы не раз убеждались, что «Север Югу не подруга», и люди там совершенно разные (про диалекты вообще тс-с). Один популярный автор даже пишет, что «в стране, которую легко утопить в одном из американских Великих озер, поездка протяженностью два с половиной часа из Лондона до Манчестера или Лидса до сих пор воспринимается как путешествие с пересечением часовых поясов, государственных границ и лингвистических и культурных барьеров».

Дальше Север – ближе этнограф

Однако и у Севера лик не един (такое вот английское разнообразие в кубе!). Большая пропасть лежит между его Западом (Ливерпуль, Манчестер), Йоркширом и Востоком (Ньюкасл и Сандерленд), и даже отдельными городками и деревеньками в рамках одного графства (я говорю о традициях пищи, развлечений, языка, спорта и многого другого). Есть даже такое понятие как «дальний» и «ближний» Север. Большая часть моих материалов – с дальнего Северо-Востока, культурного и географического «отщепенца» Англии.



За рыбалкой. Сандерленд, 2012

В Сандерленде, бывшем кораблестроительном городке (по соседству с угольным Ньюкасллом), родилась идея говорить об идентичности как о дискурсе (то есть об идентичности как о множестве представлений и рассуждений, а не о четкой сущности). Возникла потребность различить пространства коммуникации (где они и

становятся северными англичанами, а не просто Анной, Джоном и Бамом из Сандерленда). Я о пабе, спортивном стадионе, заводе (это уже больше к разговору о ностальгии, конечно) и о собственном доме во время приема гостей.



Паб Smugglers. Сандерленд, 2011

В Сандерленде существует такое интересное явление, как глобальная фанатская культура, а также футбольный стадион команды «Сандерленд» на 49 тыс. зрителей (для сравнения – в городе с окрестностями проживает около 150 тыс.), с регулярными матчами и фанатскими столкновениями.



На футбол. Сандерленд, 2011

Главный соперник ФК «Сандерленда» – соседний «Ньюкасл». Они даже придумали в свое время взаимные уничижительные прозвища («такемы» и «макемы»), превратившиеся сегодня чуть ли не в этнонимы. Футбол по-настоящему объединяет местных жителей. На матчи ходят регулярно и всей семьей, искренне болеют и переживают, дома хранят футбольные «реликвии», у большинства есть или были когда-то фирменные футболки с фамилиями членов семей вместо фамилий игроков команды, на «футбольной теме» разворачивают множество дискуссий (например, о расизме в обществе, ксенофобии, игнорировании инвалидов и др.). Любой северянин скажет, что настоящие болельщики живут только на Севере, а такие игры как регбилиг и вовсе здесь изобретены.



Стадион Сандерленда. Матч елки-Сандерленд, 2011

Большой пласт материалов для диссертации мы раздобыли среди музыкантов, выражающих с помощью мелодий свои чувства и мысли о Севере (например, паб «The Smugglers» в приморской части города (Рокер) собирает уникальных фолк-исполнителей и рокеров-любителей). Немало полезнейших разговоров подслушали среди рыбаков Рокера, сплошь бывших кораблестроителей, рыболовов и угольщиков, а ныне пенсионеров, фрилансеров и любителей крепкого северного пива, а также среди держателей пабов и маленьких гостевых домов (bad & breakfast), немногочисленных любителей воскресных служб (не так заинтересовано в вере тамшнее «белое» сообщество, не так) и др.

Судный день

За все, конечно, приходится платить. Например, бороться с подозрениями в шпионаже (я серьезно). Или вот какой случился однажды казус. Свои исследования я, как каждый уважающий себя антрополог, пыталась сопровождать визуальными материалами (иногда даже назы-

вая это визуальной антропологией), однако не всякий в Англии сие воспринимал доброжелательно. В результате «потасовки» с афроамериканцем пришлось даже сломать ему руку (на самом деле я там жертва, конечно) и побывать в полиции (в качестве обвиняемой, конечно). Со всеми прелестями подобного приключения – обезьянник, отсутствие личных вещей, обещание себе бросить этнографию и заверение полицейскому, записывающему это на официальное аудио, не фотографировать движущиеся объекты без их разрешения (особенно если этот объект может тебя (или камеру, если ты никак не подходишь на эту роль) обвинить в агрессивном расизме.



Болельщик ФК Ньюкасл. 2011

Однако все это мелочи. Главное, что в результате этого проекта родилась диссертация и, надеюсь, книжица для всех интересующихся. Ну, а Северная Англия шлет Вам свой освежающий и горячительный привет. До встречи на ее просторах!



Д. Каравеева, УРФУ

ПОЛЕ И СУДЬБА

В науке, как и любом другом призвании, не очень понятно, кому принадлежит инициатива – то ли ты выбираешь, что тебе интересно, то ли оказываешься перед необходимостью выполнения задач, поставленных не тобой. Даже не научным руководителем, не социальным заказом, а некоей силой, которую древние римляне называли фатумом, судьбой. В начале пути многие частности – конкретные темы, увлечения, события, встречи – кажутся малосвязанными или совсем не связанными между собой, но когда смотришь на чью-то научную биографию с ее вершины, все ее элементы соединяются, как кусочки разноцветной мозаики. Наверное, так можно сказать в целом про человеческую жизнь, но в науке это как-то даже заметнее, к тому же мы сейчас говорим о науке.

Я хочу рассказать, как у меня появился замысел написать книгу про верхокамскую икоту (одержимость нечистым духом) и как он в конце концов (далеко не сразу) осуществился.

В Верхокамье я впервые оказалась в составе комплексной археографической экспедиции Архлаба в 1999 году. К этому моменту я была уже остепененным исследователем. Моя диссертация была посвящена мифологическому мышлению в шаманистских культурах Сибири, а в Верхокамье я планировала заниматься русским фольклором, несказочной прозой прежде всего. Тут, кстати, можно вспомнить и о другом кусочке мозаики (я буду о них вспоминать по ходу рассказа): по окончания истфака МГУ судьбой мне был начертан путь (подтверждением чему была рекомендация кафедры этнографии) в аспирантуру Института этнографии Академии наук. Но в Институте мне было сказано, что в секторе американистики (куда лежал мой путь в соответствии с темой диплома) вакансий нет, а идти мне велено в русский сектор... В итоге я оказалась в аспирантуре Института высших гуманитарных исследований РГГУ, в тот год (1993) только открытой (я считаю, мне сказочно повезло). И пришлось тогда вместо латиноамериканской и русской этнографии уйти в Сибирь – вслед за научным руководителем, чудеснейшей Еленой Сергеевной Новик (о чем, конечно же, ничуть не жалею). Но вот через пару лет после защиты диссертации я вплотную оказалась перед необходимостью погрузиться в русский фольклор, что и сделала – не только с большим удовольствием, но и с ощущением некоей серьезной миссии.

Итак, летом 1999 года я впервые оказалась в Верхокамье. Первым человеком, с которым мне привелось общаться (большое спасибо за это

Наталье Викторовне Литвиной, которая меня туда направила, сама решив пойти к духовнице) стала Степанида Филатовна Вихарева, маленькая сухонькая старушка 92-х лет, в дубасе и домотканной рубашке, с большой суковатой палкой в руке – «дубинкой»-помощницей. Не дожидаясь расспросов с моей стороны, Степанида Филатовна рассказала историю своей жизни, сквозной линией которой были ее взаимоотношения с пошибкой – порчей, посаженной ей колдуном в ранней молодости. Пошибка тоже участвовала в беседе, прорываясь сквозь речь хозяйки резким, гортанным голосом...



Степанида Филатовна Вихарева, 2001 г., фото И. Бойко

Первая встреча – знаковое явление. С того момента рассказы о пошибке, или икоте (оба термина встречаются в Верхокамье), посыпались как из рога изобилия. Оказалось, тема эта живая и болезненная, причем не только для мирских, но и для соборных старушек, просто их раньше не особо об этом спрашивали... Сопровождались эти истории, конечно же, и рассказами о колдунах (портунах, знатных), «посадивших» пошибку, или икоту, и совершавших другие плохие дела. От этих историй я первое время скорее отмахивалась, неинтересными они казались по сравнению с икотой, к тому же о колдунах в русском фольклоре уже писали такие известные исследователи, как Померанцева,

Зиновьев, Смилянская, не говоря уже об ученых XIX – первой трети XX.

Однако же тема икоты оказалась для научного описания не только экзотически-интересной, но и трудной. Нужно было не только объяснить этот феномен людям, не знакомым с культурой старообрядцев и вообще с деревенской жизнью, но и ответить на ожидания местных жительниц – хозяек икоты. Они всякий раз, подобно персонажам волшебных сказок и христианских легенд, встреченным героем на его пути, как будто просили, даже нет – требовали – узнать: «за что мы так страдаем?».

Другая трудность заключалась вот в чем: как относиться к тому, что встречаешь в поле? К этим резким выкрикам иного вроде бы голоса внутри любимого человека? К меняющемуся выражению его глаз? К собственным телесным ощущениям (а ведь я, пока занималась этой темой, едва ли не чувствовала, что тоже заразилась икотой?).

Почему-то считается важным точно определить свою позицию именно в этой формулировке: веришь или не веришь. Но если в повседневном общении такая постановка вопроса вполне допустима и оправдана, то как исследовательский метод этот подход не годится. Антропология исходит из того, что нельзя безоговорочно навязывать изучаемой культуре свои представления о том, что реально, а что нереально. Персонажи верований действительно существуют для тех людей, которые в них верят, и в этом смысле они мало чем отличаются от других культурных фактов – дома, костюма или любимой пищи. Позиция антрополога отличается двойной оптикой – он пытается взглянуть на мир глазами носителей традиции, сделать этот мир частью своего опыта, а себя самого – частью этого мира, и при этом старается сохранить культурную дистанцию, чтобы не растворится полностью в их видении и не забыть свой язык, не забыть, что его задача – не только узнать и понять, но и еще смочь потом рассказать об этом. Сохранить двойную оптику так же сложно, как удерживать в руках одновременно дудочку и кувшинчик из известной сказки Валентина Катаева – то дудочка теряется и перестаешь видеть то, ради чего пришел, то кувшинчик выпадает из рук, и не можешь собрать и донести до других увиденное.

Стойкое ощущение того, что об икоте – и об этих методологических проблемах тоже – обязательно нужно написать книгу, не оставляло меня все эти годы. Я начала ее писать осенью 2006 г., когда полевых материалов было собрано достаточно. Но в процессе работы готовящееся «тесто» разделилось надвое – тему икоты опередила тема

веры в колдовство, ее теоретического понимания. Так в 2009 году была закончена книга о колдовстве (Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ; О.Г.И., 2010. Серия «Нация и культура / Антропология/ Фольклор: Новые исследования»), а книга об икоте дождалась своего часа только через 14 лет после нашего знакомства со Степанидой Филатовной, памяти которой она и была посвящена (Христофорова О.Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции М.: РГГУ, 2013. Серия «Традиция, текст, фольклор: типология и семиотика»).

Заканчивая свой рассказ о мозаике научной судьбы, упомяну еще один интересный факт. Когда книга об икоте была наконец сдана в издательство, я отправилась в путешествие на Кубу (весной 2013), и там на меня неожиданно «напало» поле – афрокубинский культ сантерия. В общем, инсайдеры знают, как это бывает. Заманило, повлекло, многое дало, еще больше наобещало. Я начала заниматься этой темой, чудом нашлись деньги на экспедицию, и недавно (этой зимой) мы с коллегами проводили на Кубе полевые исследования, которые планируем продолжать и дальше. Так вот – та-ба-ба-бам! – моя дипломная работа в университете была посвящена очень близкому сантерии культу вуду на Гаити – в то время еще, по объективным обстоятельствам, без своего поля. К чему это я – все возвращается, все имеет смысл...



О.Б. Христофорова, РГГУ

ДЁМИНЦЫ И МАКСИМОВЦЫ: альтернативный взгляд на историю староверия Верхокамья

Из церковной практики нам известно, что для разрешения различных вопросов собирались соборы, как общецерковные, так и местные. Вероятно, подобным образом происходило и в Верхокамье. Первый по времени собор (из нескольких совещаний), о котором нам на данный момент известно, состоялся в 1866 г. Причиной совещаний стал конфликт, между духовными отцами Максимом Егоровичем и Давыдом Ивано-

вичем. Первоначально спор возник из-за обсуждения места празднования Пасхи, позже наставники перешли к личным обвинениям, и, как сказано в одной из рукописей, «начели один другога приисковать вины – а людям стали объявлять раздел». Именно с этого времени начинается свою историю разделение местного поморского общества на два противоборствующих лагеря – деминцев и максимовцев.



*Пасхальное моление в Кулигинском соборе, 2002 г.,
фото И. Бойко*

Я не стану здесь останавливаться на причинах и этапах разделения внутри согласия, а рассмотрю дальнейшую историю существования максимовского и дёминского обществ и влияние этого разделения на историю и формирование особенностей поморского согласия в Верхокамье.

Разделение старообрядческого общества на максимовцев и дёминцев стало одним из факторов, благодаря которому сложилось уникальное своеобразие местной традиционной культуры. Сопутствующие процессы постепенно привели к кардинальному изменению бытовых и общественных норм поведения. Однако до настоящего времени мы мало знаем об истории этого раздела и возможно до конца не догадываемся, как именно разделение повлияло на внутреннюю жизнь согласия, создало сакральные особенности верхокамских староверов, построивших особую систему запретов. К примеру, в среде староверов распространено святоотеческое предание о запрете общения с иноверными в молитве, трапезе и браке (так называемое мирщение): надо оберегать от чужих («мирских») личную («соборную») посуду («чашку»), носить традиционную одежду, стремиться к самостоятельному обеспечению себя необходимыми предметами, а еще целый комплекс пищевых запретов и «поздние» запреты – слушать радио, смотреть телевизор и т.д.

Эта статья была задумана для того, чтобы взглянуть на привычные темы с нового ракурса. И для нее я выбрал три сюжета: появление особого

«сословия» так называемых соборных, отношение к браку и проблема распространения женского служения.

Но сначала предисловие. Важным источником для изучения возникновения обществ «дёминцев» и «максимовцев» является опубликованный историками «Подлинник о разделе», который был составлен в двух вариантах, причем имелись и пространная, и краткая редакции. Каждая из оппонировавших сторон изложила свой взгляд на события и отношение к ним. «Подлинники» попутно повествуют нам об элементах обрядности, системе взаимоотношений внутри общины, бытовых и конфессиональных особенностях староверов-поморцев Верхокамья в середине 19 в.



Духовница деминского собора Парасковья Лазаревна Вихарева. Кулига, 2002 г., фото И. Бойко

Книжное слово (печатное или писаное) всегда со вниманием и почтением воспринималось староверами, и составленные «Подлинники» стали одним из основных факторов в формировании сторонников той или иной стороны, особенно после смерти очевидцев событий. Эти сочинения до настоящего времени влияют на личное отношение к разделению среди местных староверов (в основном, соборных). Вероятно, в первые годы после конфликта наставников, разделение еще оставалось предметом внутренней полемики.

На соборе в д. Дёмино в 1888 г. было достигнуто временное примирение, но вскоре, в том же году, произошло окончательное размежевание оппонентов, оформленное на соборе в д. Гришки. Каждое из обособившихся обществ стремилось доказать свою истинность, и это с одной стороны привело к углубленному изучению апологетики и святоотеческого предания и активизации миссионерской (проповеднической) работы, с другой – начался постепенный процесс консервации многих бытовых норм, так как представители согласий стремились максимально сохранить те традиции, которые были до конфликта.

В тоже время разделение общества на максимовцев и дёминцев обеими сторонами воспринималось негативно, неоднократно предпринимались попытки примирения, в том числе на совещаниях и соборах.

Советская власть с ее антирелигиозной политикой стала причиной закрепления раздела. Старообрядческие течения постепенно радикализировались, неспособность противостоять советской идеологии и в то же время желание сохранить свои традиции привели к тому, что общины при помощи целой системы норм закрывались от мира.

После Великой Отечественной войны состоялся очередной собор (дёминский), и главной темой на нем была проблема разделения. По этому вопросу состоялось несколько советов в разных деревнях. Заключительное обсуждение прошло 23 июня 1948 г. в д. Мальковка (?). Собор был достаточно представительный, в нем приняли участие делегаты более пятидесяти обществ, присутствовало более ста человек. Одним из итогов этого собора стало решение «принимать максимовское крещение за истинное», и принято «Воззвание дорогим нашим по вере братьям святой Христовой Церкви» призывающее к воссоединению общин. Однако объединения тогда не произошло.

Еще один местный собор был созван 9 марта 1960 г. в деревне Кривчаны, на нем был утвержден келейный монастырский обряд, сыгравший важную роль в кодификации существующих традиций. Келейное правило является особым суточным молитвенным чинопоследованием, соответствующим строгому (монастырскому) уставу, содержит большее, чем у мирян, количество молитв и поклонов, вводит дополнительные ограничения в трапезе и организации быта.

В 1990-х годах для ослабших староверских обществ Верхокамья появились новые угрозы: активизировали миссионерскую работу представители Русской Православной старообрядческой церкви, к этому же времени умерли последние грамотные наставники. Необходимость объединения дёминских и максимовских групп в единое согласие была острой как никогда, и признавало это большинство верхокамских староверов-беспоповцев.

Большинству староверов было очевидно, что нет таких принципиальных противоречий, которые могли бы помешать их объединению максимовцев и дёминцев. Максимовцы за все время разделения составляли меньшую часть по отношению к дёминцам и при этом были более консервативными. Не смотря на большую ограничен-

ность внешних контактов, именно максимовские соборы-общества в итоге оказались более устойчивыми в современном мире и лучше сохранились, хотя, как и дёминцы, допустили некоторые послабления, тех запретов, того противопоставления себя внешнему миру, как в прошлые годы, почти не осталось.



Е.П. Порошина (соборная) и Е.А. Чадова (духовница), д. Чурсово, 2001 г.

В конце 1990-х гг. духовную помощь верхокамским староверам стал оказывать наставник Московской Поморской Старообрядческой общины Василий Федотович Нечаев. В марте 1999 г. при его участии представителями максимовцев и дёминцев в с. Сепыч была отслужена лития «За всяко прошение» и положен общий примирительный начал. Дёминцев представляла Ирина Кирилловна Габова, максимовцев – Васса Фадеевна Никулина, обе были духовницами своих соборов в селе. Среди участников примирения был и Леонтий Давыдович Габов, который теперь стал наставником единственного в Сепыче собора.

В первое время казалось, что никакого положительного результата не будет, даже положившие общий начал сепычевские духовницы продолжали собираться на молитву отдельно. Однако некоторый сдвиг все же произошел. В некоторых местах в максимовские соборы стали принимать отдельно живущих дёминцев, и наоборот – в дёминские соборы отдельных максимовцев. Единство вероучительных норм и правил облегчало такие переходы, к тому же большинство прихожан вовсе не знало причин разделения, что в свою очередь в сознании людей стирало границы между толками. Тем временем известие о примирении согласий разошлось по многим деревням. Появились данные, что кое-где дёминцы и максимовцы стали собираться и молиться вместе. Объединению способствовало и то, что приобщённых (соборных) осталось совсем мало, а проводить службы совместно было легче. В то же

время возродилась внутренняя полемика о причинах разделения, появились вопросы, кто кому должен класть примирительный начал. Отдельные соборные прихожане продолжали настаивать на невозможности примирения.

Новым шагом в деле примирения стало в 2000-х гг. благословение наставников мужчин после почти 10-летнего их отсутствия. Благословляющим наставником выступил тот же В.Ф. Нечаев – наставник Московской поморской общины. Позже в благословении так же принимали участие наставники В.В. Шамарин из Санкт-Петербурга и Г.И. Косолапов из Старой Руссы. В глазах местных староверов, новый духовный отец становился как бы нейтральным, он был благословлен не максимовцами и не дёминцами, а приезжим наставником. Так за несколько лет при участии приезжих наставников были благословлены духовные отцы в Соколово, Сепыче и Кулиге, причем исторически первые двое были максимовцами, а в Кулиге – представитель дёминского толка. Отмечу, что в благословении «дёминского» наставника в Кулиге принимал участие Соколовский «максимовский» наставник. Четвертого из современных мужчин-наставников в Кривчанский дёминский собор на духовное дело благословляли два максимовских наставника. Подчеркну, что теперь принадлежность к разным толкам не является решающим фактором в общении местных староверов.



Крещение, Кулига, 2012 г.

Таким образом, можно заметить, что за последние 10-12 лет существенно стерлись границы между двумя местными толками поморского согласия, а значит примирение, которое произошло в 1999 году достигло своих результатов.

После краткого обзора истории максимовцев и дёминцев от разделения до примирения, пришло время раскрыть темы, обозначенные в самом начале.

Многие исследователи отмечают одну характерную черту традиционной культуры Верхокамья – особую архаизацию бытовой и религиозной культуры. Так, к примеру, К.Г. Мяло в своей статье пишет о строгости существующих запретов призванных оградить соборных – хранителей сакральной чистоты – от мира. Здесь было и требование «чистого жития», т.е. сохранение себя от брачных отношений и от блуда, и стремление к максимальному использованию в сакральном быту вещей и предметов собственного производства, к примеру самостоятельное шитье одежды для соборных из домотканых материалов вручную с использованием кованых ножниц и т.п.



И.К. Габова, с. Сепыч, 1989 г. Фото Р. Морриса

Остается вопрос: является ли то положение этно-конфессиональной традиционной культуры, с ее системой запретов и максимальной закрытости от мира, которое было зафиксировано экспедициями МГУ в 1970–1980-х гг., действительно сохранившейся до нашего времени долговременной, полуторавековой традицией местных староверов? Или исследователи отметили только текущий этап исторического развития с известной долей маргинализации и элементами деградации вероисповедной традиции, характерный для того конкретного времени? Чтобы ответить на поставленный вопрос посмотрим на примеры из истории верхокамского старообрядчества.

Как известно из документов, история поморского согласия в Верхокамье тесно связана с Выговским монастырем в Поморье. Выг оставался главным духовным авторитетом и ориентиром развития. Именно от выговских отцов было взято благословение местных наставников. Вероятно, связи с Выгом поддерживались до середины XIX в., до разорения Выговского монастыря. С тех пор вся ответственность за судьбу верхокамского староверия легла на местных наставников. Государство в это время вступило в пореформенный период, усилилось экономическое расслоения

крестьянского сословия, наметилось разрушение «мира» как системы общинной жизни на селе. В то же время местное староверие не было в изоляции, сохранялись контакты с Таватуем и Сибирскими поселениями, со староверами Урени и Глазова.

И именно в это время в Верхокамье происходит конфликт между наставниками. Местные духовники оказались не готовы проявить не только знания церковных правил, но и пастырскую мудрость. В итоге единое до этих пор поморское общество оказалось расколото надвое, что очевидно было большим потрясением для верующих людей.

Вероятно, именно после разделения поморского общества самоопределившиеся группы максимовцев и дёминцев пошли по пути радикализации учения, принятые нормы стали соблюдаться строже. Раздел стал решающим фактором, оказавшим влияние на консервацию верхокамской старообрядческой традиции.

Тем не менее, из документов начала XX в. мы видим, что верхокамские староверы вовсе не являлись закрытым обществом. После выхода в 1905 г. Указов императора Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» и «Свободе совести», в Верхокамье, как и по всей стране, в старообрядческой среде начался необычайный подъем религиозной жизни. В эти годы в некоторых селах и деревнях были построены моленные дома, учреждены воскресные и церковные школы. В частности действовала моленная и школа при ней в деревне Потереи Кониплотнического общества Бубинской волости, в Сепычевской волости так же известно о бывшей моленной и мастерской по литью икон и крестов в деревне Сергино, так же была литейная мастерская в д. Ефтенки Кулижской волости, но, безусловно, были и другие. В это время известно о государственной регистрации общины в Екатерининской волости Оханского уезда. Как следует из документа, общину составляли «последователи поморской секты даниловского согласия, не приемлющие священства (безпоповцы)». А скорое закрытие общины в 1913 г. по заявлению от прихожан с формулировкой, что регистрация «противоречит духу согласия», свидетельствует о том, что среди местных староверов были сильны позиции противобщи́нников (противников регистрации общин), подобное в тот период не было редкостью среди всех старообрядческих согласий в России и не может свидетельствовать об особой закрытости местных староверов.

В начале 1914 г. Верхокамье посетил известный начетчик того времени, наставник Московской поморской старообрядческой общины Ф.Ф. Румянцев, который провел несколько бесед, а также три публичных диспута с миссионерами синодальной церкви в деревне Киршонка Карсавайской волости Вятской губернии, в селе Сепыч и в деревне Потереи Бубинской волости Пермской губернии.

В первые годы советской власти, с некоторым перерывом, действовала поморская моленная в д. Шихири Неберухинского сельсовета Очерского района, закрытая в 1950 г. После войны, в 1948 г., попытки открытия моленного дома предпринимали в д. Мальковке неподалеку от Сепыча. Во всех приведенных (известных) примерах моленные принадлежали дёминцам, так же как и инициатива проведения соборов, что свидетельствует о большей активности и открытости, в отличие от представителей максимовского общества.

В послевоенные годы, стагнация и маргинализация местной традиции пошла быстрыми темпами. Стремление духовников доказать свою правоту и истинность веры приводило к увеличению требований к прихожанам. Если большие строгости в вопросах веры в начале XX в. еще могли иметь некоторую привлекательность для мирского населения, то во второй половине XX в. эти же нормы стали причиной превращения местных обществ в довольно закрытые общины-соборы, и, как результат, повлекли массовый отход молодого поколения от веры отцов и дедов. И, тем не менее, на фоне упадка религиозной традиции, сложившееся в Верхокамье положение позволило сохранить вплоть до конца XX в. богатейшую материальную культуру.

Практика сохранения себя от общения с иноверными, а позже и не верующими, особенно проявившаяся в условиях враждебной антирелигиозной пропаганды и всеобщей секуляризации общества в годы советской власти, привела к большей закрытости сообщества верующих и формирования такой категории прихожан, которая нам известна под именем «соборные».

Открытому противопоставлению «соборных» и «мирских» способствовало все более усилившееся обмирщение в среде самих староверов. Теперь появилась необходимость выработать систему защиты не только от иноверных и безбожников, но и от своих единоверцев, которые смешались с «миром» и отошли от традиционного образа жизни. Соборные становились «иноками в миру», они старались сохранять духовные основы веры и сакральную связь с древней церковью.

Логическим итогом трансформации традиций и обрядов поморского общества Верхокамья и становления института соборных, стал собор 1960 г., который утвердил келейный монастырский обряд.

Здесь хотелось бы обратить внимание на некоторое сходство «соборных» в поморском согласии с «истинными христианами» у странников. Как известно, в начале XX в. странническое согласие широко распространилось в Верхокамье, а к середине XX в. практически сошло на нет. Причем странники проживали в тех же местах, что и поморцы. Вероятно, многие бывшие сторонники странничества влились в поморское согласие, привнося консервативный настрой и стремление к закрытости, столь не похожее на поморцев начала XX в.



П.В. Мальцева тклет пояс, с. Сепыч. 1999 г.

Несколько десятилетий староверы-поморцы Верхокамья фактически находились в самоизоляции от своих одноверцев в России и зарубежом. Некоторые контакты, ограниченные перепиской и получением необходимых церковных предметов (календари, служебные книги, нательные кресты), поддерживались с Высшим Старообрядческим Советом в Литве (Вильнюс) и с Рижской Гребенщиковской старообрядческой общиной. В конце 1990-х гг. устанавливаются связи с Российским Советом Древлеправославной Поморской Церкви (Москва и Санкт-Петербург). В 2006 г. наставник из Соколово принял участие во Всероссийском Соборе в Санкт-Петербурге. Можно сказать, что современные верхокамские поморцы постепенно адаптируются к новым реалиям.

Консерватизм устоев и маргинализация, по нашему мнению являлись не отражением сохранения архаичной традиции, а итогом процессов, которые были запущены после разделения, и окончательно укрепившихся в условиях антирелигиозной политики Советского государства. В качестве примера приведем ситуацию с часовенным

согласием, которые имели в Верхокамье свои зарегистрированные общины и храмы, при этом в годы советской власти у них появилось соборное постановление, запрещающее общение с кадровыми («кадровые» – люди состоящие на службе у государства, или сотрудничающие с госструктурами) и регистрацию общин. Это решение действует до настоящего времени, и в России нет ни одной зарегистрированной общины часовенного согласия не смотря на их относительную многочисленность. Таким образом, решающим фактором обособления староверов Верхокамья от общественно-государственной жизни стала советская система.

К сожалению, когда ослабляется конфессиональная традиция, на ее месте возникает народное творчество или просто подмена понятий, и вскоре именно его будут воспринимать, как часть традиционной культуры. Можно предположить, что соборный запрет хождения по субботам на кладбище скорее всего возник на фоне запрета советской властью отправления на кладбищах религиозных культов, т.е. запрет совершения публичных действий. Такие вынужденные привнесенные практики, довольно быстро в сознании людей превращались в элемент традиционной культуры.



Трапеза после моления, с. Кулига, 1998 г.

Большинство современных староверов Верхокамья, абсолютно убеждены, что моленные и церкви (часовни) это – чужое, молиться следует по домам, иконы могут быть только литые, а деревянные – это уже не наши и т.п. Это не проявление традиционной культуры или некоей архаичности, а скорее наоборот – деградация христианских традиций. Достаточно всего одного поколения, чтобы напрочь забыть или отторгнуть какой-либо элемент традиционной культуры.

Обычно большой интерес у исследователей старообрядцев-беспоповцев вызывает так называемый «брачный вопрос». Многие исследовате-

ли считают Верхокамских поморцев «небрачными» или «полубрачными». Единственный надежный источник подтверждающий безбрачие среди соборных, это полевые дневники экспедиций МГУ, в которых записаны интервью с самими соборными.

Однако по нашему мнению, такое отношение соборных к брачному вопросу не является сохранением старых даниловских (выговских) традиций, как нам казалось ранее, это – практика, возникшая уже в XX в. И здесь можно вновь вспомнить «Подлинник о разделе», его дёминскую версию. В рукописи одной из причин конфликта наставников, приведшего к разделению, названы «амурные дела». Именно эта причина более всего отложилась в исторической памяти людей. Однако в XX в. исследователи фиксируют устойчивую традицию запрета соборным жить в браке. Постараемся документально проследить, как обстояло дело с брачным вопросом у верхокамских поморцев в прошлом.

О признании возможности официального брака говорится в документах управляющего Пермским имением Строгановых – Ф.А. Волегова: «Безпоповщина здешняя принадлежит к секте так называемых поморцев. Брак они принимают от православной Греко-Российской церкви». Однако многочисленные дела о «распутстве» в Сепычевской волости, свидетельствует, что многие староверы ограничивались родительским благословением.

«Подлинник о разделе» (дёминской версии) предоставляет нам следующие примеры: духовник Максим Егорович обвинялся в том, что не женат, и что блудолюбив, так же духовник из Екатеринбургской волости Иоанн Никифорович Панов, обвинялся в «многоженном житии». Ученик Максима Егоровича – Иоанн Афанасьевич – женился уже после поставления на духовное дело. Иоанн Андреевич Горбунов, будучи духовником, овдовел, после чего женился второй раз. В «Подлиннике» перечисляются и другие примеры. Приводятся эти примеры в качестве осуждения, но осуждается не сам брак, а второбрачие и блудное сожителство, в подтверждение чего цитируются соответствующие церковные правила. Так же упоминаются жены и у наставников дёминцев, так жена Давыда Ивановича – Марья Ивановна

Демид Степанович Паршаков из д. Шантары, один из вероучителей в Сепычевской волости, в 1890-х годах ратовал за чистоту и устойчивость брачных уз.

О положительном отношении к браку староверов Верхокамья, на фоне полемики среди старо-

обрядцев поморского корня, может свидетельствовать и отрицательное отношение к учению федосеевских проповедников, того же Карпа Ивановича.

Собор 1924 г. своими решениями подтверждал осуждение 3 и 4 брака, «прелюбодеи или явный блудник не преемлется в церкви». Так же подверглись осуждению и смешанные браки (браки с иноверными). 5-м вопросом указывалась необходимость ведения метрических книг: родившихся, бракосочетавшихся и умерших. Решения подписали 16 духовных отцов.

Собор 1948 г. указывает, что с максимовцами «все церковные обряды одни и крещение общее и браки почитаются одинаково» на совете было более ста человек.



М.С. Шатрова, с. Кулига, 2000 г. Фото И.С. Куликовой

Собор 1960 г. утвердил келейный монастырский обряд, при этом «федосеев обычай чтоб не был». Вероятно, этот собор утвердил (или рекомендовал) сложившуюся к этому времени практику безбрачия соборных, при этом брак для мирян остался разрешенным, о чем говорит и существовавшая традиция свадебных тысяцких.

Таким образом, мы видим, что на протяжении XIX–XX вв. верхокамские поморцы безбрачниками

не были, браки признавались и в этом вопросе не отличались от других представителей поморского согласия.

Тогда интересно, по какой причине и когда точно возникла традиция безбрачия у соборных. Можно выдвинуть версию, что осознание вины за разделение в обществе верхокамских староверов по причине «женского вопроса», могло оказать влияние в дальнейшем на изменение традиции отношения к браку среди соборных, т.е. появилось требование перехода соборных на чистое житие. Хотя более реальной причиной представляется влияние на поморцев страннических традиций, и возможно проникновение федосеевских или филипповских идей. Поморские соборные, как и истинные христиане странствующие, фактически ведут иноческое житие, пребывая в миру.

Остается вопрос о так называемом женском служении. По нашему мнению, женское служение у староверов Верхокамья не связано своим возникновением с послевоенной феминизацией, как об этом пишут некоторые исследователи (К.Г. Мяло, В.П. Богданов и др.), хотя определенно она усилила эти тенденции. Женское служение вполне было распространено в Верхокамье среди поморцев уже в середине 19 в. К примеру, одна из активных участниц разделения на максимовцев и дёминцев – Татьяна Петровна, названа «диако-ниссой»), так же в «Подлиннике о разделе» упоминается, что Максим Егорович на духовное дело благословил Мавру Иосифовну, а на одном из советов поставлена Евфимия Семеновна Карагайка, были в то время и другие духовницы. Причем даже духовные отцы считали нормальным класть начал и прощаться у духовниц. (Диако-нисса – чин в древней церкви, несших определенное служение в церкви, иногда помогавшие при богослужении; диако-ниссы поставлялись специальным чином и имели особую одежду. Достойными поставления считались незамужние женщины, вдовы и иночествующие, достигшие 40 лет. В Верхокамье термином «диако-нисса» вероятно первоначально именовали женщин избранных и благословленных на духовное служение, позже утвердился термин духовница (реже наставница).

С одной стороны, особенность Верхокамья в отличие от остального старообрядческого мира наблюдается в том, что еще в середине 19 в. зафиксировано довольно широкое распространение женского служения, причем вполне равноправного по отношению к мужчинам духовникам (за исключением канонических запретов на чтение и чтение Евангелия). В тоже время, обращая внимание на послевоенную феминизацию в

Верхокамье, мы считаем, что здесь как раз ничего особенного нет, так как с этого времени женское служение стало распространяться по всей стране, и не только у староверов-беспоповцев, но и у старообрядцев-поповцев, и даже в Русской Православной церкви (в виде уставщиц и старост).



А.А. Безгодов, старовер-поморец

В ПРЕДДВЕРИИ КОНЦА: ЛИЦЕВЫЕ АПОКАЛИПСИСЫ В КНИЖНО-РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ XVI–XX вв.

*...яко близ есть, при дверех.
Мф. 24:33.*

«Во всей области русской художественной старины, — пишет П.Н. Кондаков, — мало найдется отделов столь же обширных и важных, как история русской миниатюры, а в ней затем едва ли не на первом плане станет русский лицевой Апокалипсис» [1]. И действительно: с выводом известного искусствоведа трудно не согласиться. Со времени принятия христианства глубинный эсхатологизм на протяжении столетий пронизывал все сферы жизни русского традиционного общества, находя соответствующее воплощение в произведениях книгописной культуры. Напряженное ожидание Конца света и Страшного суда было характерно не только для средневекового периода (особенно конца XV–XVI вв.), но и для Нового времени (ср.: чин действия Страшного суда, существовавший в Русской Церкви как минимум с начала XVII в.). С середины XVII столетия тревожные ожидания в старообрядческой среде обретает второе дыхание, а в первой половине XX-го охватывает самые широкие крестьянские слои: ввиду социально-политических потрясений, связанных с утверждением советской власти, атмосфера на селе была буквально пропитана эсхатологическими видениями и всевозможными пророчествами, фиксировавшимися в различного рода рукописных сборниках. В некоторой степени данная тенденция прослеживается и во второй половине XX в.: апокалипсические откровения печорского книжника С.А. Носова (1902–1981), эсхатологические сочинения представителей часовенного согласия («Наука и техника — природе убийцы», «Предатомные предвестии», «Подавленный вид на будущее») и т.п.

Таким образом, характерной чертой всей русской старины является широкое распространение не только собственно апокалипсического текста и его толкований, но и сопутствующих произведений, среди которых первостепенное значение занимает «Откровение» сщмч. Мефодия Патарского (IV в.) — переводное византийское сочинение, содержащее краткое повествование об истории мира от Адама до светопреставления, где особое внимание уделено последнему, 7-му тысячелетию, ознаменованному приходом праведного греческого царя Михаила, с чьим правлением связывается будущий расцвет христианства, и последующим царством антихриста, после которого произойдут Второе пришествие и Страшный суд. Так, судя по всему, именно «Откровением» руководствовался в своих действиях Иоанн IV: первый русский царь считал себя в то же самое время последним праведным государем, чье появление в преддверии Конца света было предсказано епископом Патара. Алармистские идеи Иоанна Грозного, почерпнутые как непосредственно из Апокалипсиса, так и из сочинения сщмч. Мефодия, отразились, в частности, в символике Опричного дворца, построенного во образ Божьего града, и опричных казней, с их широким использованием огня, воды, хищных зверей и практики рассечения человеческого тела — аллюзий на притчи из «святых писаний», повествующих о наказании грешников и загробных мытарствах души [2].



*Низвержение древнего змия в бездну
(НИОР РГБ. Ф. 173. I. № 14, л. 146об)*

Другой характерный пример: согласно «Откровению» Иоанна Богослова, за смертью в образе всадника на бледном коне следует ад, которому дана власть на «четвертой части земли убить оружием и голодом, и смертью и зверьми земными» (Откр. 6:8), — неслучайно в лицевых Апокалипсисах XVI–XVIII столетий распространены образы диких зверей, поедающих грешников. В ходе анализа данных изображений Н.В. Покровский

приходит к выводу, что звери, птицы и пресмыкающиеся олицетворяют собой «мытарства <...> или собственно грехи», как то: козел – блуд, собака – зависть, медведь – «чревобесие» и т.д. [3]

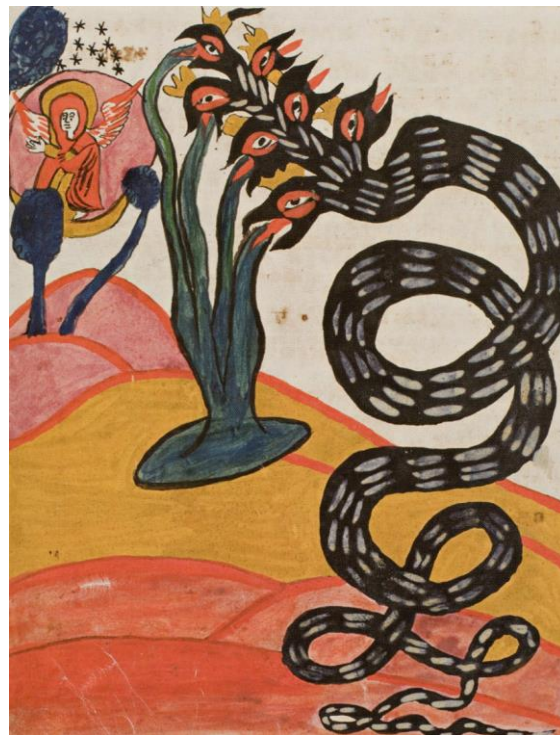
Время появления на Руси первых иллюминированных манускриптов, содержащих текст Апокалипсиса, по сей день доподлинно не установлено. Вполне вероятно, что это произошло во второй половине XV столетия на фоне развивавшихся в то время эсхатологическо-мессианских духовных исканий. Однако наиболее ранние из сохранившихся рукописей относятся к середине – второй половине XVI столетия (НИОР РГБ. Ф. 466. № 6; Ф. 98. № 1844. Л. 1-94об; ГИМ. Хлуд. 7д. Л. 1-2об., 44-135; ОР РНБ. Солов. 58), а в целом лицевые манускрипты начинают преобладать с XVII-го. Апокалипсисы русской традиции, помимо текста «Откровения» апостола Иоанна и толкования на него свт. Андрея Кесарийского (VI–VII вв.), часто содержат близкородственные эсхатологические сочинения: «Блаженного Ипполита, папы Римского и мученика, слово в неделю мясопустную о скончании мира, и о антихристе, и о Втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа», «Об антихристе» свт. Кирилла Иерусалимского и пр.

Лицевые Апокалипсисы чрезвычайно насыщены иллюстрациями, количество которых, хотя и варьируется, но обычно соответствует количеству глав «Толкования» свт. Андрея, то есть 72-м. Художники подавляющего большинства рукописей ориентировались не на «Толкование» свт. Андрея, а непосредственно на текст «Откровения». По сравнению с такими книгами, как Евангелие или Псалтирь, иконография Апокалипсисов русской традиции весьма разнообразна, что, вероятно, указывает на отсутствие некоего единого оригинала, к которому могли бы восходить все последующие манускрипты.

Миниатюры лицевых Апокалипсисов XVI–XVII вв. выполнены в характерной для своего времени очерковой манере, сочетающей контурный рисунок пером с темперной раскраской, и лишь в единичных экземплярах встречается иконописный прием послойной живописи (например: НИОР РГБ. Ф. 173. I. № 14). Необходимо отметить и то обстоятельство, что иллюстрации славяно-русских Апокалипсисов, даже если они и созданы глубоко провинциальными мастерами, отличаются потрясающим богатством всевозможных деталей: художники стремятся передать буквально каждый образ, от их внимания не уходит ни одна «мелочь» – все это лишний раз подчеркивает те особые чувства и переживания, которые вызывала у наших предков данная книга.

...Как известно, апокалипсические ожидания Иоанна Грозного оказались тщетными: в конце своей жизни государь и сам понял, что прельстился. Вскоре после смерти царя Иоанна началась эпоха, получившая название «Смуты», что, впрочем, отнюдь не способствовало снижению градуса

эсхатологического напряжения – ведь под воздействием внешних и внутренних обстоятельств постепенно разрушался столь привычный средневековый мир, уступая место новой, доселе неизвестной реальности. Именно поэтому то широкое распространение, которое, начиная со 20-х гг. XVII столетия, получил жанр лицевого Апокалипсиса, представляется весьма знаковым.



*Змий преследует Жену, облеченную в солнце
(ИРЛИ РАН. Карел. 248, л. 127об)*

XVII в., особенно годы правления царя Алексея Михайловича (1645–1676), оказался переломным не только для русского искусства, но и для всей страны в целом: «святая простота» Средневековья сменялась утилитарным рационализмом Нового времени, одной из ярких черт которого было стремление к упорядочению и унификации не только общественных институтов, но и основополагающих для культуры текстов: свободно бытовавшие до того в нескольких редакциях как рукописные, так и печатные церковнобогослужебные книги, время от времени подвергавшиеся стихийной справе, с 1653 г. стали централизованно и не всегда удачно приводиться к единому современному им греческому образцу. За справой текстов последовали и остальные «новины», затрагивавшие не только внешние стороны быта, но и его внутренние механизмы, – все то, что по тогдашним понятиям подпадало под определение «чин».

Эти события наложились на крайне напряженную атмосферу тех дней, буквально пропитанную эсхатологическими ожиданиями: со второй четверти XVII столетия большой популярностью пользовались частью рукописные, а частью издаваемые значительными для тех лет тиражами внуши-

тельного объема сборники (преимущественно западнорусского происхождения), повествующие о Конце света и Втором пришествии, содержащие многочисленные сочинения против «римлян, люторов, калвинов, жидов». В посланиях и проповедях тех лет проводилась мысль, что «антихрист уже торжествует над миром, <...> близок конец Света и час расплаты подчинившихся сатане» [4], что в наступившие последние времена нужно особенно крепко держаться «старины». Кроме того, в середине столетия появляется масса подметных писем, где утверждалось, что Конец света уже начался; множатся слухи о явлении пророков Еноха и Илии, о последнем «наскоке сатаны» на Русь и т.п. Все это еще более нагнетало эсхатологическую экзальтацию, в связи с чем росло число всевозможных апокалипсических общин.

Тем временем, репрессии, последовавшие в отношении противников реформ, лишь обострили эсхатологический накал и усилили нараставшее в обществе противостояние, приведшее в итоге к окончательному церковному размежеванию на Большом Московском соборе 1666–1667 гг. Многие «были твердо и несомненно убеждены, что царство Антихриста началось с 1666 года», а Конец света произойдет в 1669-м, – в тот год в ночь с субботы на воскресенье мясопустное, перед самой Масляницей, и в ночь на Троицын день, когда, по народному преданию, должна последовать Кончина мира, массы людей, «надев чистые рубахи и саваны, ложились <...> в заранее приготовленные долбленные гробы и, лежа в них, пели заунывным, протяжным, за душу хватающим напевом: Древян гроб сосновен, / Ради мене строен. / В нем буду лежати, / Трубна гласа ждати...» [5].

Таким образом, если для пореформенной Церкви «проблема антихриста, Второго Пришествия и Страшного Суда становится <...> теоретической» – «конец мира неизбежен, но произойдет он не сейчас и не скоро» [6], то в старообрядчестве картина складывается прямо противоположная: перманентное ожидание Второго пришествия не только способствовало активному продолжению переписки лицевых рукописей Апокалипсиса, но и послужило катализатором к дальнейшему созданию самостоятельных эсхатологических произведений.

Именно концом XVII столетия датируется большинство из дошедших до наших дней иллюстрированных Апокалипсисов. В этот период иконография лицевых рукописей еще более обогащается сюжетными заимствованиями из западноевропейской гравюры, в оформлении манускриптов явственно прослеживается влияние барочной стилистики, а в некоторые композиции вводятся предметы и персонажи наличной реальности. Что касается текста рукописей «Откровения» XVII–XIX вв., то его наиболее распространенная редакция

восходила к изданию, выпущенному в 1625 г. типографией Киево-Печерской лавры.



Вавилонская блудница (ИРЛИ РАН. Карел. 248, л. 127об)



Апокалипсическое чудовище (деталь миниатюры)

Главным центром изготовления лицевых Апокалипсисов становится север европейской России: села и скиты в бассейнах рек Онеги, Северной Двины, Мезени и Печоры, что, в первую очередь, было обусловлено преимущественным распространением здесь беспоповских направлений старообрядчества, с их особым эсхатологическим чувством. При общем сохранении изобразительной канвы того или иного апокалипсического сюжета, манера каждого старообрядческого художника во многих отношениях самобытна, что свидетельствует как о таланте деревенских ремесленников, так и о чрезвычайно проникновенном отношении к тексту, его непосредственном переживании. На рубеже XIX–XX вв. немало иллюминированных текстов «Откровения» вышло из книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных. Так, на склоне лет старший реставратор Эрмитажа Антон Иванович Каликин (1876–1971) вспоминал: «Мы с моим братом, ему было 10–11 лет, а мне 11–12, только и занимались тем, что писали лицевые цветники и Апокалипсисы, много нами было написано» [7].

Миниатюры поздних Апокалипсисов носят очерковый характер. Для раскраски изображений употреблялись темпера, гуашь, акварель. Как правило, цветовое решение и декор того или иного манускрипта соответствуют традиции росписи, бытовавшей в месте его создания: нередко один и тот же человек переписывал книги, писал иконы, расписывал прялки и т. д. Например, роспись одного из Апокалипсисов последней трети XIX в. из карельской коллекции Пушкинского Дома (ИРЛИ РАН. Карел. 248) напоминает каргопольскую игрушку.



Число зверя (ИРЛИ РАН. Карел. 248, л. 139об)

С утверждением советской власти традиция переписки лицевых Апокалипсисов, как и книжно-рукописное искусство в целом, входит в полосу постепенного угасания: силы потенциальных книжников, каллиграфов и миниатюристов уходили на банальное физическое выживание – для столь «неблагонадежного» творчества у подавляющего большинства их попросту не оставалось. Кроме того, в сталинскую эпоху за актуальное прочтение текста «Откровения» можно было поплатиться свободой, а то и жизнью. Однако, несмотря на это, данная традиция не прерывается вовсе. Так, среди целого ряда безыскусных рукописей эсхатологического содержания, созданных в советский период, обращает на себя внимание весьма необычный лицевой Толковый Апокалипсис 1974–1991 гг., составленный в среде уральских часовенных [8]. Манускрипт представляет собой ряд фотокопий с иллюстраций рукописного Апокалипсиса 1924 г., сопровождаемых многослойными комментариями одного или нескольких авторов. В тексте рукописи социализм и коммунизм тракуются как признаки царства антихриста; Маркс, Энгельс и Ленин – как «сатанинская троица»; советская власть предстает апокалипсиче-

ским зверем с 7-ю головами и 10-ю рогами (Маркс и Энгельс+советские вожди); Москва – павшим Вавилоном; а антихристом, 11-м, «малым рогом», – Горбачев («Горбатый антихрист» с шестиконечной звездой «на лысине»). Что до лозунга «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», то он, по мысли автора, является призывом объединяться под печатью антихриста. В конце повествования возникает образ «брюссельского компьютера», который метит людей «лазерным лучем». Итог всех этих эклектических построений таков: в результате последней мировой войны «Америка забирает весь земной шар», а предварительно выехавший туда «Горбатый антихрист» начинает ставить всем «печать, шестиконечную звезду, <...> лазерным компьютером на лоб».

Таким образом, как мы видим, процесс создания лицевых рукописей «Откровения» не угасал и в XX столетии. Продолжится ли он в XXI-м? – Время покажет...

Примечания

1. Кондаковъ Н.П. Русскій лицевой Апокалипсисъ (рецензія на книгу: Буслаевъ Ѳ.И. Сводъ изображеній изъ лицевыхъ Апокалипсисовъ по русскимъ рукописямъ с XVI-го вѣка по XIX-й. М., 1884) // Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія. СПб., 1885. № 6. С. 110.
2. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. 2-е изд., исправ. и доп. СПб., 2009. С. 286-293, 306-315.
3. Н.В. Покровский. Страшный Судъ въ памятникахъ византийскаго и русскаго искусства // Труды VI Археологическаго съѣзда въ Одессѣ (1884 г.). Одесса, 1887. Т. 3. С. 372–373.
4. Опарина Т.А. Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей. Материалы международной конференции «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив». М., 2003. С. 292.
5. Мельниковъ П.И. Историческіе очерки поповщины. Ч. 1. М., 1864. С. 29-30.
6. Юрганов А.Л. Категории... С. 345.
7. Из письма к И.Н. Заволоко от 14 октября 1964 г. (цит. по: Поньрко Н.В. Федор Антонович Каликин – собиратель древних рукописей // ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1980. С. 447).
8. См. подробнее: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.



А.Г. Гудков, РГГУ